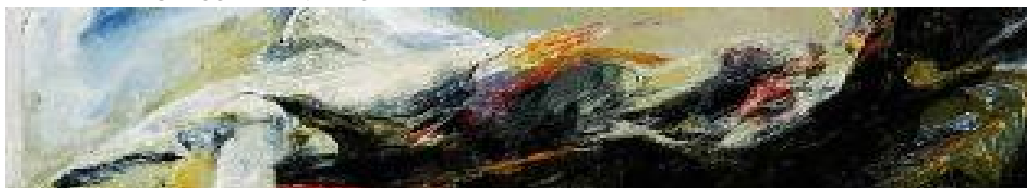


Testo e Senso

Studi sui linguaggi e sul paragone delle arti



n. 29-2025 (Volume 2)

Parádosis

Il mistero del testo disvelato

Raul Mordenti¹

(mordenti@uniroma2.it)

¹ <https://raulmordenti.it/>

Debiti e ringraziamenti ²

C'è qualcosa di profondamente giusto (un contrappasso?) nel fatto che questo testo, che ha per argomento la mobilità del testo, si sia mosso instancabilmente, modificandosi e accrescendosi e correggendosi di continuo, per molti, troppi, anni.

Alcune parti di questo volume sono dunque già comparse altrove. In particolare la prima parte è debitrice del mio intervento intitolato *La forma-biblioteca in quanto parádoxis*, in: BERTI, M. - COSTA, V. (a cura di), *Ritorno ad Alessandria. Storiografia antica e cultura bibliotecaria: tracce di una relazione perduta*, Tored, Tivoli (RM), 2013, pp. 361-393. Sono grato al collega e amico Virgilio Costa per avermi stimolato a studiare il tema e per aver condotto per mano i miei primi passi su quel cammino.

In altri luoghi delle prime due parti ho variamente riutilizzato: Mordenti, R., *Parádoxis. A proposito del testo informatico*, Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, anno CDVIII-2011. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, Memorie, serie IX, volume XXVIII, fascicolo 4, Roma 2011.

Senza l'insegnamento di Tito Orlandi questo libro non sarebbe stato pensato e senza l'affettuosa amicizia di Paolo Sordi non avrebbe mai visto la luce.

Nel licenziare questo volume per il web e (per chi lo vorrà) anche per la stampa, un pensiero tutto particolare va a Mario Lavagetto. Devo a lui il forte incoraggiamento a fare del mio embrionale saggio sulla *parádoxis* un volume; ciò avvenne nel corso di un incontro – per me indimenticabile – che concludeva i giorni di ospitalità regalati a me e a mia moglie da Mario e da Maria presso la loro casa. Rimanda a Mario Lavagetto anche la presenza nel ruolo di prefatore del suo migliore e più diretto allievo, Federico Bertoni.

Al ricordo di Mario Lavagetto questo lavoro è dedicato.

² Questo volume, a causa della sua stratificata genesi, utilizza il sistema di note in modo oscillante, fra quello europeo della citazione bibliografica completa, esclusivo nel Capitolo primo, e quello "americano" (autore/anno) esclusivo nel Capitolo terzo. Spero che tale oscillazione, di cui comunque mi scuso, non rappresenti una difficoltà per chi leggerà.

Sommario

PREFAZIONE di Federico Bertoni.....	I
PARÁDOSIS. IL MISTERO DEL TESTO DISVELATO	
CAPITOLO PRIMO: ΠΑΡΑΔΟΣΙΣ.....	1
1. Il mistero del testo.....	1
2. Παράδοσις.....	1
3. Il progetto-sogno di Alessandria (e le sue sfide).....	3
4. Le ragioni del fallimento del progetto-sogno di Alessandria.....	7
5. La doppia παράδοσις dei testi aristotelici.....	8
6. La doppia παράδοσις della <i>Torah</i>	12
7. Il Testo sacro può essere modificato e diffuso?.....	15
8. Il gesto di Esdra.....	16
9. Il <i>Corano</i> e l' <i>Islam</i>	18
10. Mormon e Joseph Smith.....	21
11. Modelli di conservazione dei testi.....	22
12. Il significato della doppia παράδοσις.....	23
13. La forma contemporanea (informatica) del sogno della biblioteca universale.....	23
14. La forma contemporanea dell' "incendio" della biblioteca universale.....	24
15. La centralità del problema dei codici in continua evoluzione.....	28
16. "Ma non vi sembra che, di là, stia bruciando qualcosa?".....	29
CAPITOLO SECONDO: IL TESTO INFORMATICO E LA DERIVA ERMETICA.....	30
La "tenaglia" fra testo informatico e "deriva ermetica".....	30
Appunti su Rorty, Barthes, Foucault, Derrida.....	30
La quadruplica assenza e i "non-messaggi".....	36
La fine del primato della <i>phoné</i>	37
La crisi dei paradigmi anti-testuali.....	38
La critica al "nietzschianesimo di massa" del postmoderno.....	42
CAPITOLO TERZO: IL TESTO E LA SUA TRADIZIONE. A PROPOSITO DEL TESTO INFORMATICO.....	44
(1. Testo I).....	44
(2. Comunicazione).....	44
(3. Messaggio/Codice).....	45
Schema 1: Schema elementare della comunicazione.....	46
(4. Significazione).....	47
Schema 2: Schema elementare della comunicazione imperfetta ($c \neq c'$).....	49
Schema 3: Schema elementare della comunicazione impossibile ($c \neq c^2$).....	50
(5. Il mistero del Testo disvelato).....	50
(6. Alfabeto).....	53
(a) Schema 4: La modellizzazione alfabetica della lingua.....	56
Schema 5: Il procedimento della scrittura/lettura alfabetica.....	59
(7. Lettura/Scrittura, e intenzione comunicativa del testo).....	61
Schema 6: Procedimento della comunicazione testuale scrittura/lettura (I).....	62
(b) Schema 7: Procedimento della comunicazione testuale scrittura/lettura (II).....	62
(8. La ri-produzione del testo).....	66
Schema 8: Il testo all'incontro di due diverse attività (scrittura/lettura).....	67
(9. Tecnologie e testualità).....	67
(10. Testo II).....	70
Schema 9: Movimento lettoriale: dal "non ancora letto" al "già letto".....	72
Schema 10: Struttura non lineare di un ipertesto e lettura comunque lineare.....	72

Schema 11: Procedimento della comunicazione testuale informatica scrittura/lettura.....	76
(11. Le somiglianze fra il testo informatico e il testo manoscritto Vs il testo a stampa)	79
Tabella 1: Lettura attiva, “passiva” e inter-attiva (testo manoscritto, testo a stampa, testo informatico).....	80
(12. Il senso del testo).....	80
(13. Conclusioni).....	83
BIBLIOGRAFIA DI RIFERIMENTO.....	88

PREFAZIONE

di Federico Bertoni

Roland Barthes diceva che la teoria della letteratura è «l'arma sovversiva per eccellenza»³. Ed è la classica ironia della sorte che proprio lui, una delle menti più brillanti e inquiete del Novecento, sia stato spesso etichettato come il massimo pontefice dello scientismo strutturalista, un sapere arido e dogmatico che avrebbe imbrigliato la potenza vitale della letteratura in un reticolo di schemi, griglie, tabelle, tassonomie. Nulla di più falso. Se c'è uno studioso che ha saputo sfuggire a quella rete, prima fra tutte la sua, è proprio Barthes, che per questo – al netto di radicalismi, tesi provocatorie, vezzi stilistici – ha incarnato lo spirito autentico della teoria: non un repertorio astratto e dogmatico, non un edificio dottrinale fine a se stesso ma appunto un sapere sovversivo, autenticamente *critico*, che la radice etimologica riconduce a un gesto conoscitivo e a un'avventura dello spirito. Ce lo spiega in modo efficace Yves Citton:

Teorizzare – la cui etimologia suggerisce che si tratta al tempo stesso di «contemplare uno spettacolo», «avanzare in un corteo di delegazione» e di «speculare con gli occhi chiusi» – consiste in un *andare a vedere* [...] Lungi dal limitarsi all'inflazione tassonomica che ha finito per dare cattiva fama alla "teoria letteraria", lo sforzo di teorizzazione rimanda innanzitutto all'*avventura* e all'*esplorazione*, [...] secondo un movimento che ci invita ad andare (a vedere) più lontano possibile, ma che ci lascia anche la possibilità di *fare marcia indietro*⁴.

Dunque, la teoria della letteratura come un *modo di guardare*, uno strumento ottico che ci fa vedere cose altrimenti invisibili, che estende le nostre opportunità di capire quei formidabili dispositivi di lettura del mondo che sono i testi letterari. In questo, la teoria è parente stretta della critica dell'ideologia che lo stesso Barthes ha praticato fin dagli anni Cinquanta, con i *Miti d'oggi* (1957). Perché la teoria smaschera e denuncia. Combatte gli automatismi del senso comune: dare per scontato, fidarsi del già noto, trattare i concetti (autore, testo, letteratura, tradizione, identità) come dati di natura e non come formazioni storico-culturali. In altri termini, la teoria inverte (e sovverte) quel processo che l'ideologia borghese mette in atto con automatismo infallibile: trasformare la cultura in natura⁵, cioè naturalizzare in forma di senso comune, spacciare per ovvio e inevitabile ciò che invece è il risultato di un processo storico ben preciso, condizionato da rapporti di forza e di classe. Come ha spiegato Jonathan Culler in un volumetto di sintesi,

la teoria è [...] una critica combattiva delle nozioni del senso comune, e anche un tentativo di dimostrare che quello che noi diamo per scontato come "senso comune" è in effetti una costruzione storica, una teoria particolare che è giunta a sembrarci tanto naturale da non ritenerla neppure una teoria⁶.

³ BARTHES, R., *La grana della voce. Interviste 1962-1980*, Torino, Einaudi, 1986, p. 149.

⁴ CITTON, Y., *Lire, interpréter, actualiser. Pourquoi les études littéraires?*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007, p. 35.

⁵ Cfr. BARTHES, R., *Miti d'oggi*, Torino, Einaudi, 1994, p. 210; ID., *S/Z*, Torino, Einaudi, 1973, p. 186.

⁶ CULLER, J., *Teoria della letteratura. Una breve introduzione*, Roma, Armando, 1999, p. 24. Si vedano anche, da prospettive più esplicitamente marxiste, JAMESON, F., *Symptoms of Theory or Symptoms for Theory?*, in "Critical Inquiry", XXX, 2, 2004, pp. 403-408; EAGLETON, T., *Introduzione alla teoria letteraria*, Roma, Editori Riuniti, 1998, pp. 20-22.

Se volessimo tradurlo in termini di prassi politica, potremmo dire che l'obiettivo primario della teoria letteraria è rovesciare il malefico slogan di Margaret Thatcher, quello che ci paralizza sempre più, nel nostro tempo di rassegnazione e violenza: *there is alternative!*

È proprio questa l'energia dialettica che alimenta il nuovo libro di Raul Mordenti, *Parádosis. Il mistero del testo svelato*, notevole fin dalla forma. Un testo agile, compatto, densissimo, che predilige l'apoforema e la *brevitas*, che si dispiega – direi quasi *si srotola* – in una scansione articolata per punti e sottopunti, brevi capoversi che generano un'accumulazione progressiva di complessità, coniugando la precisione nomenclatoria (tesi, schemi, definizioni) con l'apertura problematica, un effetto di costante irradiazione del pensiero. La densità del discorso fa pensare a una sorta di distillato, a una versione concentrata e quasi quintessenziale di tanti anni di studio e di lavoro sui testi, dove vediamo convergere le migliori qualità di Mordenti: la precisione filologica, la conoscenza erudita, la curiosità intellettuale e anche il taglio militante, nel miglior senso del termine, inteso non tanto come intervento diretto sull'attualità ma come consapevolezza profonda del nesso inscindibile tra politica e cultura. Se gli uomini sono animali politici, diceva Aristotele, è perché possiedono la parola, perché il linguaggio permette loro di mettere in comune degli oggetti. «La politica», aggiunge infatti Jacques Rancière, «è la costituzione di una sfera di esperienza specifica, nella quale taluni oggetti sono ritenuti comuni e condivisi e taluni soggetti sono in grado di designare tali oggetti e di prendere decisioni al loro riguardo»⁷. Per questo, continua, «l'attività politica riconfigura la condivisione del sensibile. Introduce sulla scena comune oggetti e soggetti nuovi. Rende visibile ciò che era invisibile»⁸.

Qui, nell'avventura discorsiva guidata da Mordenti, l'oggetto condiviso, il bene comune è appunto *il testo*, centro gravitazionale di tante sue ricerche precedenti spesso evocate sullo sfondo, pur nel taglio volutamente sobrio e scorciato del libro. È intorno a questa nozione apparentemente tecnica, ma invece propriamente *teorica*, che si gioca una «partita decisiva», come Mordenti annota in due passaggi cruciali, «senza che, naturalmente, gli addetti professionali al testo neppure dimostrino di essersene accorti»⁹. È qui che si trova «la vera posta in gioco»¹⁰, tanto di questo piccolo libro quanto di problemi molto più vasti e urgenti per tutte e tutti noi – la trasmissione, la comunicazione, l'interpretazione, la sopravvivenza delle civiltà, il dialogo tra “noi” e gli “altri”, la possibilità di abitare insieme un luogo più umano.

È appunto lo spirito autentico della teoria, uno degli ultimi avamposti del pensiero illuminista, disciplina strategica per il sapere novecentesco che negli ultimi decenni ha subito una gigantesca rimozione. Ragionando su certi decorsi evolutivi (o meglio involutivi) della storia della critica, Mordenti lo notava già parecchi anni fa: quando si rimuove un tentativo di tipo illuministico come quello della teoria novecentesca, «ci si espone alla restaurazione *tout court*, nel nostro caso [...] ci si espone troppo al ritorno di una critica di pura chiacchiera, di impianto idealistico o, peggio ancora, neo-mistico»¹¹. E se il dibattito sulla cosiddetta crisi della critica, ormai in corso da trent'anni, si è spesso avvitato in spirali asfittiche e autoreferenziali, ha avuto comunque il merito di additare un rischio mortale: non tanto il declino o perfino la scomparsa di una disciplina specifica, la *critica letteraria*, ma la progressiva atrofia di un abito mentale, di una postura cognitiva, di quello *spirito critico* che ha accompagnato l'avventura della modernità fin dall'ingiunzione di Kant: *sapere aude*, cammina eretto, esci dallo stato di minorità, non dare nulla per scontato, «domandati se non ti tocchi altro e di meglio da quello che ti viene offerto»¹².

⁷ RANCIÈRE, J., *Politica della letteratura*, Palermo, Sellerio, 2010, p. 13.

⁸ Ivi, p. 14.

⁹ *Infra*, p. 160.

¹⁰ *Infra*, p. 84.

¹¹ MORDENTI, R., *L'altra critica. La nuova critica della letteratura tra studi culturali, didattica e informatica*, 2ª ed., Roma, Editori Riuniti, 2013, pp. 121-22.

Rispetto a tante operazioni furbesche che vediamo intorno a noi, Raul Mordenti ha il coraggio di giocare questa partita nel campo giusto. Niente strizzate d'occhio a orizzonti disciplinari più *trendy*, dai *visual studies* alle scienze cognitive. Nessun bisogno di dimostrare che la letteratura e gli studi letterari *servono* a qualcosa (stimolare l'empatia, addestrare al *problem solving*, sviluppare la coscienza etica o ecologica, educare cittadini migliori), altrimenti è impossibile ottenere un finanziamento o vincere un progetto europeo. Il suo orizzonte è invece strettamente (e direi orgogliosamente) specifico, circoscritto a un sistema di nozioni e problemi che solo l'incubo neoliberale della nostra "società della conoscenza" può bollare come astratti o irrilevanti.

La prima mossa, alimentata dall'energia sovversiva della teoria, consiste nel *relativizzare* e *storicizzare* la nozione stessa di testo. Dall'antichità classica all'esegesi biblica, dalla biblioteca di Alessandria al World Wide Web, Mordenti ci ricorda giustamente che il concetto di testo a cui siamo (ancora) abituati è un prodotto della storia, che è succeduto ad altri e potrà a sua volta essere soppiantato. Non solo il lavoro tecnico della filologia con tutti i suoi apparati (storia del libro, storia della scrittura, codicologia, critica testuale, ecdotica, stemmatica), ma soprattutto un potente lavoro ideologico ha costituito e stabilizzato la nozione moderna di testo – scritto, stampato, immutabile, autentico, rigidamente circoscritto, appartenente a un autore, preferibilmente rilegato in forma di libro – sullo sfondo di grandi trasformazioni economiche, sociali, culturali e tecnologiche: l'invenzione della stampa, lo sviluppo dell'industria editoriale, la riduzione dell'analfabetismo, l'evoluzione delle pratiche di lettura e anche la nascita dell'autore «quale noi lo conosciamo», che «nasce non per caso assieme al diritto d'autore»¹³. Ma l'ideologia, appunto, trasmuta il processo storico in un dato di natura, in una concezione «essenzialista» che Mordenti smonta pezzo per pezzo, «convinto che l'idea di un testo (con la 't' maiuscola) completo e immobile e perfetto in sé nella pienezza del suo senso rappresenti solo un mito irrazionale, che non tiene conto della realtà storica dei testi»¹⁴.

Anche l'articolata riflessione sul testo informatico, da anni al centro delle sue ricerche¹⁵, serve a «*ripensare radicalmente il concetto stesso di testo*», perché «si tratta di capire che cosa sta succedendo nel *passaggio* dalla modalità gutemberghiana del testo (ancora dominante nella idea di testo vigente, e anche nelle nostre categorie analitiche) a quella post-gutemberghiana propria dell'informatica»¹⁶. In altri termini, queste pagine fittissime di notazioni tecniche inseguono non tanto una tecnologia, quanto un'*epistemologia*, cioè gli effetti cognitivi e strutturali di questa terza svolta epocale nella storia della testualità, dopo il passaggio dall'oralità alla scrittura, e quello dalla scrittura chirografica alla stampa. Perché le tecnologie sono trasformatrici, come ci ha spiegato a suo tempo Walter Benjamin. Non si limitano a fornirci protesi operative con cui aumentare i nostri poteri di manipolazione del reale ma cambiano il modo stesso in cui guardiamo, rappresentiamo, facciamo esperienza del mondo. Così, ribadisce Mordenti, che si tratti di papiro, incunabolo o e-book,

la tecnologia del testo non viene affatto *dopo* il testo, come se fosse una sua vernice; piuttosto essa interviene ad organizzarlo, dunque lo determina in maniera decisiva nella sua stessa costituzione; in altre parole, la tecnologia del testo influenza in modo determinante *l'idea di testo* che vige nelle diverse epoche e società e questa, a sua volta, presiede alla costituzione dei testi¹⁷.

¹² GIGLIOLI, D., *Oltre la critica*, in XXI secolo, vol. 2: *Comunicare e rappresentare*, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2009 ([http://www.treccani.it/enciclopedia/oltre-la-critica_\(XXI-Secolo\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/oltre-la-critica_(XXI-Secolo)/)). Si veda anche ID., *Stato di minorità*, Roma-Bari, Laterza, 2015.

¹³ MORDENTI, R., *L'altra critica*, cit., p. 29.

¹⁴ *Infra*, p. 48.

¹⁵ Tra i numerosi lavori, si veda ad esempio MORDENTI, R., *Informatica e critica dei testi*, Roma, Bulzoni, 2001.

¹⁶ *Infra*, pp. 151, 135.

¹⁷ *Infra*, p. 130.

D'altra parte, mostrare la relatività di una certa «idea di testo, storica e transeunte come tutte le umane idee», che «sorge dall'ontologia occidentale e si riflette trionfando nella tecnologia di Gutenberg»¹⁸, non significa legittimare un relativismo sfrenato. Mordenti anzi contesta strenuamente la «deriva ermetica» dell'episteme postmoderna, sintetizzandola in una formula brillante («diciamo: Derrida riletto male dagli americani»¹⁹), una tendenza che oggi rischia di trovare legittimazione tecnologica nell'orizzonte labirintico della rete, dove il testo informatico può navigare nella sua strutturale *mobilità* e andare letteralmente alla deriva, «adespoto, anepigrafo, acefalo, frammentario, senza editore e senza data»²⁰. Potremmo anzi dire che la riflessione di Mordenti si muove nel campo di tensione tra due poli, cioè le tesi con cui Mario Lavagetto, grande amico e dedicatario del libro, apriva un importante lavoro collettivo del 1999, *Il testo letterario. Istruzioni per l'uso*. Prima tesi, apparentemente ovvia e tautologica, ma in realtà polemica, motivata appunto dalla deriva ermetica novecentesca, a cui anche Umberto Eco aveva contrapposto «i limiti dell'interpretazione»²¹:

Il testo è *qualcosa che «c'è»*. [...] Riaffermare la «realtà» del testo non significa sostenere che esiste «un solo modo di leggere i testi» e neppure ribadire un principio di «autorità» interpretativa. [...] Significa, viceversa, salvaguardare l'esistenza di una *datità* originaria che esiste *prima* di ogni lettura e che continua ad esserci anche *dopo*: che rappresenta una cornice di riferimento e insieme un termine di paragone²².

Seconda tesi, non contrapposta alla prima ma in realtà dialettica:

Il testo è un «luogo di lavoro» [...] su cui vengono compiute molteplici operazioni, ognuna delle quali appare basata su protocolli e strategie diverse: spiegare, commentare, tradurre, interpretare, ecc. [...] Pensare a una lettura del tutto conforme allo sguardo dell'autore, a cui andrebbe riconosciuto una sorta di diritto di proprietà, è del tutto illusorio²³.

È quella relazione propriamente dialogica, quello scontro produttivo tra alterità irriducibili in cui anche Bachtin collocava «l'evento della vita del testo, cioè la sua autentica essenza», che «si svolge sempre *sul confine tra due coscienze, tra due soggetti*», tra il testo come «dato primario» e «la seconda coscienza, la coscienza del percipiente»²⁴. Da parte sua, fin dal *Testo moltiplicato*, Lavagetto ha visualizzato questo diagramma di forze nella figura dell'*ellisse*, contrapposta alla fissità centripeta del cerchio, anzi di tante «ellissi interpretative» che potrebbero moltiplicarsi «intorno a quella forza centrale che è rappresentata dal testo, e disegnerebbero una specie di "gomitolo" o magari di modellino atomico con orbite mutevoli e intersecate»²⁵.

È insomma la densità, l'ambiguità, il carattere composito e per certi versi paradossale del concetto di testo, attraversato da tensioni e contraddizioni irrisolte. Fin dal titolo, senza alcuna connotazione mistica o esoterica, Mordenti lo chiama «il

¹⁸ *Infra*, pp. 160-61.

¹⁹ *Infra*, p. 61.

²⁰ *Infra*, p. 143.

²¹ Cfr. ECO, U., *I limiti dell'interpretazione*, Milano, Bompiani, 1990.

²² LAVAGETTO, M., *Il testo e le sue moltiplicazioni*, in ID. (a cura di), *Il testo letterario. Istruzioni per l'uso*, Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. VII-VIII.

²³ *Ivi*, pp. VIII-IX.

²⁴ BACHTIN, M., *Il problema del testo nella linguistica, nella filologia e nelle altre scienze umane*, in ID., *L'autore e l'eroe*, a cura di C. Strada Janovič, Torino, Einaudi, 1988, pp. 291, 295.

²⁵ LAVAGETTO, M., *Due risposte in forma di premessa*, in ID. (a cura di), *Il testo moltiplicato. Lettura di una novella del «Decameron»*, Parma, Pratiche, 1982, p. 8. Sull'immagine dell'ellisse cfr. anche ID., *Il testo e le sue moltiplicazioni*, cit., p. X, e ID., *Oltre le usate leggi. Una lettura del «Decameron»*, Torino, Einaudi, 2019, p. 26.

mistero del testo», cioè una forza invisibile, una sorta di legame chimico che tiene insieme gli estremi – dato e processo, lettera e senso, fissità e mobilità, unità e molteplicità – e che in qualche modo riconcilia, sul piano della prassi, due saperi troppo spesso disgiunti, la filologia e l'ermeneutica. Così il libro sembra correre sull'asse stretta di cui parlava Virginia Woolf, sospeso tra un'idea del testo come dato materiale, stabile, fondato nella lettera, il «dispositivo di controllo» additato dallo stesso Lavagetto²⁶, e un'idea di testualità aperta e plurale che si moltiplica nel corso della storia, che «*cresce* ad ogni atto di lettura»²⁷. Mordenti affonda le mani nel paradosso fin dall'incipit: «Il testo, qualsiasi testo, cambia continuamente nel tempo [...]. Eppure nonostante tutto ciò il testo non cessa di essere sé stesso, non cessa di essere *quel testo*»²⁸. Poi lo ribadisce in una delle tesi del terzo capitolo, nel paragrafo che riprende letteralmente il sottotitolo del libro, *Il mistero del testo disvelato*:

L'invarianza del testo è ciò che costituisce il suo *mistero* [...]. Essa infatti coesiste con una altrettanto costitutiva *variabilità*. Il testo varia ad ogni atto di ri-produzione, e addirittura dentro la sua composizione, così come varia ad ogni atto di lettura nella diversità delle interpretazioni. Eppure il testo consiste in un'intenzione di stabilità, cioè di invarianza²⁹.

È qui che entra in gioco la nozione centrale e anche più originale del libro, quella che gli dà il titolo e che ne alimenta ogni passaggio. *Parádoxis*, ci spiega infatti Mordenti, può essere un altro nome per *tradizione*, senza le connotazioni conservatrici e appunto tradizionaliste che il termine porta con sé³⁰. *Parádoxis* è invece il lavoro della tradizione visto in tutta la sua vitalità e potenza, quella forza attiva che non solo conserva e tramanda i testi ma che li mantiene vivi, li mette in comune, li offre all'esperienza condivisa delle generazioni successive, perché il testo muore nella conservazione statica o nella routine dell'ossequio cerimoniale: «il testo *significa muovendosi*, esattamente come il bosco di Birnan nel Macbeth shakespeariano che significa qualcosa (l'avverarsi della profezia) solo quando *si muove* verso Dunsinane»³¹.

Torniamo così, in un circolo virtuoso, al ruolo e alla responsabilità della critica. Vent'anni fa, proprio Mario Lavagetto ne aveva descritto lucidamente il suicidio assistito, lasciando però qualche spiraglio che diceva molto sulla sua indole e sulla sua visione del mondo, combattuta tra pessimismo dell'intelligenza e ottimismo della volontà. Era l'invito finale, discreto e sottotraccia, improntato al suo leggendario *understatement*, ma al tempo stesso cristallino e inequivocabile, a una «cauta, coscienziosa ecologia ermeneutica», per restituire la critica ai rischi e alle avventure di «una conoscenza eminentemente "dialogica"»: quel corpo a corpo con il testo che permette al lettore-critico di «vedere ciò che è sotto gli occhi di tutti e che nessuno vede», «non un fantasma o un'ipostasi, ma qualcosa che *c'è*», ossia «il senso ultimo della letteratura»³². Se siamo ancora qui, come lui stesso ha suggerito in un bellissimo saggio su Calvino, è perché non tutto è andato perduto, perché «la permanenza di uno spiraglio anche sottilissimo, anche impercettibile, permette di non chiudere il libro, di non chiuderlo ancora, perché, in ogni caso, resta qualcosa (magari poco) da raccontare»³³.

Credo che Raul Mordenti condivida in pieno questo auspicio. La sua densa e appassionata ricostruzione non disegna solo un'archeologia della testualità, ma ne prospetta lo sviluppo presente e futuro nel mondo in cui viviamo, un mondo sempre

²⁶ Ivi, pp. 58, 220.

²⁷ *Infra*, p. 155.

²⁸ *Infra*, p. 7.

²⁹ *Infra*, p. 101.

³⁰ Cfr. *infra*, p. 158.

³¹ *Infra*, p. 161.

³² LAVAGETTO, M., *Eutanasia della critica*, Torino, Einaudi, 2005, pp. 83, 94, 95-96.

³³ LAVAGETTO, M., *Little is left to tell*, in ID., *Dovuto a Calvino*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001, p. 116.

più gestito dalle macchine ma ancora abitato da esseri umani. Chi non ha memoria non ha futuro, recita il luogo comune, ma semmai è vero il contrario: chi è senza futuro, chi non vede un orizzonte davanti a sé non ha memoria, o comunque non sa che farsene, perché la tradizione chiusa a chiave nel passato si trasforma subito in un cimitero. La *parádoxis* alimenta invece un movimento senza fine, un processo attivo e dinamico basato su apertura, rilancio, condivisione, ricezione produttiva. A guidarne concretamente la trasmissione sono le forme specifiche in cui si declina, i suoi «dispositivi mobili, continuamente rielaborati e cangianti»³⁴: consegna, lettura, copiatura, collazione, correzione, riscrittura, traduzione, spiegazione, glossatura, commento, insegnamento. È un'idea di *ri-produzione* da prendere alla lettera: «*produrre di nuovo il già prodotto*»³⁵. Qualcosa di simile, forse, al «discorso di ri-uso» che la retorica classica contrapponeva al «discorso di consumo», e sul quale Franco Brioschi ha fondato buona parte della sua idea di letteratura³⁶.

Al centro di tutto c'è la tesi, prettamente *politica*, che la tradizione sia un bene comune da condividere. Chiudere i libri a chiave, sia pure nel sogno della biblioteca universale, non significa conservarli ma ucciderli: «solo la condivisione collettiva, la ripetizione pubblica e il confronto, non certo la separazione e il nascondimento, possono garantire la sopravvivenza dei testi nel tempo»³⁷. Che si tratti di un fenomeno esaltante, e anche sottilmente rivoluzionario, è suggerito dalla ricorrenza strategica dell'aggettivo *meraviglioso* nella prosa di Mordenti. Lo vediamo già nel prototipo, vera e propria parabola, del profeta Esdra, il primo che «compì il gesto inaudito e meraviglioso di leggere la *Torah*, ad alta voce, a tutto il popolo riunito, in modo che fosse condivisa [...]. Solo ora che è condiviso da tutti (e da tutte!), [...] il testo si conserverà per sempre»³⁸. E lo vediamo, più in generale, nell'«aspetto francamente meraviglioso della *παράδοσις* testuale», cioè il fatto «che il patrimonio trasmesso si arricchisce ad ogni stadio della trasmissione, invece di impoverirsi, e che colui che consegna, proprio mentre arricchisce l'altro, diventa più ricco anche lui, invece di diventare più povero»³⁹.

Se ci guardiamo intorno oggi, i motivi per essere ottimisti non dovrebbero mancare. Connessione globale, trasmissione plurima, mobilità, fluidità, ibridazione continua; accesso orizzontale e paritario allo spazio espanso della rete, dove i testi circolano, convergono, si ri-producono all'infinito; e in più, a dispetto di tanti piagnistei sul genocidio culturale, il fatto banale ma incontestabile che «mai nella storia dell'umanità si è letto quanto oggi»⁴⁰. Eppure, quella della democratizzazione digitale è stata notoriamente una falsa promessa, forse sincera all'inizio ma poi triturrata come tutto dal genio duttile e rapace del capitalismo, questa «entità mostruosa, plastica e infinita capace di metabolizzare e assorbire qualsiasi oggetto con cui entra in contatto», come la Cosa di John Carpenter⁴¹. Difficile ormai farsi illusioni: l'innovazione digitale sta alimentando il più colossale dispositivo di messa a profitto nella storia dell'umanità, non tanto e non solo per la concentrazione di potere nel «ferreo oligopolio» dei «giganti *big tech*», come ricorda Mordenti⁴², ma soprattutto per quella capillare, infallibile estrazione di valore che Shoshana Zuboff ha chiamato «surplus comportamentale»⁴³, una vera e propria forma di «*esproprio digitale*»⁴⁴. Del resto

³⁴ *Infra*, p. 156.

³⁵ *Infra*, p. 126.

³⁶ Cfr. BRIOSCHI, F., *La mappa dell'impero*, nuova ed., Milano, il Saggiatore, 2006, in partic. p. 201ss.

³⁷ *Infra*, p. 23.

³⁸ *Infra*, p. 37.

³⁹ *Infra*, p. 47.

⁴⁰ SCHAEFFER, J.-M., *Piccola ecologia degli studi letterari. Come e perché studiare la letteratura?*, Torino, Loescher, 2014, p. 11.

⁴¹ FISHER, M., *Realismo capitalista*, Roma, Nero, 2017, p. 33.

⁴² *Infra*, pp. 50, 52.

⁴³ ZUBOFF, S., *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, Roma, Luiss University Press, 2019, p. 73ss.

⁴⁴ *Ivi*, p. 110.

è proprio Zuboff, in una ricostruzione minuziosa e inquietante, a spiegarci che c'è stato un preciso momento storico – tra anni Zero e anni Dieci del nuovo secolo – in cui i grandi attori della comunicazione hanno rinnegato «l'antica utopia digitale» per costruire «un nuovo tipo di capitalismo dell'informazione: sistematico, coerente, in grado di moltiplicarsi in fretta e deciso a stabilire il proprio dominio», spazzando via «speranze e aspettative di molti *net-izen*, cittadini della rete che credevano nelle possibilità liberatorie del web»⁴⁵.

In questo quadro, l'atteggiamento di Mordenti sfugge alle sterili dicotomie a cui siamo abituati: né *apocalittico* né *integrato*. Da grande esperto delle tecnologie digitali, guarda agli sviluppi più recenti con un misto di entusiasmo e timore, una forma di curiosità perplessa, cioè la sensazione strana – parole sue – «che stiamo oscillando fra un massimo di opportunità meravigliose e un massimo di pericoli degni dei nostri peggiori incubi»⁴⁶. Perché è evidente che qui, in questo nodo di problemi, stiamo ridisegnando la faccia nel nostro mondo, stiamo decidendo l'assetto più o meno umano, più o meno giusto e felice della nostra forma di vita, se mai ci fosse bisogno di ricordare che la posta in gioco è altissima, che intorno al testo si gioca una partita decisiva. La storia ci ricorda che non c'è nulla di naturale, nulla di inevitabile in quello che succede oggi («l'inevitabilità tecnologica non esiste»⁴⁷), frutto invece di precise strategie, di scelte politiche ed economiche compiute da determinate persone in un particolare periodo. E la critica, la filologia, l'ermeneutica ci insegnano appunto a *pensare storicamente* («storicizzare sempre!», raccomandava Fredric Jameson⁴⁸), a datare i fenomeni, a metterli in prospettiva per interpretarli, capirli, e forse anche cambiarli. È insomma questa la grande posta in gioco. Nella vita c'è sempre un'alternativa.

Bologna, 3 dicembre 2025.

⁴⁵ Ivi, pp. 19, 62. Sul 2011 come anno spartiacque, si veda anche SORDI, P., FIORMONTE, D., *Geopolitica della conoscenza digitale*, in "DigitCult", I, 4, 2019, pp. 24-25.

⁴⁶ *Infra*, p. 49.

⁴⁷ ZUBOFF, S., *Il capitalismo della sorveglianza*, cit., p. 25.

⁴⁸ JAMESON, F., *L'inconscio politico*, Milano, Garzanti, 1990, p. 9.

Parádosis

Il mistero del testo disvelato

CAPITOLO PRIMO: ΠΑΡΑΔΟΣΙΣ

“Il testo è tutto il nostro bene”
(Cesare Segre)

1. Il mistero del testo

Il testo, qualsiasi testo, cambia continuamente nel tempo, sia nella sua composizione (dai primi abbozzi ideativi, alle diverse stesure, alle varianti d'Autore, alle modifiche editoriali e redazionali, fino ai possibili e non rari pentimenti correttorii anche dopo la pubblicazione etc.), sia nella sua fruizione lettoriale cioè nella cooperazione interpretativa che è co-essenziale al testo; questa è necessariamente variabile essendo legata al mutare del lettore e della sua attività ermeneutica (incomprensioni, traduzioni/tradimenti, censure, oblii o fraintendimenti, riletture o riscoperte, etc.).

Eppure nonostante tutto ciò il testo non cessa di essere sé stesso, non cessa di essere *quel testo*. Come scrive Cesare Segre: «[...] il testo è l'invariante [...] Il testo è dunque una successione fissa di significati grafici.»⁴⁹

Chiamiamo tale nodo di problemi *il mistero del testo*.

2. Παράδοσις

Tutto quello che è diviene, come scrive Platone: «Tutto quello che noi diciamo che è nasce dal mutare luogo, dal movimento, dalla mescolanza reciproca: non parliamo in modo corretto, dal momento che niente mai è, ma tutto *diviene*...» (Platone, *Teeteto*, 152, d-e).

Questo ci aiuta a capire che la domanda «che cosa è il testo?» è una domanda intrinsecamente (anche se inconsapevolmente) *sbagliata*, dato che essa contiene in sé una risposta inevitabilmente essenzialista, cioè presuppone che il testo consista in un'essenza, definibile in quanto tale. Chiedersi «che cosa è il testo?» ha altrettanto poco senso che chiedersi che cosa è un tramonto o una melodia, un cavallo o un temporale, e così via. Allora la domanda in merito a cosa il testo *sia* si deve trasformare nella domanda in merito a come il testo *viva*, cioè divenga, sia consegnato, sia trasformato, si trasmetta.

C'è una parola greca, molto più densa di qualsiasi traduzione italiana che esprime tutto ciò; questa parola è παράδοσις (parádoxis), dal verbo παραδίδωμι che significa: *consegno, allevo, abbandono, tramando, permetto, espongo* etc.

Traggo dai vocabolari greci che παράδοσις significa la trasmissione (dello scettro, del regno: *Tuc. I, 9*), ma anche la consegna (della città, delle ricchezze, eredità: *Pl. Leg. 915*) o di qualcuno alla pena (*Isoc. 361*), ma anche trasmissione di racconti, dottrine, precetti (*Pl. Leg. 803, Arst. Pol. 2, 35, 5 e 12, 6, 1*) e, per metonimia, anche il complesso delle dottrine, dei racconti, degli insegnamenti, delle istruzioni o delle pratiche e quello che viene consegnato, il deposito, la sostanza di un insegnamento, il corpo di precetti trasmessi dai padri o dagli antichi, la tradizione, etc.

La traduzione latina di παράδοσις (ma con un'area semantica decisamente più limitata) è *traditio*, che vuol dire anche *consegna, insegnamento, tradizione*.

Traditio è anche la possibile traduzione latina dell'ebraico *kabbalah*. Così il personaggio Girolamo Benivieni, spiega nel *Dialogo della mutatione* di Bartolomeo

⁴⁹ SEGRE, C., *Avviamento all'analisi del testo letterario*, Torino, Einaudi, 1999, p. 29.

Cerretani – sulla scorta di Reuchlin e di Pico della Mirandola – il significato della *kabbalah*:

Il magno Dio è notissimo che dette a Moysè la legge scritta, la qual volle che manifestassi al popolo, l'intentione delle quali largamente gli manifestò, comandandogli che non la scrivessi né la manifestassi a persona, salvo che al sommo Sacerdote Aron che li doveva succedere; et così successive, acciò che i segreti del Signore non si profanassero manifestandoli al volgo imperito. Questa cirimonia del manifestare l'intention' di Dio dandola l'un l'altro si chiama *Cabalè*, hoc est traditio; la qual durò in sino al tempo d'Esdra profeta [...]⁵⁰

Ne spiega il significato in ebraico Elena Loewenthal:

Così la tradizione ebraica intesa come *masorah* – dalla radice *masar* che significa 'consegnare', 'affidare' – e *qabbalah* – dalla radice *qabel* che specularmente vuol dire 'prendere', 'ricevere' – , termini femminili che valgono entrambi come sinonimo di 'tradizione', implica la stessa dinamica di dare e prendere, parlare e ascoltare.⁵¹

La versione masoretica,⁵² della Scrittura, vigente in ambito ebraico, fu composta, edita e diffusa da un gruppo di dotti ebrei noto come Masoreti fra il primo e il X secolo d.C. (contiene varianti, alcune significative, rispetto alla più antica versione greca detta "dei Settanta", ancora largamente adottata dai cristiani).

Il termine *παράδοσις* ricorre sette volte nell'Antico Testamento; nel Nuovo Testamento⁵³ tredici volte e significa la «tradizione degli antichi» (o dei padri), τῶν προεσβυτέρων oppure τῶν ἀνθρώπων, cioè di solito del giudaismo, in altri casi significa anche il nuovo insegnamento e la dottrina predicati da Gesù (o da Paolo): così *παράδοσις* compare in *Mt* 15, 2, 6, in *Mc* 7, 3, 8-9, 15, e in *Gal* 1, 14; *Col* 2, 8; *1 Cor* 11, 2; *2 Tes* 2, 15; *2 Tes* 3, 6.

Non è certo casuale la frequenza del lemma in Paolo di Tarso, impegnato a declinare il difficile rapporto fra la tradizione e il nuovo insegnamento. Leggiamo nella lettera I ai *Corinzi* 11,2: «Laudo autem vos quod omnia mei memores estis et, sicut tradidi vobis, traditiones meas tenetis»⁵⁴, e in *2 Tessalocinesi* 2, 15: «Itaque, fratres, state et tenete traditiones, quas didicistis sive per sermonem sive per epistulam nostram», dove, in entrambi i casi, "traditiones" è nel greco paolino "τάς παραδόσεις".

Ma *παράδοσις* significa anche tradimento, perché in ogni tradizione c'è anche un tradimento, e non per caso è il verbo usato nei Vangeli per descrivere l'azione di Giuda Iscariota.

Il problema, costitutivo della filologia, del nesso ineliminabile che esiste tra tramandare/tradurre/tradire è dunque nel cuore stesso della parola e del concetto di *παράδοσις*.

⁵⁰ CERRETANI, B., *Dialogo della mutatione di Firenze*, edizione critica secondo l'apografo magliabechiano, a cura di R. Mordenti, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1990, p. 6.

⁵¹ LOEWENTHAL, E., *Dieci*, Torino, Einaudi, 2029, p. 20.

⁵² Il termine ebraico *masorah* (tradizione) ha origine dal libro biblico di Ezechiele (20,37) col significato originale di "catena". L'immutabilità del brano era una caratteristica propria, che lo "incatenava" o lo "legava" al contesto. Nel corso del tempo, il termine ha incominciato a divenire affine al verbo "tramandare", e quindi assunse il significato di "tradizione" (una "tradizione legata"?), comunque rimandando (una volta di più) al concetto di *παράδοσις*.

⁵³ ? Cfr. <https://www.billmounce.com/greekdictionary/paradosis>, e NESTLE-ALAND (edd.), *Novum Testamentum Graece et Latine...*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1984.

⁵⁴ In realtà nel testo greco (almeno in quello da me sommariamente consultato) l'aggettivo «meas», riferito a «traditiones», non c'è.

3. Il progetto-sogno di Alessandria (e le sue sfide)

Non c'è nessun testo che possa prescindere da una consegna, da una trasmissione, da una tradizione, da una παράδοσις.

Questo nesso fra i testi e la loro παράδοσις apparve in tutta la sua rilevanza a chi si pose il problema di raccogliere, e di conservare, e di rendere disponibili alla lettura i testi, anzi tutti i testi del mondo, e per sempre.

Fu questo il progetto, o meglio il sogno-mito, della biblioteca d'Alessandria. Credo che sia esattamente questa *coesistenza* fra i due aspetti ciò che ci rende così preziosa e così attuale la biblioteca di Alessandria, cioè il fatto che essa è *allo stesso tempo* sia mito che realtà, sia *sogno* che *progetto* (come scrive Roger Chartier):

À la fois comme une référence mythique et comme un lieu réel, la Bibliothèque d'Alexandrie a hanté le discours sur les bibliothèques en Occident. Je crois que c'est effectivement un moment clé, parce que pour la première fois se trouve avancé [...] *la rêve* d'une collection universelle [...]. Christian Jacob [...] a montré que c'est autour de *ce projet* de bibliothèque et de musée que se sont construits les savoirs et les disciplines qui gouvernent encore notre rapport aux textes.⁵⁵

Un problema quando non è superato e risolto resta vivo e si trasforma in mito per trasmettersi fra le generazioni; e proprio la permanente vitalità nel tempo del mito della Biblioteca d'Alessandria⁵⁶ ci segnala che al fondo c'è un problema reale, e irrisolto.

Di che sogno-progetto, e problema, dunque si tratta? È precisamente quello *di una biblioteca universale* di tutti i testi del mondo.

Questo progetto, o questo sogno in forma di progetto, è definito da quattro (e forse cinque) gesti diversi, ma simultanei, legati fra loro e reciprocamente implicati:

- (1) la decisione di voler raccogliere *tutto* lo scibile umano, senza scarti né residui;
- (2) l'idea che un tale sapere possa provenire, e in effetti provenga, da tutto il mondo e da tutti i popoli del mondo;
- (3) la scelta di concentrare tutto questo sapere in un luogo e in un luogo solo;
- (4) la volontà di preservare tutto questo sapere per sempre (εις αἰῶν).
- (5) A tutto ciò si aggiunge un quinto e diverso gesto (che manifesta esplicita consapevolezza solo con l'Illuminismo e con Diderot⁵⁷ ma che è largamente preesistente): l'intenzione di garantire un accesso universale al sapere dei libri, che sia aperto a tutti senza limitazioni di etnia, di religione, di classe.

Sarebbe difficile trovare un progetto più affascinante, che consiste – se ci riflettiamo – in una serie di *sfide* inaudite.

Il primo gesto («voler raccogliere tutto lo scibile umano, senza scarti né residui») sfida apertamente l'incompletezza e la parzialità del sapere di ciascuno di noi.

Esso dunque non è da confondere con il secondo gesto («che un tale sapere provenga da tutto il mondo e da tutti i popoli») il quale introduce un decisivo “di più”

⁵⁵ Roger Chartier: *l'ordre des livres*, Propos recueillis par Michel Delon, in “Magazine Littéraire” n.349, décembre 1996 (« Dossier : L'Univers des bibliothèques »), pp. 18-27 (18). Le sottolineature sono nostre, Ndr.

⁵⁶ Naturalmente il pensiero va a Borges, ad Asimov, a Canetti, a Eco e a mille altri. Cfr., solo a titolo di esempio, la rassegna di DE CORTANZE, G., *De la bibliothèque comme personnage de roman*, in “Magazine Littéraire” n.349 cit., pp. 52-59, ma una bibliografia sul tema sarebbe naturalmente sterminata e fuori dai nostri limiti.

⁵⁷ Per l'affascinante storia (e “preistoria”) del concetto di enciclopedia, cfr. il volume che riflette la mostra “Tous les savoirs du monde”, la quale accompagnò l'inaugurazione della nuova sede della Bibliothèque Nationale de France a Tolbiac, nel dicembre 1996: AA. VV., *Tous les savoirs du monde. Encyclopédies et bibliothèques, de Sumer au XXI^e siècle*, sous la direction de Roland Schaer, Paris 1996 ; in particolare: JACOB, Ch., *Athènes-Alexandrie*, ivi, pp. 44-53.

che consiste nell'assunzione del valore positivo della pluralità e della differenza. Il secondo gesto assume in effetti come sfida il riparare la catastrofe di Babele, provocata proprio dall'intenzione, connotata da ὕβρις, di imporre al mondo una omogeneità innaturale. Come afferma Papa Francesco:

L'universale non deve essere il dominio omogeneo, uniforme e standardizzato di un'unica forma culturale imperante, che alla fine perderà i colori del poliedro e risulterà disgustosa. È la tentazione che emerge dall'antico racconto della torre di Babele: la costruzione di una torre che arrivasse fino al cielo non esprimeva l'unità tra vari popoli capaci di comunicare secondo la loro diversità.⁵⁸

Per contrappasso a quel tentativo si ebbe la dispersione delle nazioni e, soprattutto, la loro incomunicabilità culturale: da qui la inaudita centralità delle *traduzioni* per la biblioteca di Alessandria (così – come ha segnalato Virgilio Costa – esiste una sorta di sovrapposizione e di raddoppiamento rovesciato fra il mito della Biblioteca di Alessandria e quello della torre di Babele).

Riflettiamoci: nessuno di questi primi due gesti fondativi della Biblioteca è banale e ovvio: l'umanità infatti non ha sempre pensato che fosse utile e necessario conservare *tutta* la sua cultura, né ha pensato la cultura altrui come un valore positivo in quanto comune prodotto umano; più spesso (ahimè: molto più spesso) ha semmai pensato esattamente il contrario, che sia possibile trascurare o addirittura distruggere la cultura, e specialmente quella altrui considerata eccentrica, cioè lontana dal centro del potere o comunque divergente e diversa. Si pensi – per fare un solo drammatico esempio – alla sistematica e intenzionale distruzione della cultura degli autoctoni americani e dei loro testi operata dal colonialismo europeo, una distruzione coronata di fatto da un terribile successo.

Il terzo gesto («concentrare tutto il sapere in un solo luogo») sfida lo spazio e le distanze, ipotizzando in tal modo la costruzione, o la ricostruzione, di un nuovo e unico centro nel mondo. La biblioteca universale presuppone, e comunque invoca, un mondo riunito.

Il quarto gesto infine («preservare tutto questo sapere per sempre») sfida l'entropia e l'irreparabile tempo, ma dunque per questa via osa sfidare addirittura la morte. Quale gesto è più umano di questo?

Accenno solo, quasi *en passant*, alla contraddizione che esiste fra il terzo gesto e il quarto: raccogliere in un solo luogo e voler conservare per sempre sono in realtà due gesti in sé contraddittori, dato che centralizzare non è affatto il modo migliore di conservare per sempre, come osserva Canfora, proprio a conclusione del suo libro *La biblioteca scomparsa*:

Distruzioni, rovine, saccheggi, incendi, colpiscono soprattutto i grandi addensamenti di libri, posti di norma al centro del potere. [...] Perciò quello che alla fine è rimasto non proviene dai grandi centri ma da luoghi "marginali" (i conventi) o da sporadiche copie private.⁵⁹

Anche per i libri, insomma, esattamente come per le specie viventi, la *differenziazione* è la migliore garanzia di sopravvivenza. Così una cultura condivisa e diffusa ha più probabilità di tramandarsi di una cultura chiusa e segreta (su questo problema torneremo fra poco).

Infine il quinto gesto che abbiamo richiamato, garantire l'accesso universale, la biblioteca per tutti (che viene esplicitato dall'Europa dei Lumi ma che sembra di fatto già operante ad Alessandria) intende addirittura sfidare la disuguaglianza fra gli umani, se non quella fondata sulla proprietà almeno quella fondata sull'ignoranza.

⁵⁸ PAPA FRANCESCO, *Fratelli tutti...*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2020, p. 113.

⁵⁹ CANFORA, L., *La biblioteca scomparsa*, Palermo, Sellerio, 2007¹³, pp.202-203.

Niente di meno. Questa grande sfida viene da molto lontano e, se proviene *in nuce* dalla biblioteca di Alessandria, da allora in poi percorre i secoli.⁶⁰

Petrarca manifestò solo l'intenzione (poi non realizzata) di donare la sua biblioteca personale alla Repubblica di Venezia, ma Giovanni Boccaccio al momento della morte lasciò «omnes suos libros» in eredità all'agostiniano fra Martino da Signa, disponendo che alla morte di questi i libri fossero trasferiti nella biblioteca del convento di Santo Spirito, a Firenze. Qui i libri «sine aliqua diminutione» sarebbero dovuti non solo «perpetuo manere» in un apposito armadio («in quodam armario dicti loci») ma anche essere inventariati («facere inventarium de dictis libris»), destinandoli a un futuro riuso pubblico o semi-pubblico ed eventualmente al prestito («et de eis exhibere copiam cui voluerit» [...] «ad hoc ut quilibet de dicto conventu possit legere et studere super dictis libris»)⁶¹

Nel corso dell'Umanesimo italiano:

Non vi è sovrano, soprattutto nel centro e nel nord dell'Italia, che non ritenga di munirsi di patrimoni librari da esibire pubblicamente. Ciò vale per i Medici, i Visconti, gli Sforza, i Gonzaga, gli Estensi, gli Aragonesi. Ma in particolare Federico da Montefeltro a Urbino e i due Malatesta a Cesena e a Rimini si ispirano ai fasti della biblioteca d'Alessandria, alimentano il mito dell'universalità tolemaica arricchendo le loro pregiatissime collezioni con testi in lingue diverse; oltre alla latina e alla greca, anche l'ebraica, la caldea, la punica, l'araba. Lo stesso Lorenzo Valla aveva sostenuto l'importanza della traduzione dal greco, dall'ebraico, dal caldeo, dal punico nella prospettiva di una cultura "globale", comune a tutta l'umanità.⁶²

Se possiamo annettere a questa serie di grandi raccolte signorili più esibite che effettivamente rese disponibili a tutti anche «l'eccelso esempio della Vaticana»⁶³, non si possono invece sottovalutare le esperienze di apertura *erga omnes* che si verificarono nell'età della Controriforma romana:

L'agostiniano Angelo Rocca nel 1604 lascia la sua biblioteca "a beneficio pubblico", ai lati della porta d'ingresso del convento fa montare due lapidi con una iscrizione che così termina: "... non solum religiosorum, sed etiam clericorum, et laicorum commoditati" e l'altra, bilingue con la scritta "ΤΟΙΣ ΒΟΥΛΟΜΕΝΟΙΣ / VOLUNTIBUS".⁶⁴

Ancora prima del Rocca (e della biblioteca Angelica che da lui prese avvio), Filippo Neri (1515-1595) fondatore della Congregazione dell'Oratorio, coinvolse perfino la propria biblioteca (l'attuale Vallicelliana) nella sua personalissima pedagogia rivolta ai ragazzi più poveri, sorprendentemente inclusiva e per tutti:

Per "tutti" questa volta dobbiamo intendere tutti quelli che si presentavano, anche giovani e giovanissimi, anche di estrazione popolare e non necessariamente aristocratica o borghese. [...]

L'apertura filippina autorizzava che all'interno della biblioteca potessero svolgersi:

⁶⁰ Cfr. PAESANO, P., *Se l'Europa è una biblioteca*, in *La singolarità europea L'Umanesimo tra crisi e futuro*, a cura di Carlo Cappa, Paola Paesano, Pasquale Terracciano, Pisa, ETS, 2020, pp.61-85.

⁶¹ Cfr. MAZZA, A., *L'inventario della "Parva Libreria" di Santo Spirito e la biblioteca di Boccaccio*, in «Italia Medioevale e Umanistica», IX, 1966, pp. 1-74.

⁶² PAESANO, P., *Se l'Europa è una biblioteca* cit., pp. 69-70.

⁶³ Il suo fondatore, papa Niccolò V (1447-1455), decise che i codici latini, greci ed ebraici, incrementati durante il suo pontificato dai 350 trovati ai circa 1.200 presenti al momento della sua morte, fossero aperti alla consultazione e alla lettura degli eruditi.

⁶⁴ PAESANO, P., *Se l'Europa è una biblioteca* cit., p. 67-68. La lapide, testimoniata ancora nel 1896, sembra attualmente scomparsa.

attività apparentemente incompatibili con il decoro e con il silenzio della meditazione: 'giocare alla palla, a scacchi, suonare di viola, di liuto o clavicembalo'. Se queste informazioni ci giungono, lo dobbiamo alla contrarietà manifestata dall'oratoriano Pompeo Pateri in una lettera indirizzata al confratello Antonio Talpa, primo bibliotecario della congregazione. Il disappunto era rivolto nei confronti di Antonio Gallonio, a quanto pare tra i prediletti di Filippo Neri ed attuatore, come il maestro, di una pedagogia centrata sulla letizia e su una dimensione "affettuosa" della vita spirituale. Potremmo scorgervi, in nuce, l'idea di un universalismo del pubblico accesso? Non è possibile vedere in questo uso apparentemente improprio della biblioteca oratoriana un trasferimento del principio teorico della universalità (dello scibile) all'intuizione di una pratica accessibilità universale (delle persone) alla biblioteca? Senz'altro sì, [...] ⁶⁵

Certamente, – come detto – il principio dell'accesso universale al sapere diventerà pienamente cosciente di sé solo con l'Illuminismo e la borghesia rivoluzionaria: possiamo considerare non tanto l'*Encyclopédie* in sé quanto il movimento che essa inaugurò e simboleggiò anche come un nuovo e grandioso tentativo di biblioteca universale, fondato questa volta non sulla centralizzazione totalitaria ma sulla libera diffusione, non su un potere regale ma sulle dinamiche espansive che si ritenevano intrinseche alla "società dei sapienti" (non meno che al nascente mercato capitalistico dei libri a stampa).

Il primo grande progetto di biblioteca universale, quello alessandrino, richiedeva, anche solo per poter essere pensato o sognato, delle pre-condizioni e si è concluso con un fallimento. Le prime ci interessano ora meno che il secondo, e dunque mi limito solo ad elencare tre *pre-condizioni*, in mancanza delle quali non si sarebbe potuto nemmeno immaginare un progetto di biblioteca universale:

a) che la cultura universale da raccogliere sia contenuta in *oggetti* che, in quanto tali, si possano raccogliere e conservare, insomma che essa abbia assunto una forma materiale che permetta la raccolta e la conservazione (o almeno che consenta una tale illusione); in altre parole, occorre che il sapere umano si sia esternalizzato: dalla mente, dal corpo (dalla voce) e dalla memoria dell'uomo alla scrittura e ai suoi supporti materiali (prima *volumina*, poi codici e libri);

b) che esista una situazione storico-economico-sociale, insomma politica, che consenta un investimento (che si presenta certamente come assai cospicuo fin dall'inizio) su un tale progetto; ciò significa anzitutto che deve essere disponibile un livello di sovrappiù sociale sufficiente per essere destinato all'impresa e poi che deve esistere un potere politico interessato a promuoverla e abbastanza robusto per sostenerla;

c) infine che siano disponibili (o siano rese disponibili) delle competenze professionali e culturali, non meno che tecnologiche, in grado di mettere in atto una tale impresa.

Se la biblioteca è il luogo di conservazione perenne dei testi, allora è evidente che la biblioteca per poter funzionare, anzi per poter esistere, deve essere il luogo della *παράδοσις* dei volumi che lì si conservano: se non si attivano le pratiche complesse e plurali della *παράδοσις* allora l'entropia testuale prevale inevitabilmente e i libri scompaiono, distrutti dalla dimenticanza, che è ancora peggiore e più distruttiva di qualsiasi fuoco.

Torneremo a riflettere brevemente su queste condizioni di fattibilità (o se si preferisce: di "sognabilità") del progetto della biblioteca universale, ma a noi – e si capisce bene perché, considerando lo "spirito del tempo" in cui viviamo – interessano ora molto di più le ragioni del fallimento.

⁶⁵ Ivi, pp. 68-69.

4. Le ragioni del fallimento del progetto-sogno di Alessandria

Quali sono le ragioni del fallimento del progetto di Alessandria, un fallimento che – si noti questo punto – non ha smesso di affascinare noi come gli antichi e che anzi costituisce una parte essenziale del mito della biblioteca di Alessandria?

Fa parte di questo mito leggendario l'insistenza sull'incendio che avrebbe distrutto la biblioteca e le centinaia di migliaia di volumi che essa conteneva. In realtà anche il racconto di quell'incendio è poco credibile e contraddittorio, come si conviene appunto a un mito.

C'è chi lo colloca nel 48 a. C. quando Giulio Cesare, isolato nel palazzo e a rischio della vita, riuscì a stento a difendersi dagli egiziani. Ma è certo che un simile incendio, capace di cancellare per sempre non solo i rotoli ma la struttura stessa della biblioteca, sia durato ben di più della notte dell'assedio a Cesare nel suo palazzo, quando gli egiziani bruciarono con le navi degli assediati anche parti della biblioteca. Ed è certo che quell' 'incendio' (chiamiamolo ancora così, ma mettendo la parola fra virgolette) sia durato ben di più del tempo necessario ai cristiani alla fine del IV secolo per distruggere il Serapeo e il tempio del dio Apis con i suoi rotoli. Così come è certo che quell' 'incendio' sia durato ben di più dei sei mesi che i buonissimi cristiani dicono siano serviti al cattivissimo musulmano Amrou Ben Al-As (generale del califfo Omar) per scaldare l'acqua nei bagni della città bruciando per questo nelle stufe gli antichi volumi della biblioteca. (Come si vede, ognuno attribuisce ai propri rispettivi "infedeli" le peggiori nequizie della storia, anche per liberare sé stesso da ogni accusa e responsabilità.)

In realtà si trattò di tutt'altra cosa, assai diversa e ben più distruttiva delle banali fiamme: esattamente come la distruzione del Colosseo fu un processo plurisecolare, e non certo un evento istantaneo, così la distruzione della biblioteca di Alessandria sarebbe una conseguenza (oltre che una meravigliosa metafora) della *perdita di senso* di una antica cultura rispetto a quelle successive, e dunque essa sarebbe durata molto a lungo, e sarebbe cominciata nel momento stesso in quei rotoli apparvero a un'altra generazione prima difficilmente leggibili, poi inutili, infine del tutto privi di senso.

Insomma, chiunque sia colui che l'ha portata a compimento, la lunga distruzione della biblioteca di Alessandria è certamente cominciata nel momento in cui – come scrive Michel Delon:

ses rouleaux n'étaient plus alors peut-être que des vieux papyrus
dépourvus de toute signification vivante.⁶⁶

Da quel momento erano venute meno naturalmente anche tutte le condizioni materiali, politiche e culturali che avevano permesso la biblioteca, e che abbiamo sommariamente richiamato nel paragrafo precedente;⁶⁷ l'interesse del potere a promuoverla e difenderla, l'apparato intellettuale che sapesse gestirla, il circuito di affluenza dei testi che potesse incrementarla.

Dunque le leggende a proposito dell'incendio della biblioteca servono solo a banalizzare, riducendolo ai termini di una colpa individuale, un problema di rilevante portata storica e teorica di cui non ci si rende neppure ben conto, un problema che io definirei così: la drammatica interruzione a cui è andata incontro la *παράδοσις* della cultura antica.

⁶⁶ DELON, M., *L'épreuve du feu*, in «Magazine Littéraire» n.349, décembre 1996 ("Dossier : L'Univers des bibliothèques"), pp. 48-9 (48).

⁶⁷ Cfr. *supra*, pp. 9-16.

5. La doppia παράδοσις dei testi aristotelici

Leggiamo nella ricostruzione delle vicende della biblioteca di Alessandria (su cui torneremo ancora)⁶⁸ il racconto delle vicende dei libri di Aristotele fatto da Strabone⁶⁹ e poi da Plutarco.⁷⁰

Strabone narra anzitutto che i re d’Egitto avrebbero appreso per la prima volta proprio da Aristotele come si organizza una biblioteca:

Aristotele fu il primo a collezionare libri e a insegnare ai re d’Egitto come si organizza una biblioteca [...]⁷¹

(Dunque saremmo all’origine delle origini della biblioteca di Alessandria, e – con una sorta di *mise en abîme* vertiginosa – il sapere bibliotecario antico si sarebbe applicato per la prima volta proprio alla biblioteca dello stesso fondatore di quel sapere e seguendo il suo insegnamento.)

Poi Strabone passa a narrare la vicenda che si riferisce proprio a τὰ βιβλία Ἀριστοτέλους, alla biblioteca di Aristotele; questa (la prima biblioteca della storia?) fu lasciata a Teofrasto e da lui ai filosofi (originari di Scepsi) Erasto, Corisco e al figlio di questi Neleo, che avrebbe avuto circa 70 anni al momento della morte di Teofrasto, nel 287 a.C. Mentre Ateneo dice che lo stesso Neleo avrebbe venduto i libri a Tolomeo Filadelfo per la biblioteca di Alessandria, Strabone propone invece un percorso ben più tormentato (e noi seguiremo qui il suo racconto, perché questo è uno dei frequenti casi in cui è più importante il racconto in sé che non la verità effettuale a cui esso si riferisce⁷²):

Teofrasto lasciò la sua biblioteca a Neleo, il quale la portò a Scepsi e la affidò ai suoi eredi [...]⁷³

(In realtà questa differenza nella traduzione fra «lasciò» e «affidò» non si giustifica affatto, perché in entrambi i casi il verbo greco utilizzato è lo stesso, παρέδωκεν, cioè proprio «trasmettere, tramandare», insomma «dare in eredità», ed è ciò di cui qui si parla: è il verbo παραδίδωμι da cui, come abbiamo visto, viene παράδοσις, il centro di tutto il nostro ragionamento.)

Ora, il problema sorge dal fatto che questi eredi di Neleo erano:

persone ignoranti e tennero i libri chiusi a chiave *senza conservarli con cura*.⁷⁴

⁶⁸ Cfr. BERTI, M. - COSTA, V., *La Biblioteca di Alessandria. Storia di un paradiso perduto*, Tivoli (RM), Tored, 2010, pp. 49 e 50. Virgilio Costa prima mi ha spiegato il problema della biblioteca di Alessandria e me ne ha fatto innamorare, poi mi ha guidato per mano dal punto di vista bibliografico; a lui va dunque la mia sincera gratitudine. Da quella esperienza deriva anche il mio intervento (che qui largamente riprendo): *La forma-biblioteca in quanto parádosis*, in: BERTI, M. - COSTA, V. (a cura di), *Ritorno ad Alessandria. Storiografia antica e cultura bibliotecaria: tracce di una relazione perduta*, Tivoli (RM), Tored, 2013, pp. 361-393.

⁶⁹ STRABO, *Geographia* XIII, 1, 54.

⁷⁰ PLUT., *Syll.* 26.

⁷¹ STRABO, *Geographia* XIII, 1, 54, 6-7.

⁷² Questo racconto è definito da Giannantoni, nella sua *Introduzione* alle opere di Aristotele, «una tradizione, non priva di elementi fantasiosi» (GIANNANTONI, G., *Introduzione*, in ARISTOTELE, *Opere*, vol. I, *Organon: Categorie, Dell’espressione, Primi Analitici, Secondi Analitici*, Roma-Bari, Laterza, 1973, p.xvi).

⁷³ STRABO, *Geographia* XIII, 1, 54, 7-8.

⁷⁴ STRABO, *Geographia* XIII, 1, 54, 8-9.

Quest'ultima frase a me sembra impagabile, e di straordinario interesse: tenere i libri chiusi, anzi chiusi a chiave, non solo è da «persone ignoranti» ma significa anche *non* conservarli con cura. Dobbiamo domandarci: come mai? Perché Strabone afferma questo?

Perché evidentemente egli è cosciente di una cosa fondamentale, che la conservazione dei libri è un fatto eminentemente *attivo*, non passivo; non implica la chiusura e il nascondimento ma quel complesso di attività che noi riassumiamo sotto il nome di *παράδοσις*, cioè la consegna, in concreto la lettura, la copiatura, la collazione, la correzione, la riscrittura, la glossatura, il commento, l'insegnamento e poi di nuovo ad ogni stazione della consegna, la lettura, la copiatura, la collazione, la correzione etc., e così via senza fine.

Basterebbe a illustrare questo concetto il fatto che presso la biblioteca nacque anche la filologia, e che i primi filologi furono appunto quei grandi bibliotecari di Alessandria, come Zenodoto, Callimaco, Apollonio Rodio, Eratostene di Cirene, Aristofane di Bisanzio, Dionisio Trace, etc., oppure i bibliotecari di Pergamo come Antigono di Caristo, Cratete di Mallo, etc.

Che la biblioteca fosse essenzialmente *attiva*, cioè consistesse in primo luogo in un'intensa attività di *copiatura* (e delle attività connesse della classificazione, collazione, revisione, schedatura, spoglio, etc.), ci è confermato da una storia relativa al nome stesso della pergamena che ci ha tramandato Varrone: l'invenzione – chiamiamola così – di questo supporto di scrittura sarebbe dovuta alla concorrenza fra Eumene II re di Pergamo (197-158 a.C.) e Tolomeo V re d'Egitto. Quest'ultimo, che aveva una sorta di monopolio internazionale della produzione dei papiri, ne avrebbe vietato la fornitura a Eumene allo scopo di impedirgli di incrementare la biblioteca di Pergamo; Eumene avrebbe allora fatto ricorso a pelli conciate (appunto: le pergamene) per sostituire il papiro. Questa storia ci conferma insomma che se non si può anzitutto *scrivere*, e scrivere molto, non si può dare luogo a una biblioteca.

Ma meglio di qualsiasi altro ragionamento, ci spiega questo concetto della *παράδοσις* il decreto di Licurgo che (ci riporta lo pseudo-Plutarco nella sue *Vite dei dieci oratori*) per onorare i tragici e garantire loro l'eternità ordinò di costruire un teatro dedicato a Dioniso, di collocarvi le statue in bronzo di Eschilo, Sofocle ed Euripide (in bronzo: dunque per l'eternità) e, affinché anche i loro testi si tramandassero per sempre, impose:

che si trascrivessero e conservassero le loro tragedie in comune (ἐν κοινῶι) e che il segretario (γραμματεὺς) della città le leggesse agli attori a confronto [...]

(«leggere a confronto» è *παραναγιγνώσκειν*, un verbo che significa «confrontare leggendo» o «conoscere leggendo a confronto», e che si usa infatti anche per la collazione.)

Licurgo aveva capito ciò che – come vedremo fra poco⁷⁵ – anche il profeta Esdra capì, cioè che solo la condivisione collettiva, la ripetizione pubblica e il confronto, non certo la separazione e il nascondimento, è ciò che può garantire la sopravvivenza dei testi nel tempo.

Ma riprendiamo la lettura di Strabone a proposito dei libri di Aristotele: l'inconveniente della conservazione «senza cura» da parte degli eredi di Neleo che abbiamo poc'anzi considerato, cioè la chiusura sotto chiave dei libri e la loro mancata *παράδοσις*, è solo il guaio originario (benché decisivo) in cui incorrono i libri di Aristotele. Il resto della storia peggiora ancora di più la situazione di quei testi, giacché più tardi – ci dice Strabone – quando gli eredi di Neleo:

⁷⁵ Cfr. *infra* pp.37 e ss.

vennero a sapere con quanto zelo i re Attalidi – cui era soggetta la città – stavano cercando libri per formare la biblioteca di Pergamo, li nascosero sotto terra in una specie di cunicolo.⁷⁶

(Da notare che se il nascondimento avvenne – come scrive Strabone – per evitare di veder confluire quei libri nella nascente biblioteca di Pergamo, allora si deve ricordare che quella biblioteca fu fondata da Attalo I, 241-197 a.C., e dunque molto dopo la morte di Neleo, che sembra si possa datare al massimo verso il 260 a.C.)

Molto tempo dopo, però, quando erano ormai stati danneggiati dall'umidità e dai tarli, i loro discendenti vendettero i libri di Aristotele e di Teofrasto ad Apelliconte di Teo per una grande somma di denaro.⁷⁷

Poiché Apelliconte vive nel I sec. a.C. (muore poco prima la conquista di Atene da parte di Silla), gli eredi, cioè i discendenti degli eredi di Neleo, vendono finalmente, dopo oltre centocinquanta anni (dal 250 circa al 100 a.C. circa), i rotoli aristotelici che erano stati nascosti ai re di Pergamo e che nel frattempo «erano ormai stati danneggiati dall'umidità e dai tarli». La storia del degrado di quei testi dunque continua e si aggrava ancora:

Apelliconte, però, era più bibliofilo che filosofo, e volendo restaurare i danni provocati dalla corrosione fece delle nuove copie del testo, ma *non riempì bene le parti mancanti* e pubblicò i libri *pieni di errori*. In questo modo, dunque, i primi Peripatetici che vennero dopo Teofrasto non ebbero che pochi libri a disposizione – e per la maggior parte esoterici [sic!]⁷⁸ – e non poterono praticare a fondo la filosofia, ma soltanto declamare su questioni generiche.

Quelli che vennero nel periodo successivo alla *ricomparsa*

(richiamo l'attenzione su questa parola: i libri di Aristotele erano *scomparsi* e solo a un certo punto *ri-compaiono!* NdR)

di questa collezione poterono praticare meglio la filosofia e seguire il pensiero aristotelico, ma furono costretti a definire *probabili* molte delle loro affermazioni a causa del gran numero di errori contenuti nei libri.

Anche Roma dette un grande contributo a tutto ciò: infatti, subito dopo la morte di Apelliconte, Silla, che si era impadronito di Atene, portò a Roma la sua biblioteca, e lì il grammatico Tirannione, che era un ammiratore di Aristotele, riuscì a entrarne in possesso dopo essersi guadagnato le simpatie del bibliotecario, e lo stesso fecero alcuni librai che usavano *copie di cattiva qualità* e non collazionavano i testi, come accade anche per altri libri che *vengono copiati per essere venduti*, sia a Roma che ad Alessandria.

La biblioteca di Apelliconte fu dunque portata a Roma da Silla nell'86 a.C., sembrerebbe a mo' di bottino di guerra, e qui vi ebbe accesso il grammatico Tirannione di cui Strabone stesso fu allievo (il che, mi sembra, dona una qualche credibilità al suo racconto che potrebbe essere stato trasmesso e recepito *recta via*). Ma anche chi (come Tirannione) riesce a guadagnarsi le «simpatie del bibliotecario», e con esse l'accesso ai testi di Aristotele, verifica un problema ulteriore: i testi sono ora di pessima qualità e non collazionati, come accade peraltro – sembra deplorare Strabone – a tutti i testi che essendo «copiati per essere venduti» subiscono il danno della fretta.

Anche se questo problema non ci riguarda qui direttamente (e dunque lo abbandoneremo subito), non possiamo non notare una circostanza paradossale: le

⁷⁶ STRABO, *Geographia* XIII, 1, 54, 9-12.

⁷⁷ STRABO, *Geographia* XIII, 1, 54, 12-14.

⁷⁸ Si tratta evidentemente di un errore, forse di stampa. Ma qui in greco si legge, giustamente, “essoterici”: τῶν ἐξωτερικῶν.

prime generazioni peripatetiche post-aristoteliche per alcuni secoli *non* dispongono dei testi fondamentali di Aristotele (e Strabone, come abbiamo visto, lo sottolinea con forza⁷⁹): esse conoscono solo gli scritti “dialogici” ed essoterici, quelli composti da Aristotele in età giovanile e destinati da subito alla pubblicazione, ma non quelli cosiddetti acroamatici, cioè le sue lezioni ascoltate e trascritte dagli allievi.⁸⁰

Tuttavia dopo l’edizione del *Corpus aristotelicum*, da parte di Andronico Rodio nel I sec. a.C. (post-70 a.C.) la situazione si rovescia. Come scrive Gabriele Giannantoni:

[...] tra il 250 circa e il 70 a.C. rimasero ignote tutte le opere che noi possediamo, e [...] Aristotele era conosciuto grazie ad altre opere, cioè quelle da lui stesse pubblicate mentre era vivo; [...] dopo il 70 a.C. l’edizione di Andronico offuscò talmente le altre opere di Aristotele allora in circolazione, da condannarle rapidamente alla scomparsa. In breve: tutto ciò che Aristotele avrebbe pubblicato sarebbe per noi perduto (salvo le sparse citazioni reperibili negli autori antichi), mentre possederemmo ciò che egli avrebbe composto solo per uso interno della scuola, ma senza intenzione di pubblicarlo.⁸¹

Si tratta insomma di un duplice e simmetrico naufragio testuale. Data l’importanza di un tale Autore, non è esagerato dire che questa prima tradizione dei testi aristotelici e le due diverse situazioni di carenza testuale (chiamiamola così) che essa determinò ebbero probabilmente conseguenze importanti su tutta intera la nostra storia culturale.

Se esaminiamo il racconto di Strabone che abbiamo appena richiamato, vediamo che in esso vengono citate e quasi messe in scena praticamente tutte le diverse possibilità di danneggiamento del testo, o meglio di entropia dell’informazione testuale. Ripercorriamole insieme rapidamente, riassumendo il racconto di Strabone: (1) prima una gestione dell’eredità dei libri, diciamo così, “esclusivistica” da parte di Teofrasto, il quale sbaglia anche la scelta dell’erede; (2) poi l’emigrazione dei testi in un posto periferico come Scepsi, ma soprattutto isolato dalla scuola e dal suo apparato intellettuale e professionale; (3) l’ignoranza degli eredi di Neleo, ormai lontani ed estranei all’esperienza del peripato e del Maestro; (4) la messa sotto chiave dei testi e, dunque, la loro mancata cura; (5) il pericolo rappresentato per i libri dalle pretese del potere (in questo caso dei re Attalidi) di possederli; (6) il nascondimento, l’umidità e le tarme, insomma il danneggiamento fisico e materiale della scrittura e dei suoi supporti; (7) la vendita, e sia pure per una grande somma di denaro, a un privato del tutto profano della cultura; (8) il tentativo di restauro del collezionista Apelliconte che aggrava la situazione, cioè moltiplica gli errori, e costringe a definire solo «probabili» molte affermazioni dei libri; (9) l’appropriazione dei libri come diritto di conquista del vittorioso Silla; (10) il loro ulteriore trasferimento nello spazio, a Roma, e ancora per finire in una biblioteca privata; (11) il fatto che ne vengano tratte dai librai copie filologicamente sempre più scorrette e affrettate, sembrerebbe per obbedire alla richiesta di mercato: «vengono copiati *per* essere venduti, sia a Roma che ad Alessandria» (direi quasi *Urbi et orbi*) senza avere il tempo necessario per collazionarli.

È ciò che Berti e Costa definiscono «i danni incalcolabili che la cieca bibliomania dei collezionisti e l’avidità senza scrupoli degli antiquari arrecano al patrimonio culturale di ogni tempo», nonché le conseguenze negative «delle esigenze propagandistiche e delle ambizioni dei grandi sovrani».⁸²

⁷⁹ Cfr. *supra* e STRABO, *Geographia* XIII, 1, 54, 14-19.

⁸⁰ Per Jonathan BEARNES (*Aristotele*, Torino, Einaudi, 2002): «La maggior parte di quello che è sopravvissuto non era destinato a essere letto; verosimilmente, i trattati che possediamo erano in origine appunti personali per lezioni-testi che Aristotele rimaneggiò per anni, e che teneva per uso personale e non per un pubblico di lettori.» (p.6).

⁸¹ GIANNANTONI, G., *Introduzione*, in ARISTOTELE, *Opere*, vol. I, Roma-Bari, Laterza, 1973, p. xvii.

⁸² BERTI, M. - COSTA V., *La Biblioteca di Alessandria. Storia di un paradiso perduto* cit., p.55.

Propongo di considerare queste difficoltà e questi danni anche come il paradigma del fallimento dello stesso progetto della biblioteca universale di Alessandria, cioè come lo scacco (o la serie di scacchi) a cui andò incontro la παράδοσις antica.

Nel caso dei testi di Aristotele la prima παράδοσις diretta, quella dei testi acroamatici del Maestro, sarebbe finita nel nulla, sottoposta alla vicende che abbiamo appena considerato, mentre la seconda παράδοσις, da cui si diparte la tradizione, sarebbe già intrinsecamente segnata da grave incertezza, così che, anche dopo che la “ricomparsa” permette di riprendere a filosofare, i nuovi peripatetici di seconda e terza generazione sono costretti – come abbiamo visto – a «definire *probabili* molte delle loro affermazioni a causa del gran numero di errori contenuti nei libri.»

Richiamo l’attenzione su un punto che a me sembra molto significativo, cioè il fatto che per i testi di Aristotele si sarebbe dunque verificata una *doppia* παράδοσις, una prima (rapidamente inabissatasi e assai legata all’oralità) direttamente dal Maestro, e una seconda, assai più tormentata, attraverso le vicende dei testi che abbiamo ricostruito sulla scorta di Strabone. Nei termini della filologia, la prima riguarderebbe l’Originale del testo, perduto irreparabilmente e per sempre, la seconda l’Archetipo, un testo per definizione già corrotto da cui si diparte però tutta la tradizione.

Segnalo una coincidenza che non può non colpirci: accade infatti che questa della “doppia παράδοσις” sia anche la situazione che viene narrata a proposito della *Torah*.

6. La doppia παράδοσις della *Torah*

Come è noto, la *Torah* conobbe una prima παράδοσις (consegna) del testo, sotto la forma delle tavole scritte direttamente «dal dito di Dio» (*Es.* 31,18), che però lo stesso Mosè tornando dal monte Sinai mandò in frantumi indignato per l’adorazione del vitello d’oro; seguì allora una seconda παράδοσις, ma forse più incerta, indiretta e già subito bisognosa di interpretazione e commento, da cui si diparte tutta la tradizione. Ricorrendo ancora ai termini della filologia moderna, le prime Tavole sarebbero l’Originale, le seconde l’Archetipo.

Esiste una contraddizione nel testo biblico, o quantomeno una differenza delle traduzioni, a proposito di una circostanza davvero fondamentale: *chi* scrisse il testo che è all’origine della – chiamiamola ormai così – seconda παράδοσις?⁸³

Leggiamo in *Esodo* 34, 1 e 27-28 (siamo dunque in un momento già successivo alla distruzione mosaica delle prime tavole, di cui in *Es.* 32, 19):

[1] Il Signore disse a Mosè: “Taglia due tavole di pietra come le prime. Io scriverò su queste tavole le parole che erano sulle tavole di prima che hai spezzate.

[2] Tieniti pronto per domani mattina”. [...].

Mosè esegue ciò che gli era stato comandato, taglia «due tavole di pietra, come le prime» e sale, in assoluta solitudine, «con le due tavole di pietra in mano» (*Es.* 34, 4), Dio enuncia di nuovo i termini dell’Alleanza e, a conclusione, *comanda a Mosè di scrivere*:

[27] Il Signore disse a Mosè: “Scrivi queste parole, perché sulla base di queste parole io ho stabilito un’Alleanza con te e con Israele”.

⁸³ Su questo ha richiamato l’attenzione un magistrale intervento del teologo romancio Ursicin Gion Gieli Derungs: DERUNGS, U.G.G., *Poesia e Grande Codice*, in AA. VV., *La filosofia e il Grande Codice. Fissità dello scritto-Libertà del pensiero?*, Atti della Giornata di Studio Università di Milano, 12 novembre 2010, a cura di Maria Cristina Bartolomei, Torino, Claudiana, 2012, pp. 181-192 (188-189).

[28] Mosè rimase con il Signore quaranta giorni e quaranta notti senza mangiar pane e senza bere acqua. *Il Signore* scrisse sulle tavole le parole dell'Alleanza, le dieci parole.⁸⁴

Lievissima la divergenza nella Nuova Diodati 1991 e nella Nuova Riveduta del 2006 della Società Biblica di Ginevra:

[28] [...] E l'Eterno scrisse sulle tavole le parole del patto, i dieci comandamenti.

[28] [...] E l'Eterno scrisse sulle tavole le parole del patto, le dieci parole.⁸⁵

Tutto ciò descriverebbe una situazione abbastanza strana, in cui Mosè prepara le tavole e Dio scrive, anzi prima comanda a Mosè di scrivere ma poi scrive lui stesso. Sarebbe una situazione collaborativa, comunque completamente diversa da quella della prima παράδοσις (Es. 31,18) quando – come si ricorderà – Dio non aveva richiesto nessun aiuto umano né per la preparazione della tavole né per la loro scrittura e si era limitato a consegnarle già scritte a Mosè (dopo avere finito di *parlargli*: questo particolare – che non abbiamo la possibilità di sviluppare qui – è certamente molto importante):

[18] Quando Dio ebbe finito di *parlare* con Mosè sul monte Sinai, *gli diede* le due tavole della Testimonianza, tavole di pietra, scritte dal dito di Dio.⁸⁶

È invece sostanzialmente diversa, in questo punto davvero cruciale, la versione di Es. 34, 27-28 in altre traduzioni della Bibbia.

In quella tradotta da Lutero leggiamo:

[27] Und der HERR sprach zu Mose: Schreib dir diese Worte auf; denn aufgrund dieser Worte chließe ich mit dir einen Bund und mit Israel.

[28] Und er war allda bei dem HERRN vierzig Tage und vierzig Nächte und aß kein Brot und trank kein Wasser. Und *er schrieb* auf die Tafeln die Worte des Bundes, die Zehn Worte.⁸⁷

E in quella inglese, cosiddetta “di re Giacomo”:

[28] [...] And he wrote upon the tables the words of the covenant, the ten commandments.⁸⁸

Il soggetto dell'atto dello scrivere qui è Mosè, non Dio; e questo tratto è ulteriormente rafforzato dal fatto che lo stesso Mosè è il soggetto di una serie di ben quattro azioni consecutive, tutte descritte con il ricorso allo stesso tempo passato del verbo: «rimase», «non mangiò», «né bevve», «scrisse», e si potrebbe anche notare che il pronome “egli” si trova qui scritto con l'iniziale minuscola («*er schrieb*», «*he wrote*»), e certamente non è riferibile a Dio. D'altra parte che si tratti di un'azione compiuta dallo stesso Mosè sembrerebbe essere rafforzato dal fatto che l'atto della scrittura è

⁸⁴ *La Bibbia*, a cura dei Gesuiti di «La Civiltà Cattolica»-Roma e di San Fedele-Milano, Realizzazione di Pietro Vanetti S.I., Casale Monferrato, Piemme, 1990⁴, pp.184, 186. Le sottolineature naturalmente sono nostre, NdR.

⁸⁵ Cfr. [https://www.laparola.net/testo.php?riferimento=Esodo+34&versioni\[\]=C.E.I.](https://www.laparola.net/testo.php?riferimento=Esodo+34&versioni[]=C.E.I.), dove è possibile leggere comodamente affiancate a confronto diverse versioni ed edizioni della Bibbia.

⁸⁶ *La Bibbia*, a cura dei Gesuiti cit., p.181.

⁸⁷ <https://www.die-bibel.de/bibeln/online-bibeln/lesen/LU17/EXO.34/2.-Mose-34> (edizione del 2017).

⁸⁸ *The Holy Bible ...*, Printed at the University Press, Oxford, MDCCCLIII, p. n.n. («[28] Ed *egli* scrisse sulle tavole le parole del patto, i dieci comandamenti.»).

successivo all'ascesi di quaranta giorni e quaranta notti senza mangiare e bere: è questa, evidentemente, una procedura di purificazione, ma che senso avrebbe se dopo di essa Mosè non fosse chiamato a compiere alcuna rilevante e sacra azione?

Per dirimere questo punto – francamente assai importante – non ci aiuta molto neanche la versione ebraica. Leggiamo infatti in questa traduzione:

[27] Hashèm disse a Moshè: “Scriviti queste parole, poiché, in base a queste parole, io ho stretto questa alleanza con te e con Israèl!”.

[28] [Moshè] si trattenne con Hashèm quaranta giorni e quaranta notti senza mangiare pane né bere acqua e [Hashèm] scrisse sulle tavole le parole del patto, i Dieci Comandamenti.⁸⁹

Ma la parola «Hashèm», che sta per Dio, è nel versetto 28 stampata fra parentesi quadre, e in corpo minore, segno che quella parola (come nello stesso versetto la parola «Moshè») è stata reintegrata dall'editore. Ed Elena Loewenthal, una studiosa tanto profonda quanto sensibile, a proposito dei Comandamenti scrive senz'altro:

[...] il Signore, o meglio la sua voce, detta la Torah e Mosè la trascrive, parola per parola [...]. Dettati alla viva voce di Dio, incisi sulla pietra *dalla mano di Mosè*...⁹⁰

In effetti nel testo sembra che sia Mosè, non Dio, a scrivere la seconda versione delle tavole⁹¹.

Osserva Derungs:

[...] nessuno ha visto o letto di persona quanto il dito di Dio aveva scritto sul primo paio di tavole, e che queste scritte rimangono sempre nel mistero. [...] Esse stanno per così dire al di fuori della storia o al di sopra di essa, nel mistero di Dio, unico autore di quanto era 'scritto' su di esse. Perché a questo punto, anche 'scritto', come attività umana applicata a Dio, va virgolettato.⁹²

Al contrario, secondo Derungs, poiché seguono il fatto storico del cedimento idolatrico del popolo (e in parte lo riparano):

Le dieci parole del secondo paio di tavole sono [...] poste nella storia. Perché Mosè, se da un lato può essere inteso solo come intermediario, scrivano e 'interprete' della seconda scrittura, dall'altro invece è anche autore della legge e non soltanto co-autore. Giacché la temporalità caratterizza il suo essere nella storia, all'interno e non al di sopra della quale vengono scritte le nuove tavole della legge.⁹³

Non per caso – si potrebbe aggiungere – è solamente questa seconda παράδοσις, e invece in alcun modo la prima, che dà luogo a *filologia*, cioè non solo alla pretesa conservazione del materiale testo archetipico (nell'arca dell'alleanza) e alla sua riproduzione ma soprattutto alla “Torah orale” (all'interpretazione, al commento e alla spiegazione) che accompagna da allora, fin dall'inizio e per sempre, quella scritta.

⁸⁹Edizione Famiglia Haggiag, *Esodo. Shemòt*, Milano, Mamash, 2020, pp. 550-551 (curatori del progetto rav Shlomo Bekhor e Avigail H. Daddon).

⁹⁰ LOEWENTHAL, E., *Dieci*, Torino, Einaudi, 2019, pp.21, 99. Sottolineature nostre, NdR.

⁹¹ Non vogliamo tuttavia nascondere che a sostegno della tesi opposta (quella che reintegra il nome di Dio come soggetto dell'azione di scrivere) esiste *Esodo* 34, 1, in cui Dio afferma: “Io scriverò su queste tavole le parole che erano sulle tavole di prima che hai spezzate”.

⁹² DERUNGS, U.G.G., *Poesia e Grande Codice*, in AA. VV., *La filosofia e il Grande Codice*, Torino, Claudiana, 2012, pp. 188, 189.

⁹³ Ivi, p 189.

7. Il Testo sacro può essere modificato e diffuso?

Si pone infatti, fin dall'inizio, il problema di poter disporre di un testo attendibile e corretto, dunque non modificabile neppure in una sola sillaba o lettera.

Sappiamo che la gestione del libro sacro fu sempre considerato un compito delle autorità religiose, non foss'altro che a scopi liturgici, a cominciare da quelle del tempio di Gerusalemme che finanziavano direttamente gli addetti professionali alla conservazione del testo.⁹⁴

Si legge nel *Talmud* babilonese:⁹⁵

R. Isaac b. Radifa said in the name of R. Ammi: The inspectors of [animal] blemishes in Jerusalem received their wages from the Temple funds. Rab Judah said in the name of Samuel: The learned men who taught the priests the laws of ritual slaughter received their fees from the Temple funds. R. Giddal said in the name of Rab: The learned men who taught the priests the rules of kemizah received their fees from the Temple funds. Rabbah b. Bar Hana said in the name of R. Johanan: Book readers in Jerusalem received their fees from the Temple funds.⁹⁶

La coscienza ebraica dell'unicità e della sacertà del testo è testimoniata da Giuseppe Flavio (*Contra Apionem* i. 8), in contrapposizione alla trascuratezza greca per le loro «moltitudini di libri» che «mettono insieme cose per sentito dire, e abusano insolitamente del mondo e chiamano questi scritti con il nome di Storie»;⁹⁷ non a caso solo gli ebrei, e non certo i greci, sono «disposti a morire» per i loro libri:

Poiché [noi ebrei] non abbiamo innumerevoli moltitudini di libri, in disaccordo e in contraddizione reciproca, [come hanno i greci], ma solo ventidue libri, che contengono le memorie di tutto il passato; che si ritiene giustamente divino; e fra questi cinque appartengono a Mosè, e contengono le leggi e le tradizioni dell'origine dell'umanità fino alla sua scomparsa. Questo intervallo di tempo fu di poco meno di tremila anni; ma per quanto riguarda il tempo dalla morte di Mosè fino al regno di Artaserse re di Persia, che regnò dopo Serse, i profeti, che erano alla ricerca di Mosè, scrissero ciò che fu fatto in tredici libri. I restanti quattro libri contengono inni a Dio e precetti per la buona condotta della vita umana. [...] e quanto fermamente abbiamo dato credito ai nostri libri è evidente da ciò che facciamo; poiché durante tutte le epoche che sono passate, nessuno è stato così coraggioso da aggiungere qualcosa, prendere qualcosa o apportare cambiamenti in essi; ma è diventato naturale per tutti gli ebrei,

⁹⁴ Al fine di preservare l'accuratezza della parola scritta, i servizi per i lettori sono messi in questo modo a disposizione gratuitamente di qualsiasi membro del pubblico (cfr. Rashi).

⁹⁵ *Talmud babilonese: Trattato Kethuboth*, Foglio 106a, (https://www.halakhah.com/kethuboth/kethuboth_106.html). Citiamo dall'edizione in inglese di rav Adin Even-Israel (Steinsaltz) poiché la grande impresa della traduzione in italiano del *Talmud*, pur avendo già pubblicato 23 volumi, non era ancora giunta (nel momento in cui scrivevo: maggio 2023) al trattato *Ketubbot*. Cfr. *Talmud babilonese*, Curatore Riccardo Shemuel Di Segni, Firenze, Giuntina, 2016 - . La traduzione in italiano del *Talmud Babilonese* cinquecento anni dopo l'ultima traduzione, è un progetto in corso da qualche anno presso la casa editrice Giuntina di Firenze (sono previsto 30 volumi). Questo progetto rappresenta una gloria non solo della cultura ebraica ma anche dell'editoria e dell'informatica umanistica del nostro Paese. Il progetto è diretto da Clelia Piperno, vi lavorano (con il sostegno del MIUR) 90 ricercatori e traduttori di tutto il mondo coordinati e diretti dal rabbino capo di Roma Riccardo S. Di Segni, il centro di Linguistica Computazionale di Pisa del CNR ha sviluppato un apposito software "TRADUCO" che sostiene i traduttori in tempo reale on line fornendo loro suggerimenti anche in base alle parti già tradotte.

⁹⁶ Trad. it.: «R. Isacco b. Radifa ha detto a nome di R. Ammi: Gli ispettori delle macchie [animali] a Gerusalemme ricevevano il loro salario dai fondi del Tempio. Rab Judah disse a nome di Samuele: Gli uomini dotti che insegnavano ai sacerdoti le leggi della macellazione rituale ricevevano il loro compenso dai fondi del Tempio. R. Giddal disse a nome di Rab: Gli uomini dotti che insegnavano ai sacerdoti le regole della kemizah ricevevano le loro tasse dai fondi del Tempio. Rabba b. Bar Hana ha detto a nome di R. Johanan. I lettori di libri [chi controlla gli errori degli Scribi] a Gerusalemme ricevevano le loro parcelle dai fondi del Tempio.»

⁹⁷ Cfr. https://www.wikiwand.com/it/Testo_masoretico.

e dalla loro stessa nascita, *stimare questi libri di contenere le dottrine divine, e persistere in esse* e, se vi fosse occasione, essere disposti a morire per loro. Perché non è una novità per i nostri prigionieri, e spesso nel tempo, essere visti sopportare morti di ogni genere nei teatri, e morire senza dire una sola parola contraria alle nostre leggi e i *registri che le contengono*; e che non vi è alcuno tra i greci che subirebbe il minor danno per quel motivo [...]; poiché li considerano come discorsi gradevolmente inquadrate alle inclinazioni di coloro che li scrivono; [...]; ma questi uomini mettono insieme cose per sentito dire, e abusano insolitamente del mondo e chiamano questi scritti con il nome di Storie.⁹⁸

Emerge un problema cruciale: la sacertà del testo divino può essere conciliata con la sua diffusione? E, ancora più radicalmente: la *Torah* può appartenere a tutte le genti oppure essa è possesso esclusivo degli ebrei? Sono i problemi al centro della *Lettera* dello pseudo-Aristea a Filocrate (del II secolo a.C.), forse il primo documento relativo alle origini della *Bibbia* greca dei Settanta, e la leggenda positiva di cui essa circonda la traduzione dei Settanta (i grandi onori riservati ai traduttori, i magnifici doni per loro, la liberazione degli ebrei dalla schiavitù come forma di gratitudine del re, etc.) rivela il problema che quella traduzione evidentemente comportò per gli ebrei che – non a caso – guardarono con crescente diffidenza alla versione di *Settanta* e non l’adottarono mai come propria:

[...] il carattere sacrale della *Torah*, e la cautela con cui è opportuno accostarsi a un testo che non rappresenta solo una forma di sapienza umana, parla di precedenti tentativi: Teopompo (§ 314 sgg.) e Teodette (316 sgg) hanno cercato in precedenza di introdurre nei loro scritti delle citazioni bibliche, ma la loro era una *profanazione*, la volontà di *divulgare tra persone inadeguate cose divine* e sono stati puniti, uno con la follia, l'altro con la cecità. In entrambi i casi, il testo non è stato affrontato con la necessaria serietà e con intenzione corretta e gli autori sono stati puniti. Viene così affermato il carattere sacro della traduzione dei *Settanta*, cui, non a caso, *non si dovrà togliere né aggiungere alcunché*. Da un lato la *Settanta* trae autorità dall’iniziativa e dall’approvazione reale che, collocandola tra le opere della biblioteca, le conferisce carattere di rigore e di correttezza filologica, dall’altro il fatto stesso che non ci siano stati interruzioni o impedimenti dal Cielo, come nel caso di precedenti tentativi, le conferisce ben altra autorità. La sacralità è, d’altronde, sottolineata anche dalla pubblica lettura e dall’approvazione da parte della comunità di Alessandria che richiama la pubblica lettura della *Bibbia* ai tempi di Nehemia (*Nehem*, 8, 2-8) o i passi di *2 Re* 23, 1-2 relativi alla pubblica lettura di Giosia.⁹⁹

8. Il gesto di Esdra

⁹⁸ GIUSEPPE FLAVIO, *Contro Apione*, a cura di Leonardo Paolo Lovari, Arezzo, Digitalsoul, 2019 (<https://zoboko.com/read/contro-apione-2gxx9rp6?hash=da800498c812e921d18c39fdcf5a0422>). Le sottolineature sono nostre NdR. Cfr. anche *Contro Apione / Flavio Giuseppe*, a cura di Francesca Calabi, Genova, Marietti, 2007.

⁹⁹ *Lettera di Aristea a Filocrate*, a c. di F. Calabi, Milano, Rizzoli, 1995 (2006²), p. 24. Sottolineature nostre, NdR.

Il profeta Esdra,¹⁰⁰ dopo l'esilio babilonese (editto di Ciro: 538 a.C.), avvertì evidentemente il pericolo della perdita della memoria della *Torah*;¹⁰¹ così dopo il suo ritorno in Palestina (post-458 a.C.) egli compì il gesto inaudito e meraviglioso di leggere la *Torah*, ad alta voce, a tutto il popolo riunito, in modo che fosse condivisa, come si ricorda in *Neem.* 8, 1-8:

[1] Allora tutto il popolo si radunò come un solo uomo sulla piazza davanti alla porta delle Acque e disse a Esdra, lo scriba, di portare il libro della legge di Mosè che il Signore aveva dato a Israele.

[2] Il primo giorno del settimo mese, il sacerdote Esdra portò la legge davanti all'assemblea degli uomini, delle donne e di quanti erano capaci di intendere.

[3] Lesse il libro sulla piazza davanti alla porta delle Acque, dallo spuntar della luce fino a mezzogiorno, in presenza degli uomini, delle donne e di quelli che erano capaci di intendere; tutto il popolo porgeva l'orecchio a sentire il libro della legge.

[...]

[5] Esdra aprì il libro in presenza di tutto il popolo, poiché stava più in alto di tutto il popolo; come ebbe aperto il libro, tutto il popolo si alzò in piedi.

[6] Esdra benedisse il Signore Dio grande e tutto il popolo rispose: "Amen, amen", alzando le mani; [...].

[7] [i leviti] spiegavano la legge al popolo e il popolo stava in piedi al suo posto.

[8] Essi leggevano il libro della legge di Dio a brani distinti e con spiegazioni del senso, e così facevano comprendere la lettura.¹⁰²

Solo ora che è condiviso da tutti (e da tutte!), continuamente ripetuto oralmente in ogni occasione della vita comunitaria, copiato fedelmente da chiunque voglia compiere un'opera di pietà, e continuamente commentato e spiegato, il testo si conserverà per sempre.

La stratificazione testuale della *Torah* scritta nel tempo è oggetto di studi complessi e controversi,¹⁰³ ed è stato anche affermato¹⁰⁴ che una copia standard (nei termini della filologia: un archetipo?) sarebbe stata conservata nel Tempio di Gerusalemme a beneficio dei copisti. Questa copia è menzionata anche nella citata *Lettera* dello pseudo-Aristea a Filocrate e in altri luoghi.

Il Talmud e anche manoscritti dei Caraiti affermano che una copia di riferimento della Bibbia ebraica fosse conservata nel cortile del Tempio di Gerusalemme per essere utilizzata dai copisti; esistevano inoltre correttori stipendiati dei libri biblici fra gli addetti del tempio.¹⁰⁵

¹⁰⁰ Esdra è definito "scriba esperto nella legge di Mosè". Ammesso che egli sia effettivamente esistito (e che il suo nome non condensi piuttosto un insieme di atti e di persone) si attribuisce a lui una discendenza diretta da Aronne (che ne fa quasi un "secondo Mosè") e l'introduzione della scrittura ebraica "quadrata" legata alla trasmissione della *Torah*. È anche interessante che Esdra sia considerato santo dalla Chiesa cattolica (che lo festeggia il 13 luglio) e che anche nel Corano egli compaia, con il nome di Uzayr.

¹⁰¹ Più in generale, si attribuisce ad Esdra la preoccupazione per l'assimilazione agli altri popoli del suo popolo, da cui la sua forte proibizione dei matrimoni misti.

¹⁰² *La Bibbia*, a cura dei Gesuiti di «La Civiltà Cattolica»-Roma e di San Fedele-Milano, Realizzazione di Pietro Vanetti S.I., Casale Monferrato, 1990⁴. Cfr. anche Isidoro di Siviglia, *Origines*, VI, 3, "De bibliothecis".

¹⁰³ GROTANELLI, C., *La religione d'Israele prima dell'Esilio in Ebraismo* (a cura di Giovanni Filoramo), Roma-Bari, Laterza, 2007, pp. 6-7.

¹⁰⁴ Cfr. *Talmud, tractate Ketubot*, 106a; Giuseppe Flavio, *Contra Ap.* i. 8, cfr. *supra* pp. 19ss.

¹⁰⁵ https://www.wikiwand.com/it/Testo_masoretico.

Una storia del *Talmud*, forse riferendosi a uno stato precedente, riferisce che tre rotoli della Torah sarebbero stati trovati nella corte del Tempio, ma essendo in disaccordo l'uno con l'altro le differenze sono state poi risolte con decisione a maggioranza tra i tre (*Trattato Soferim* 6:4).¹⁰⁶

Ma ciò che a noi interessa principalmente è il processo della trasmissione della Torah:

[...] accanto alla Torà Scritta, nell'ebraismo si è sviluppata fin dalle origini una tradizione parallela di norme e interpretazioni con valore autorevole e sacro, che è stata tramandata per molti secoli in forma orale, e per questo è chiamata 'Torà orale'. È un patrimonio per sua natura dinamico e in continua espansione.¹⁰⁷

In realtà la rivelazione stessa è eminentemente orale, un fatto acustico.¹⁰⁸ È assai più tarda (risale al periodo compreso fra il 10 e il 220 d.C. circa, dunque dopo la diaspora) la decisione dei Maestri dell'ebraismo del tempo, i *Tannaim*,¹⁰⁹ di ordinare e mettere per iscritto tutto questo materiale, ancora una volta per fronteggiare il pericolo della dispersione e dell'oblio: nasce così la *Mishnà*, un testo essenzialmente giuridico-normativo suddiviso in sei "ordini":

Da qui nacque la redazione della prima opera fondamentale, la *Mishnà*. La redazione dell'opera fu il risultato finale di una complessa serie di elaborazioni, che selezionarono il materiale più utile tra gli insegnamenti di diverse Scuole. [...] Conclusa la redazione della *Mishnà*, che le Scuole considerarono il riferimento più autorevole, l'attività di studio non si fermò. Da questa attività, durata per secoli, nacque il *Talmud*. Il *Talmud* è essenzialmente un commento alla *Mishnà* e per questo risulta formato da due parti: la *Mishnà*, divisa articolo per articolo, e la *Ghemarà*, che è il commento a ogni singolo articolo.¹¹⁰

Anche il *Talmud* conosce a sua volta diverse versioni, quella cosiddetta di Gerusalemme (Yerushalmi) e quella cosiddetta Babilonese (Bavli).¹¹¹

Tornando al filo principale del nostro discorso, si può dire che in questo caso vediamo all'opera lungo i secoli un sistema di *παράδοσις* che coniuga, quasi incredibilmente, un massimo sforzo di fedeltà ai testi e il continuo arricchirsi stratificato di commenti e commenti ai commenti, testimoniando la discussione sempre aperta che fa vivere quei testi.

9. Il Corano e l'Islam.

¹⁰⁶ https://www.wikiwand.com/it/Testo_masoretico.

¹⁰⁷ DI SEGNI, R. S., *Introduzione essenziale all'Opera*, in *Talmud babilonese. 5, Trattato Roh haShanà (Capodanno)* Curatore Riccardo Shemuel Di Segni, Firenze, Giuntina, 2016, p.xiii.

¹⁰⁸ Così scrive Loewenthal: «Al monte Sinai la Torah non appare: si sente. È parola di voce.» Da qui anche l'inesattezza dell'uso della parola 'rivelazione': «In ebraico non esiste una parola assimilabile a 'rivelazione': Dio non si mostra. Fa. Per lo più dice» «L'ebraico non chiama tutto ciò 'rivelazione' e nemmeno 'miracolo' ma semplicemente 'consegna' della Torah.» (LOEWENTHAL, E., *Dieci cit.*, pp. 16, 18, 20).

¹⁰⁹ Il primo dei *Tannaim* è considerato Hillel il Vecchio, vissuto a cavallo dell'inizio dell'Era Volgare, a cui si deve fra l'altro il celebre insegnamento considerato riassuntivo dell'intera Scrittura: «Ciò che non è buono per te non lo fare al tuo prossimo. Il resto è commento. Vai e studia.» (*Talmud babilonese, Trattato dello Shabbat*, 31a).

¹¹⁰ DI SEGNI, R. S., *Introduzione essenziale cit.*, pp. xiii-xiv.

¹¹¹ Per la traduzione in italiano del *Talmud Babilonese* cfr. *supra* p. 19 e nota 49.

Da profani e incompetenti quali siamo, ci accostiamo con doverosa cautela anche maggiore alle vicende complesse che riguardano il *Corano*, il testo sacro dell'islam.

In questo caso non potrebbe essere più evidente il raddoppiamento della *παράδοσις* del testo. La prima *παράδοσις* del *Corano* è legata alle esperienze teopatiche del profeta Maometto (mediatore un angelo), a partire da una notte benedetta, "notte del *Qadr* (= destino) fissata al 27 ramadan" e collocata al 22 dicembre 609¹¹², in cui Maometto ricevette il *Corano*.¹¹³ Quindi quel testo per la teologia islamica non è stato affatto composto dal Profeta, sia pure sotto ispirazione divina, bensì è pre-esistente, e il *Corano* esiste da sempre increato, anzi «presente *ab aeterno* nella sostanza divina, coeterno a Dio come i suoi attributi e da Dio dettato letteralmente al Profeta». ¹¹⁴ Peraltro nel *Corano* culmina tutta intera la rivelazione divina, cominciata con lo stesso Adamo e proseguita attraverso la serie dei profeti, fra cui molti di quelli giudaico-cristiani.

Non si pone dunque per la teologia islamica un problema filologico *stricto sensu* del testo coranico, cioè lo sforzo per studiarne il contesto storico o la lingua o le fonti (ad es. bibliche o evangeliche, etc.), ma semmai solo la necessità di capire alcune oscurità e contraddizioni in base all'idea che rivelazioni più recenti si siano sovrapposte ad altre precedenti. Da qui lo studio dettagliato della vita del Profeta per determinare un ordine cronologico delle rivelazioni e dei diversi capitoli,¹¹⁵ uno sforzo reso impervio dalla natura non narrativa del *Corano* i cui capitoli sono stati ordinati, grosso modo, secondo la loro lunghezza.

Non si deve credere tuttavia che la dettatura divina, in "arabo puro", del *Corano* abbia prodotto un testo scritto, e ciò a conferma che la primazia assoluta dello scritto appartiene solo ad alcune culture (fra cui la nostra) e non è affatto universale e tantomeno eterna, come conferma la stessa parola "Corano" (*al-Qurʿān*) che significa "la lettura" o "la recitazione salmodiata". La dettatura divina dà dunque luogo in questo caso a una tradizione *orale*, non scritta, che ha alla sua origine il Profeta:

Originariamente, dunque, la rivelazione circolava in forma orale ed era memorizzata dai fedeli. Muhammad la trasmetteva ai compagni più prossimi e questi provvedevano a diffonderla nella comunità.¹¹⁶

Non a caso il *Corano* stesso contiene delle precise istruzioni in merito alle modalità di fruizione orale e uditiva del testo (che forse allude anche alle modalità della sua prima recezione da parte di Maometto):

E tu, non muovere la lingua ad affrettarlo che a Noi sta raccogliarlo e recitarlo e quando lo recitiamo, segue la recitazione poi a Noi spetta spiegarlo! (*Sura lxxv*, 16-19)

Commenta Alessandro Bausani:

Egli sentiva cioè una vera e propria 'dettatura' di Dio (o dell'Angelo), se pur qualche volta era tentato di affrettar la lingua precorrendo, nella dettatura, con un intuito puramente umano la eterogenea ed 'altra' parola di Dio. Non solo la iniziale misteriosa 'ispirazione' più o meno vaga della Parola spetta a

¹¹² BAUSANI, A., *Introduzione*, in *Il Corano...*, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1999, p. xvi.

¹¹³ Il problema del succedersi della teopatia coranica in momenti diversi, inframmezzati anche da dubbi o "indebolimenti" del Profeta, esula evidentemente dai nostri limiti, ma su questo cfr. ivi, p. xvi.

¹¹⁴ BAUSANI, A., *Introduzione* cit., p. xxx.

¹¹⁵ Ad esempio si possono distinguere i versetti del periodo della Mecca ("meccani") da quelli, più recenti, del periodo di Medina ("medinesi").

¹¹⁶ CAMPANINI, M., *Il Corano e la sua interpretazione*, Roma-Bari, Laterza, 2008², p. 15.

Dio, ma persino la forma esatta delle parole, il loro ordine, la loro dichiarazione e spiegazione in forme intelligibili agli uomini.¹¹⁷

La prima diffusione della rivelazione coranica è dunque solo orale, limitata alla cerchia dei sei più stretti sodali di Maometto (fra cui sua moglie e i futuri califfi Abu Bakr e Omar), e questo nel suo periodo “pre-apostolico”, che dura fino al 612 quando una nuova visione ordina al Profeta di iniziare il suo apostolato pubblico, che terminerà solo con la morte a Medina l’8 giugno 632.

In tutto questo lungo periodo la diffusione del *Corano* nell’Islam è dunque orale, e il testo è imparato a memoria dalla viva voce di Maometto, anche se non mancarono parziali supporti scritti ipomnemonici da parte di diversi “compilatori”.¹¹⁸ Da notare che «generalmente il *Corano* veniva letto solo da chi già lo sapesse a memoria: il testo, quasi stenografica notazione scheletrica dei suoni ‘principali’, serviva solo da guida alla memoria.»¹¹⁹

Era infatti la memoria umana il luogo delle conservazione perfetta del messaggio, della sua *παράδοσις*, e da allora proviene l’abitudine dei fedeli dell’Islam (viva fino ai nostri giorni) di imparare a memoria parola per parola, lettera per lettera l’intero testo sacro.

Le vicende storiche misero però in dubbio questa prima modalità di *παράδοσις*: analogamente a quanto temuto da Esdra per la *Torah*, si profilò infatti anche per il *Corano* la possibilità che la morte massiva della generazione portatrice del testo ne mettesse a rischio la conservazione. Ciò accadde dopo la battaglia di Aqraba (633), combattuta dal primo califfo Abu Bakr contro il “falso profeta” Musaylima, nella quale persero la vita moltissimi musulmani fra cui molti di coloro che avevano memorizzato per intero il testo sacro ascoltandolo dalla viva voce del Profeta. Questo indusse il califfo Abu Bakr a incaricare Zayd ibn Thabit (611-666), che si vantava di essere stato lo scriba personale di Maometto, di raccogliere tutta la tradizione coranica disponibile più o meno frammentaria, sia orale che scritta, in “fogli” (*suhuf*) unitari. Zayd lasciò i fogli coranici ad Abu Bakr (573-634) e questi al secondo califfo Omar (584-644), che a sua volta li lasciò a sua figlia Hafsa (605-665), una delle mogli di Maometto la quale aveva imparato a memoria il *Corano* e che ne conservò i “fogli” a Medina. Fu infine il terzo califfo Uthman (574-656), genero di Maometto, a promuovere una fissazione del testo coranico grazie a un ampio lavoro collettivo di recupero e controllo basato sul testo di Zayd ibn Thabit. In sostanza è questa la *vulgata* coranica¹²⁰ a cui tuttora ci si attiene, e i profondi motivi della teologia islamica a cui si è fatto cenno spiegano perché manchi tuttora un’edizione critica del *Corano*.¹²¹

Uthman comandò che quattro copie – identiche a quella conservata a Medina – fossero inviate nelle città principali dell’Islam e che tutto il materiale coranico più antico e divergente, sia in frammenti che in copie intere, venisse dato alle fiamme. Dunque, nei nostri termini moderni, si potrebbe parlare di un’edizione *ne varietur*, centralmente autorizzata e validata dalla diffusione di copie identiche, che aspira a destituire radicalmente tutte le altre edizioni e versioni.

L’identità testuale delle copie diffuse ai quattro angoli più remoti dell’Islam è qui assunta come garanzia della fedeltà del testo all’originale; è il medesimo criterio di attendibilità che – nella narrazione immaginaria che accompagna della versione greca dei Settanta – afferma che tutte le versioni, benché tradotte autonomamente dai

¹¹⁷ Ivi, p. xvi.

¹¹⁸ Risalgono a questa fase alcuni reperti testuali scritti sui più diversi supporti, come foglie di palma, pietre piatte, pezzi di legno, pergamene, papiri, tessuti serici e anche scapole ossee di grandi animali, etc.

¹¹⁹ BAUSANI, A., *Introduzione* cit., p. xliii.

¹²⁰ Tralasciamo senz’altro le successive revisioni legate specialmente alle esigenze di normalizzazione ortografica della lingua araba, questioni troppo specialistiche per questo nostro elementare resoconto.

¹²¹ È appena il caso di notare che peraltro manca anche una vera e propria edizione critica della Bibbia o dei Vangeli.

Settanta sapienti, fossero poi perfettamente coincidenti fra loro *ad verbum*, ed è del tutto simile la tradizione ebraica secondo cui «sceso dalla montagna, Mosè affidò a ciascun capo delle dodici tribù d'Israele una copia esatta del testo, che da allora si tramanda tal quale, di generazione in generazione.»¹²²

L'operazione di Uthman segna dunque l'inizio della seconda, e assai complessa, *παράδοσις* coranica, che si sarebbe compiuta (non senza radicali contrasti) solo alla fine del secolo IX (per altri addirittura durante il sec. XI).¹²³

Certo, il gesto della distruzione intenzionale delle versioni considerate erranee può colpire la nostra moderna sensibilità filologica; eppure – se ci riflettiamo – questo gesto non solo somiglia alla distruzione dei testi sacri alternativi e non autorizzati compiuta per secoli dalle Chiese ma non è molto diverso da quello che abbandona definitivamente all'oblio (e, solo nel migliore dei casi, a illeggibili note a piè di pagina) le versioni discordanti rispetto a quella che assurge al ruolo di versione critica *ne varietur*, frutto delle ricostruzioni critiche lachmanniane.

In tutti questi casi ciò che non si riesce a gestire (e ad accettare) è la coesistenza fra la presupposta unicità e l'assoluta invariabilità del testo (anzi del Testo, con l'iniziale maiuscola) e la sua mobile vita nella storia della tradizione.

10. Mormon e Joseph Smith

Si parva licet componere magnis,¹²⁴ si potrebbe notare che è assai simile ad una doppia *παράδοσις* anche la narrazione che fanno del loro testo sacro i Mormoni, cioè la “Chiesa di Gesù Cristo dei santi degli ultimi giorni”, che conta oltre 15 milioni di fedeli specialmente negli Stati Uniti. Fra loro il senatore Mitt Romney, candidato del Partito repubblicano alla presidenza degli Stati Uniti contro Obama nel 2012.

Il nome deriva dal “libro di Mormon”, un testo che il fondatore Joseph Smith (1805-1844)¹²⁵ dichiarò di aver tratto dalle tavole d'oro donategli da un angelo e scritte in una lingua (definita “egiziano riformato”) a tutti sconosciuta meno che a lui.¹²⁶ In reiterate visioni, l'angelo (di nome Moroni) avrebbe narrato a Smith che un antico profeta, vissuto in America nel 400 d.C.¹²⁷ aveva sepolto quel testo sacro nella collina di Cumorah, proprio vicino alla proprietà degli Smith, sigillando le tavole d'oro in una cassa di pietra.¹²⁸ Fu comunque strettamente proibito a Smith di toccarle e anche di mostrarle a chiunque. Dopo ulteriori visioni celesti, Smith procedette con l'aiuto della moglie alla traduzione del “libro di Mormon”, e a fondare e organizzare su quella base la sua religione.

Il testo sacro di questa religione nella sua versione originale (le tavole d'oro) resta sostanzialmente inaccessibile e segreto:

Un totale di undici testimoni dichiararono, in due distinte premesse al libro, di aver visto e toccato le tavole d'oro. Alcuni di essi vennero poi scomunicati. Nel 1838 le tavole sarebbero state riconsegnate all'angelo Moroni dallo stesso Joseph Smith, con il risultato che al di fuori dei presunti 11 testimoni di queste tavole, uniche testimonianze dell'esistenza del libro di Mormon e delle civiltà di cui parla, non ci sono tracce della loro esistenza.¹²⁹

¹²² LOEWENTHAL, E., *Dieci cit.*, p 44.

¹²³ CAMPANINI, M., *Il Corano e la sua interpretazione cit.*, pp. 16-17.

¹²⁴ *Georgiche*, IV, 176.

¹²⁵ Joseph Smith junior nacque a Sharon, nel Vermont, da una famiglia di coltivatori e commercianti di prodotti agricoli.

¹²⁶ In questa lingua “mor-mon” significherebbe “più buono”.

¹²⁷ Lo stesso Gesù Cristo, secondo i Mormoni, si sarebbe recato in America dopo la sua resurrezione.

¹²⁸ La cassa conteneva anche oggetti sacri citati dalla Bibbia, fra cui il pettorale indossato dai sommi Sacerdoti ebrei.

¹²⁹ https://it.wikipedia.org/wiki/Libro_di_Mormon (consultato nell'estate 2020).

Se anche in questo caso di doppia παράδοσις si tratta, sembra che la prima sia rapidamente rientrata nel mistero.

Tuttavia i Mormoni ne utilizzano le traduzioni fatte sulla base di quella compiuta da Smith: *The Book of Mormon: An Account Written by the Hand of Mormon upon Plates Taken from the Plates of Nephi*¹³⁰ (Palmyra March 26, 1830, by printer E. B. Grandin), un libro che nel 2011 era stato tradotto in 112 lingue e che aveva venduto oltre 150 milioni di copie nel mondo.

11. Modelli di conservazione dei testi

Abbiamo già accennato alla possibile contraddizione che esiste fra la centralizzazione dei testi in un solo luogo e l'intenzione di farli sopravvivere nel tempo, auspicabilmente per sempre.

È un problema con cui (come si è visto, cfr. *supra*, pp. 8 e ss.) dovettero confrontarsi gli addetti al tramandarsi dei testi sacri delle religioni e da cui non possono prescindere neanche le massonerie o le sette: un sapere destinato a essere conosciuto solo da una stretta cerchia di iniziati rischia di scomparire con loro. Forse i saperi antichi che non conosciamo più, che non ci sono stati trasmessi, hanno semplicemente sbagliato le scelte relative alla gestione di questo decisivo problema.

Se ragionissimo astrattamente domandandoci quale "modello" di conservazione garantisce meglio la conservazione nel tempo del testo, allora direi che quello che storicamente ha dimostrato di poter funzionare meglio è il "modello ebraico" – chiamiamolo così – del testo condiviso, diffuso, "distribuito", continuamente ripetuto in pubblico e ripetutamente discusso, e non quello "alessandrino" del testo raccolto in un solo punto, centralizzato ed affidato solo agli specialisti.

Se poi volessimo abbandonarci a un po' di innocente fantasia storica, potremmo anche dire che i testi di Aristotele si sarebbero tramandati meglio se Teofrasto e la sua scuola avessero fatto loro il gesto di Esdra, leggendo i testi del loro Maestro in pubblico «davanti all'assemblea degli uomini, delle donne e di quanti erano capaci di intendere», invece di tenerli nascosti. L'aspetto francamente meraviglioso della παράδοσις testuale è infatti che il patrimonio trasmesso si arricchisce ad ogni stadio della trasmissione, invece di impoverirsi, e che colui che consegna, proprio mentre arricchisce l'altro, diventa più ricco anche lui, invece di diventare più povero.

In uno scambio intensissimo di lettere con Scholem, Walter Benjamin – dopo aver criticato radicalmente il concetto di "esempio" («Il concetto di esempio, per tacere quello di 'influenza', deve essere completamente escluso dalla pedagogia») – propone la centralità della "lezione" («Lezione significa educazione attraverso la dottrina in senso proprio, e quindi deve stare al centro di tutti i pensieri sull'educazione») che, a sua volta, è strettamente legata al concetto di "tradizione":

Ora vorrei che nella ulteriore elaborazione del Suo saggio Lei eliminasse il concetto di esempio, e anzi, che lo risolvesse in quello di tradizione. Sono convinto di questo: la tradizione è l'elemento in cui il discente si trasforma *continuamente* nel docente, e questo per tutta l'estensione dell'educazione.

Nella tradizione tutti sono educatori ed educandi e tutto è educazione. [...] Il sapere diventa tramandabile solo in colui che lo ha concepito come tramandato – e che diventa libero in una maniera incredibile.¹³¹

¹³⁰ Nephi è un profeta, esponente di un popolo ebraico che si sarebbe trasferito in America in tempo antico e del quale il libro ricostruisce la storia, dal 2200 a.C. al 421 d.C.

¹³¹ BENJAMIN, W., *Lettere (1913-1940)*, Torino, Einaudi, 1978, p. 33.

12. Il significato della doppia παράδοσις

Domandiamoci: significa qualcosa la singolare coincidenza di una doppia παράδοσις che abbiamo visto verificarsi, oltre che per altri casi di testi sacri, sia per i testi aristotelici che per la *Torah*, cioè per i testi più importanti della nostra cultura?

Mi sembra che queste narrazioni rappresentino un modo, magari mitico (e tuttavia obbligato), di cercare di dare conto di una situazione tanto problematica quanto ineliminabile che caratterizza il rapporto degli uomini con i testi, e in specie con i loro Testi sacri o fondamentali. Più precisamente queste narrazioni cercano di conciliare il carattere divino (dunque immutabile e assoluto) del Testo con il carattere mutevole e imperfetto dei testi che ci sono storicamente pervenuti.

Noi non possiamo non porci, a questo punto del nostro ragionamento, una domanda suggestiva: avremmo noi un mondo più certo, meno segnato da instabilità e incertezza, se noi possedessimo la prima παράδοσις se non della *Torah* – che sarebbe forse chiedere troppo – almeno delle opere di Aristotele? I sostenitori dell'essentialismo dei testi (e del Testo) risponderebbero certamente "sì" a questa domanda; io, che richiamo l'attenzione sul valore *costitutivo* della παράδοσις testuale, risponderai invece "no" a questa domanda. Sono infatti convinto che l'idea di un testo (con la 't' maiuscola) completo e immobile e perfetto in sé nella pienezza del suo senso rappresenti solo un mito irrazionale, che non tiene conto della realtà storica dei testi, cioè che contraddice la inevitabile *necessità* dei testi di vivere nella loro umana παράδοσις, senza la quale e al di fuori della quale nessun significato del testo può esistere né esisterebbe.

Nell'ottica di un tale convinto "no" alla domanda di cui sopra, ciò che queste narrazioni della doppia παράδοσις ci dicono (nella loro strana convergenza, tanto più significativa perché certamente poligenetica) ci deve apparire – una volta di più – molto più importante della loro stessa fondatezza fattuale. Queste narrazioni si potrebbero interpretare come la ricostruzione (e la giustificazione) *ex post*, fosse anche leggendaria, *di un fatto*, un fatto innegabile di cui però quelle culture, legate all'essentialismo del testo o all'ontologia, non sapevano fornire nessun'altra spiegazione razionale; e tale fatto è che – quale che sia l'autorità, divina o semi-divina, del Messaggio-Testo e del suo Mittente – non esiste e non può esistere per il Destinatario umano un Testo che *in quanto tale* possa garantire certezze, assolute e immutabili (possiamo ormai dire fra noi: non può esistere un testo "di prima παράδοσις") a prescindere da qualsiasi interpretazione, per sua natura storica, dunque fallibile e solo probabile.

La narrazione della "doppia παράδοσις" è insomma la via, pressoché obbligata, che consente di tenere insieme il carattere assoluto e perfetto della prima (divina) παράδοσις e il carattere sempre dubbio e imperfetto della seconda (umana) παράδοσις dei testi viventi con cui i viventi umani hanno a che fare.

13. La forma contemporanea (informatica) del sogno della biblioteca universale

Secondo alcuni, ci troviamo di fronte con l'informatica e la rete a un *terzo* tentativo di biblioteca universale, dopo il *primo* della classicità rappresentato dalla biblioteca di Alessandria e dopo il *secondo* (variamente articolato in luoghi e tempi diversi) di Gutenberg, dell'Illuminismo e della borghesia.

Guardando alla situazione di questo progetto attualmente in atto non si può sfuggire a una sensazione strana, cioè che stiamo oscillando fra un massimo di opportunità meravigliose e un massimo di pericoli degni dei nostri peggiori incubi.

Cominciamo da un annuncio esaltante: Robert Darnton, autore di *Il futuro del libro*¹³² e direttore della biblioteca universitaria di Harvard (la più grande del mondo con i suoi 17 milioni di volumi), annunciò nell'aprile del 2013 ciò che egli chiamò «il big bang», cioè l'inaugurazione della Digital Public Library su internet.¹³³

Gli ostacoli sono, neanche a dirlo, legati all'aspetto propriamente capitalistico della nostra organizzazione culturale, cioè a quella follia che si chiama diritto d'autore o *copyright*; grazie ad esso – ad esempio – non si può pubblicare un libro per settanta anni dopo la morte del suo autore, anche se di solito quello stesso libro è del tutto irreperibile già dopo pochi mesi dalla sua pubblicazione. Oppure, ancora grazie al diritto d'autore o *copyright*, il costo degli abbonamenti alle riviste scientifiche è aumentato del diecimila per cento (!) negli ultimi 40 anni, e ciò significa che le Università non hanno più i soldi necessari ad abbonarsi alle riviste in cui poter leggere i lavori dei propri stessi professori; oppure, sempre grazie al dominio del *copyright*, tre soli editori al mondo (Elsevier, Springer e Wiley-Blackwell) detengono il 42% di tutti gli articoli scientifici del pianeta. E a proposito di monopolio o di oligopolio: è oggi presentissimo il pericolo che il patrimonio culturale dell'umanità appartenga in esclusiva (un'esclusiva che, prima o poi, si farà pagare in moneta sonante) a “Google” o ad “Amazon” o a qualche altro gigante *big tech*. A prescindere da ogni considerazione politica (che qui più che mai sarebbe necessaria) mi limito a notare che questa sarebbe una forma moderna di quella centralizzazione esclusiva dei testi che – come abbiamo visto – si oppone radicalmente alla lunga durata e alla sopravvivenza dei testi.

Per cercare di aggirare tutte queste difficoltà, Darnton ci spiega che si userà il principio legale dell'“uso legittimo”, cioè la Digital Public Library metterà *on line* gratuitamente anche i libri coperti da *copyright* ma ormai privi di valore commerciale. Secondo Darnton questa sarà la prima vera realizzazione del grande sogno illuminista di una democratizzazione reale della biblioteca, dato che finora tutte le altre biblioteche, quella di Alessandria compresa, sono state secondo lui “elitarie”.

Robert Darnton, che è anzitutto un grande bibliotecario, è tuttavia pienamente cosciente del fatto che richiamavamo poc'anzi, cioè che conservare i libri comporta una indefessa *attività*, e ciò anche, e anzi soprattutto!, in ambiente digitale:

Un libro cartaceo può sopravvivere per duemila anni, un e-book, invece, invecchia in venti anni perché hardware, software e il formato in cui è memorizzato diventano obsoleti.

Così ben il 20% delle spese totali previste per la Digital Public Library sarà dedicato per la Digital Public Library sarà dedicato ai libri digitali che verranno aggiornati, cioè in un certo senso “ricopiati” informaticamente, di continuo, per avere sempre tre copie dei database e trasferire ininterrottamente tutto nei formati digitali più attuali.

Commenta Darnton, con freddezza (al tempo stesso impressionante e incoraggiante):

Non possiamo permetterci che accada ai libri ciò che successe alle pellicole tra l'inizio dell'era cinematografica e la seconda guerra mondiale, periodo in cui abbiamo perso più della metà del patrimonio filmico.

14. La forma contemporanea dell'“incendio” della biblioteca universale

¹³² DARNTON, R., *Il futuro del libro*, Milano, Adelphi, 2011.

¹³³ Cfr. le sue dichiarazioni (che citeremo più avanti) in: ALUFFI, G., *Nella rete il sapere universale arriva a tutti con un clic (ma in 20 anni può sparire)*, “Il Venerdì”, 21 settembre 2012, pp. 70-73.

Su questa contraddizione fra centralizzare e far sopravvivere per sempre – se di contraddizione si tratta – occorre tornare, riflettendo sulla biblioteca universale promessa oggi dall'informatica, ma in realtà gestita in modo più accentrato di quanto ci rendiamo conto da GAFAM.¹³⁴

Il paradosso dell'attuale testualità informatica non potrebbe essere più stridente: da un lato essa sembra caratterizzata da un massimo di decentramento e libertà, chiunque può leggere e scrivere qualsiasi cosa e anche diventare editore di sé stesso, ma dall'altro lato essa è determinata e interamente controllata da un ferreo oligopolio, appunto GAFAM, l'acronimo di Google, Amazon, Facebook, Apple, Microsoft. Queste società hanno realizzato una capitalizzazione di mercato unificata, che superava nel 2018 i 4,1 trilioni di dollari e che oggi è enormemente cresciuta (anche complice il Covid che ha spinto a un uso massiccio delle piattaforme).¹³⁵

Ma c'è di più. Tutti i social media sono controllati dalle «manone della CIA»¹³⁶ e delle sue diverse emanazioni, o direttamente oppure indirettamente tramite la presenza di ex-agenti CIA, FBI e NSA nei vertici del monopolio globale del web, con il solito sistema delle "porte girevoli" (i massimi dirigenti passano dalle aziende alla CIA e dalla CIA alle aziende). Il giornalista inglese Alan Mac Leod ha scoperto che Facebook, Twitter, Google hanno assunto ex agenti CIA e FBI e che «la maggior parte delle organizzazioni di verifica dei fatti con cui Facebook collabora per monitorare e regolare le informazioni sull'Ucraina sono finanziate direttamente dal Governo USA tramite le ambasciate USA dei loro Paesi e il National Endowment for Democracy (NED) che fu creato da Reagan come facciata per la CIA».¹³⁷

Per capire cosa tale controllo totalitario e capillare significhi proviamo a immaginare cosa penseremmo se questo si verificasse nel mondo (a noi più noto) della stampa anziché nel web: sarebbe come se nel mondo intero ci fosse un solo editore, e questo editore fosse di un solo paese, e questo editore di un solo paese avesse il potere di pubblicare o non pubblicare ciò che vuole, di decidere lui, attraverso i suoi mitici e misteriosi "algoritmi", quali e quante notizie debbono arrivare e a chi e in quale quantità, di costruirsi una immensa mole di dati anche personali dei lettori (di valore anche commerciale inestimabile e alla faccia della *privacy*) in totale autonomia e senza alcun controllo, infine di decidere lui a suo totale arbitrio quali notizie, quali lettori, perfino quali parole escludere ("bannare") dal "grande gioco" della comunicazione universale. Come è noto, è stato "bannato", cioè interdetto dall'accesso ai social, l'allora presidente degli Stati Uniti Trump; la cosa ha suscitato perfino un certo consenso nell'opinione pubblica "di sinistra", che non ha trovato nulla di strano nel fatto che un'autorità privata possa escludere qualcuno dalla comunicazione (in base ai suoi imperscrutabili e inappellabili giudizi, ai suoi "algoritmi"). Ci sono parole o nomi (ad es. il nome del leader kurdo Ocalan) che – se digitati nei *social* – promettono la stessa condanna per chiunque.

Nel maggio 2023 è stato oscurato da Youtube (di proprietà Google) un documentario, *Referendum*, ideato e girato da Michelangelo Severgnini e promosso dalla rivista *on line L'AntiDiplomatico* (attiva dal 2015¹³⁸), circa 40 minuti dedicati al referendum contro l'invio delle armi italiane nella guerra russo-ucraina. Anche in

¹³⁴ GAFAM è l'acronimo delle cinque aziende tecnologiche più potenti in tutto il mondo: Google, Amazon, Facebook, Apple e Microsoft. Queste sono pervasivamente presenti nelle nostre vite, non solo per l'uso continuo e compulsivo che ne facciamo ma anche attraverso le pratiche del tracciamento e dei *big data*. Si veda sui problemi posti da questo onnipotente oligopolio: SORDI, P. - FIORMONTE, D., *Geopolitica della conoscenza digitale*, in "DigitCult", I, 4, 2019. [https://digitcult.lim.di.unimi.it/index.php/dc/article/view/110].

¹³⁵ Da vedere il Dossier "Nella rete di GAFAM" pubblicato dalla rivista "Testo e Senso" (n.24, 2022) disponibile gratuitamente on line:

<https://testoesenso.it/index.php/testoesenso/issue/view/25>.

¹³⁶ Cfr. gli articoli di Daniele Luttazzi sull'argomento, comparsi sul "Fatto quotidiano" il 22 marzo, il 31 marzo, il 4 aprile, il 6 aprile 2023, etc.

¹³⁷ LUTTAZZI, D., *Società di fact-checking: il ruolo della CIA e il maccartismo bellico*, in "Fatto quotidiano", 31 marzo 2023, p. 10.

¹³⁸ <https://www.lantidiplomatico.it/pagine-chi-siamo/23188/>.

questo caso una sentenza inappellabile, emessa da un giudice occulto che è chiaramente parte in causa (cioè espressione degli USA), una sentenza anzi comminata senza che si sia svolto neppure alcun processo. Per non dire della pervasività delle tecnologie del "riconoscimento facciale" che si dice siano già utilizzate dal governo cinese e non solo da quello.

Ma il paragone che abbiamo proposto con l'editoria e con la stampa zoppica per difetto, perché la stampa non ha mai invaso le nostre vite in modo pervasivo, mentre tramite gli smartphone noi siamo collegati ai social molte ore al giorno, e i giovani ancora di più. GAFAM determina interamente anche il mondo della ricerca, della scuola e dell'università. Io stesso che scrivo queste righe e tu che le leggi non possiamo assolutamente prescindere. Le ditte private che hanno digitalizzato il nostro patrimonio culturale (libri, fotografie, film, manoscritti, etc.¹³⁹) divenendone proprietarie senza alcun controllo della mano pubblica, potranno decidere domani o di farci pagare caro l'accesso a questa nuova biblioteca universale oppure di negarcelo del tutto.

Il guinzaglio è già intorno al nostro collo, e anche se per ora viene lasciato lungo, esso può essere tirato in qualsiasi momento. Nessuna distopia orwelliana era arrivata a immaginare una situazione come quella in cui viviamo e vivremo.

Ecco che dal sogno siamo allora già piombati nell'incubo.

Ma torniamo ai problemi della conservazione della nostra cultura nel nuovo ambiente del digitale: come ci ha detto Darnton,¹⁴⁰ abbiamo perso più della metà del patrimonio filmico dell'umanità, e non ce ne siamo neppure accorti. Perché nessuno ci aveva messo in guardia a proposito di questa catastrofe culturale, di questo recente incendio della biblioteca di Alessandria che è accaduto nei nostri tempi, anzi sotto i nostri occhi?

Eppure il giornalista Staglianò ci aveva avvertito di un fatto che già noi tutti conosciamo bene:

Inserisci il cd dopo un certo numero di anni e non si legge. Clicchi sul file creato da un vecchio programma e non si apre. Colleghi un hard disk d'antan e non si "vede". Ordinarie catastrofi che, su scala collettiva, potrebbero avere conseguenze pesanti.

Il caso di William Donald Hamilton, il grande biologo che ha lasciato morendo alla British Library tutto il suo archivio personale, è considerato paradigmatico:

[...] taccuini, software di epoche disparate, documenti salvati su schede perforate, floppy disk, nastri magnetici e dischi fissi. Il sogno di un ricercatore, l'incubo di un archivista. [...] in che formato e su quali supporti salvare i file in modo che siano ancora consultabili tra dieci, cinquanta, cento anni? La risposta porta dritti al seguente titolo: fine della storia.

E l'articolo di Staglianò si conclude con queste stesse parole: il censimento di Guglielmo il Conquistatore (del 1086), in considerazione della sua straordinaria importanza, è stato reso digitale già nel 1986, su uno speciale disco laser a 12 pollici (al tempo il *non plus ultra* della tecnologia); ebbene, oggi:

¹³⁹ Rappresenta una felice eccezione (e un possibile esempio da seguire) la biblioteca digitale "Gallica", nata in esplicita contrapposizione a Google e al dominio nord-americano. Grazie all'intervento dello Stato francese, che la ha implementata e che ne garantisce il libero accesso, "Gallica" è accessibile gratuitamente e contiene attualmente (maggio 2023) più di 10 milioni di documenti, libri, giornali e riviste, immagini, registrazioni sonore, mappe, manoscritti, filmati, spartiti, oggetti.

¹⁴⁰ Vedi *supra*, pp. 64-65.

L'originale, ingiallito ma gagliardo, fa bella mostra di sé ai National Archives di Londra. La copia digitale è buona solo per un improvvisato frisbee da ufficio. Dovevano fare la "migrazione" a formati nuovi. Non ci hanno pensato. Fine della storia.¹⁴¹

Lo stesso procedimento di deperimento precoce del moderno vale per l'edizione facsimilare di parte dello *Zibaldone Laurenziano* di Boccaccio, procurata da Guido Biagi per Olschki nel 1915, un caso che mi capita di citare spesso perché riguarda il testo su cui ho a lungo lavorato. Biagi, con la irresponsabilità tipica del suo (e del nostro) secolo «superbo e sciocco», prevedeva che lo scorrere del tempo sui manoscritti «decrepiti» sarebbe stato fermato dalle meraviglie novecentesche delle riproduzioni «attraverso procedimenti foto-meccanici» e scriveva:

[...] i perfezionati processi foto-meccanici consentono d'avere degli archetipi più celebrati una copia sicura, che ad una data certa ne arresta il deperimento fatale. Fra qualche secolo queste riproduzioni avranno un pregio inestimabile, perché staranno a rappresentare di ogni codice più prezioso uno stato necessariamente migliore di quello in cui dovrà venire a trovarsi l'originale; saranno l'effigie di un vecchio che con il procedere degli anni sarà divenuto decrepito.¹⁴²

A dire il vero non dopo «qualche secolo», come scriveva Biagi, ma dopo cento anni, il volume a stampa da lui procurato è lacero, ingiallito, difficilmente leggibile, mentre lo *Zibaldone* autografo di Boccaccio risplende ancora alla Laurenziana in tutta la sua leggibilità: il fatto è che il medioevo aveva rapporti assai migliori dei nostri con la *longue durée* (se non si vuole qui dire: con l'eternità).

L'autorevole Lou Burnard (co-autore fra l'altro del più diffuso manuale della TEI) afferma con decisione:

nulla di ciò che viene scritto in formato digitale assume mai una forma definitiva.¹⁴³

Si potrebbe obiettare che ciò è vero per qualsiasi testo, quale che sia la forma materiale e tecnologica che esso assume, ma è certo che nel caso dell'informatica questa "mobilità" del testo assume forme specifiche, esasperate e non aggirabili. In realtà il problema inaggirabile è che lo stesso sviluppo tecnologico (nel nostro caso quello acceleratissimo della tecnologia informatica) porta con sé anche perdite irreparabili di informazione: tanto più accelerato il ritmo dello sviluppo tecnologico tanto più rilevanti sono i rischi di perdita dell'informazione.

Ciò significa che, con l'informaticizzazione, è come se i nostri testi fossero esposti ogni pochi anni (e forse, domani, ogni pochi mesi) a una necessità di integrale ricopiatura (gli informatici parlano di "migrazione") paragonabile a quella che la testualità visse nel passaggio dai rotoli al *codex* e poi dalla chirografia alla stampa.

Non sono stati forse passaggi analoghi quelli che noi stessi abbiamo vissuto (più o meno coscientemente) dalle schede perforate ai nastri magnetici e poi dai nastri magnetici ai floppy disk e poi agli hard disk e ai flash drive, e poi ancora alla vera rivoluzione della rete, per non dire delle incessanti modifiche delle macchine e del software? Noi finora non ci siamo quasi accorti di queste svolte tecnologiche ed

¹⁴¹ STAGLIANÒ, R., *Archivio Babele*, in "Repubblica", 21 ottobre 2012, pp.38-9.

¹⁴² BIAGI, G., *Prefazione a Lo Zibaldone Boccacesco Mediceo Laurenziano Plut. XXIX. 8 Riprodotto in facsimile a cura della R. Biblioteca Medicea Laurenziana*, con prefazione del prof. dott. Guido Biagi, in Firenze, presso Leo S. Olschki editore, MCMXV, pp.1-9 (2). Si può vedere ora: MORDENTI, R., *Lo Zibaldone Laurenziano autografo di Boccaccio. Studio di metodologia computazionale e trascrizione critica*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2025.

¹⁴³ BURNARD, L., *La TEI Lite dalla P4 alla P5: continuità e cambiamento*, in BURNARD, L.-SPERBERG Mc QUEEN, C.M., *Il manuale TEI Lite. Introduzione alla codifica elettronica dei testi letterari*, a cura di Fabio Ciotti, Milano, Edizioni Sylvestre Bonnard, 2005, pp.201-212 (202).

epistemologiche (e delle inevitabili perdite di testualità che esse comportavano) solo perché la quantità dei testi digitali era fino a pochi anni fa quasi trascurabile a fronte della maggioranza dei testi ancora gutemberghiani: ma cosa succederà quando la grande, o stragrande, maggioranza dei testi sarà solo digitale, o addirittura quando sarà di fatto digitale tutta la testualità umana? Chi, e come, affronterà il problema della *perdita* che ogni svolta tecnologica ha comportato e comporterà?

Si noti infatti che ad ognuna di queste radicali svolte tecnologiche delle forme materiali del testo e dei suoi supporti (si pensi al passaggio dal *volumen* al codice e poi alla svolta di Gutenberg) sono corrisposte *perdite irreparabili*. Ogni volta si è trattato per l'umanità di *decidere* quali testi salvare, ricodificandoli nel nuovo ambiente, e quali invece lasciar morire (se di acqua, di fuoco o di critica corroditrice dei topi poco importa), non fosse altro perché i costi sociali di una tale operazione di copiatura erano e sono assai cospicui: naturalmente la decisione peggiore, ma anche la più probabile nel nostro caso, è quella che non è per nulla cosciente di sé stessa e che affida solo al caso la sopravvivenza, o la perdita definitiva, dei testi.

15. La centralità del problema dei codici in continua evoluzione

Tutto questo significa che in realtà, a proposito della durata nel tempo, più ancora della deperibilità materiale dei supporti ciò che deve interessarci è *la modifica continua dei codici*.

Nel caso dell'informatica per 'codice' intendiamo anche il senso più proprio e ristretto di questa parola, cioè i codici che organizzano l'informazione digitale, ma non ci interessa meno l'altro significato più ampio della parola, quello di origine semiotica che intende per 'codice' il sistema che organizza il messaggio e associa un segno al suo significato.¹⁴⁴

Dunque la modifica continua dei codici, non è affatto aggirabile perché è connessa radicalmente e inevitabilmente al nostro essere immersi nel tempo, al nostro essere animali storici. Se noi siamo destinatari di un Messaggio *M* organizzato da un Mittente storico nel suo codice *c*, e se tale codice organizza il suo messaggio, che è dunque a tutti gli effetti un *Mc*¹⁴⁵, e se la comprensione di un Messaggio consiste essenzialmente nella condivisione del codice che lo organizza, ebbene, allora il codice storico *c'* di cui noi disponiamo è per definizione diverso dall'originario codice *c*, così che la nostra recezione di *Mc* è condannata in radice ad essere imperfetta e parziale.

Si potrebbe anche dire che tutto lo sforzo della cultura, e specificamente della filologia intesa nel senso più ampio e comprensivo della parola, consista appunto nel ridurre la distanza fra *c* e *c'*, cioè nel cercare di restaurare o ricostruire, per quanto possibile, i codici che organizzarono la produzione culturale degli antichi Messaggi del passato, in modo tale che sia possibile per noi Destinatari moderni decrittarli e riceverli a dispetto della differenza dei nostri codici rispetto a quelli degli antichi Mittenti. I grandi filologi e storici, i grandi lettori (chiamiamoli così) del passato, sono appunto in grado di fare questo: essi hanno ricostruito in sé una tale conoscenza della lingua, dell'idioletto, dell'ideologia, dei riferimenti culturali etc. degli Autori che sono in grado di leggere i testi con gli occhi di chi li ha scritti (dove "occhi" significa evidentemente codici culturali). Ma è chiaro che si tratta di uno sforzo tendenziale e solo asintotico, giacché ammesso e non concesso che ci sia possibile ricostruire il codice culturale in senso denotativo (cioè che cosa quella determinata parola significava *stricto sensu*) ci restano tuttavia quasi certamente precluse (e, si noti, in modo *crescente* a mano che ci si allontana dal "centro" – per così dire – del significato letterale) le aree concentriche della connotazione, della citazione e dell'allusione, etc.; insomma quella determinata

¹⁴⁴ Cfr. *infra*, p. 107 e ss.

¹⁴⁵ Cfr. *infra* pp. 105, Schema 1.

parola non *evoca* affatto per noi ciò che evocava per l'Autore e, forse, per i suoi contemporanei, e insomma non fa risuonare e non richiama per noi tutto ciò che il codice dell'Autore permetteva che risuonasse o che fosse richiamato.

Già è accaduto nella storia dell'umanità che dei codici del passato andassero del tutto o in gran parte perduti, una perdita ben più radicale che non la perdita materiale dei testi organizzati in quei codici.

16. "Ma non vi sembra che, di là, stia bruciando qualcosa?"

Ma se le cose stanno davvero così, allora anche noi oggi non possiamo non domandarci: proprio in questo momento, mentre ne stiamo scrivendo, quanti libri si stanno distruggendo per effetto degli acidi degli inchiostri sulle pagine¹⁴⁶, o quanti film, fotografie, nastri magnetici VHS, etc. scompaiono silenziosamente nei nostri archivi e nelle nostre stesse case?

E, fatto ancora più grave e irreparabile, quali e quante culture del passato o del mondo subalterno, che alla nostra insensatezza presente appaiono prive di valore, noi stiamo lasciando morire irreparabilmente, cioè stiamo bruciando?

Per dirla con le parole di certi nostri vecchi seduti impotenti davanti alla televisione ma ancora dotati di buon olfatto: «*Ma non vi sembra che, di là, stia bruciando qualcosa?*».

¹⁴⁶ Un fenomeno particolarmente evidente per le edizioni economiche dell'Otto-Novecento, a causa della scarsa qualità della carta e degli inchiostri di quelle edizioni. Cfr. *L'eclisse delle memorie*, a cura di GREGORY, T. e MORELLI, M., Roma-Bari, Laterza, 1994.

CAPITOLO SECONDO: IL TESTO INFORMATICO E LA DERIVA ERMETICA

La “tenaglia” fra testo informatico e “deriva ermetica”

Sembra che dalla filosofia, anzi dall'interno stesso della critica e della teoria della letteratura, sia emerso un vero cambio di paradigma che riduce il testo a *pretesto*:

La semiosi aperta all'imprevedibilità dei contesti e degli attori interpretativi ha prodotto i suoi primi effetti nell'ambito degli studi letterari. Se un tempo l'interpretazione di un testo coincideva con l'evidenziazione del significato intenzionale dell'autore, ovvero della sua natura oggettiva, a partire dagli anni Sessanta abbiamo assistito a un mutamento di paradigma: le varie pratiche di decostruzione hanno fatto del testo un puro stimolo per le derive interpretative. Il testo è diventato un pretesto per una disamina di istanze, a volte sociologicamente fondate, ma molto più spesso proiezioni fantasmatiche tra le quali sembra avvenire un intenso quanto “immateriale” scambio comunicativo. (Ferraro - Montagnano 1994: 16-17).

Si è così determinata una formidabile *tenaglia* fra la tecnologia dominante dell'informatica e la teoria della “deriva ermetica” più estrema di matrice statunitense (diciamo: Derrida riletto male dagli americani).

D'altra parte, ci aveva già insegnato Gramsci che: «...per tecnica deve intendersi non solo quell'insieme di nozioni scientifiche applicate industrialmente che di solito s'intende, ma anche gli strumenti “mentali”, la conoscenza filosofica.» (Gramsci, *Quaderni*, 10: 1346).

Le due cose, la tecnologia legata all'informatica e la filosofia della decostruzione, sembravano tenersi perfettamente e rafforzarsi a vicenda: il testo informatico appariva perfettamente corrispondente alle teorie che volevano il testo totalmente fluido, privo di qualsiasi consistenza stabile e di ogni significato di verità, un testo anzi che si voleva intrinsecamente, e per sua stessa natura, impossibilitato a significare, essendo continuamente rielaborato, modificato, stravolto a ogni atto di lettura e, insomma, radicalmente ridotto a pre-testo per qualsivoglia interpretazione, oppure (che è dire la stessa cosa) per qualsivoglia mis-interpretazione.

Così al testo informatico è stata legata un'obiezione teorica radicale: esiste una linea interpretativa (di provenienza specialmente americana) che collega direttamente al testo informatizzato la teoria decostruzionista e la cosiddetta «semiosi illimitata» o «ermetica».

Si può anzi individuare una sorta di preistoria dell'ipertesto informatico che, prima ancora di essere reso praticamente possibile dalla tecnologia, era stato teoricamente vaticinato da pensatori come Barthes, Foucault, Derrida, etc., tutti per vie e ragioni diverse impegnati a rompere con i canoni tradizionali della testualità ontologica, mettendo in discussione in particolare i concetti di autore, lettore e *intentio operis* in quanto fattori della verità del testo.

Ma dietro queste teorie del testo esiste una filosofia (o una post-filosofia), quella del postmoderno, che può vantare illustri matrici di diretta derivazione nietzschiana e heideggeriana, una filosofia che è stata assai diffusa, e anzi (almeno fino a poco tempo fa) decisamente egemonica, o dominante, nel senso comune filosofico.

Appunti su Rorty, Barthes, Foucault, Derrida

Uno dei principali esponenti di questa tendenza filosofica post-filosofica, Richard Rorty, polemizza con la differenza, sostenuta da Umberto Eco, fra l'*interpretazione* e l'*uso* dei testi, negando la «distinzione fondamentale» (avanzata dallo stesso Eco) fra il testo e l'autore, e soprattutto quella tra l'*intentio operis* e l'*intentio lectoris*:

[...] la coerenza del testo non è qualcosa che esso possiede prima di essere stato descritto, più di quanto non abbia coerenza un insieme di punti prima che essi vengano tra loro collegati. La sua coerenza non è altro che il fatto che qualcuno abbia trovato qualcosa di interessante da dire su un gruppo di segni o di rumori, un modo di descrivere quei segni e quei rumori che li pone in relazione ad alcune delle altre cose per cui proviamo interesse a parlare.

D'altra parte una tale affermazione deriva coerentemente dall'asserzione della centralità del "vocabolario" e dei "giochi linguistici" wittgensteiniani e dalla convinzione nietzschiana che «la verità è un esercito mobile di metafore»¹⁴⁷, da cui l'affermazione seguente di Rorty:

Una frase può essere controllata solo grazie ad altre frasi, frasi a cui è connessa da diverse relazioni labirintiche di tipo inferenziale.

E questa è la conclusione:

L'idea che vi sia qualcosa di cui un testo dato tratta *veramente*, qualcosa che verrà rivelato dall'applicazione rigorosa di un metodo, questa idea [...] è sbagliata come l'idea aristotelica che vi sia qualcosa che realmente e intrinsecamente è una sostanza, in opposizione a ciò che è solo in apparenza, per accidente o razionalmente. (Rorty 1995: 116, 119, 122)

In tal modo, a partire dalla negazione della metafisica si passa qui, forse troppo facilmente, alla negazione di ogni razionale istanza filosofica di verità, identificata senz'altro con la religione.

Diventa tuttavia evidente che lo sforzo di liberazione dai vincoli della religione, anzi della metafisica, anzi della filosofia, lascia intatti (e in verità rafforza) altri tipi di vincoli, quelli propri dell' «utilitarismo liberale», ciò che Rorty definisce (un po' troppo pudicamente) come quello che è più «consono [...] alla propria politica, alla propria religione o al proprio personale senso del significato della propria vita». Credo che tutte queste manifestazioni di ciò che è più consono all'utilitarismo liberale siano riassumibili nel caso di Rorty in un'espressione più semplice, o più brutale: *l'american way of life*.

Certo è che si fonda così un nuovo etnocentrismo, che lo stesso Rorty rivendica con la definizione di «etnocentrismo moderato» e che però – come tutti gli etnocentrismi – si rivela esclusivo ed escludente:

Essere etnocentrici significa suddividere la razza umana [sic!] nelle persone a cui si devono giustificare le proprie credenze e tutti gli altri. Il primo gruppo – il proprio *ethnos* [sic!] – include coloro che condividono con noi un numero sufficiente di credenze da rendere possibile la conversazione fruttuosa.¹⁴⁸

Ci sia consentito affermare che l'uso disinvolto della parola «etnia» (ipocrita eufemismo per dire razza) deve far scorrere un brivido nella schiena, perché se l'etnia esiste, se esiste «la nostra etnia», allora il passo è breve verso la *difesa* di una tale (peraltro immaginaria) entità; una difesa non innocente, che può conoscere a seconda

¹⁴⁷ RORTY, R., *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, Prefazione di Aldo G. Gargani, Roma-Bari, Laterza, 1998⁴, p. 39 (ma si vedano in particolare i capitoli 1 "La contingenza del linguaggio" e 2 "La contingenza dell'io", pp. 9-56).

¹⁴⁸ RORTY, R., *Solidarietà od oggettività?*, in *Scritti filosofici*, tr. it. a cura di A. G. Gargani, 2 voll., Roma-Bari, Laterza, vol. I, 1994, p. 40.

delle circostanze gradazioni diverse, dal rifiuto della «sostituzione etnica» (qualsiasi cosa voglia dire questa espressione priva di senso) fino alla discriminazione, all'*apartheid*, alla guerra, allo sterminio.

Ritorna comunque, in queste parole di Rorty, la demarcazione tra il *noi* e il *loro*,¹⁴⁹ che ora per lui prende il nome della separazione tra i «sani di mente» (i postmetafisici) e i «pazzi» (i metafisici), una separazione che – in verità – somiglia da vicino ai confini dell'Occidente capitalistico.

E occorre riconoscere che Rorty ha senz'altro ragione (purtroppo) quando nega che la sua posizione possa essere accusata di «relativismo».¹⁵⁰ In effetti non c'è proprio nulla di relativista nella convinta affermazione di una necessaria *alleanza* tra «i sani di mente» *contro* i «pazzi», e questa alleanza prende il nome di «società liberale», ferreamente fondata sull'utilitarismo liberale:

coloro che desiderano ridurre l'oggettività alla solidarietà [...] non necessitano né di una metafisica né di un'epistemologia. Essi concepiscono la verità come ciò che *ci* è utile credere.¹⁵¹

È d'altronde evidente la derivazione nietzschiana di queste posizioni:

Che cos'è dunque la verità? Un esercito mobile di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state sublimite, tradotte, abbellite, poeticamente e retoricamente, e che dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche e vincolanti: le verità sono illusioni delle quali si è dimenticato che appunto non sono che illusioni.¹⁵²

Nella critica frontale – o nell'abbandono – dell'Illuminismo e della sua Santissima Trinità *Liberté, Égalité, Fraternité* che la post-filosofia rivendica, è senz'altro l'Uguaglianza la prima a cadere, come stabilito, con nettezza e chiarezza inarrivabili, da un celebre passo di Nietzsche:

Il veleno della dottrina dei 'diritti uguali per tutti' – è stato diffuso dal cristianesimo nel modo più sistematico; procedendo dagli angoli più segreti degli istinti cattivi, il cristianesimo ha fatto una guerra mortale ad ogni senso di venerazione e di distanza fra uomo e uomo, cioè al presupposto di ogni elevazione, di ogni sviluppo della cultura – con il risentimento delle masse si è fabbricato la sua arma principale contro di noi, contro tutto quanto v'è di nobile, di lieto, di magnanimo sulla terra, contro la nostra felicità sulla terra [...] Concedere l' 'immortalità' a ogni Pietro e Paolo, è stato fino a oggi il più grande e il più maligno attentato all'umanità nobile. – E non sottovalutiamo la sorte funesta che dal cristianesimo si è insinuata fin nella politica! Nessuno oggi ha più il coraggio di vantare diritti particolari, diritti di supremazia, un sentimento di rispetto dinanzi a sé e ai suoi pari – un *pathos* della distanza. La nostra politica è malata di questa mancanza di coraggio! – L' aristocraticità del modo di sentire venne scalzata dalle più sotterranee fondamenta mercé questa menzogna dell'eguaglianza delle anime; e se la credenza nel "privilegio del maggior numero" fa e farà rivoluzioni, – è il cristianesimo, non dubitiamone, sono gli apprezzamenti cristiani di valore quel che ogni rivoluzione ha semplicemente tradotto nel sangue e nel crimine! Il cristianesimo è una rivolta

¹⁴⁹ Anzi, significativamente, "tutti gli altri": "loro" è diventato un *residuo*.

¹⁵⁰ «Chiunque dica [...] che la verità non è 'là fuori' sarà sospettato di relativismo e irrazionalismo.» (RORTY, R., *La filosofia dopo la filosofia* cit., p. 57; Rorty si difende da queste accuse nelle pagine del suo libro che seguono).

¹⁵¹ RORTY, R., *Solidarietà od oggettività?* cit., p. 31. «(..) il pragmatista afferma che non c'è nulla da dire sulla verità se non che ciascuno di noi raccomanderà come vere quelle credenze che reputa utili credere» (ivi, p. 32).

¹⁵² NIETZSCHE, F., *Su verità e menzogna in senso extra morale* in *La Filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870- 1873*, Milano, Adelphi, 2003, p. 233.

di tutto quanto striscia sul terreno contro ciò che possiede un'altezza: il Vangelo degli 'umili' rende umili e bassi [...].¹⁵³

Dal nostro più limitato punto di vista – interessato a descrivere come le modalità informatiche del testo vengano assunte a sostegno di queste posizioni – non è affatto un caso che per esemplificare che «tutto ciò che chiunque fa con qualunque cosa è usarla» Rorty faccia ricorso all'esempio di un programma per computer: sforzarsi di capire come funziona e cosa significa *veramente* un testo sarebbe altrettanto sciocco e inutile che cercare di decifrare le *subroutines* del basic che utilizziamo.

L'informatica è significativamente qui assunta a paradigma della inaccessibilità del senso del testo (o della sua inesistenza).

A proposito della prefigurazione teorica delle caratteristiche del testo informatico, si pensi al Roland Barthes di *S/Z* (1964) che legge *Sarrasine* di Balzac ricorrendo al concetto di "lessie" (autonomi «blocchi di significazione»; cfr. anche Barthes 1991: 299) e individuando nella «tecnologia del libro» la gabbia costrittiva che incatenava nella rigidità univoca della successione fissa delle pagine la pluralità infinita dei legami, dei rimandi e dei significati infinitamente aperti all'interpretazione.

A questa situazione gutemberghiana Barthes contrappone la possibilità di un «testo ideale» (e, al tempo tecnologico in cui lui scriveva, davvero solamente ideale) in cui:

le reti (*reseaux*) sono multiple e giocano fra loro senza che nessuna possa ricoprire le altre; questo testo è una galassia di significanti, non una struttura di significati; non ha inizio: è reversibile; vi si accede da più entrate di cui nessuna può essere decretata con certezza la principale. (Barthes 1970: 11)

Un tale testo metterebbe in discussione radicalmente anche il ruolo che la nostra tradizione attribuisce al Lettore di fronte all'Autore (ciò che Barthes definisce come il loro «divorzio inesorabile mantenuto dall'istituzione letteraria»), giacché spetterebbe ora al Lettore un'autonoma attività di costruzione dei significati tramite la sua libera scelta di attraversamento delle lessie testuali.

Sarebbe in effetti difficile non leggere queste parole come una profetica descrizione dell'ipertesto informatico *avant la lettre* (o meglio: *avant la chose*).

Da parte sua Michel Foucault (1971) non solo riduce l'Autore a una «funzione» del discorso, ma afferma che «l'essere del linguaggio appare di per sé stesso solo nella scomparsa del soggetto».

Così la domanda evocata da «io parlo» ha delle conseguenze dirompenti per la metafisica occidentale, spezzandone il nesso fondativo fra Soggetto e *logos*:

Se in effetti il linguaggio risiede unicamente nella sovranità solitaria dell'«io parlo», niente avrà più il diritto di porgli un limite – né colui a cui esso si rivolge, né la verità di quel che dice, né i valori o i sistemi rappresentativi che utilizza; in breve, non è più discorso e comunicazione di un senso, ma distendersi del linguaggio nella sua bruta essenza, pura esteriorità dispiegata; e il soggetto che parla non è più il responsabile del discorso [...] ma piuttosto l'inesistenza nel cui vuoto s'insegue senza tregua l'effondersi infinito del linguaggio.

L'«io parlo» funziona in tal modo *al contrario* – per così dire – rispetto all'«io penso» cartesiano e compie un cammino esattamente inverso:

¹⁵³ NIETZSCHE, F., *L'Anticristo. Maledizione del Cristianesimo*, trad. Ferruccio Masini, Milano, Adelphi, 2010, p. 43.

Quest'ultimo [l'«io penso» cartesiano, NdR] conduceva infatti alla certezza indubitabile dell'io e della sua esistenza; quello [l'«io parlo», NdR], al contrario, respinge, disperde, cancella questa esistenza e non ne lascia apparire che lo spazio vuoto. (Foucault 1986: 13, 15)

Se il primo (l'«io penso» cartesiano) fondava sul Soggetto l'ontologia occidentale, il secondo (l'«io parlo») la smaschera definitivamente e la rende impossibile. Si tratta allora semmai solo di interrogarsi sulle condizioni di esercizio della funzione enunciativa, spiegare «perché il discorso non abbia soltanto un senso e una verità, ma una storia specifica», cioè chiarire le condizioni di possibilità di un discorso che in quanto tale non appartiene, e non può appartenere, a nessuno.

È quanto Foucault propone con il concetto di «*a priori* storico», un concetto latamente contraddittorio, anzi ossimorico («Giustapposte, queste due parole producono un effetto un po' stridente» – ammette Foucault). L'*a priori* storico non è «condizione di validità per dei giudizi, ma condizione di realtà per degli enunciati. [...] *A priori* non di verità che potrebbero non venire mai dette, né realmente offerte all'esperienza; ma di una storia che è data, perché è quella delle cose effettivamente dette.» (Foucault 1980: 170-1)

Appare tuttavia significativo che, a partire da queste posizioni, l'ultimo Foucault (si tratta delle lezioni al Collège de France del febbraio-marzo 1984, pochi mesi prima della morte¹⁵⁴) torni ad interrogarsi sul problema della verità, ma spostandone – per così dire – il terreno, da quello della verifica di validità dei processi conoscitivi a quello della vita. È ciò che Foucault fa attraverso il recupero, geniale e spiazzante, di una sotterranea *tradizione cinica*, da Antistene di Atene a Diogene («il Socrate pazzo»). Di questa tradizione Foucault rintraccia nella cultura occidentale una sorta di *longue durée* (costante sotto le forme cangianti dell'asceta, del rivoluzionario, del militante, dell'artista e, oggi, direi anche dei “punk a bestia”):

Quando la verità è rimessa continuamente in discussione dallo stesso amore per la verità, qual è la forma di esistenza che meglio si accorda con questo continuo interrogarsi? Qual è la vita necessaria quando la verità non lo è più? Il vero principio del nichilismo non è: Dio non esiste, tutto è permesso. La sua formula è piuttosto: se devo confrontarmi con il pensiero che ‘niente è vero’ come devo vivere? (Foucault 2009: 5; ma cfr. anche Foucault 1996)

Sono del tutto evidenti le analogie del modo in cui Foucault pensa la testualità con la realtà attuale della comunicazione segnata e dominata dal computer. Come scrive Mario Perniola:

Anticipando di quarant'anni una condizione comunicativa che si realizzerà solo nel nuovo millennio con la diffusione dei forum, dei blog e dei wiki attraverso Internet, [Foucault] immagina una cultura dove i discorsi circolino e siano ricevuti senza che la funzione-autore appaia mai. (Perniola 2009: 61)

La critica più radicale alla metafisica occidentale, quella elaborata implacabilmente da Jacques Derrida, non per caso procede dalla messa in questione simultanea del soggetto e del linguaggio, l'uno e l'altro fondati surrettiziamente su una presupposizione metafisica.

Derrida riprende e sviluppa l'idea heideggeriana del linguaggio non più inteso come manifestazione trasparente di un'essenza semantica che viene presupposta come già posseduta dal soggetto; giacché il linguaggio è un dire originario (anzi un Dire/Mostrare, due verbi assonanti in tedesco: *Sagen/Zeigen*), che *precede* ogni nostro dire e che è sempre una «parola già detta» («In ciò che è stato detto il parlare resta custodito»: Heidegger 1973: 30).

¹⁵⁴ Su questo ultimo Foucault torneremo più avanti, sulla base delle considerazioni di Maurizio Ferraris, *infra*, p. 46 e ss.

Il linguaggio così inteso non può dunque in alcun modo essere considerato come uno strumento a disposizione del soggetto che parla, anzi è il linguaggio che *ci parla*, parla noi e attraverso noi, nel senso che con le sue stesse strutture il linguaggio delimita il campo della nostra esperienza del mondo, e la determina, dato che: «Solo nel linguaggio le cose ci possono apparire, e solo nel modo in cui esso le lascia apparire.» (Vattimo 1982: 121)

Di questo si accorse bene il pensiero femminista quando denunciò l'uso linguistico del maschile come neutro-universale, in quanto *costitutivo* della superiorità ontologica del maschile.

Ma Derrida si spinge più oltre, e si domanda: dove il linguaggio si fa parola? come ci appare il linguaggio in quanto linguaggio? in cosa consiste *l'esperienza* che abbiamo di esso? E la risposta è: nel *gramma*, nella traccia, nella scrittura. «Se 'scrittura' significa iscrizione ed innanzitutto istituzione durevole di un segno (e questo è il solo nucleo irriducibile del concetto di scrittura), la scrittura in generale ricopre tutto il campo dei segni linguistici». È appunto l'istituzione durevole del segno, di una «marcatrice» e della *differenza* che le è connessa, ciò che costituisce il segno, e senza di essa il linguaggio sarebbe ineffabile, cioè non esperibile. «In tale senso *esperire è scrivere*» (Petrosino 1989: 24). Per questo la scrittura non è il segno di qualcosa: «La scrittura non è segno di segno, salvo dire questo, il che sarebbe più profondamente vero, di ogni segno.» (Derrida 1969: 50, 48)

Dunque Derrida può parlare di una «archi-scrittura», non perché essa sia un'origine ma perché è sempre implicata in un gioco di rimandi che retrocedono dinamicamente, e senza fine:

Una scrittura che non si esaurisce nel sistema di segni che possiamo scrivere su una superficie, ma attraverso il concetto di archi-scrittura ci rimanda alla traccia sempre già istituita [...]. (Dovolich 1995: 53)

Tale scrittura esprime fundamentalmente *un'assenza*: non solo una banale (e anzi quasi ovvia) assenza del referente, ma anche la ben più impegnativa e problematica assenza dell'emittente e del destinatario.

Assenza dell'emittente:

Scrivere è produrre una marca che costituirà una sorta di macchina a sua volta produttrice che la mia scomparsa futura non impedirà assolutamente di funzionare e di dare, di darsi a leggere e a riscrivere. [...] Perché uno scritto sia uno scritto è necessario che esso continui ad "agire" ed essere leggibile anche se ciò che si chiama l'autore dello scritto non risponde più di ciò che ha scritto, di ciò che sembra aver firmato, ch'egli sia provvisoriamente assente, che sia morto o che in generale non abbia sostenuto con la sua intenzione o attenzione assolutamente attuale e presente, con la pienezza del suo voler-dire, ciò stesso che sembra essersi scritto "in suo nome". (Petrosino 1989: 25)

Assenza del destinatario:

Affinché la mia "comunicazione scritta" esprima la propria funzione di scrittura, cioè la propria leggibilità, è necessario che essa resti leggibile malgrado la scomparsa assoluta di ogni destinatario in generale.[...] Ogni scrittura deve dunque, per essere ciò che è, poter funzionare in assenza radicale di ogni destinatario empiricamente determinato in generale. E questa assenza non è una modifica continua della presenza, è una rottura della presenza, della "morte" o la possibilità della "morte" del destinatario iscritta nella struttura della marca. (Petrosino 1989: 25-26)

(Scrivere allora è di per sé, costitutivamente, *per il futuro e contro la morte*: ricordiamocene, su questo dovremo ritornare.)

La quadruplica assenza e i “non-messaggi”

Dunque assenza dell'emittente, ma anche assenza del destinatario e di ogni contatto e assenza del referente nel “mondo là fuori”: non è forse questo il fondamento organico delle cosiddette *fake news*, che non per caso proliferano irresistibilmente nei *social media* e in generale nel web?

Questa quadruplica assenza, dell'emittente del destinatario del contatto e del referente, era fino a poco fa (cioè in epoca pre-informatica) pressoché impensabile, eppure non solo essa oggi si verifica ma di essa fanno oggi esperienza quotidiana tutti coloro che utilizzano il web e la rete dei social, anzi si può ben dire che in questo ambiente mediatico della *quadruplica assenza* i giovani in particolare siano totalmente immersi per molte ore ogni giorno.

Per il nostro ragionamento è di grande importanza che le teorie del testo di cui parliamo sembrino descrivere in anticipo le modalità tecnologiche del testo che caratterizzano la nostra stretta contemporaneità: chi è l'“autore” dei testi fruiti (sembra ossessivamente) dai nostri ragazzi tramite Facebook o Twitter-X o Instagram o WhatsApp o gli altri social media?

E chi è il vero “destinatario” di questi testi? Tutti, cioè nessuno.

E quale realtà referenziale del mondo, quale informazione, essi propongono? Si noti che il contenuto di “notizia” è ora accuratamente nascosto, cioè continuamente *rimandato*, giacché il vero scopo di questi testi nei social non è affatto fornire un'informazione (come era nel giornalismo di una volta) ma è – al contrario – solo *trattenere* il più a lungo possibile il lettore, giacché è la durata di questo trattenimento ciò che fornisce valore commerciale poiché consente di esporre più a lungo il lettore alla pubblicità.

E quale “contatto” mai i testi dei social attivano fra mittente e destinatario?

La risposta a tutte queste quattro domande non può essere che una sola: *niente e nessuno*. Si tratta di un *nichilismo tecnologico di massa*, che forse ha qualcosa a che fare con la *depressione* di massa che affligge le nostre società, e specialmente i nostri giovani (a quanto pare senza costituire problema per nessuno).

La insistita ed esibita sottolineatura dell' “io” che caratterizza alcuni dei social media di cui parliamo appare allora come un paradossale e patetico tentativo di risarcimento: si affida ossessivamente il proprio “sé” (il proprio nome o il proprio *avatar*, le proprie immagini private o privatissime più o meno ritoccate, i propri amici veri o virtuali, i propri like inani e senza ascolto, etc.) ad un circuito comunicativo totalitario che in realtà non prevede e non tollera nessun “io”, e soprattutto nessun “tu”.

Faccio inoltre notare che i “testi” di cui parliamo (ma già definirli “testi” ci pone problemi) non solo sono senza provenienza e senza contesto, esistono di per sé totalmente irrelati rispetto al mondo delle cose, ma sono anche *senza tempo*. Di nuovo, questa assenza del tempo è tanto rilevante quanto occulta, e anzi contraddittoria rispetto all'apparenza della comunicazione *on line*: infatti la fruizione assolutamente istantanea di questi “testi” dei social media non esclude affatto che la data della loro creazione possa risalire a momenti anche molto lontani nel tempo, i quali tuttavia restano sempre sullo sfondo, del tutto irrilevanti.

Essi vivono nell'eterno presente del capitalismo realizzato. Naturalmente si tratta di una a-cronicità che nulla ha a che fare con l'aspirazione all'eternità: qui lo scorrere del tempo non è sfidato e contrastato dall'aspirazione del testo a durare per sempre, è invece semplicemente *ignorato* e rimosso; non dunque tempo eterno ma il suo contrario: nessun tempo.

Non saprei se anche questa caratteristica a-cronicità dei “testi” di cui parliamo rappresenti, oppure no, una novità assoluta; per non dire dei testi che trovano nel radicamento cronologico, nella data della loro creazione, il loro fondamento (come le

lettere, diari, i libri di famiglia, i testamenti, i testi giuridico-normativi, etc.), colpisce il fatto che i testi informativi che erano caratteristici della modernità, quelli giornalistici,¹⁵⁵ avessero proprio nella *data* la più esibita e fondativa delle caratteristiche, non a caso ripetuta su ogni singola pagina del giornale, mentre qui se ne cercherebbe invano qualsiasi traccia. Il tempo, l'unico tempo che conta, è quello *del consumo*. E non a caso nel quotidiano-guida e leader "La Gazzetta dello Sport" (il quotidiano più venduto in Italia) gli articoli erano accompagnati dall'informazione del tempo necessario per leggerli, cioè per consumarli, preannunciato con precisione in minuti e in secondi.¹⁵⁶

Credo che questi oggetti testuali che si manifestano e vivono in assenza dell'emittente, in assenza del destinatario, in assenza di ogni contesto referenziale e nello spazio vuoto dell'a-cronia non costituiscano a rigore neppure dei messaggi¹⁵⁷ e – in mancanza di proposte migliori – io userei anzi per loro la definizione di *para-messaggi* o di *web-messaggi*. Di *non-messaggi*.

La fine del primato della *phoné*

Si noti che l'elaborazione di Derrida a proposito del testo, che abbiamo sommariamente richiamato, smentisce la linea, implicita quanto cogente, di tutta intera la tradizione filosofica occidentale (da Platone fino a Husserl) basata sul primato della *phoné*, della voce.¹⁵⁸ Per questa tradizione la voce sarebbe infatti la più prossima alla coscienza del soggetto, e questa, a sua volta, sarebbe la sede di un significato puro, di un senso ideale "vero" inteso come "voce interiore" e come *logos*.

Si fonda(va) qui non solo la presupposizione di una *presenza* piena, originaria, perfetta nei cieli della metafisica (di cui il segno sarebbe appunto rappresentante in terra) ma anche la separazione, sempre presupposta e mai dimostrata, fra un significante (faccia sensibile) e un significato (faccia intelligibile).

De-costruire questo procedimento, smentire in radice il privilegio accordato dalla tradizione occidentale alla *phoné*, significa poter riconoscere il vero fondamento non fondato del *logos* occidentale, di ciò che Derrida definisce «logocentrismo», cioè l'ontologia, l'identificazione fra essere e *logos*.

Notiamolo *en passant*: deriva da qui, dal primato indiscusso (non mai discusso) della *phoné*, anche il privilegio esclusivo affidato alla scrittura alfabetico-fonetica, fra tutte le altre scritture possibili. Per la teoria occidentale (possiamo ora chiamarla così?) è come se le scritture non fonetiche non fossero scritture, e dunque la smentita della centralità della voce che dall'esistenza di quelle scritture proviene non ha alcuna voce.

D'altronde, lo sappiamo, le scritture non fonetiche non sono occidentali, e infatti non per caso al "fonocentrismo" e al "logocentrismo" è inestricabilmente connesso anche l'"etnocentrismo" occidentale. E la critica di questi tre termini-chiave dell'elaborazione di Derrida, "logocentrismo" "fonocentrismo" "etnocentrismo", compare a un parto nella *Grammatologia* (Dovolich 1995: 53).¹⁵⁹

¹⁵⁵ Secondo il noto aforisma hegeliano «La lettura del giornale è la preghiera del mattino dell'uomo moderno».

¹⁵⁶ Si ipotizza forse che qualcuno, preavvertito della durata della lettura di quell'articolo, rinunci a leggerlo per non "perdere tempo"?

¹⁵⁷ Restando per noi il messaggio ciò il cui funzionamento viene descritto dal noto "modello comunicativo" di Roman Jakobson in base ai sei elementi *mittente, ricevente, messaggio, contesto, contatto, codice*. La precisazione è necessaria in quanto di tale modello noi stessi faremo successivamente uso (cfr. *infra*, gli Schemi alle pp. 151 e ss.).

¹⁵⁸ Sulla voce come problema filosofico Giorgio Agamben ha scritto un'opera fondamentale della quale rimpiangiamo di non aver potuto trarre tutto il profitto che sarebbe stato possibile tranne perché essa è comparsa quando queste pagine erano già in fase di stampa: AGAMBEN, G., *La voce umana*, Macerata, Quodlibet, 2024.

¹⁵⁹ Non per caso Derrida pone a *esergo* di *La voce e il fenomeno* (il saggio del 1967 che prepara la *Grammatologia* e che lo stesso Derrida definisce in un'intervista «il saggio a cui tengo di più»): cfr. Sini, 2001: 10) il seguente brano tratto da Husserl: «Un nome pronunciato davanti a noi ci fa

Riassumendo: priorità e primato della scrittura intesa radicalmente in quanto *traccia*; un sistema di rinvii inesauribili di / fra tracce che, moltiplicandosi, rimandano solo a sé stesse, ad altre tracce, senza nessuna posa e senza nessun limite (sempre il rinvio da una traccia a un'altra traccia, e mai da una traccia a una cosa); radicale messa in questione della distinzione fra la materialità del significante e l'immaterialità del significato; autonomia assoluta di un tale sistema di scritture, che conduce all'assenza, o alla insignificanza, non solo del referente ma anche dell'emittente (e tanto più del cosiddetto Autore!) e perfino di qualsiasi destinatario empiricamente determinato.

Ma non è forse questa (ancora una volta) una descrizione possibile (tanto precisa quanto preterintenzionale e anticipatrice) delle concrete modalità di esistenza e funzionamento del testo informatico esposto nel web, e tanto più dei messaggi dei social media in cui siamo immersi? Lo abbiamo appena visto: chi è mai l'Autore di tali messaggi? Chi il destinatario, quale il contesto (manca loro perfino ogni dato cronologico o topologico) dei messaggi che ci arrivano continuamente nei social, senza che noi li abbiamo richiesti in alcun modo?¹⁶⁰ Quale è la loro attendibilità o, più radicalmente, il loro statuto di verità?¹⁶¹

D'altra parte ciò che viene messo in questione nella modalità informatica del testo è il ruolo stesso dell'Autore e il suo *dominio* nei confronti del Testo e del Lettore. Ora quel dominio (antico e assoluto, ma non legittimo) è negato, e anzi rovesciato: il potere del Lettore di costruire significati viene postulato come privo di limiti (letteralmente: il-limitato), dunque ben più radicale di quanto non fosse la «cooperazione interpretativa» già concessa dalla semiotica. Tale potere del Lettore si svolge ora a partire dalla possibilità di attraversare liberamente, senza alcun ordine o norma che non sia la propria libera volontà, le lessie testuali (e queste divengono così iper-testuali, anche a prescindere dal computer). Gli ipertesti sarebbero dunque testi *scrivibili* (e non più solo *leggibili*), in cui il Lettore diventa produttore o distruttore (ma di certo non solo passivo recettore) di senso.

La crisi dei paradigmi anti-testuali

E tuttavia anche quest'apologia della crisi ha conosciuto la sua crisi, a partire proprio dalle università statunitensi. Anche il riflusso rifluisce.

E come accade in tutte le reazioni qualcosa di prezioso (che pure quelle teorie portavano con sé) rischia ora di andare perduto, come l'apertura, o piuttosto la critica, del riduttivo «canone occidentale», sempre maschio, "bianco" e morto; come se l'unica alternativa al *nonsense*, a letture deliranti e filologicamente insostenibili, fosse un *heri dicebamus*, un ritorno seccamente restaurativo e neo-aristocratico alla bella Letteratura di una volta, con la *l* maiuscola.

Hanno contribuito a questa crisi negli Stati Uniti anche tre "scandali": in primo luogo la scoperta di scritti giovanili, filo-nazisti e antisemiti, del maggior esponente del decostruzionismo di Yale, il critico belga Paul De Man (il quale, nel frattempo scomparso, fu generosamente difeso da studiosi come Derrida e Kristeva).

In secondo luogo il conferimento del «premio per il peggior esempio di scrittura critica» assegnato polemicamente alla studiosa femminista di Berkeley Judith Butler. Scrive la filosofa Martha Nussbaum:

pensare alla galleria di Dresda e all'ultima visita che vi abbiamo fatto: giriamo per le sale e ci arrestiamo davanti a un quadro di Teniers che rappresenta una galleria di quadri. Supponiamo inoltre che i quadri di questa galleria rappresentino a loro volta dei quadri che a loro volta rappresentino delle iscrizioni che fosse possibile decifrare, ecc.» (Derrida 2001: 29).

¹⁶⁰ Un altro caso in cui l'apparente libertà assoluta dei social nasconde un assoluto dominio di GAFAM: sponsorizzando il messaggio (cioè *pagando*) GAFAM provvede a far pervenire i messaggi, e con rilievo crescente proporzionale al pagamento.

¹⁶¹ Su questo complesso e decisivo problema (considerato a partire dai mezzi di informazione), sia consentito il rinvio a Mordenti 2023: 71-77.

Quando le sue idee sono espresse chiaramente e in modo succinto ci si accorge che, senza molte distinzioni e argomentazioni, esse non vanno lontano e non sono poi così nuove. Perciò l'oscurità riempie il vuoto lasciato da un'assenza di vera complessità del pensiero e del discorso. Il quietismo hip della Butler è una risposta comprensibile alla difficoltà di costruire la giustizia in America. Ma è una cattiva risposta. Collabora con il male. Il femminismo chiede di più e le donne meritano di meglio.

E, infine, la cosiddetta "affaire Sokal",¹⁶² cioè la pubblicazione da parte della prestigiosa rivista dei *Cultural Studies* "Social Text" di un delirante articolo-tranello proposto dal fisico Alan Sokal, che dimostrava come allineando un po' di frasi consonanti con l'ideologia alla moda fosse possibile essere accettato¹⁶³ e preso sul serio:

un articolo parodistico e pieno di enormità pseudo-scientifiche, di citazioni incredibili da Lacan, Lyotard, Kristeva e molti altri, di riferimenti alla matematica e alla fisica contemporanea e di pretenziose teorie filosofiche sulla "social construction" delle verità della scienza, intitolato *Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity* (=Trasgredendo i confini: verso un'ermeneutica trasformativa della gravità dei quantum). L'articolo, purtroppo, è stato pubblicato. (Ceserani, 2005a: 12; 2005b: 14)

Senza ricorrere agli scandali (e ai pericoli sempre connessi a questo modo un po' barbaro di affrontare le discussioni teoriche e culturali), Cesare Segre aveva polemizzato con il nichilismo del post-moderno mentre ancora quell'egemonia si trovava all'apogeo, osservando criticamente:

Si trasforma tutto in segni che però non comunicano nulla, o al massimo la propria esistenza, e si soffocano per loro mezzo i segnali e i simboli del nostro agire nel mondo; si uniforma in una nebbia argentea ciò ch'è attivo e ciò ch'è passivo, cause ed effetti, valori e disvalori, sforzi e fallimenti. [...] Nella notte in cui si confondano lupi e agnelli, i lupi potranno divorare in tutta libertà gli agnelli. (Segre 1969: 43)¹⁶⁴

Ciò che per noi conta è che un teorico della testualità e un cultore della filologia come Segre abbia richiamato con tanta forza l'attenzione sul versante etico-politico della questione del testo (un aspetto, quello dell'etica, divenuto sempre più cruciale; afferma anche Derrida: «La giustizia è l'indecostruibile»).

Le critiche al postmoderno sul terreno etico-politico hanno messo in guardia del pericolo che la critica di ogni fondamento finisca per togliere ogni fondamento alla critica. Con il bel risultato di rendere la critica impossibile, o meglio impensabile e pateticamente ingenua.

¹⁶² Si veda un'equilibrata ricostruzione dell' "affaire Sokal" in Cazalé 1999.

¹⁶³ Forse questa vicenda avrebbe potuto insegnare qualcosa a proposito dei criteri imposti – proprio sul modello americano! – dalla nostra ANVUR alle riviste scientifiche, le quali evidentemente anche nel paese-guida garantiscono assai poco la scientificità di ciò che viene pubblicato.

¹⁶⁴ Francamente non saprei dire se questa argomentazione di Segre rappresenti – oppure no – una risposta diretta a Nietzsche, e tuttavia la coincidenza del medesimo tema degli agnelli presente in un passo della nietzschiana *Genealogia della morale* di critica al concetto di "buono" non può non colpirci: «Il problema dell'altra origine del 'buono', del buono come lo ha concepito l'uomo del *ressentiment* [risentimento, Ndr] esige la sua risoluzione. – Che gli agnelli nutrano avversione per i grandi uccelli rapaci, è un fatto che non sorprende: solo che non v'è in ciò alcun motivo per rimproverare ai grandi uccelli rapaci di impadronirsi degli agnellini. E se gli agnelli si vanno dicendo fra loro: 'Questi rapaci sono malvagi; e chi è il meno possibile uccello rapace, anzi il suo opposto, un agnello – non dovrebbe forse essere buono?' su questa maniera di erigere un ideale non ci sarebbe nulla da ridire, salvo il fatto che gli uccelli rapaci guarderanno a tutto ciò con un certo scerno e si diranno forse: 'Con loro non ce l'abbiamo affatto, noi, con questi buoni agnelli; addirittura li amiamo: nulla è più saporito di un tenero agnello.'» (NIETZSCHE, F., *Genealogia della morale*, Saggio I, 13).

Se le cose stessero davvero così come la filosofia post-filosofica del postmoderno sostiene, resterebbe infatti solo *l'apologia* (sia pure disincantata e ironica¹⁶⁵) *dello stato di cose presente*; un esito certo preterintenzionale¹⁶⁶, e tuttavia un esito del tutto inevitabile, come i decenni terribili dell'assordante *blob* postmoderno ci hanno ad abbondanza dimostrato. Se le cose stessero davvero così, allora Ruby sarebbe la nipote di Mubarak (come il Parlamento italiano ha votato a larga maggioranza).

L'esito etico-politico della post-filosofia postmoderna non può essere dunque in alcun modo trascurato, anche dal nostro limitato punto di osservazione centrato sui testi e sulla letteratura, e benché non sia questa la sede per affrontare i limiti filosofici di questa impostazione (né chi scrive ne avrebbe le capacità), le sue conseguenze sul terreno etico-politico, che indubbiamente pertiene anche alla critica letteraria, ci riguardano direttamente.¹⁶⁷

Assumiamo ancora come oggetto della nostra analisi, per la chiarezza e l'oltranza delle sue argomentazioni, il pensiero di Rorty il quale (con apprezzabile coerenza e coraggio) non arretra di fronte alla massima difficoltà presente al suo discorso, la quale indubbiamente consiste nella difficoltà di fondare a partire dalle sue posizioni una condanna etica dell'orrore del nazismo e della *shoà* e una corrispettiva solidarietà¹⁶⁸ fra gli umani. Scrive Rorty:

Presuppongo infatti che una persona sia libera di allestire il modello dell'io che più le è consono, per adattarlo alla propria politica, alla propria religione o al proprio personale senso del significato della propria vita. Ciò presuppone a sua volta che non esista alcuna verità oggettiva come soluzione al problema di che cosa sia *realmente* l'io umano.¹⁶⁹

È dunque coinvolto in questa critica il concetto stesso di "umano" in quanto universale privo di determinazioni e gerarchie:

Rifiutare l'idea di "vero essere umano" significa abbandonare il tentativo di divinizzare l'io al posto del mondo [...].¹⁷⁰

Su queste basi, Richard Rorty può scrivere:

Nel periodo in cui i treni correvano verso Auschwitz un ebreo aveva più probabilità di essere nascosto dai suoi vicini non ebrei se viveva in Danimarca o in Italia¹⁷¹ che non in Belgio. Per esprimere questa differenza comunemente si dice che molti Danesi o Italiani dimostrarono solidarietà umana e molti Belgi no. [...] Il modo filosofico tradizionale di spiegare quello che intendiamo per "solidarietà umana" consiste nell'affermare che qualcosa dentro di noi – la nostra umanità essenziale – risuona in presenza di questa stessa cosa in altri

¹⁶⁵ Non per caso Richard Rorty insiste molto sul carattere "ironico" del suo liberale-modello (si veda in particolare il capitolo "Ironia privata e speranza liberale", in RORTY, R., *La filosofia dopo la filosofia*, Prefazione di A. G. Gargani, Roma-Bari, Laterza, 1998⁴, pp.89-115).

¹⁶⁶ Anzi: paradossale, considerando la personale e di chiara radicalità politica di molti latori delle posizioni di cui parliamo.

¹⁶⁷ D'altra parte è assai significativo che nell'argomentazione di Rorty siano continuamente convocati testi letterari e che i critici e gli scrittori vi svolgano anzi un ruolo teoretico cruciale, da Nabokov a Orwell a Bloom a Proust a Dickens a Baudelaire, etc. Per il nostro Autore testi filosofici e testi letterari appartengono infatti, senza nessuna distinzione possibile, alla medesima "conversazione".

¹⁶⁸ Che il problema della solidarietà appaia centrale allo stesso Autore è confermato dal fatto che il titolo del suo libro più noto e impegnativo, in italiano tradotto come *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà* cit., sia in realtà nell'originale inglese *Contingency, irony and solidarity* (1989).

¹⁶⁹ RORTY, R., *La priorità della democrazia sulla filosofia*, in *Scritti filosofici*, tr. it. a cura di A. G. Gargani, 2 voll., Roma-Bari, Laterza, vol. I, 1994, p. 253.

¹⁷⁰ RORTY, R., *La filosofia dopo la filosofia* cit., p. 47.

¹⁷¹ Confesso di non riuscire a capire – da italiano – cosa abbia meritato al nostro Paese questa lode di Rorty.

esseri umani. [...] I filosofi che negano, come ho fatto io [...], l'esistenza di una tale componente, di un 'io centrale', non possono appellarsi a questa idea. Poiché insistiamo sulla contingenza, e quindi combattiamo idee come quelle di 'essenza', 'natura' e 'fondamento', per noi è impossibile pensare ancora che alcune azioni e determinati atteggiamenti sono per natura 'disumani' [...].¹⁷²

Direi che questo almeno è parlar chiaro. Per il «liberale ironico» la solidarietà nascerà tutt'al più da un possibile e contingente, non certo necessario, «immedesimarsi con la vita altrui», dunque tale solidarietà sarà riservata a gruppi di volta in volta selezionati e ristretti. Così la maggiore solidarietà di Danesi e Italiani poc' anzi citata si spiegherebbe:

[...] perché questo ebreo era, ad esempio, anche lui un Milanese o uno Jutlander, un membro dello stesso sindacato o della stessa professione, perché anche lui giocava a bocce oppure perché anche lui aveva bambini piccoli [...].¹⁷³

Si tratta di quella che altrove Rorty definisce «solidarietà amichevole» (che io definirei piuttosto come «solidarietà ristretta»), ma poiché i concetti di «solidarietà umana» e di «vero essere umano» ricadono sotto la condanna riservata dalla post-filosofia a tutti gli universali, se ne deduce che chi – per ipotesi – non fosse stato milanese, né iscritto allo stesso sindacato, né giocatore di bocce o altro poteva allora essere escluso senza problemi dalla «solidarietà amichevole» e senza problemi essere abbandonato allo sterminio.

Ancora più inquietante, perché contemporaneo e statunitense, è l'esempio che il contemporaneo e statunitense Rorty¹⁷⁴ riferisce «alla disperazione e alla miseria senza fine» dei neri americani:

Come ultimo esempio, prendiamo l'atteggiamento dei liberali americani contemporanei di fronte alla disperazione e alla miseria senza fine in cui vivono i giovani negri nelle città americane. Diciamo che si devono aiutare queste persone sono esseri umani come noi? Potremmo dirlo, ma è molto più persuasivo sia moralmente che politicamente, parlarne come di *Americani* come noi – dire che è scandaloso che un *Americano* debba vivere nella disperazione.¹⁷⁵

Tanto peggio per chi non è "*Americano*" (con l'iniziale maiuscola), per chi non è "come noi", ma – per ipotesi – cileno o cubano o africano o cinese, etc. o peggio ancora vietnamita o afgano o palestinese. Se il «liberale ironico» provasse solidarietà per la disperazione provocata in uno di costoro allora commetterebbe il peccato mortale di «divinizzare l'io al posto del mondo».

È appena il caso di notare che i bambini migranti lasciati annegare nel Mediterraneo non sono milanesi, né iscritti allo stesso nostro sindacato, e neppure giocatori di bocce o altro e – insomma – essi non possono vantare nessuna caratteristica che possa farli considerare "come noi" e dunque meritevoli della nostra «solidarietà amichevole». L'unica caratteristica di quei bambini in mare è quella di essere umani, ma – come abbiamo visto – considerare questa caratteristica sufficiente alla solidarietà è nella post-filosofia rortyana un gesto rigidamente interdetto per non cadere nel peccato mortale della religione e della metafisica.

Questa è allora la partita che – a ben vedere – si gioca attorno al concetto di testo e alla possibilità che un Testo (una Legge scritta nella coscienza degli umani?) possa essere portatore di significati universali: questa è la vera posta in gioco.

¹⁷² RORTY, R., *La filosofia dopo la filosofia* cit., p.217. Sottolineature nostre, NdR.

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ Rorty, scomparso nel 2007, era nato a New York, e ha insegnato a lungo nelle più prestigiose università americane.

¹⁷⁵ RORTY, R., *La filosofia dopo la filosofia* cit., p.217. Sottolineature, e maiuscole, nel testo.

La critica al “nietzschianesimo di massa” del postmoderno

La nostra cursoria rassegna non sarebbe completa se non accennasse almeno al fatto che dall'interno stesso della filosofia è emersa una contestazione radicale della post-filosofia postmoderna di cui abbiamo fin qui parlato.

Si tratta di un processo di revisione di portata mondiale, anche se io assumo qui a emblema di queste critiche propriamente filosofiche alle filosofie del postmoderno l'elaborazione di Maurizio Ferraris, condensate nel suo *Manifesto del nuovo realismo*.¹⁷⁶ Riconoscendo le origini di quel complesso e composito movimento che abbiamo definito “postmoderno” nel libro di Lyotard del 1979,¹⁷⁷ Ferraris ne individua i due dogmi fondativi: (a) «che tutta la realtà sia socialmente costruita e infinitamente manipolabile» e (b) «che la verità sia una nozione inutile». ¹⁷⁸ Il “nocciolo duro” di questa post-filosofia consiste nell'affermazione nietzschiana «non ci sono fatti, solo interpretazioni», il cui significato autentico finisce però col diventare «la ragione del più forte è sempre la migliore».

Così il postmoderno, che definirei una sorta di *nietzschianesimo di massa*, rappresenta la *koiné* condivisa dei terribili nostri decenni a cavallo fra i due secoli, che trova la sua realizzazione compiuta nella guerra accompagnata dal *populismo mediatico*, cioè in «un sistema nel quale (purché se ne abbia il potere) si può pretendere di far credere qualsiasi cosa»¹⁷⁹ (anche – insisto – che una prostituta marocchina, la minorene Ruby, fosse la nipote del presidente egiziano Mubarak).

Ciò è stato effettivamente possibile in base ai tre processi congiunti della «ironizzazione» (che abbiamo già visto teorizzata in Rorty, e da cui deriva anche il costitutivo abuso delle virgolette¹⁸⁰ nei testi postmoderni), della «desublimazione» (un neo-dionisaco primato del corpo, che legittima l'anti-intellettualismo, ad un tempo desiderante e reazionario) e della «deoggettivazione» (l'idea anti-illuministica e anti-scientifica che la oggettività, la realtà, la verità siano inesistenti). Non c'è forse anche questa *filosofia* dietro il rifiuto di massa del vaccino anti-Covid,¹⁸¹ che – forse non per caso – vide partecipi o egemoniche organizzazioni esplicitamente neo-fasciste?

La somma di questi elementi (che si potenziano a vicenda) non precipita forse tutti noi e le nostre vite direttamente *dentro* un programma della tv berlusconiana? E infatti Ferraris conia il neologismo «realitysmo» come luogo del «postmoderno realizzato» che:

Invece di riconoscere il reale e immaginare un altro mondo da realizzare al posto del primo, pone il reale come favola e assume che questa sia l'unica liberazione possibile: sicché non c'è niente da realizzare, e dopotutto non c'è nemmeno niente da immaginare; si tratta, al contrario, di credere che la realtà sia come un sogno che non può far male e che appaga.¹⁸²

Il «nuovo realismo» che si contrappone al «realitysmo» rivendica l'ontologia, la critica e l'illuminismo che sono reciprocamente implicate, giacché solo su un mondo

¹⁷⁶ FERRARIS, M., *Manifesto del nuovo realismo*, Roma-Bari, Laterza, 2012.

¹⁷⁷ LYOTARD, J.-F., *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Milano, Feltrinelli, 1981.

¹⁷⁸ FERRARIS, M., *Manifesto del nuovo realismo* cit., p. xi.

¹⁷⁹ Ivi, p. 6.

¹⁸⁰ «Il postmoderno segna l'ingresso delle virgolette in filosofia: la realtà diventa 'realtà', la verità 'verità', l'oggettività 'oggettività', la giustizia 'giustizia', il sesso 'sesso' [...]» (ivi, p.8). Aggiungerei anche che il nazismo di Heidegger è stato definito da un celebre filosofo: «una serie di 'errori politici' [...]», naturalmente fra virgolette (cit. ivi, p. 14).

¹⁸¹ Tutt'altro problema è evidentemente la critica (che a me pare legittima) nei confronti dell'obbligatorietà dei trattamenti sanitari, la quale è disciplinata e interdetta dalla nostra Costituzione.

¹⁸² Ivi, p. 24.

“là fuori” concepito come reale può essere esercitata la critica («Il realismo è la premessa della critica, mentre all’irrealismo è connaturata l’acquiescenza»¹⁸³) e dall’Illuminismo occorre trarre il kantiano «osare sapere», fondamento di ogni processo di emancipazione umana.

Il fondamento dell’obiezione di Ferraris consiste nella necessaria distinzione fra “ontologia” (il mondo esterno, inemendabile, oggetto di esperienze non necessariamente linguistiche o storiche) ed “epistemologia” (interna ai nostri schemi concettuali, emendabile, linguistica, storica etc.): «Non è vero che essere e sapere si equivalgono», «l’essere è indipendente dal sapere».¹⁸⁴

Di particolare interesse per noi sono le pagine conclusive in cui Ferraris argomenta come sia Derrida che Foucault (i quali mai si dichiararono postmoderni) abbiano negli ultimi anni della loro vita rivisto, o chiarito, le loro posizioni in direzioni del tutto inassimilabili al postmoderno.

Jacques Derrida si pronunciò a favore di un «Illuminismo a venire» e dei «Lumi del XXI secolo»:

Le correnti che si chiamano ‘postmoderne’ lo fanno come se avessero superato l’epoca dei Lumi, e non credo che sia così. Si tratta di rilanciare l’idea dei Lumi, non come si è manifestata nel XVIII secolo in Europa, ma rendendola contemporanea, situandola nel progresso della ragione.¹⁸⁵

Altrettanto emblematico il caso di Michel Foucault che nel suo ultimo corso al Collège de France, pochi mesi prima della morte, si impegna in una riflessione sulla parresia, facendo di Socrate, l’anti-eroe di Nietzsche, il parresiasta per eccellenza, il vero centro della estrema e incompiuta riflessione foucaultiana¹⁸⁶:

Per il filosofo [Foucault, NdR] che aveva legato il suo nome alla dottrina del potere-sapere, all’idea che si deve guardare con sospetto il sapere, perché è veicolo di potere, questo progetto, come già la riabilitazione dell’ascetismo e della cura di sé nella *Storia della sessualità* che è la grande impresa incompiuta di Foucault, costituisce il segno di una profonda inversione di tendenza.¹⁸⁷

La tesi che si vuole argomentare in queste nostre pagine è che non esista affatto una corrispondenza necessaria fra la modalità informatica del testo (in particolar modo caratterizzata dalla inesausta *mobilità*, che la testualità informatica sembra in effetti recare con sé) e la «deriva ermetica» della decostruzione riletta dagli americani.

In altre parole, non è necessario (e anzi, come ci sforzeremo di dimostrare, non è neppure possibile) far derivare dalla nuova mobilità del testo informatico la sua insensatezza, cioè la sua impossibilità/incapacità di comunicare sensati significati condivisi fra membri del genere umano.

¹⁸³ Ivi, p. 30, p. 63.

¹⁸⁴ Ivi, p. 45, p. 62.

¹⁸⁵ Intervento del 3 maggio 2003 cit. ivi a p.107.

¹⁸⁶ Sul problema della parresia, che ha impegnato l’ultimo Foucault, si vedano: FOUCAULT, M., *La parresia*, in *Discorso e verità nella Grecia antica*, Roma, Donzelli, 2019, pp. 127-161; ID., *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)* [2008], a cura di M. Galzigna, Milano, Feltrinelli, 2009; ID., *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)* [2012], a cura di D. Borca e P.A. Rovatti, Milano, Feltrinelli, 2014; ID., *Dir vero su se stessi. Conferenze all’Università di Victoria Toronto, 1982*, Edizione italiana a cura di Filippo Domenicali, Napoli-Salerno, Orthotes, 2020.

¹⁸⁷ Ivi, p. 108.

CAPITOLO TERZO: IL TESTO E LA SUA TRADIZIONE. A PROPOSITO DEL TESTO INFORMATICO ¹⁸⁸

«And nothing is but what is not.»
(Shakespeare, *Macbeth*, I, III, 142)

(1. Testo I)

1.1. Il testo è uno strumento della comunicazione inter-umana e, più precisamente, è una forma di messaggio (cfr. *infra* 2.1.).

1.1.1. Un testo che non comunica non è dunque un testo perché non è un messaggio (anche se comunicazione può avvenire in mancanza di un testo).

1.1.2. Come scrive Armando Petrucci: «Da un punto di vista generale la scrittura può essere definita un sistema di cui l'uomo si serve per fissare, in modo stabile e comprensibile ad altri, il linguaggio, mediante simboli o segni [...]. La scrittura svolge nello stesso tempo funzione di mezzo di conservazione e di mezzo di trasmissione dei messaggi, cioè di comunicazione.» (Petrucci 1990: 17).

Ripetiamolo: «fissare, in modo stabile e comprensibile ad altri, il linguaggio»; «mezzo di conservazione e [...] mezzo di trasmissione dei messaggi, cioè di comunicazione»: ecco definito subito, per intero, il perimetro teorico dentro il quale si svolgerà tutto il nostro ragionamento.

1.2. Il testo verbale umano è un tipo di testo; il testo scritto è un tipo di testo verbale (benché anch'esso contenga, a ben vedere, anche elementi non-glottici che noi trascureremo).

Esistono molti altri tipi non-verbali di testo (musicale, iconico, etc.) di cui qui non ci occuperemo.

(2. Comunicazione)

2.1. Intendiamo per comunicazione la trasmissione intenzionale di un messaggio (M) da un soggetto umano A (Mittente) ad un soggetto umano B (Destinatario).

2.2. Il fatto che tanto A quanto B possano giovare per comunicare fra loro del supporto di una macchina, o di più macchine, completa e varia (come vedremo) questo schema elementare, ma non lo contraddice.

2.2.1. Del tutto analogo è il caso in cui l'uomo si nasconda – per così dire – dietro la macchina, cioè affidi (attraverso opportune istruzioni) alla macchina una serie di reazioni (o retro-azioni), che egli comunque decide e delega.

¹⁸⁸ Questo capitolo riproduce largamente, con aggiunte e correzioni, un contributo di chi scrive intitolato: Parádosis. *A proposito del testo informatico*, in Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, anno CDVIII-2011. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, Memorie, serie IX, volume XXVIII, fascicolo 4, Roma, Scienze e Lettere Editore Commerciale, 2011.

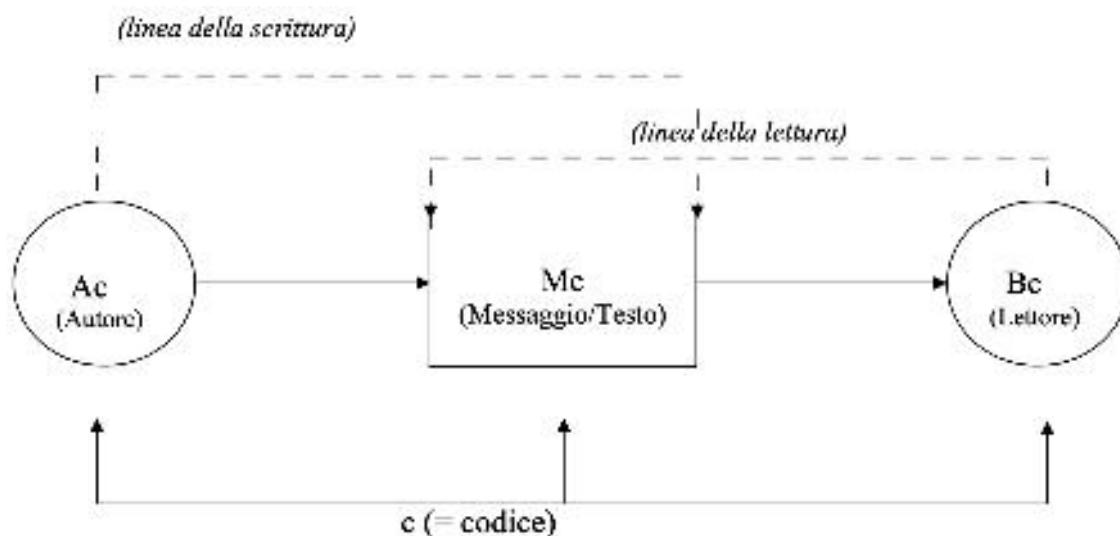
2.2.2. La situazione in cui o A o B, o entrambi, siano macchine, e non soggetti umani, non costituisce invece comunicazione, ma semmai mera “trasmissione” (di segnali), che propongo di non confondere, né concettualmente né lessicalmente, con “comunicazione” (e occorre anche distinguere rigorosamente questa situazione da quella a cui si allude in 2.2., dato che esse sono molto diverse).

2.2.2.1. La *trasmissione* di un segnale elettrico da macchina a macchina può fare accendere una luce verde, ma solo la *comunicazione* inter-umana può rendere quel segnale un messaggio (ad es. di “via libera”). In questo caso è evidente come le macchine abbiano funzionato solo da tramite e intermediarie di una comunicazione inter-umana (punto 2.2.), ed è altresì evidente come a questo fine sia stata operata una significazione sulla base di un codice.

(3. Messaggio/Codice)

3.1. Il codice è un sistema che associa dei segni a dei significati, cioè è un’interfaccia sociale fra l’aspetto semiotico e quello semantico del Messaggio. Si può anche dire (con Segre 1979: 47) che il codice è «un sistema di segni convenzionali atti a comunicare».

3.2. La comunicazione richiede non solo l’esistenza di un materiale *medium* comunicativo e di un canale (o contatto), ma soprattutto l’esistenza di un codice ‘c’ condiviso dai soggetti della comunicazione A e B (in questo caso il Mittente A sta per Autore e il ruolo di Destinatario B è svolto da un Lettore); così che M (in questo caso un Messaggio/Testo scritto) è *in effetti sempre Mc*, cioè il Messaggio è sempre organizzato in un codice ‘c’, che viene utilizzato sia dal Mittente Ac per codificare e sia dal Destinatario Bc per de-codificare. Cfr. Schema 1:

Schema 1: *Schema elementare della comunicazione*

3.2.1 A rigore dovremmo dunque sempre scrivere 'Mc' per rappresentare ogni messaggio 'M', ma considereremo d'ora in poi sempre quasi incorporato in 'M' il concetto di codice, limitandoci a dire solo 'Messaggio' invece che (come dovremmo sempre dire) 'Messaggio-c', cioè Messaggio organizzato secondo un codice.

3.3. Il codice pertanto è, al tempo stesso, *due* cose, diverse e del tutto inscindibili fra loro: (i) un sistema che associa significati a significanti, e (ii) una porzione dell'enciclopedia socialmente condivisa da una cultura data nella storia.

3.3.1. Un codice che, per ipotesi, non presentasse la caratteristica (ii), cioè che non appartenesse all'enciclopedia di nessuno, non svolgerebbe la sua funzione di codice. Alla base del codice c'è sempre un contratto sociale, almeno fra un Mittente e un Destinatario, cioè fra due umani.

3.4. Consideriamo il caso-limite di un Messaggio il cui codice fosse condiviso solo dal Mittente; ciò permetterebbe al Mittente di comunicare il Messaggio solo a sé stesso (ad es. a distanza di tempo): è questo il caso concreto di alcune scritture diaristiche scritte "in codice" (penso a quelle di Elias Canetti), cioè rese dall'Autore (Mittente) illeggibili a chiunque altro, attraverso l'intenzionale adozione di un codice non condiviso da nessun altro. Ma anche in questo caso ci sarebbe comunicazione inter-umana, precisamente fra A, il Mittente in un dato momento della sua vita, e la stessa persona anagrafica del Mittente, ma in un momento diverso della sua vita terrena, dunque divenuto adesso un Destinatario B rispetto al Messaggio dell'antico Mittente A.

3.4.1. Questo banale caso limite è in effetti molto importante, perché ci aiuta a ricordare, e dimostra, che Mittente e Destinatario, in quanto esseri umani immersi nel tempo, sono sempre *mobili*, e mai eguali a sé stessi (quale che sia la persistenza della loro identità anagrafico-burocratica).

3.4.1.1. Se noi umani cambiamo nel tempo, allora cambiano anche i nostri codici, soprattutto in quanto porzione dell'enciclopedia socialmente condivisa da una cultura data.

3.5. Non c'è alcuna comunicazione senza codice (tendenzialmente) condiviso fra Mittente e Destinatario, e l'efficacia di ogni comunicazione dipende dal grado di condivisione del codice.

3.5.1. Sul problema cruciale presentato pudicamente nel punto che precede con un avverbio fra parentesi "(tendenzialmente)", torneremo (cfr. *infra* punti 4.2.- 4.3.).

3.6. Anche il più ermetico dei Messaggi è in realtà fatto per comunicare, solo che la comunicazione ermetica adotta intenzionalmente un codice condiviso da pochi per restringere in modo artificiale il più possibile (ad es. per motivi di sicurezza) il campo dei possibili Destinatari.

(4. Significazione)

4.1. Da questo punto di vista ogni comunicazione di messaggi fra gli esseri umani è significazione; e la comunicazione testuale prevede sempre un *significante* e un *significato*, un γράμμα e uno πνεῦμα (II Cor.3:6), o (per dirla più precisamente) un piano dell'*espressione* e un piano del *contenuto*, una *semiosi* e una *semantica* strettamente legati fra loro.

4.1.1. Come si vede, la distinzione fra questi due piani (o aspetti), sempre compresenti e interdipendenti, è meramente analitico-concettuale e comunque essa non passa affatto per la distinzione fra materia e spirito o fra sensibile e intelligibile (non fosse altro perché nella comunicazione/significazione anche l'espressione deve essere intelligibile e anche il contenuto deve essere esperito).

4.1.2. Non saprei dire se questa distinzione/compresenza fra semiotico e semantico corrisponda, oppure no, alla descrizione di Benveniste riproposta dalla riflessione di Agamben sulla "voce come problema filosofico" (Agamben 2023: 21-22, 73-74). Scrive Benveniste: «Il semiotico designa il modo di significazione proprio del segno linguistico e lo costituisce come unità [...] La sola domanda che il segno suscita è quella della sua esistenza, e questa si decide con un sì o un no [...] Col semantico entriamo invece nel modo specifico di significazione del discorso. I problemi che qui si pongono sono funzione della lingua in quanto produttrice di messaggi. Il messaggio non si riduce a una successione di unità da identificare separatamente; non è un'addizione di segni che produce il senso, ma è, al contrario, il senso (l'"intentato") globalmente concepito, che si realizza e divide in "segni" particolari che sono le parole.» (Benveniste 1974: 64).

4.1.2.1. Approfondisce ancora Agamben: «Che si tratti due ordini distinti e di due universi concettuali eterogenei, lo prova il fatto che essi esigono criteri di validità differenti: "il semiotico (il segno) deve essere *ricosciuto*; il semantico (il discorso) deve essere compreso [...]". La diversità fra i due ordini appare con evidenza nel fatto che si può trasporre il semantismo di un discorso in un'altra lingua (è la possibilità della traduzione), ma non si può tradurre il semiotismo di una lingua in quella di un'altra (è l'impossibilità della traduzione).» (Benveniste 1974: 228; Agamben 2023: 22, 74)

4.2. Comunque tutto ciò significa che ogni comunicazione è convenzionale (cioè determinata dal codice condiviso, dal luogo geografico, dal tempo storico, dalle convenzioni sociali vigenti, dal *medium* utilizzato, etc.) e dunque è imperfetta.

4.2.1. Definire convenzionale la comunicazione non equivale affatto a definirla arbitraria (al contrario, la convenzione si oppone all'arbitrio), così come dire che è imperfetta non significa affatto dire che essa è necessariamente insensata.

4.2.2. Riconoscere l'imperfezione di una cosa non equivale affatto ad affermarne l'inesistenza.

4.2.2.1. Al contrario: si potrebbe anzi inferire proprio dall'imperfezione della comunicazione la sua esistenza, giacché tutte le cose che esistono sotto il cielo sono imperfette.

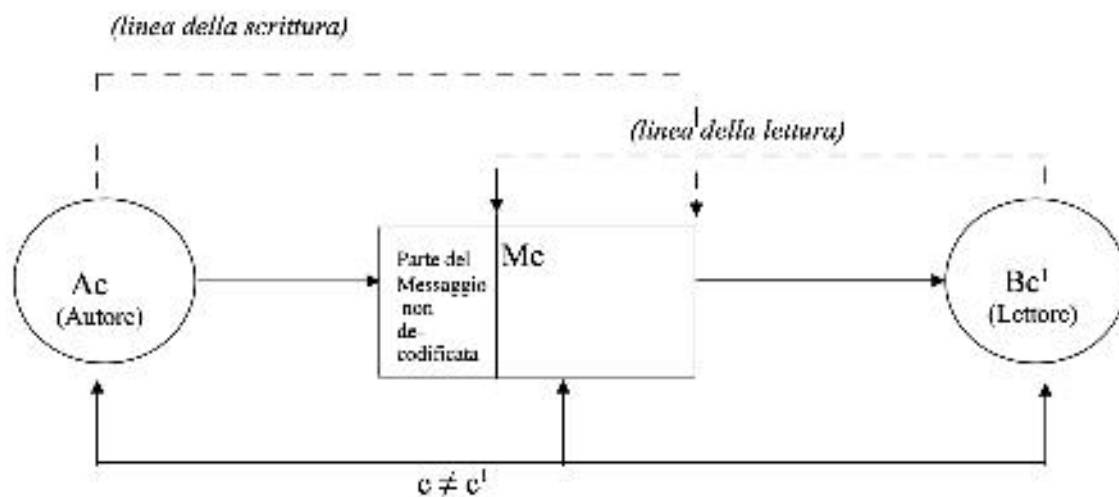
4.2.2.1.1. Prevengo un'obiezione possibile a quest'ultima affermazione: ebbene anche Naomi Campbell ha le cosiddette "patate" ai piedi.

4.2.3. Dire che la comunicazione è convenzionale significa dire – con Antonio Perri – che essa è pragmatica, inferenziale, relativa, instabile, interazionale e (ancora una volta) imperfetta, ma essa vive *perché* è così. Paradossalmente: proprio in tutto ciò consiste la pragmatica perfezione della comunicazione, una ossimorica perfezione imperfetta che le consente di funzionare.

4.3. In particolare: la condivisione del codice 'c' fra A e B è sempre tendenziale e asintotica, nel senso che non si dà mai (per definizione) un'assoluta coincidenza del codice usato da A per organizzare il Messaggio con quello usato da B per decodificarlo. Dunque lo Schema 1 (di cui *supra* al punto 3.2.) va precisato e corretto come nello Schema 2:

Schema 2: Schema elementare della comunicazione imperfetta ($c \neq c'$)

Poiché il codice 'c' dell'Autore non coincide con il codice 'c'' del Lettore la decodifica letteriale del Messaggio/Testo resta incompleta.



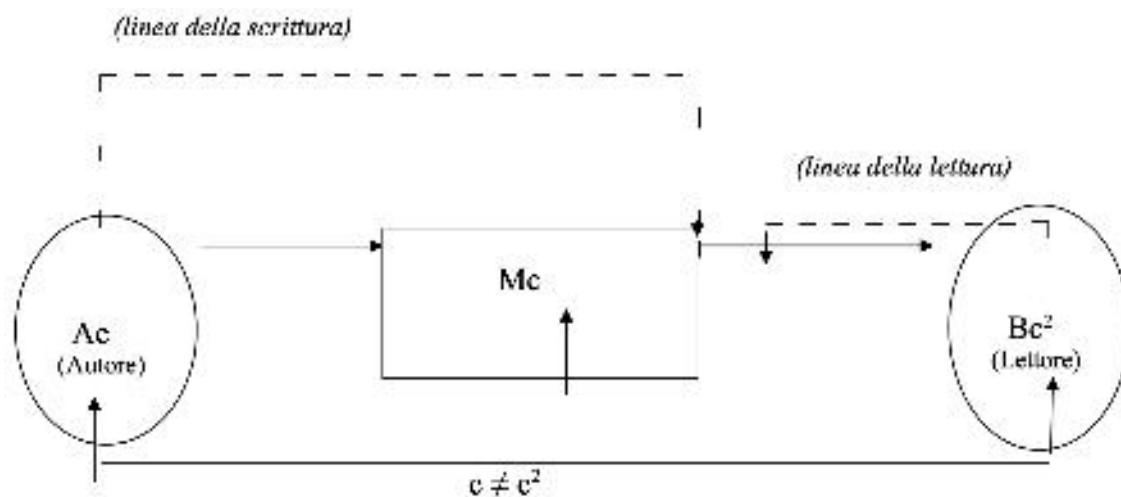
4.3.1. Per questo, e già lo sappiamo, la comunicazione è imperfetta (o meglio: è perfettamente imperfetta: cfr. punto 4.2.3.).

4.3.2. Ma, già lo sappiamo, l'imperfezione della comunicazione non è prova della sua inesistenza. Al contrario.

4.4. Quando la divaricazione fra il codice 'c' di A e il codice 'c'' di B è tale da impedire completamente che il Lettore Bc' de-codifichi il Messaggio-c dell'Autore Ac, allora la comunicazione non ha luogo, e fallisce, come nello Schema 3:

Schema 3: Schema elementare della comunicazione impossibile ($c \neq c^2$)

Poiché il codice c dell'Autore è del tutto diverso dal codice c^2 del Lettore la decodifica lettoriale del Messaggio/Testo si rivela impossibile.



4.4.1. L'esistenza di scritture non decifrate divenute per noi illeggibili (o, più precisamente: incomprensibili, cioè incapaci di comunicarci significati) perché noi non ne conosciamo più il codice, conferma quanto detto ai punti 3.2., 3.3., 3.5. e 4.4.

In questi casi infatti esiste (è esistito) il Mittente, esiste il Destinatario, esistono il *medium* fisico del Messaggio e il canale della comunicazione; manca solo la condivisione del codice del Messaggio, e una tale assenza basta perché la comunicazione fallisca completamente.

4.4.1.1. Qui Antonio Perri mi corregge: il fallimento così evocato non è mai completo, giacché anche la più misteriosa delle scritture non decifrate darà luogo a svariate ipotesi interpretative, dunque a "letture" (sia pure non soddisfacenti né conclusive).

(5. Il mistero del Testo svelato)

5.1. Ciò che differenzia essenzialmente un testo da un qualsiasi altro messaggio (o atto locutorio) è la sua (tendenziale) *stabilità*.

Il testo è un Messaggio caratterizzato da un'intenzione di stabilità.

5.2. La stabilità del testo è ciò che consente la sua ripetibilità, cioè la sua "trasportabilità" nel tempo e nello spazio. Come scrive Segre (1981): «La segnicità [del testo, NDR] è condizione di ripetibilità».

5.2.1. Secondo Platone (nel *Fedro*) Socrate paragona la scrittura alla pittura proprio per la sua ostinata *immobilità*: «[...] questo ha di terribile la scrittura, simile, in verità, alla pittura: infatti, le creature della pittura ti stanno di fronte come se fossero vive, ma se domandi loro qualcosa, se ne stanno zitte, chiuse in un solenne silenzio; e così fanno anche i discorsi. Tu crederesti che parlino pensando essi stessi qualcosa, ma

se, volendo capire bene, domandi loro qualcosa di quello che hanno detto, continuano a ripetere una sola e medesima cosa». (Platone, *Fedro*: 275 D)

5.2.2. Esiste una «identità materiale» del testo, «intesa in senso perfettamente fisico e fisionomico, fatta dunque di segni, suoni, forme della scrittura, elementi lessicali, grammaticali, sintattici, stilistici. Questo costituisce l'elemento della certezza e della continuità del fenomeno letterario.» (Asor Rosa 1982: 15)

5.3. È dunque all'esigenza di *ripetibilità* del testo che si lega la sua fissità segnica, cioè *l'organizzazione stabile del discorso*; proprio questa tendenziale *stabilità* rappresenta *l'intenzione* del testo: poter essere κτήμα εἰς αἰεὶ (*ktèma èis aèi* = «possesso per sempre») come scrive Tucidide, o, secondo le parole di Erodoto, poter conferire durata all'informazione: «perché non si vanifichino nel tempo le imprese degli uomini, né si perda la fama...». Ed è qui utile ritornare a quanto abbiamo già letto in Derrida a proposito del nesso fondativo che lega l'iscrizione e la traccia alla volontà di sopravvivenza oltre la morte (cfr. *supra*: pp.14, 82 *et passim*).

5.3.1. Con affermazione tanto solenne quanto difficile da falsificare, si potrebbe dire che se gli esseri umani fossero immortali, e non soggetti al deterioramento cognitivo, cioè non esposti all'oblío, essi non avrebbero alcun bisogno di dare luogo a tracce intenzionalmente durature, meno che mai a testi.

5.3.1.1. Forse ci segnala proprio questo Jorge Luis Borges nel suo racconto *L'immortale*, rivelando che gli Immortali sono in realtà dei trogloditi, «infantili nella barbarie», esseri animaleschi del tutto privi di parola e di scrittura, così che presso di loro «Non esistono meriti morali o intellettuali». (Borges, *Aleph*: 776, 780, 784)

5.3.2. Il testo consente infatti una comunicazione a distanza e *in absentia* del suo Mittente, sostituendo (di solito con un sovrappiù di informazione e di codificazione) l'assenza dei fattori contestuali, pragmatici e retro-attivi (prosodia e gestualità soprattutto) tipici della comunicazione interpersonale e *in praesentia*.

5.4. *L'invarianza* del testo è ciò che costituisce il suo *mistero* (cfr. *supra*, capitolo primo, paragrafo 1, p. 6). Essa infatti coesiste con una altrettanto costitutiva *variabilità*. Il testo varia ad ogni atto di ri-produzione, e addirittura dentro la sua composizione, così come varia ad ogni atto di lettura nella diversità delle interpretazioni. Eppure il testo consiste in un'intenzione di stabilità, cioè di invarianza.

Come osserva Buzzetti, parlando di testo come «oggetto mobile e immutabile ad un tempo, mobile per la sua variabilità e immutabile per la sua invarianza», i due elementi «si ritrovano dinamicamente ed essenzialmente collegati nella *natura stessa del testo*.» (Buzzetti 2006: 53)

5.4.1. Se in un oggetto coesistono variabilità e invarianza, sembrerebbe che nella sua natura debba finire col prevalere l'aspetto della variabilità.

Se x è una variazione e y una invarianza, per ogni valore che x assuma, $x + y$ dà sempre luogo ad una variazione, cioè :

$$\square x (x + y) = x$$

Invece nel testo (solo nel testo?) non è così; e potremmo dire che quali che siano gli elementi della variazione x il testo tende alla invarianza y :

$$\square x (x + y) = \rightarrow y$$

5.4.2. Come si spiega questo apparente paradosso? Ciò può accadere perché il testo è capace di *giocare* l'intenzione della stabilità (che, come abbiamo visto, lo fonda) continuamente *spostandosi* – per così dire – dal piano dell'espressione a quello del contenuto, dal suo essere significante al suo essere significato, e viceversa.

Nel variare dell'espressione il testo si appella all'invarianza del contenuto, o del significato. Così Platone: «chi possiede la scienza dei nomi considera il loro valore e non si turba se qualche lettera viene aggiunta, spostata o tolta, o addirittura, se il *potere del nome* viene espresso in lettere del tutto diverse. [...] per esempio Astianatte ed Ettore non hanno nessuna lettera uguale, tranne il *tau*, eppure hanno lo stesso significato.» (*Cratilo*: 394, b-c); Segre: «...il testo può essere trascritto più volte, in materiale scrittorio e con caratteri differenti, ma non cessa di essere lo stesso testo»: 1981: 270). Forse allude a questo anche Aristotele quando afferma: «L'essere si dice in molti modi (πολλαχῶς)», (*Metafisica*: IV, 1003, a33; cfr. Eco 1997: 10-16).

E di converso: nel variare del contenuto o del significato il testo fa invece appello al vincolo invariante rappresentato dalla persistenza della sua espressione, o del significante («*Sic est textus!*», «Sta scritto...»).

Il solco che impedisce una lettura delirante (cioè alla lettera: fuori dal solco) è il vincolo rappresentato dalla tendenziale stabilità del testo, a cui è sempre possibile fare ricorso.

5.5. Il fatto che il testo organizzi sé stesso nella forma della stabilità, per sfidare l'entropia (dispersione dell'informazione) e gli ostacoli frapposti dal tempo e dallo spazio alla comunicazione, ci conferma che non solo il testo è un Messaggio (dunque un atto di comunicazione/significazione) ma che in esso l'intenzione comunicativa è assolutamente cruciale e fondativa.

Tale intenzione comunicativa va dunque rispettata: il testo *vuole* comunicare.

5.6. A ben vedere, né l'organizzazione stabile del discorso né la sua ripetibilità (i due tratti che abbiamo visto emergere come costitutivi del concetto di testo) sono legate necessariamente alla scrittura. Siccome anche un testo orale può essere (tendenzialmente) stabile e ripetibile, non c'è motivo per escludere i testi orali dal concetto di testo verbale.

5.6.1. Si pensi ai testi omerici, di certo fra quelli fondativi della nostra cultura occidentale: non a caso Omero è cieco, e la sua cecità allude meno alla impraticabilità della Lettura/Scrittura che all'ipertrofia della memoria e alla centralità della memoria come luogo della conservazione, della stabilità e della ripetibilità del testo nell'episteme antica.

5.6.2. Non c'è dubbio che l'insediarsi della Lettura/Scrittura (per secoli dominanti e pressoché incontrastate) sembrerebbe legittimare, almeno di fatto, l'identificazione fra testo e testo scritto; ma una tale identificazione porterebbe ora con sé il rischio di identificare il testo con il testo a stampa, o guttemberghiano, e questo è un rischio che di fronte all'emergere del testo informatico (o post-guttemberghiano) non possiamo più permetterci.

La nostra ipotesi è infatti che per capire il testo post-guttemberghiano sia molto utile riflettere proprio sulle modalità non-guttemberghiane del testo, a cominciare dunque da quelle antiche pre-guttemberghiane, ancora così debitorie dell'oralità.

(6. Alfabeto)

6.1. Proviamo, per capire meglio il testo, a riflettere su quelli che nel nostro episteme occidentale rappresentano gli elementi costitutivi minimi del testo, cioè le lettere dell'alfabeto (o alfabemi); partiremo ancora da una definizione di Segre: «Questo tessuto linguistico [il testo, NdR] è realizzato segnicamente nei testi scritti. Successione di *lettere e accenti* che costituiscono le parole, successione di *parole e segni d'interpunzione* che, *in righe parallele* o in versi, costituiscono l'assieme del discorso.» (Segre 1981: 270; sottolineature nostre, NdR)

6.1.1. È peraltro evidente in questa definizione segriana il debito pagato alla testualità alfabetica occidentale (sintattica e lineare) e, ancora più direttamente, all'epistemologia di Gutenberg: «[...] *successione* di parole e segni d'interpunzione che, *in righe* parallele o in versi [...]».

6.1.2. Non c'è dubbio che questo sia un approccio segnato da fonocentrismo (non necessariamente però anche da etnocentrismo, e forse neppure da logocentrismo).

Che noi non possiamo esimerci da un tale approccio dipende essenzialmente dal fatto che l'alfabeto fonetico è la casa che noi e i nostri testi abitiamo insieme, e deriva da questo limitato e limitativo abitare anche la personale assoluta incapacità di chi scrive di collocarsi – sia pure con la sola immaginazione – in una scrittura non alfabetica e in alfabeti non fonetici, che egli peraltro purtroppo ignora (si rimanda tuttavia per la proposta di uno stimolante percorso analitico, che contrappone la «creazione» occidentale al «processo» orientale, a Fiorimonte 1994: 102-106).

6.1.3. Quello che si dirà a smentita della corrispondenza presunta fra alfabeto e voce vorrebbe tuttavia funzionare da correttivo del dominio assoluto del fonocentrismo in cui pure siamo costretti a muoverci.

6.2. L'alfabeto fonetico è un sistema di rappresentazione, particolarmente funzionale per la sua estrema duttilità, che tende ad associare (in linea di massima) dei segni scritti o grafemi (o alfabemi, le lettere dell'alfabeto) a dei fonemi.

6.2.1. Il problema consiste nel fatto che (come ricorda Cardona 1981: 8) la voce che parla il linguaggio è acheropita (non fatta dalla mano dell'uomo) mentre tutte le forme di scrittura sono frutto artificiale della mano umana, dunque di convenzione culturale.

6.2.2. Così, nonostante le sue pretese, l'alfabeto corrisponde molto meno di quanto si creda, e comunque assai imperfettamente, alla voce. Se il criterio distintivo che definisce i singoli alfabemi è il loro *suono* allora sorgono problemi impervi: la 'o' della 'botte' è davvero uguale alla 'o' delle 'botte'? La 'è' costituisce un segno alfabetico diverso rispetto alla 'é' o alla 'e'?

6.2.2.1 Il carattere approssimativo e imperfetto dell'associazione alfabetica fra le lettere dell'alfabeto e i fonemi è dimostrato definitivamente dalla necessità di ricorrere all'alfabeto dell'Associazione Fonetica Internazionale, il quale cerca invece di rendere stabile e perfetta tale corrispondenza.

6.2.2.2. Senza contare che: «L'alfabeto latino di cui noi ci serviamo, già insufficiente a rappresentare i suoni della lingua per cui era stato elaborato [...], è ancora più insufficiente per l'italiano [...]» (Camilli 1965: 11).

Attilio Bartoli Langeli ha ri-costruito magistralmente la vera e propria avventura, non priva di insuperabili ostacoli e di grottesche cadute, che vide

protagonisti coloro i quali per primi osarono scrivere il parlato volgare italiano usando l'alfabeto latino (cfr. Bartoli Langelì 2000: 13-39).

6.2.2.3. Ma a segnalare la radicale irriducibilità dell'alfabeto alla voce basterebbe riflettere sul fatto che l'alfabeto introduce nel *continuum* della voce la separazione di elementi resi artificialmente discreti. E non a caso Aristotele usa per definire la lettera dell'alfabeto il sostantivo στοιχείον (*stoichèion*), che significa "elemento" e che utilizza anche per designare il numero.

6.2.2.4. «Già Saussure nel 1916 aveva osservato che, se si potessero riprodurre attraverso un film i movimenti della bocca, della lingua e delle corde vocali di un locutore che produce quella che ci appare come la serie di suoni 'F'-'A'-'L', sarebbe impossibile dividere i tre elementi che la compongono, che si presentano in realtà così indissolubilmente intrecciati che non è dato isolare un punto in cui 'F' finisce e 'A' comincia.

Un film realizzato nel 1933 dal fonetista tedesco Paul Menzerath ha confermato anche dal punto di vista acustico l'osservazione di Saussure. Nell'atto di parole, i suoni non si succedono ma si intricano e si legano così intimamente, che le unità che noi crediamo di poter distinguere tanto al livello morfologico che a quello fonetico costituiscono in realtà un flusso perfettamente continuo.» (Agamben 2023: 49, 83)

6.2.3. Si potrebbe aggiungere che anche la variabilità, secondo le diverse culture e i diversi tempi, dei segni alfabetici conferma il carattere arbitrario e imperfetto dell'associazione grafemi alfa-betici/fonemi (senza dover pensare agli alfabeti diversi di lingue diverse, basterà ricordare che lo stesso nostro alfabeto latino aveva in passato elementi diversi dagli attuali in uso, e ciò, non per caso, fino all'avvento della stampa che li ridusse e li stabilizzò).

6.2.3.1. Sarebbe forse un test interessante sottoporre a un gruppo di persone colte la seguente domanda: «Quanti e quali sono *esattamente* i diversi segni del nostro alfabeto?». La 'ü' e la 'œ', che il ministro Calderoli sa pronunciare così bene, cosa sono esattamente? Grafemi autonomi o meri segni di pronuncia? E perché mai Socrate-Platone parla di *sette* vocali? (*Teeteto*: 203,b)? La lettera 'i' (cfr. Camilli 1965: 11) è un segno diacritico (es. 'ciancia'), una semiconsonante (es. 'aia'), una vocale asillabica (es. 'laido') oppure una vocale sillabica (es. 'aita')? La 'h', muta come è, non rappresenta in italiano una lettera-suono dell'alfabeto ma solo un segno diacritico in forma di alfabema: ma in altre lingue, che pure usano lo stesso alfabeto latino, è ancora così? Dunque lo stesso alfabeto cambia a seconda delle diverse lingue? La 'ç' è una lettera del nostro alfabeto? Senza contare gli elementi demarcativi non alfabemici (spazi, sbarre, rubriche, para-grafi, etc.), i segni paragrafematici (come la punteggiatura), i dispositivi grafici che rivestono un qualche valore semantico (come ad es. il *corsivo*), e così via.

6.2.3.2. Senza voler qui considerare il problema (che pure riveste una grande importanza per la codifica informatica) della *rappresentazione* delle lettere dell'alfabeto considerandole sotto i *diversi* aspetti che esse, di volta in volta, assumono. Le lettere maiuscole sono diverse dalle minuscole, oppure sono uguali? Gli alfabemi presenti nei *nomina sacra* sono come tutti gli altri? Si pensi ad esempio alla η (eta) presente nel nome di Gesù, tanto spesso resa nelle trascrizioni e anche nelle edizioni (del tutto erroneamente) con una 'h'.

Come scrive Tito Orlandi: «Quella che è mancata da principio, e poi è stata raggiunta solo da pochissimi studiosi, è stata la consapevolezza che si doveva porre la distinzione fra lettera (dell'alfabeto), grafema, e glifo» (Orlandi 2010: 48).

6.2.3.3. Abbiamo definito altrove «*grafema*» una entità astratta che corrisponde a una unità minima, non ulteriormente suddivisibile, di un sistema di scrittura dato (naturalmente esistono diverse esecuzioni, o grafi, di uno stesso grafema).

Intendiamo per «*alfabema*» (in alternativa al troppo comprensivo e ambiguo termine di «lettera dell'alfabeto») un segno appartenente alla serie alfabetica, considerato però in quanto astrazione, nella sua forma puramente ideale, cioè a prescindere da qualsiasi particolarità o differenza nella sua esecuzione materiale (morfologia variabile, uso di un determinato set di caratteri, maiuscola o minuscola, varietà di esecuzione, ecc.).

Definisco infine «*glifo*» (con Orlandi) l'esecuzione individua di un determinato grafema, cioè un grafema considerato non più in astratto ma in riferimento alla sua concreta esecuzione scrittoria; in questo senso, a rigore, ogni esecuzione chirografica tende a mettere in atto un glifo diverso da tutti gli altri (ciò non accade, vale la pena notarlo, per le diverse forme di scrittura meccanica).

6.2.4. Emile Cazade e Charles Thomas, che hanno scritto la voce *Alfabeto* per l'*Enciclopedia* Einaudi, ricordano la possibilità di un alfabeto fonetico veramente internazionale «dove la molteplicità di nuove lettere notate numericamente (1 aspirazione, 2 espirazione, 3 bisciolamento, 4 rantolo, 5 brontolio, 6 ansamento, 7 sospiro, etc.) tenderebbe a coprire la totalità dei suoni umanamente possibili»; ma un tale tentativo si muoverebbe in realtà in senso *opposto* rispetto al lavoro analitico che presiede alla scrittura alfabetica, perché: «Questa non si rapporta all'uomo produttore di suoni, ma all'uomo come essere di linguaggio. Essa non cerca di tradurre le sue possibilità musicali, ma di servire la sua attività simbolica.» (Cazade, Thomas 1977: 291).

E infatti, saussurianamente, il valore denotativo delle lettere dell'alfabeto non sarebbe referenziale rispetto ai suoni ma piuttosto negativo e differenziale.

6.3. Se si dubitasse che l'alfabeto fonetico costituisce comunque una rappresentazione insoddisfacente e imperfetta della *phoné*, basterebbe riflettere al fatto che esso introduce il discreto nel *continuum* della voce ed è impossibilitato a rendere conto dei tratti sovra-segmentali della comunicazione orale. Così facendo l'alfabeto non riflette dunque la voce umana, ma piuttosto organizza in forma di simboli, e di sistema di simboli (di *grammata*), proprio (e solo) ciò che nella voce umana *non* è più pura *phoné*, respiro, emissione, grido.

6.3.1. È da notare che tale sistema largamente artificiale di simboli discreti reagisce (con un lungo, molecolare processo di *feedback* sociale, che certo iniziò fin dall'inizio) sulla stessa lingua parlata, regolarizzandola, cioè spingendola a rispettare i tratti discreti tipici dell'alfabeto stesso (ad esempio: una più netta differenziazione del suono delle vocali).

Così esiste anche un modo di *parlare*, non solo di scrivere, che risente dell'alfabeto e che è, per così dire, 'alfabetizzato'. È forse questo il motivo per cui la lingua cinese, che utilizza gli ideogrammi e non l'alfabeto fonetico, presenta un'oralità meno regolata e uniforme, a tal punto che anche i parlanti della stessa lingua debbono talvolta ricorrere alla scrittura per comunicare fra loro non equivocamente?

6.3.2. Questa capacità regolativa della scrittura alfabetica sulla lingua parlata non era sfuggita al genio di Leopardi; secondo lui fu solo la scrittura alfabetica (la quale in apparenza segue la pronuncia ma in realtà serve a immobilizzarla nello scritto) che riuscì a determinare la regolazione e la fissità della lingua: «[...] mancanza [della scrittura, NdR] che toglieva ogni stabilità, ogni legge, ogni forma, ogni certezza, ogni esattezza, alle parole, ai modi, alla significazioni, e lasciava la favella fluttuante sulle

bocche del popolo, e ad arbitrio del popolo, senza né freno, né guida, né norma.» (Zibaldone: 1267-1268)

6.3.3. Sembra dire la stessa cosa Hegel: «Il perfezionamento del linguaggio dei suoni dipende strettamente dall'abito della scrittura alfabetica, per mezzo di cui soltanto la lingua dei suoni acquista la determinatezza e purità della sua articolazione. [...] La lingua fonica cinese, a cagione della scrittura geroglifica, difetta della determinatezza oggettiva, che è acquistata nell'articolazione mediante la scrittura alfabetica.» (Hegel, *Enciclopedia*: 422)

6.3.4. Non sono forse questi tutti possibili indizi del fatto che in principio *non* era la voce? E meno che mai il verbo (cfr. De Mauro 2006).

Ma dell'Origine noi non ci occuperemo in alcun modo.

6.4. L'alfabeto, considerato in quanto rappresentazione della voce, è in effetti, come ogni rappresentazione, il risultato di un'attività di *modellizzazione* della realtà.

6.4.1. Per modellizzazione si intende una costruzione ideale, che si presuppone isomorfa alla realtà delle cose (o meglio: ad alcuni tratti o aspetti della realtà delle cose, opportunamente selezionati) e che consente delle *operazioni* le quali sarebbero impossibili sulla realtà in sé considerata.

6.4.1.1. In verità nessun modello è trasparente, e meno che mai innocente. Il modello, infatti, non è affatto un duplicato della realtà delle cose, ma opera all'interno di questa delle scelte (cioè seleziona solo alcuni tratti o aspetti) e inoltre li traduce in una rappresentazione, vale a dire in un linguaggio.

6.4.1.2. Data una cosa del mondo reale x ne sono sempre possibili n rappresentazioni e modelli: $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$.

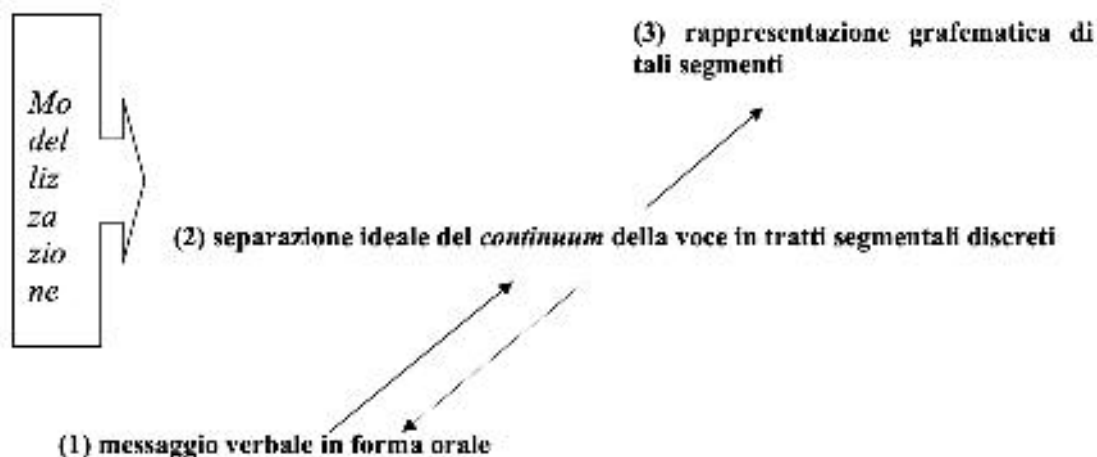
6.4.2. Nella fattispecie il modello dell'alfabeto segue e presuppone un preventivo gesto di *astrazione analitica* operata sui suoni della lingua parlata.

Per questo Hegel può scrivere: «La scrittura alfabetica è in sé e per sé la più intelligente: in essa, la parola, che è per l'intelligenza il modo più caratteristico e degno di manifestare le sue rappresentazioni, è messa dinanzi alla coscienza, e fatta oggetto della riflessione. Nel lavoro dell'intelligenza intorno ad essa, la parola viene analizzata; cioè la creazione dei segni viene ridotta ai suoi pochi e semplici elementi [...]» (Hegel, *Enciclopedia*: 422)

Tale processo di astrazione si può rendere secondo lo schema seguente (Schema 4), dove i momenti (2) e (3) rappresentano una modellizzazione, e la freccia tratteggiata rivolta all'ingiù rappresenta una continua, molecolare ed efficace retro-azione del modello-alfabeto sulla stessa lingua parlata (di cui *supra* ai punti 6.3.1-6.3.3).

(a) Schema 4: *La modellizzazione alfabetica della lingua*

(1) messaggio verbale in forma orale -- (2) separazione ideale del *continuum* della voce in tratti segmentali discreti (e [freccia tratteggiata] retro-azione di tale operazione sulla lingua parlata) -- (3) rappresentazione grafematica di tali segmenti



6.4.2.1. La separazione ideale del *continuum* della voce in tratti segmentali discreti è stata talmente interiorizzata per secoli dagli uomini alfabetizzati da essere ormai pressoché automatizzata (ciò spiega perché il senso comune possa credere, ad esempio, che la 'a' esista in natura e sia, per dir così, ontologicamente fondata); in effetti – come abbiamo visto in 6.2.4.– sarebbe invece teoricamente possibile modellizzare la voce umana secondo criteri del tutto diversi da quelli alfabetici, cioè assumendo come pertinenti per il modello tratti e aspetti della voce del tutto differenti da quelli che il vigente modello-alfabeto considera.

6.4.2.2. L'attività di separazione in entità discrete del *continuum* della voce (cioè la sua modellizzazione secondo l'alfabeto) si dis-automatizza ed emerge alla luce del sole soltanto nelle fasi di apprendimento della scrittura, e più precisamente negli esercizi di dettato.

6.4.2.2.1. Non per caso chi detta scandisce le parole (le sottopone ad uno *scanner* umano) cioè cerca di ridurle, artificialmente, agli elementi discreti di cui esse sono costituite secondo il modello dell'alfabeto.

6.4.2.2.2. Ed è per questo che la lettura è una capacità davvero paradossale che richiede, per poter funzionare, di essere *dimenticata*.

Jean-Jacques Rousseau nelle *Confessioni* si ricorda di aver dimenticato: «non so come imparai a leggere, ricordo soltanto le mie prime letture e l'effetto che produssero su me: è il tempo al quale faccio risalire senza più interruzioni la coscienza di me stesso».

Ancora: Cazade e Thomas sostengono che un tale oblio rientra nella più generale (e del tutto necessaria) amnesia infantile analizzata da Freud, e si domandano: «Che cosa bisogna dimenticare? Si tratta di dimenticare come s'impara a leggere [...] per ricordarsi solo delle letture; si tratta di cancellare la forma di una pratica per meglio memorizzare un contenuto mentale identico a se stesso e vietarsi quindi l'analisi e la critica di questa pratica.» (Cazade, Thomas 1977: 293)

6.4.2.2.3. Chi non sa leggere bene, o legge stentatamente lettera per lettera e parola per parola, sarebbe colpevole di *non aver dimenticato* abbastanza come si legge.

6.4.2.2.4. Ma (orrore e scandalo per i sostenitori del Puro Spirito) è proprio il corpo che, attraverso il *lavoro*, non dimentica come si scrive e come si legge. Afferma Simone Weil: «Il mondo è un testo a più significati, e si passa da un significato a un altro mediante *un lavoro*. Un lavoro a cui il corpo prende sempre parte, come quando si

impara l'alfabeto di una lingua straniera, tale alfabeto deve *penetrare nella mano* a forza di tracciare le lettere.» (Weil 2000: 230-1; sottolineature nostre, NdR)

6.4.2.3. A conferma che si tratta dell'apprendimento di un codice convenzionale, e non del mero rispecchiamento del parlato nella scrittura, sarà da notare che il maestro sardo pretenderà comunque che si scriva 'dato' con una sola 't', quello veneto che si scriva 'tutto' con due 't', quello romano che si scriva 'abile' con una sola 'b' e 'valigia' con una sola 'g', e così via; insomma, a ben vedere il dettato (perfino il dettato!) richiede che la scrittura dell'allievo che scrive prescinda in buona sostanza da ciò che viene effettivamente pronunciato dalla voce del maestro che detta.

6.5. Le consonanti sono forse il luogo in cui si svela meglio il carattere astratto dell'alfabeto: le consonanti infatti non risuonano da sole («del 'b' non c'è né voce né suono, e neppure della maggior parte dei segni dell'alfabeto»: *Teeteto*, 203,b), e dunque a rigore non rappresentano affatto unità fonematiche minime riflesse in grafemi; esse sono piuttosto pura astrazione grafematica.

6.5.1. Da questo punto di vista la genialità dell'alfabeto, il suo gesto di radicale ma funzionale astrazione (che non deve cessare di stupirci), consiste nella "invenzione" delle consonanti più ancora che in quella delle vocali.

6.5.1.1. Le scritture prive di vocali (come, più in generale, tutte le forme di *scriptio defectiva*) portano in evidenza il vero significato di questa strepitosa invenzione, esse rivelano cioè che la scrittura non serve affatto a rispecchiare la voce o a rappresentarla ma serve piuttosto *da promemoria* per poter ri-produrre il Messaggio in forma di parole. Non solo, ma in tal modo esse evidenziano anche il carattere sempre *futuro* e tendenzialmente *für ewig* della scrittura, cioè il suo consistere in una sorta di progetto di comunicazione oltre e contro la nostra morte, un progetto che qualcun altro, un giorno, forse, metterà in esecuzione.

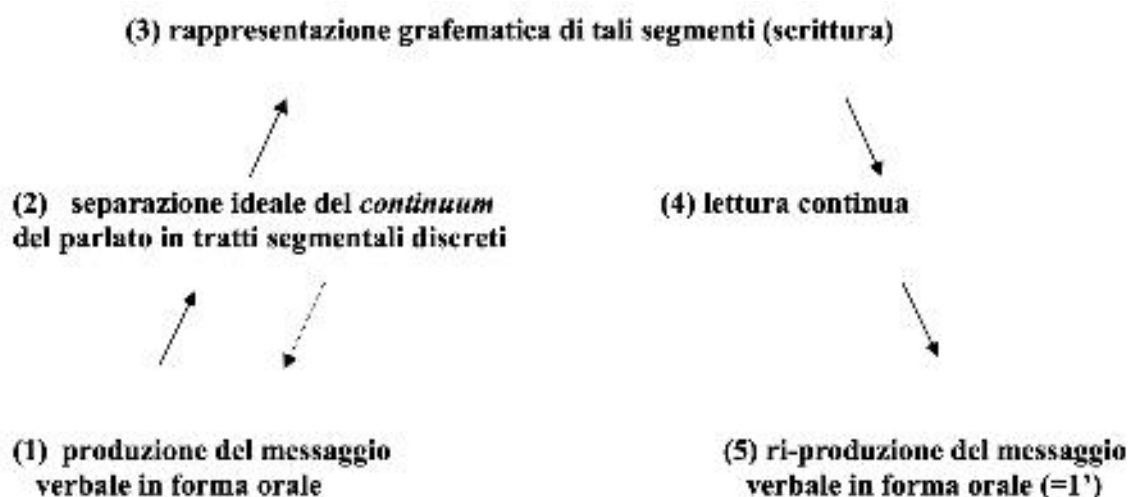
6.5.2. Scrive ancora Leopardi a proposito dell'alfabeto: «grand'opera della lingua, opera che fa stordire il filosofo che vi pensa, e molto più del rappresentare le parole, e ciascun suono di ciascuna parola, chiamato lettera, mediante la scrittura, e ridurre tutti i suoni umani a un ristrettissimo numero di segni detti alfabeto». Si tratta anzi per Leopardi di un'invenzione talmente geniale da doversi escludere che più uomini vi siano potuti giungere autonomamente per vie diverse: «Io tengo per certissimo che l'invenzione dell'alfabeto sia stata una al mondo, voglio dir che la scrittura alfabetica non sia stata inventata in più luoghi (o al medesimo tempo o in diversi tempi) ma in un solo [...]. Non è presumibile che un'invenzione ch'è un miracolo dello spirito umano (o forse ha la sua origine dal caso come il più delle invenzioni strepitose) sia stata ripetuta da molti, cioè fatta di pianta da molti spiriti.» (*Zibaldone*: 1264, 2620)

6.5.2.1. Peraltro Walter Ong confermerà, molti anni e molte ricerche dopo, questa intuizione leopardiana: «Ma tra tutte le esperienze di scrittura che si sono fatte a partire all'incirca dal 3500 a.C. fino a quando gli aztechi hanno sviluppato il loro sistema di scrittura intorno al 1400 d.C. – quindi in un arco di tempo di circa 5000 anni – l'alfabeto è stato inventato una sola volta. Questa è forse la cosa più notevole dell'alfabeto: è stato inventato una volta sola.» (Ong 2008: 35)

6.6. La convenzione sociale (cioè assolutamente arbitraria) che regge la scrittura alfabetica è che la lettura possa restituire il messaggio del parlato, secondo il meccanismo codifica (scrittura)-decodifica (lettura), che cioè il nostro Schema 4 possa arricchirsi nel modo descritto dallo Schema 5:

Schema 5: *Il procedimento della scrittura/lettura alfabetica*

(1) produzione del messaggio verbale in forma orale -- (2) separazione ideale del *continuum* del parlato in tratti segmentali discreti (e retro-azione del modello-alfabeto sulla lingua parlata) -- (3) rappresentazione grafematica di tali segmenti (scrittura) -- (4) lettura continua -- (5) ri-produzione del messaggio verbale in forma orale [= (1')]



6.6.1. Da notare che questo schema (come tutti gli altri che seguiranno) descrive una sorta di “va e vieni”, è cioè un meccanismo di codifica/decodifica, che trova il suo vertice, o punto di svolta e ritorno, nel momento della *rappresentazione* (i momenti (1)-(3) appartengono all’attività di codifica, quelli (4)-(5) all’attività di de-codifica).

6.6.1.1. Ma c’è di più: sembra possibile, e necessario, applicare a tutti i passaggi delineati nel nostro schema, così come anche a tutti gli schemi che seguiranno, il meccanismo di *feedback* o retro-azione che abbiamo considerato *supra* (cfr. punto 6.3.1. e Schema 4) a proposito del passaggio fra il momento (1) (messaggio verbale in forma orale) e il momento (2) (separazione ideale del *continuum* della voce in tratti segmentali discreti), dove – come si ricorderà – la freccia tratteggiata segnalava la retro-azione di quest’ultima operazione sulla stessa lingua parlata.

Analogo discorso si può fare, ad esempio, per i rapporti fra i momenti (2) e (3) dello Schema 5: infatti non c’è dubbio che il fatto di rappresentare grafematicamente i segmenti alfabetici (momento (3) rafforzi enormemente (e forse consenta e produca) l’azione di cui al momento (2), cioè la rappresentazione ideale del parlato in tratti segmentali discreti, così che per diversi aspetti i due atti addirittura coincidono ed essi sono separabili e qui separati – ancora una volta – solo per motivi analitici.

Questa sorta di “va e vieni” vale in effetti per tutti i momenti che considereremo, senza eccezione, così che le linee tratteggiate, che stanno a rappresentare la retro-azione del momento seguente su quello precedente, compariranno d’ora in poi

sempre nei nostri schemi, senza che sia necessario illustrarle e giustificarle ogni volta (anche per il carattere del tutto utilitaristico e meramente illustrativo di tali schemi).

6.6.1.2. Così il modello che sommariamente si delinea, nonostante le sue lontane ascendenze saussuriane, è in realtà assai più circolare (o «a intreccio»: De Mauro 1985; cfr. Basile 2010: 9-10, 27; D'Ottavi 2010) che non lineare. Infatti non solo la decodifica è eminentemente *attiva*, non meno di quanto sia attiva la codifica (si tratta essenzialmente di operare un continuo *feedback*, necessario perché si dia comunicazione) ma essa è in realtà sempre un'interpretazione, dunque un'attività ermeneutica compiuta dal Destinatario. (Cfr. *infra* punto 8.6. e Schema 8)

6.6.2. La differenza ineliminabile fra (1), il Messaggio parlato emesso dal Mittente, e (5)=(1') il Messaggio parlato ri-costruito dal Destinatario, sta a segnalare non solo l'imperfezione costitutiva di ogni forma di comunicazione umana (di cui *supra* al punto 4.2.) ma soprattutto l'arbitrarietà e l'insufficienza del modello-alfabeto, cioè la sua incapacità di esprimere pienamente la lingua parlata (nonostante – come abbiamo visto – quest'ultima si sforzi di corrispondere al modello che su di lei è stato costruito). Questa differenza (in linea di principio ineliminabile) sarà anche in seguito vigente per ogni altro tipo di codifica/decodifica scritturale-alfabetica di cui avremo modo di parlare.

(7. Lettura/Scrittura, e intenzione comunicativa del testo)

7.1. Ma se le cose stessero semplicemente come sono descritte nello Schema 5 si avrebbe soltanto una traduzione (peraltro imperfetta) in segni grafici dei suoni della voce e, di converso, una realizzazione orale di tali segni grafici, senza che tutto ciò comporti implicazioni semantiche (esattamente come tu, fratello lettore, a condizione di conoscere il suono che corrisponde convenzionalmente alle due lettere dell'alfabeto latino 'a' e 'd', potrai perfettamente leggere ad alta voce la sequenza 'da da da' che io ho appena scritto qui in *corsivo*, per ipotesi senza attribuirle alcun significato).

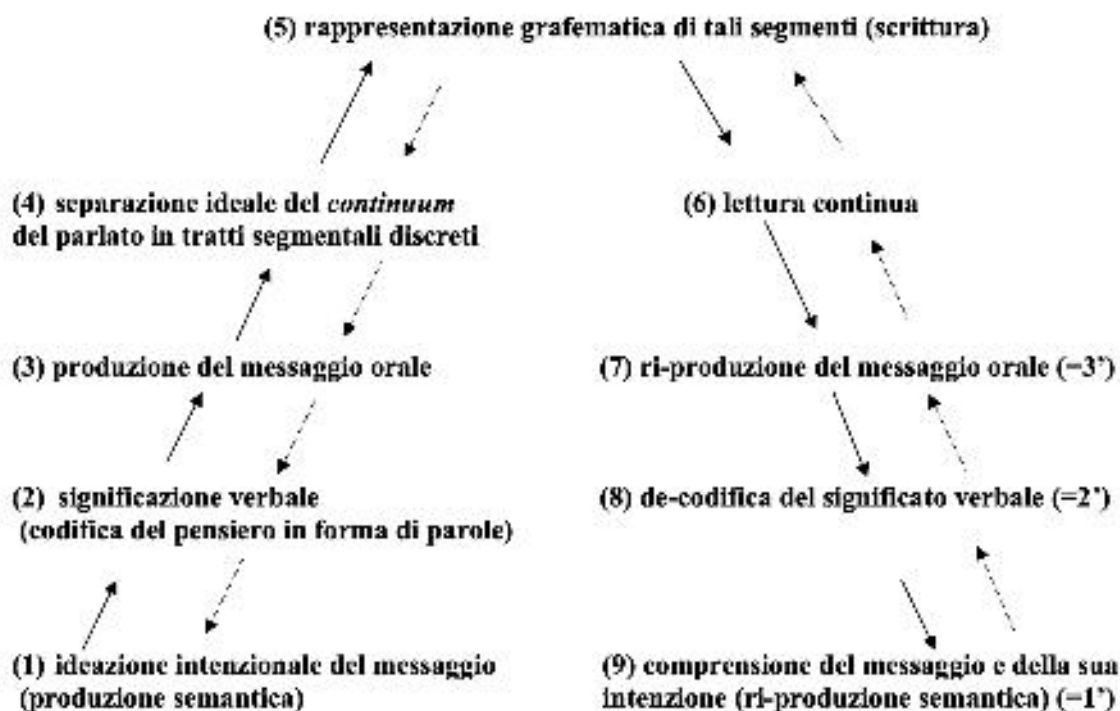
Occorre allora intendere la Lettura/Scrittura in un'accezione più densa, cioè come operazioni che comportano una significazione e un'interpretazione (cfr. *supra* 6.6.1.2.), dunque una semantica.

7.1.1. Diremmo tuttavia meglio "un'interpretazione complessa o di secondo grado", dato che già il semplice riconoscimento di ogni singolo alfabema rappresenta, come si è visto, un atto di un'interpretazione (che si potrebbe dire "semplice o di primo grado").

7.2. La presenza fondamentale della *significazione* e dell'*interpretazione* nella Lettura/Scrittura del testo obbliga dunque a prolungare il nostro Schema 5, sia "all'indietro" che "in avanti" (cfr. Schema 6), per dare conto di un'*intenzionalità comunicativa* semantica che in realtà presiede sempre alla comunicazione verbale e la determina in tutti e due i suoi versanti (qui i momenti (1)-(5) appartengono all'attività di codifica, quelli (6)-(9) all'attività di de-codifica):

Schema 6: *Procedimento della comunicazione testuale scrittura/lettura (I)*

(1) ideazione intenzionale del messaggio (produzione semantica) -- (2) significazione verbale (codifica del pensiero in forma di parole) -- (3) produzione (emissione) del messaggio vocale -- (4) separazione ideale del *continuum* della voce in tratti segmentali discreti (e retro-azione di tale operazione sulla lingua parlata) -- (5) rappresentazione grafematica di tali segmenti (scrittura) -- (6) lettura continua -- (7) ri-produzione del messaggio vocale (=3') -- (8) de-codifica del significato verbale (=2') -- (9) comprensione del messaggio e della sua intenzione (ri-produzione semantica) (=1').

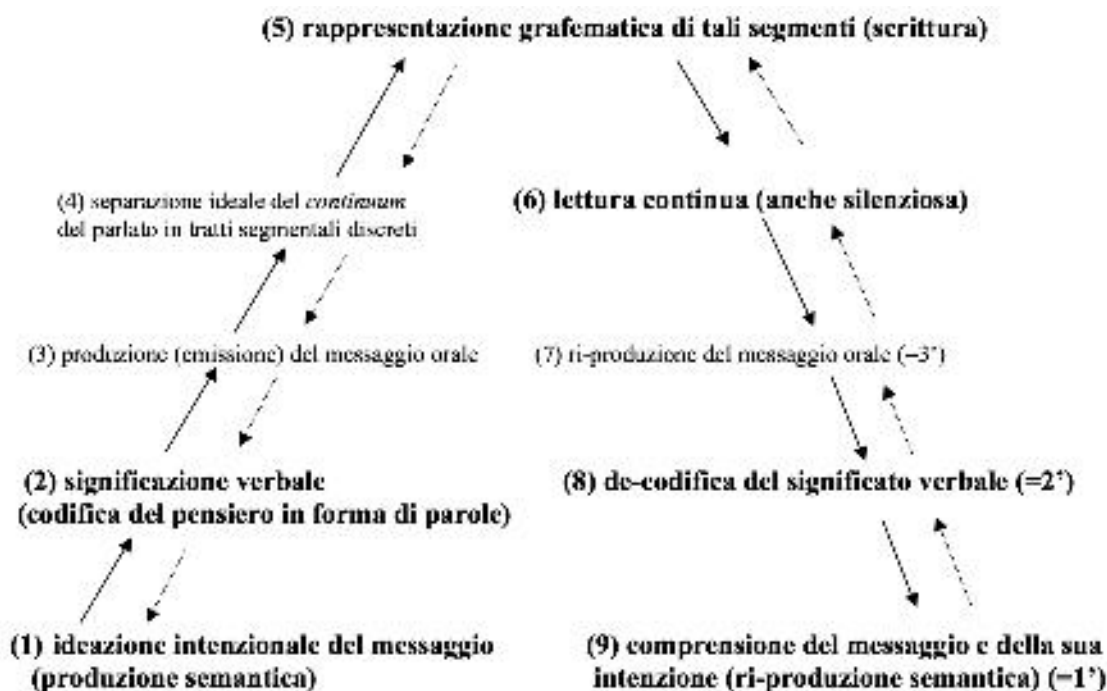


7.3. È talmente prevalente questo aspetto ideale e semantico nella comunicazione del Messaggio che la Lettura/Scrittura può benissimo funzionare (anzi: funziona di solito) nella modalità della Lettura/Scrittura silenziosa, cioè *by-passando* i momenti della emissione della voce e dell'udito (può infatti scrivere e leggere anche un sordomuto), mentre l'alfabetizzazione del messaggio verbale (momento (4)) è ormai talmente interiorizzata da essere divenuta del tutto automatica.

Più precisamente: mentre la lettura (momento (6)) diviene silenziosa, cioè meramente concettuale, i passaggi materiali e sensibili della lettura/scrittura (cfr. i momenti (3), (4), (7), i quali nello Schema 7 che segue saranno espressi in corpo minore) non sono soppressi ma vengono dati per presupposti e (per dir così) solo "mimati", restando logicamente presenti benché vissuti solo in modo automatico e virtuale (lo stesso si deve dire, e anzi *a fortiori*, della retro-azione del modello-alfabeto sulla lingua parlata, descritta *supra* al punto 6.3.1., come di tutte le altre retro-azioni a cui abbiamo solo accennato):

(b) Schema 7: *Procedimento della comunicazione testuale scrittura/lettura (II)*

(1) ideazione intenzionale del messaggio (produzione semantica) -- (2) significazione verbale (codifica del pensiero in forma di parole) -- (3) produzione (emissione) del messaggio orale -- (4) separazione ideale del *continuum* della voce in tratti segmentali discreti (e retro-azione di tale operazione sulla lingua parlata) -- (5) rappresentazione grafematica di tali segmenti (scrittura) -- (6) lettura continua (anche silenziosa) -- (7) ri-produzione del messaggio orale (=3') -- (8) de-codifica del significato verbale (=2') -- (9) comprensione del messaggio e della sua intenzione (ri-produzione semantica) (=1').



7.4. Così il testo tende a vivere preferibilmente nella testa degli uomini, e la lettura/scrittura occidentale tende, almeno in apparenza, a liberarsi dal corpo, riducendo al minimo indispensabile i rapporti con i suoi sensi. Non per caso l'unico senso implicato sembra qui essere il più immateriale dei cinque sensi umani, cioè la vista. (La metafisica idealistica del testo si fonda forse anche su questa particolare tipo di materialissima corporeità?)

7.4.1. La possibilità di leggere e capire anche senza voce e senza alcuna pronuncia (la modalità che qui ci interessa) è banalmente confermata, dal tipo di lettura che molti di noi operano dei nomi impronunciabili (ma graficamente riconoscibili) di certi personaggi dei romanzi russi (in questi casi dunque possiamo by-passare senza danno il momento (7) dello Schema 7).

7.4.2. Ma sappiamo bene che non è sempre stato così, se il *legere tacite*, cioè solo con gli occhi, praticato da S. Ambrogio è annotato da S. Agostino ancora con qualche sorpresa: «Sed cum legebatur, oculi ducebantur per paginas et cor intellectum rimabatur, vox autem et lingua quiescebant. [...] sic eum legentem vidimus tacite et aliter numquam» [= «Ma quando leggeva, gli occhi correivano lungo le pagine e il senso smuoveva l'intelletto, ma voce e lingua restavano in riposo. [...] lo vedevamo sempre leggere così, silenziosamente, e mai in altro modo»] (*Confessioni*, 6, 3, 3; traduzione nostra, NdR)

7.4.2.1. Faccio notare, come molto significativo, il fatto che Agostino si spieghi questa lettura silenziosa di Ambrogio con la volontà di questi di sfuggire alla necessità di commentare e spiegare ad altri ciò che stava leggendo: «et cavere fortasse, ne audire suspenso et intento, si qua obscurius posuisset ille quem legeret, etiam exponere esset necesse aut de aliquibus difficilioribus dissertare quaestionibus atque huic operi temporibus impensis minus quam vellet voluminum evolveret» [= «forse voleva anche evitare (leggendo così) che qualche ascoltatore attento e interessato davanti a passi alquanto oscuri lo ponesse nella necessità di spiegarglieli o di entrare in discussioni su punti difficili; il tempo impiegato in questo compito sarebbe andato a scapito dei libri che si era proposto di leggere»] (ivi).

La lettura silenziosa è individuale, esclude la discussione e il commento (anzi – suggerisce Agostino – essa forse serve proprio a questo), esattamente come la lettura dialogica (o collettiva), fondata su un’ermeneutica condivisa è necessariamente lettura ad alta voce.

7.4.3. Infatti è corporea, ad alta voce, collettiva ed eminentemente dialogica, la lettura ebraica della Bibbia, a riprova che la incorporeità della scrittura/lettura a cui siamo abituati è solo “occidentale” (cioè metafisica, ontologica e “greca”) e non appartiene affatto ad altre culture (si veda ad esempio, sulla scorta di Cardona, la scrittura azteca che Antonio Perri (2010) ha studiato dimostrandone la corporea materialità).

Cos’altro significa, se non il *pieno coinvolgimento del corpo umano*, questo insistere continuo del racconto biblico sull’*udito* (il senso della presenza e della prossimità) e sugli *orecchi* di tutto il popolo riunito? (come abbiamo visto *supra* nel capitolo primo, pp. 22 e ss.). E cos’altro vuol dire questo gesto inaudito di leggere *ad alta voce* dinanzi a tutti e tutte, senza eccezioni, a cui è legato l’impegno a tenere per sempre vivo il testo sulla *bocca* di tutti e dei discendenti? «Leggerai questa legge davanti a tutto Israele, agli *orecchi* di tutti. Radunerai il popolo, uomini, donne, bambini e il forestiero che sarà nelle tue città, perché *ascoltino*, imparino a temere il Signore vostro Dio e si preoccupino di mettere in pratica tutte le parole di questa legge. I loro figli, che ancora non la conoscono, la *udranno* e impareranno [...]» (Dt. 31,9-13). E ancora: «*Lesse* il libro sulla piazza davanti alla porta delle Acque, dallo spuntar della luce fino a mezzogiorno, *in presenza* degli uomini, delle donne e di quelli che erano capaci di intendere; tutto il popolo porgeva l’*orecchio* a sentire il libro della legge» (Ne. 8,3); «e le parole che ti ho messo *in bocca* non si allontaneranno né dalla tua *bocca* né dalla *bocca* della tua discendenza né dalla *bocca* dei discendenti dei discendenti, *dice* il Signore, ora e sempre.» (Is. 59,21)

7.4.3.1. Cos’altro ci dice (in Ez. 2,8-3,3) quel *mangiare* e *inghiottire* il rotolo da leggere, avvertendone perfino il sapore? (Ma il tema della grafofagia sarà poi ripreso in Ap. 5,1-5; 10,2; 10,8-11, e in tempo moderno – fra gli altri – anche da Albert Dürer.)

7.4.3.2. E si noti: in modo del tutto simmetrico e contrario all’ipotesi di Agostino a proposito di Ambrogio (la lettura che si fa silenziosa e individuale per evitare di dover commentare con altri: cfr. *supra* 7.4.2.1.), questa lettura ebraica *richiede* invece, fin dall’inizio, il collettivo e il commento: «Giosuè, Bani, Serebia, Iamin, Akkub, Sabbetai, Odia, Maaseia, Kelita, Azaria, Iozabad, Canan, Pelaia, leviti, *spiegavano* la legge al popolo e il popolo stava in piedi al suo posto. Essi *leggevano* il libro della legge di Dio a brani distinti e con *spiegazioni del senso*, e così facevano comprendere la lettura» (Ne. 8,7-8). (E va sottolineato qui, *en passant*, che il collettivo non è solo quello degli ascoltatori destinatari delle spiegazioni ma anche quello degli esplicatori e dei commentatori, di cui non per caso ci viene fornito il nutrito, e un po’ noioso, elenco).

Banon anzi afferma: «Chi è abituato alla lettura del *Talmud* sa come la lettura solitaria e silenziosa *non sia ammessa*. Non si può leggere “con gli occhi” un testo

talmudico. [...] La lettura ad alta voce e le pause sono altrettanto essenziali alla comprensione logica del testo [...] dello scambio e del confronto con il compagno di studio.» (2009: 62)

7.4.3.3. Così commenta il commento e spiega la spiegazione Emmanuel Lévinas, descrivendo la “Torah orale”: «contemporanea alla Rivelazione sinaitica, e legata alla voce umana, e che vuole essere almeno pari in verità ed autorità – teologicamente, per così dire – alla Torah scritta [...] Almeno pari: perché la Torah scritta non assume la sua piena misura spirituale che attraverso la studio della Torah orale e gli *scambi verbali* di idee che questo studio comporta. [...] Importanza primordiale della lettura, del passaggio dalla Scrittura all’Oralità. [...] Lettura che è anche, e senza metafora, adorazione.» (Lévinas 2009: 11)

7.4.4. Si impone così una domanda radicale: questo carattere non imma-teriale, niente affatto incorporeo, non puramente mentale, non solo visivo, non *teorico*, non *ideale* [entrambe le parole, “teoria” e “idea”, rimandano alle radici greche che indicano il “vedere”] della lettura ebraica ha forse a che fare con una concezione dell’Essere non ontologica («non greca», come direbbe Lévinas)?

7.5. In ogni modo, se le cose stessero effettivamente così, se cioè il pensiero pensato precedesse la sua articolazione verbale in un messaggio (insomma: se il momento (1) dello Schema 7, venisse davvero *prima* del momento (2), e questo a sua volta venisse prima del momento (3)), allora la Lettura (interiore) sarebbe *precedente* rispetto alla Scrittura (esteriore), cioè l’uomo leggerebbe sempre nella sua mente, e in un certo senso si autodetterebbe praticando l’endofasia, ciò che si appresta a scrivere.

Tuttavia – si noti – questa situazione non configura affatto una originarietà della Lettura: resterebbe infatti sempre da capire chi e come ha *scritto* ciò che il parlante legge dentro di sé.

7.5.1. Così Dante: «In quella parte del *libro* della mia memoria dinanzi a la quale poco si potrebbe *leggere*, si trova una rubrica la quale dice: “Incipit vita nova”. Sotto la quale rubrica trovo *scritte* le parole le quali è mio intendimento d’*assemblare* [=trascrivere, copiare, NdR] in questo libello...» (*Vita Nuova*, I, 1)

7.5.2. E ancora: «I’ mi son un, che quando / Amor mi spira, *noto*, e a quel modo / ch’e’ *ditta dentro* vo significando [...]» (*Pg.*, XXIV, 52-54)

7.6. Sottolineo ancora una volta che il nostro elementare Schema 7 prescinde del tutto dal rilevante problema filosofico di cosa vi sia *prima* del momento (1), ammesso che vi sia qualcosa. Di certo tale schema non vuole affermare, e non afferma, che l’ideazione intenzionale del Messaggio debba avvenire in perfetta autonomia e al di fuori di ogni contesto e di ulteriori stimoli; solo che tutto questo, non appartenendo alle nostre competenze, deve essere per forza qui tralasciato. Noi non ci occupiamo infatti dell’Origine (cfr. *supra* 6.3.4.). Così come il nostro discorso elementare deve prescindere dell’eventuale identificazione fra i momenti (1) e (2), e di converso fra i momenti (8) e (9) dello Schema 7 (insomma dall’illustre problema affrontato dalla linguistica cognitiva se sia possibile pensare altri-menti che in forma di parole).

7.7. Abbiamo però potuto definire in prima approssimazione lo Schema 7, su cui torneremo più avanti, come la *Rappresentazione schematica della comunicazione testuale scrittura/lettura*.

7.7.7. (L'Autore si permette di segnalare al complice Lettore la circostanza, non priva di una sua bellezza, e dunque secondo alcuni anche di qualche significato, per cui il punto 7.7. serve a segnalare il carattere cruciale dello Schema 7.)

(8. La ri-produzione del testo)

8.1. Dal nostro ragionamento emerge dunque una conseguenza fondamentale che riguarda anche il testo in quanto tale: la centralità della *ri-produzione*.

Il concetto di ri-produzione di qualsiasi messaggio verbale (e dunque, *a fortiori*, anche del testo) va dunque inteso alla lettera: significa *produrre di nuovo il già prodotto*, e tale concetto viene pertanto ad assumere un significato ben più ampio che non sia la "copiatura"; la ri-produzione consiste anzitutto (e sempre) nel *ri-produrre il testo nell'esecuzione della lettura* (cfr. sul concetto di esecuzione: Eco, 2003: 251-3).

8.2. In realtà la ripetibilità del testo (ciò che si potrebbe anche definire come la sua "trasportabilità", nel tempo e nello spazio) è a ben vedere proprio la ripetibilità dell'atto di lettura, in quanto *separata* dalla scrittura ma, al tempo stesso, da questa consentita e dipendente.

8.3. Tale ri-produzione lettrale (o lettoriale) ha per oggetto *ogni testo* e il testo in quanto tale, a prescindere da qualsiasi forma materiale in cui esso si presenti.

Perciò il testo è, come dice Iser: «un effetto potenziale che viene realizzato nel corso del processo di lettura.» (Iser, 1987)

8.3.1. Prima della lettura (come dice una bella espressione di Boccaccio nella esposizione al canto I dell'*Inferno*) «la lettera [...] *giace* nel testo».

8.3.2. Come scrive Sartre: «L'oggetto letterario è infatti una strana trottola che esiste quando è in movimento. Per farla nascere occorre un atto concreto, che si chiama lettura, e dura quanto la lettura può durare. Al di fuori di questo, rimangono solamente i segni neri sulla carta.» (Sartre, 1995, p. 33)

8.4. Il "potenziale" del testo che si realizza nella lettura è essenzialmente una semantica, cioè il suo significato.

8.4.1. L'esistenza di un *sovrappiù* semantico del testo rispetto agli elementi semplici che lo compongono è ciò che motiva l'osservazione di Platone: «bisogna porre che la sillaba [e tanto più la parola! Ndr] *non* è i suoi elementi, ma una certa forma unitaria, composta da quelli, avente di se stessa un'unica Idea in sé, ma una Idea *diversa* da quella dei suoi elementi.» (*Teeteto*: 203e)

8.4.2. Grazie a ciò che Platone definisce «una certa forma unitaria» che contiene l'idea (e altrove: «il potere del nome», cfr. *supra* 5.4.2.), è per noi possibile intendere *il significato*. Ed è del tutto evidente che tale sovrappiù semantico non deriva da una qualche misteriosa *vis combinatoria* delle lettere o delle sillabe (che in-significanti da sole significherebbero una volta messe assieme), bensì dall'intero processo (che abbiamo sommariamente descritto) della significazione scritturale del messaggio e della sua decodifica o riproduzione semantica nella lettura (cfr. Schema 7).

8.5. Dunque, al di fuori di questa riproduzione letteriale, e prescindendo da essa, il testo sembra, a rigore, *non esistere*; anche il più assoluto e immateriale “testo per sé”, quello che volesse prescindere da ogni atto di copiatura, è dunque un paradossale oggetto che esiste solo in quanto è ri-prodotto (nella lettura, e ad ogni lettura). Cfr. *supra* 6.6.1.2.

8.6. Da questo punto di vista, il testo è necessariamente sempre il luogo di incontro fra *due* diverse attività, quella della scrittura e quella della lettura, più precisamente fra l’espressione dell’Autore e l’interpretazione del Lettore (cfr. Schema 8).

Schema 8: *Il testo all’incontro di due diverse attività (scrittura/lettura)*



8.7. *Interpretazione* è dunque la parola-chiave, essa rappresenta l’attività del Lettore nel vivere del Testo, di qualsivoglia testo. L’interpretazione va riconosciuta e delimitata, va interpretata. Umberto Eco (che ne ha rivendicato persuasivamente “i limiti”) invita a distinguere tra due tipi di interpretazioni: «L’interpretazione semantica o semiosica è il risultato del processo per cui il destinatario, di fronte alla manifestazione lineare del testo, la riempie di significato. L’interpretazione critica o semiotica è invece quella per cui si cerca di spiegare per quali ragioni strutturali il testo possa produrre quelle (o altre alternative) interpretazioni semantiche.» (Eco 1990, p. 29)

(9. Tecnologie e testualità)

9.1. Abbiamo definito *supra* (nel punto 1.1. *et passim*) il testo in generale come un Messaggio (dunque un atto di comunicazione) attraverso lo spazio/tempo, per questo motivo caratterizzato da un’intenzione di stabilità. Ma per realizzare tale intenzione che lo fonda il testo deve sempre affidarsi a una *tecnologia*, o piuttosto alle tecnologie che, via via, sembrano garantire meglio agli uomini la stabilità del messaggio nel tempo e la sua comunicabilità.

9.2. Esiste sempre un rapporto diretto fra i testi e le tecnologie che li veicolano (riferendosi alla «forma materiale» di un testo, ad es. i caratteri tipografici, Umberto Eco parla di «sostanza grafica»: 2003: 259-69).

Il rapporto fra il testo e la sua forma tecnologica non è un rapporto fra un “fuori” e un “dentro”, fra un “sopra” e un “sotto”, fra uno spirito e una materia, e neppure quello fra una intima sostanza e un rivestimento esterno, ma, appunto, quello fra una forma e un contenuto e in questo caso fra un’espressione e un contenuto (come è descritto *supra* al punto 5.4.2.). Non c’è contenuto senza espressione e non c’è espressione senza contenuto; e non c’è testo verbale che non attraversi la forma materiale di una tecnologia (e non ne sia attraversato).

9.2.1. La tecnologia del testo dunque, non viene affatto *dopo* il testo, come se fosse una sua vernice; piuttosto essa interviene ad organizzarlo, dunque lo determina in maniera decisiva nella sua stessa costituzione; in altre parole, la tecnologia del testo influenza in modo determinante *l’idea di testo* che vige nelle diverse epoche e società e questa, a sua volta, presiede alla costituzione dei testi.

9.2.2 «[...] può esistere Achille con la polvere da sparo e il piombo? O in generale l'Iliade con il torchio o addirittura con la macchina tipografica? Non finiscono forse necessariamente con la pressa del tipografo il canto, le leggende, la Musa? non scompaiono cioè le condizioni necessarie della poesia epica?» (K. Marx, *Per la critica dell'economia politica. Introduzione* (1857), in Marx 1976, p. 110).

9.3. E tuttavia (è importante sottolinearlo) la segnicità materiale di cui il testo consiste e il suo relativo dipendere dalla tecnologia che lo incorpora, non esauriscono totalmente il concetto di testo.

Come scrive Cesare Segre, si tratterà: «in ogni realizzazione scritta» di «un riflesso, più o meno appannato, di un testo dalla consistenza *puramente mentale*»; insomma: «il testo non è una realtà fisica ma un concetto-limite.» (Segre 1981: 270). Ma questa che appare come una costitutiva *doppiezza* del testo non è altro se non il fatto che ci troviamo di fronte a un apparato semiotico che veicola una semantica.

9.3.0.1. A proposito della immaterialità del testo: confermando che la letteratura vede talvolta prima e più lontano della filosofia, Thomas Mann segnala che, data la possibilità della traduzione, il suo testo narrativo prescinde a rigore perfino dalla lingua nazionalmente determinata («degli dèi indigeni delle lingue») che egli usa per scrivere; e fa dire al suo Eletto: «[...] impersonando io lo spirito della narrazione godo di quell'astrat-tezza [...] Però è del tutto incerto in quale lingua io scriva, se in latino, francese, tedesco o anglosassone, e non importa nemmeno saperlo perché se io scrivo qualche cosa in tedesco [...] domani sulla carta ci saranno forse parole britanniche, ed io avrò scritto un libro britannico. Non affermo affatto di aver la padronanza di tutte le lingue ma esse, mentre scrivo, confluiscono nella mia penna e diventano una cosa sola: la lingua. Lo spirito della narrazione è uno spirito libero da ogni vincolo fino all'astrattezza, il suo mezzo è la lingua in sé e per sé, che si pone come assoluto, e poco si cura delle varie favelle e degli dèi indigeni delle lingue. Ciò sarebbe politeista e pagano. Dio è spirito, e sopra le lingue è la Lingua.» (Mann, *L'eletto*: 610-1)

Così anche Proust: «Les beaux livres sont écrits dans une sorte de langue étrangère. Sous chaque mot chacun de nous met son sens ou du moins son image qui est souvent un contresens, mais dans les beaux livres, tous les contresens qu'on fait sont beaux.» [= «I bei libri sono scritti in una sorta di lingua straniera. Sotto ogni parola ciascuno di noi mette il proprio senso, o almeno, la propria immagine che spesso è un controsenso. Ma, nei bei libri, tutti i controsensi in cui si cade sono belli.»] (Cit. in Lavagetto 2011: 55, nota 18).

9.3.1. Abbiamo già visto (cfr. *supra* il punto 5.4.2., per noi fondamentale) che proprio questa cruciale *polarità* (fra espressione e contenuto, fra significante e significato) interna al concetto di testo è ciò che definisce la sua caratteristica natura, consentendo al testo di essere variabile nell'invarianza e invariante nella variabilità.

9.3.1.1. La rassegna delle occorrenze e dei significati di "*textus*" presso gli umanisti (cfr. Rizzo 1984) conferma, come meglio non si potrebbe, questa polarità: "*textus*" può voler dir tanto "il contenuto", "il tenore", "il senso" di uno scritto, quanto un determinato libro o codice o, addirittura, un determinato tipo di grafia.

9.3.1.2. La coesistenza nel concetto di testo di materialità e/o immaterialità (non la loro separazione!), l'essere cioè ogni testo un testimone storicamente dato e, al tempo stesso, il testo semanticamente archetipico a cui si rinvia (direi: il rapporto costante fra i "testi in sé" e il "Testo per sé"), tutto ciò costituisce esattamente il problema della filologia.

9.3.2. Il concetto di testo è dunque un concetto non solo denso ma anche *ambiguo*; è infatti un concetto *composito*, in cui – come abbiamo visto (cfr. *supra* punto 4.1.) – convivono, strettamente intrecciati una espressione e un contenuto, una *semiotica* e una *semantica*. Il testo è uno e bino e partecipa di due nature, e anche al rapporto fra le due nature del testo si possono applicare le parole del Concilio di Calcedonia a proposito delle due nature di Gesù Cristo: «senza confusione, senza mutazione, senza divisione, inseparabili.» (Cfr. La Valle 2008: 127)

9.4. Noi abbiamo conosciuto tre fondamentali tornanti della storia della testualità: l'oralità, la chirografia, la stampa. E la nostra civiltà occidentale conosce almeno due svolte epocali nella storia delle tecnologia del testo: il passaggio dall'oralità alla scrittura, il passaggio dalla scrittura chirografica alla stampa. Ora è sotto i nostri occhi un altro di questi passaggi epocali, quello dalla "Galassia di Gutenberg" alla modalità informatica di produzione e fruizione del testo (che rappresenta l'occasione e lo specifico oggetto di questa riflessione).

9.4.1. Proprio il momento della svolta, del passaggio da una testualità all'altra ci interessa, perché è lì che si svela, come all'improvviso, il carattere storico dei vari concetti di testo e la loro *variabilità* (non voglio invece dire «la loro *arbitrarietà*», perché, come abbiamo visto, le diverse concezioni del testo sono tutte motivate da precise ragioni storico-culturali non meno che tecnologiche).

Ed è in quei momenti di svolta che è possibile cogliere meglio le diverse concezioni del testo che si sono succedute. Come accade in montagna: è quando la strada gira (non quando è addossata pedissequamente al monte) che appare più vasto e più visibile il panorama.

9.4.2. Naturalmente questi diversi modi di essere del testo (come le tecnologie testuali a cui sono legati) non si succedono affatto in modo lineare e meccanico; al contrario: essi coesistono a lungo e si influenzano a vicenda, determinando durature sopravvivenze e coesistenze non meno che imprevisti ritorni. E tuttavia una modalità testuale, legata ad una determinata tecnologia, diventa di volta in volta quella *dominante* instaurando una concezione del testo che prevale su tutte le altre.

9.5. Abbiamo argomentato in altra sede (cfr. Mordenti 2001) intorno al passaggio dall'oralità alla scrittura chirografica e poi dalla chirografia alla stampa; non ripeteremo qui analiticamente quelle argomentazioni.

9.5.1. Tuttavia (come si ricorderà: cfr. *supra* 5.6.) abbiamo affermato la necessità di non escludere il testo orale dal concetto di testo verbale, e abbiamo fatto ciò soprattutto per poter verificare la produttività euristica della non-identificazione fra testo e testo a stampa.

E proprio riflettendo sul testo orale ci accorgeremo di una singolare circostanza: la prima occorrenza (e definizione) di testo si fa risalire, come è noto, alla *Institutio oratoria* di Quintiliano, che propone l'immagine di una trama verbale, di un tessuto di parole: «[...] quantumque interest sensus idem quibus uerbis efferatur, tantum uerba eadem qua in compositione uel in *textu* iungantur uel in fine claudantur» (così la traduzione di Simone Beta: «[...] quanto più il valore del significato cambia a seconda delle parole che lo esprimono, tanto più il valore delle parole stesse cambia a seconda della composizione che le unisce o all'interno o alla fine della frase [del testo, NdR]»: *Institutio*, IX, 4, 13: 380-3).

Ebbene, è da sottolineare che Quintiliano affronta qui (come peraltro fa in quasi tutta l'opera) il discorso *orale*, e in particolare sta trattando di quella «quaedam tacita

uis [...] uehementissima» che risiede nei «ritmi» e nei «modi musicali» del discorso (così Jean Cousin traduce dal latino «numeris ac modis», d'altra parte Quintiliano sta parlando qui delle abitudini musicali dei Pitagorici). E infatti il suo discorso – che fra poco citerà il *De Oratore* di Cicerone – prosegue riferendosi apertamente al «*dictum*», cioè al parlato: «Denique quod cuique uisum erit uehementer dulciter speciose dictum, soluat et turbet: abierit omnis uis iucunditas decor» [= «Proviamo infine a sconvolgere e mettere sottosopra ogni frase che sembrerà essere stata pronunciata con efficacia, con dolcezza, con eleganza: ecco che scompariranno tutta la forza, tutta la grazia, tutta la bellezza»: Quintiliano, *Inst.*, IX, 4, 14: 382-3]. Insomma è evidente che Quintiliano si riferisce, parlando di *textus*, alle modalità propriamente *orali* del discorso, anzi a quei suoi tratti di tonalità ed espressività che definiremmo oggi “soprasegmentali”.

Ciò significa che la metafora quintilianea del “tessuto” allude alla *organizzazione complessa* del discorso, non certo alla sua fissità nella scrittura.

9.6. Ora il nostro problema è capire che cosa succede con l'avvento del testo informatizzato, cioè organizzato e costituito a partire dalle tecnologie informatiche.

9.6.1. Più precisamente si tratta di capire che cosa sta succedendo nel *passaggio* dalla modalità guttemberghiana del testo (ancora dominante nella idea di testo vigente, e anche nelle nostre categorie analitiche) a quella post-guttemberghiana propria dell'informatica.

(10. Testo II)

10.1. Dobbiamo anzitutto cercare di definire il testo informatizzato (o informatico).

10.1.1. Con questa espressione, “testo informatico”, non intenderemo un testo che semplicemente faccia uso della macchina informatica (perché se così fosse tutte le nostre edizioni, da anni, sarebbero edizioni informatiche, dato che passano ormai per la macchina informatica tutti i nostri testi pressoché senza eccezione, sia tale macchina il computer di casa o una di quelle che usano i tipografi).

10.1.2. E neppure si possono considerare testi informatici veri e propri quelli che si limitano ad offrire in formato digitale i testi che già sono stati editi in formato cartaceo, magari passandoli per uno *scanner*.

Chiamerei piuttosto questi testi “digitalizzati”, per distinguerli da quelli informatici veri e propri.

10.1.2.1. In questi casi infatti l'informatica, per così dire, *viene dopo*, essa è un accessorio (per quanto importante e utile) e non un principio costitutivo: in particolare i testi digitalizzati restano fortemente debitori dei principi costitutivi delle edizioni guttemberghiane, delle loro caratteristiche, e soprattutto della ‘idea di testo’, fisso, rigido, *ne varietur*, che le edizioni guttemberghiane incorporano riflettendo in sé stesse le caratteristiche della tecnologia della stampa meccanica. E infatti, a ben vedere, le stesse possibilità di ricerca che molti testi meramente digitalizzati consentono sono *esterne* all'edizione, e pertengono semplicemente alla possibilità di applicare al testo (che è stato reso, da tipografico-cartaceo che era, digitalizzato) dei programmi informatici, ad es. in grado di trovare e quantificare delle stringhe di caratteri.

Insomma le edizioni digitalizzate rappresentano, per dir così, una versione digitale dell'edizione guttemberghiana e non ancora edizioni informatiche vere e proprie.

10.2. Per “testi informatici” (e per edizioni critiche informatiche) intenderemo invece solo quei testi che – per così dire – *prendono sul serio* l’informatica, cioè che considerano l’informatica come generatrice di problemi inediti comportati dal nuovo assetto e non solo come soluzione per i problemi tradizionali tipici del vecchio assetto; da un tale approccio deriva dunque anche una nuova *procedura* ecdotica. Si deve insomma trattare di testi che si costituiscono *a partire* dalle potenzialità (ripeto: teoriche e non solo tecnologiche) della nuova configurazione che il testo assume nell’ambiente segnato e determinato, e anzi caratterizzato, dall’informatica considerata pertanto come una epistemologia e non solo come una tecnologia.

10.2.1. A questa novità teorica si accompagna e *segue* una novità strettamente tecnologica (si noti: è da tenere ben ferma questa gerarchia: ciò che conta davvero e ci interessa è la novità dello sguardo sul testo, non quella della tecnologia che veicola il testo, anche se fra queste due cose esiste evidentemente uno strettissimo rapporto).

10.3. Su queste basi ci si può riferire a tre caratteristiche che definirei *propriamente informatiche*, che cioè non rappresentano un mero aggiornamento dell’edizione guttemberghiana (per il semplice ma validissimo motivo che esse erano assai deboli e difficili o praticamente impossibili in ambiente guttemberghiano): queste tre modalità sono: (i) l’ipertestualità (a cui è connessa anche (i^{bis}) l’ipermedialità), (ii) la interattività, e (iii) l’essere pubblicato, cioè esposto e reso fruibile, tramite la rete. Esaminiamole partitamente.

10.3.1. Per la prima caratteristica della modalità informatica del testo, (i) *l’ipertestualità*, intendo la possibilità di organizzare il testo e la sua lettura in modo non sequenziale e non unilineare.

10.3.1.1. In questo si nasconde però un equivoco assai diffuso, che sarebbe bene dissipare: per quanto il testo possa essere proposto in forma non sequenziale e non unilineare, la lettura umana resta di fatto *sempre* (direi: ossessivamente) sequenziale e unilineare, si svolge cioè lungo una sola linea o dimensione, quella del prima/poi (poco conta se questo movimento lineare si svolga da sinistra verso destra, da destra verso sinistra, o dall’alto verso il basso, etc.).

10.3.1.1.1. La percezione simultanea non appartiene infatti alla lettura. Né va confusa la lettura rapida con il concetto di simultaneità. E ciò nonostante che l’ex Presidente del Senato Marcello Pera abbia dichiarato ai giornali di essersi portato in vacanza ben 14 libri di filosofia che afferma di aver letto con i nuovi metodi statunitensi della lettura rapida (detta impropriamente simultanea).

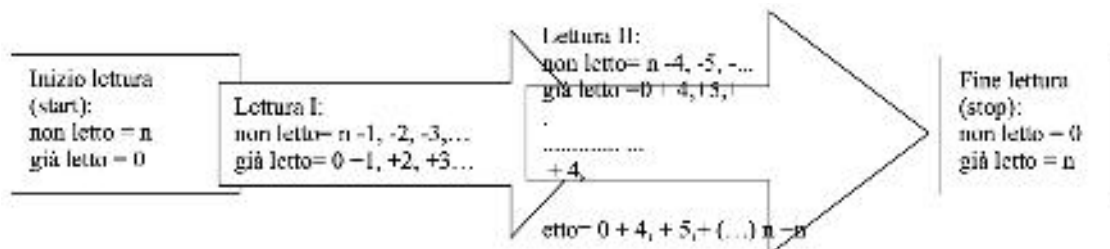
A proposito di tali metodi vale l’osservazione del filosofo newyorchese Woody Allen, il quale ha testimoniato di aver letto in quel modo tutto *Guerra e pace* e di ricordarsi benissimo che la vicenda si svolgeva in Russia.

10.3.1.2. L’unilinearità della lettura appare anzi talmente invincibile da far pensare che essa abbia a che fare con un dato generale e insuperabile della condizione umana, e precisamente con il fatto che gli uomini sono immersi nel tempo e che le loro attività si svolgono necessariamente nella ferrea gabbia del ‘prima/poi’: ogni nostra azione viene prima dell’azione che la segue e dopo l’azione che la precede.

10.3.1.3. Comunque il testo nel suo complesso, come tutte le parole che lo compongono, sono percorsi da un movimento letteriale *lineare*, e da uno solo, e precisamente dal movimento accumulativo che trasforma il “non ancora letto” nel “già

letto” spostando continuamente in avanti questo invisibile e mobile confine fra le due situazioni (cfr. [Schema 9](#)).

Schema 9: *Movimento lettoriale: dal “non ancora letto” al “già letto”*

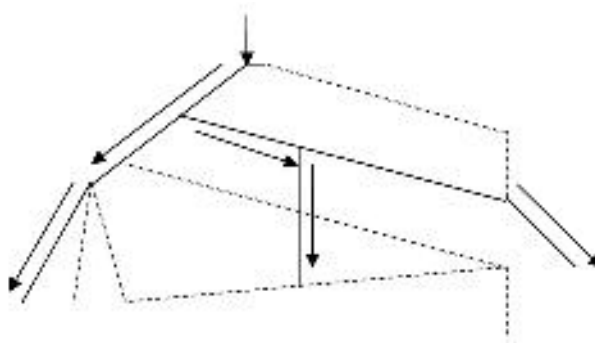


10.3.1.4. Poiché non esistono letture di testi verbali che non siano lineari (a meno che il termine “lettura” sia usato in senso metaforico), ecco allora che un testo verbale organizzato in modo non lineare può dare luogo, nel momento della sua fruizione lettoriale, a una lettura semmai intermittente, sincopata, continuamente interrotta e ripresa da un punto diverso, e così via, ma mai non-lineare o multi-lineare; insomma la linea della lettura può anche essere trasformata in una serie disordinata di segmenti, ma la lettura di ciascuno di questi segmenti lettoriali (e dunque l’atto della lettura in quanto tale) sembra rimanere, se in sé considerata, del tutto lineare (cfr. [Schema 10](#)).

E le parti dell’ipertesto che non saranno percorse da una simile lettura, resteranno semplicemente non-lette (nello [Schema 10](#) i segmenti indicati con linee tratteggiate), cioè non realizzeranno la loro potenzialità comunicativa, esattamente come accadrebbe alle pagine di un libro che rimasero chiuse o trascurate dal Lettore.

Schema 10: *Struttura non lineare di un ipertesto e lettura comunque lineare*

Struttura non lineare di un ipertesto, comunque percorsa da segmenti di lettura lineare (indicati dalle frecce). Le linee tratteggiate indicano le parti dell’ipertesto che, pur essendo teoricamente leggibili, rimangono in pratica non lette.



10.3.1.5. Come è noto, esistevano modalità ipertestuali anche prima dell’informatica (ad esempio il passaggio dagli indici a luoghi del testo, o dal testo alle note etc.) ma esse sono talmente pallide e deboli da poter essere qui trascurate e da non contraddire l’identificazione proposta della intertestualità come una delle caratteristiche peculiari del testo informatico. Nel nostro caso diremo, con Jeff Conklin, che l’ipertesto (informatico) ha la sua caratteristica essenziale nelle «connessioni supportate dalla macchina», da cui «la capacità di gestire connessioni che permette un’organizzazione non lineare del testo».

10.3.2. Per la caratteristica (^{i^{bis}}) *l'ipermedialità*, intendo inoltre la possibilità di far operare simultaneamente media diversi, che attivano (e rinviano a) sensi diversi dell'uomo: lettura ottica del testo ma anche ascolto di suoni, anche immagini, animazioni, e così via sbizzarrendosi.

10.3.2.1. Pure in questo caso occorre riflettere sul fatto che non si tratta di una novità assoluta introdotta dall'informatica. Non solo sono multimediali molte forme di espressione pre-informatiche (si pensi solo al cinema) ma la stessa testualità ha conosciuto molte forme di multimedialità nel rapporto fra la scrittura e le figurazioni: dalle miniature antiche, ai disegni che accompagnavano il testo, fino alle figure a stampa o all'inserimento di fotografie nei libri, etc.

L'antico sermonario con illustrazioni iconiche rovesciate rispetto alla scrittura (per renderle visibili al pubblico man mano che il rotolo, letto ad alta voce dall'officiante, si svolgeva) veniva al tempo stesso letto, visto e ascoltato (magari con la musica): era cioè già un testo multimediale a pieno titolo.

10.3.2.2. Mia nipote Mimosa possedeva un bel libro, intitolato *Il libro del bebè* (trad. it.: San Dorligo della Valle (TS), Edizioni EZ, 2005): in copertina una papera vellutata da carezzare; a p. 2 una margherita che suona e, se opportunamente tirata, cresce; a p. 3 le orecchie di un orsacchiotto squittiscono; inoltre ci si può specchiare comodamente in un piccolo specchio a forma di laghetto (con papera) a p. 6, e si possono ciucciare con gusto sia un'ape di stoffa posta dentro un fiore rosso, sia il berretto della luna (che, per giunta, contiene al suo interno una campanella), rispettivamente alle pp. 5 e 7. Tutti i sensi, non escluso l'odorato, sono attivati da questo libro. Ma non si vede perché mai questo libretto dovrebbe rappresentare una svolta nella storia della testualità; e, analogamente, non si vede perché mai dovremmo attribuire un tale ruolo agli esperimenti non meno ingegnosi che si possono trovare nella rete ad opera di autori sperimentali che esercitano la loro fantasia sull'ipertesto informatico (libri che si possono leggere una sola volta e poi scompaiono, racconti che si compongono variamente, favole che consentono al lettore diverse opzioni di svolgimento e diversi esiti, e così via).

10.3.2.3. Rispetto alla multimedialità pre-informatica ciò che cambia è, una volta di più, solo la *facilità* con cui ora possono coesistere, grazie alla macchina informatica, media diversi (da cui derivano la forza e la pervasività della multimedialità nel testo informatico).

10.3.3. Per la seconda caratteristica della modalità informatica del testo, (ii) *l'interattività*, intendo la possibilità che il Lettore interagisca attivamente con il testo, rispondendo agli stimoli che provengono da esso in forma autonoma, e dunque di volta in volta differenziata.

10.3.3.1. Ma in base a quanto sostenuto *supra* nei punti 6.6.1.2. e 8.6. (cfr. Schema 8), cioè che ogni lettura è sempre e comunque *un'attività*, occorrerà ridimensionare fortemente la novità rappresentata dall'interattività del Lettore nella modalità informatica del testo rispetto alle altre modalità di lettura del passato, che ci sono apparse tutte e comunque interattive (si tratterà semmai nel caso dell'informatica di incremento quantitativo e, ancora una volta, di maggiore facilità, non di una situazione del tutto inedita e sconvolgente).

10.3.4. La terza caratteristica della modalità informatica del testo è (iii) *la pubblicazione in rete*, cioè la possibilità che il testo informatico sia connesso istantaneamente tramite il web ad altri luoghi e ad altri testi o materiali resi disponibili

sul web, e ciò fa del nostro testo un nodo collegato a diversi altri nodi di un medesimo sistema testuale di porzioni inaudite.

Questa situazione presenta potenzialità conoscitive meravigliose che siamo ben lungi dall'aver interamente esperito, e perfino compreso.

10.3.4.1. In questo caso, a differenza di tutte le altre caratteristiche poc'anzi richiamate (ipertestualità, multimedialità, interattività), sembra trattarsi in effetti di una *novità assoluta* del testo informatico, consentita solo dalla nuova tecnologia (a tal punto è debole e improponibile il confronto fra le antiche possibilità di nesso e rinvio fra testi diversi, che erano affidate alle sole forze dell'uomo, e quelle consentite ora dalla rete).

10.3.4.2. Quale che sia la straordinaria opportunità di diffusione della conoscenza legata alla pubblicazione in rete, e il legittimo entusiasmo che può derivarne, tuttavia non può sfuggire il fatto che tale modalità di pubblicazione sconvolge (e anzi frantuma e annichilisce) il secolare *sistema di identificazione e attribuzione* del testo elaborato durante l'era di Gutenberg. Tale sistema in sostanza consisteva nella *griglia convenzionale* Autore-Titolo-Editore-Data cioè nella idea (a ben vedere abbastanza singolare, e tuttavia assunta e consolidata via via nel tempo fino ad apparire come naturale!) secondo cui a un testo dovesse corrispondere un Autore e uno solo, un titolo e uno solo, nonché un Editore, il quale ultimo non solo gestiva la commercializzazione ma anche garantiva – in qualche modo – l'attendibilità sociale del testo-libro (cfr. Mordenti 2006). Poiché la rete tende a distruggere un tale sistema identificativo e attributivo (senza, almeno per ora, proporre un altro alternativo e altrettanto efficace), ecco che il testo informatico può trovarsi *esposto* nella rete adespoto, anepigrafo, acefalo, frammentario, senza editore e senza data (e perfino gratuito!), insomma esposto non come la *Gioconda* è esposta al Louvre ma piuttosto come un trovatello è esposto nella ruota di un convento.

10.3.4.3. Questa situazione può effettivamente determinare confusione e inconvenienti di ogni tipo, ma non si vede perché tali inconvenienti non possano essere affrontati (e risolti) in quanto tali, e non c'è alcun motivo per cui la *confusione testuale* che attualmente deriva dalla rete debba essere assunta come una positiva novità teorica, o, peggio ancora, come una intrinseca e insuperabile caratteristica del testo.

10.4. Il testo informatico è in realtà una sequenza di caratteri digitali codificati.

10.4.0.1. Come scrive Buzzetti (2006: 43): «Il testo è [...] un tipo di dato, ossia una forma particolare di rappresentazione dell'informazione. L'informazione è rappresentata come una pura sequenza di caratteri alfanumerici. Ma questa forma di rappresentazione è espressivamente troppo povera per restituire tutta l'informazione testuale contenuta in un documento stampato o manoscritto – si pensi alla pura sequenza dei caratteri, senza i segni diacritici e senza l'impaginazione [...]».

10.4.0.2. C'è qui un apparente paradosso, che occorre sottolineare: proprio una sorta di *povertà* del dato testuale informatizzato (la sua unidimensionalità, la sua assoluta illeggibilità da parte dell'uomo senza il supporto della macchina, etc.) costringe a enfatizzare il momento della codifica, o *mark up*, cioè costringe ad *arricchire* enormemente il dato rappresentato dalla mera sequenza binaria con i meta-dati della codifica.

Il testo informatico è in realtà in-tessuto di meta-dati.

10.4.1. La codifica di cui parliamo è doppia: essa consiste, in primo luogo (i) nella codifica digitale che rende il testo leggibile e operabile dalla macchina informatica, e in secondo luogo (ii) nell'inserimento di una serie di marcatori (*tags*) che consentano nel momento della lettura la riproduzione di alcuni tratti segnici del testo considerati pertinenti per la sua rappresentazione; tali tratti vanno dagli elementi più semplici dell'impaginazione (come gli a capo, che sono anch'essi solo marcatori di codifica) fino ai fenomeni più complessi codificabili secondo gli standard della Text Encoding Initiative (TEI) e dei linguaggi di marcatura, prima lo Standard Generalized Markup Language (SGML), e poi la sua derivazione, l'eXtensible Markup Language (XML).

10.4.1.1. Non deve trarci in inganno il fatto che la codifica (i) sia affidata alla 'normalità' della macchina, cioè che essa ci appaia come incorporata nella tastiera e nei programmi di scrittura di cui ci serviamo (che "imitano" la dattiloscrittura, e ci fanno credere che premendo il tasto della 'a' noi scriviamo analogicamente la lettera alfabetica 'a', e non invece la sequenza binaria 01100001): si tratta anche in quel caso di una rappresentazione digitale per la macchina informatica tramite codifica binaria.

10.4.1.2. In effetti la codifica informatica è tutt'uno con il testo informatico, esattamente come la codifica alfabetica è tutt'uno con il testo alfabetico; in entrambi i casi si tratta di una distinzione meramente logica e analitica, non di due realtà differenti, giacché non esisterebbe alcun testo senza codifica e a prescindere da essa.

10.4.2. Qualsiasi trascrizione del testo per la macchina è dunque una ri-codifica informatica, che prevede sia la codifica (i) che la codifica (ii) di cui abbiamo parlato in 10.4.1. È questo motivo per cui (come si è argomentato altrove: cfr. Mordenti, 2001) il momento della trascrizione (al contrario di quanto accadeva nella filologia pre-informatica) rappresenta nella procedura ecdotica informatica il momento assolutamente decisivo, in termini di costi tempo-uomo non meno che in termini scientifici, giacché si tratta di decidere (*esplicitamente e rigorosamente* cioè senza poter ricorrere alla straordinaria comodità dell'umano sottinteso e dell'umano «più o meno uguale»), quali tratti segnici del testo considerare pertinenti per l'edizione (facendone oggetto di codifica per la macchina) e quali invece trascurare, e di fatto sopprimere in tutto il prosieguo del lavoro ecdotico.

10.5. La centralità della codifica nella procedura informatica ha conseguenze ancora più rilevanti: un testo ri-codificato per la macchina è un testo a cui la macchina può imprestare (per dir così) tutte le sue straordinarie potenzialità di ordinamento e di elaborazione.

10.5.1. In realtà la macchina, e i suoi programmi, operano sui dati del testo e sui metadati che lo organizzano, compiendo tutte (e solamente!) quelle de-codifiche ed elaborazioni che la codifica stessa ha previsto e consentito.

10.5.1.1. È proprio per consentire che si manifesti al massimo grado tale potenza di ordinamento e di elaborazione che diventa cruciale il problema di rendere più ricca e rigorosa che sia possibile la codifica (in particolare la codifica (ii) di cui al punto 10.4.1.).

Possiamo ora dire meglio che consiste proprio nella ricchezza e nell'accuratezza di tale codifica (ii) la differenza (proposta *supra* al punto 10.2.) fra un testo semplicemente "digitalizzato" e un testo che abbiamo definito propriamente "informatico": solo quest'ultimo organizza sé stesso a partire dalle potenzialità della macchina e dei programmi e con l'intento di massimizzare l'esito di tali potenzialità.

10.5.1.2. Quella che appare come la magica ‘attività’ del testo informatico è dunque in realtà solo la sua disponibilità a poter essere fatto *oggetto* delle attività di ordinamento ed elaborazione consentite dalla macchina e dai suoi programmi.

10.6. La situazione di fatto che così si determina, in confronto al testo non-informatico, è comunque assai differente; e ciò che conta davvero non è ciò che il testo effettivamente è ma come esso si offre a noi, cioè quello che con esso, e a partire da esso, diventa possibile *fare*.

10.6.1. Quello che appare decisivo del testo informatico è infatti la sua caratteristica (e nuova) disponibilità al *fare*: «La testualità digitale è costitutivamente processuale, non solo quando si scrive ma anche quando si legge, si consulta, si cerca, si scarica, si naviga, si lanciano applicazioni, e insomma quando ci si muove al suo interno. [...] Bisogna quindi cominciare a pensare alla testualità come a una relazione tra possibili *azioni* [...]» (Pellizzi, 2005: 90-1)

10.6.1.1. È forse questa la parziale verità interna dell’affermazione di Rorty, che è riferita anche ai testi: «tutto ciò che chiunque fa con qualunque cosa è usarla».

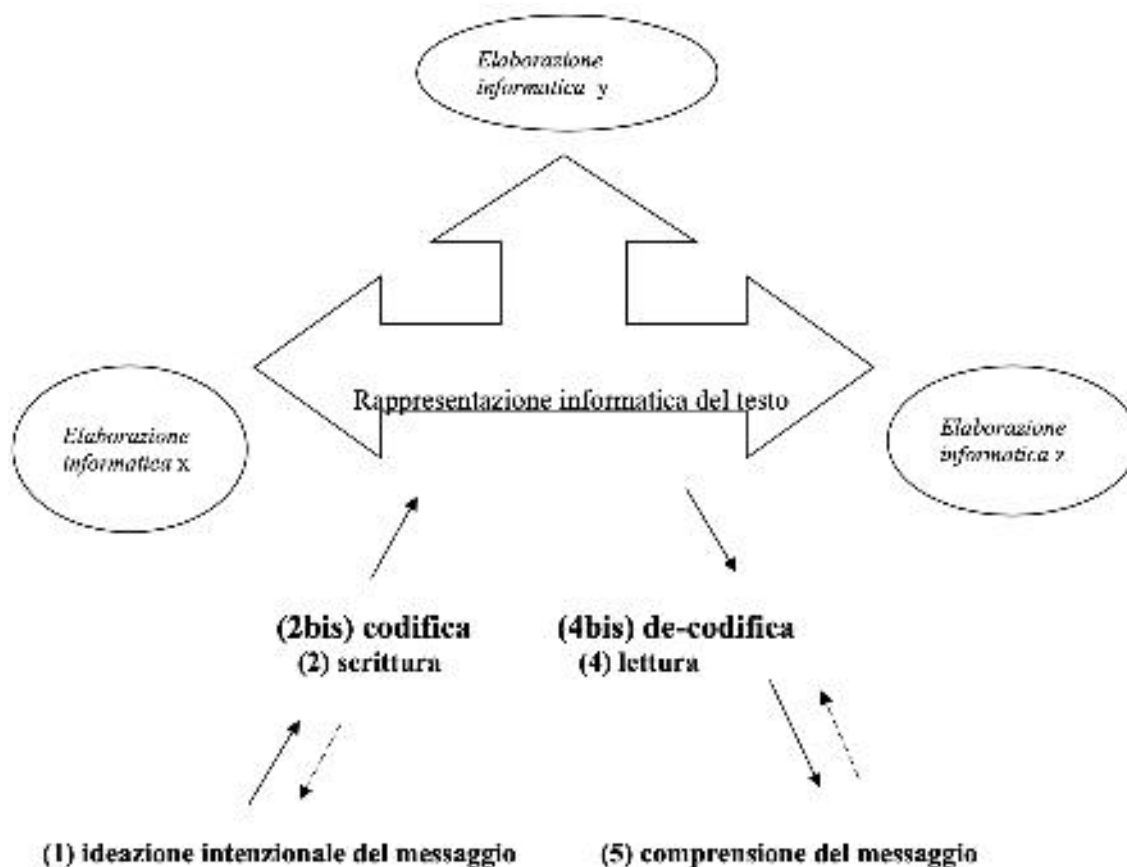
10.7. Tutto è comunque legato non solo a una codifica di tipo nuovo ma soprattutto a *un nuovo ruolo della codifica* nella procedura informatica: e, una volta che sia stato adeguatamente codificato per la macchina, il testo *fa sue* – per così dire – tutte le potenzialità che la macchina informatica porta con sé.

10.8. Ecco dunque che il nostro *Procedimento della comunicazione testuale lettura/scrittura*, che avevamo rappresentato, con successivo arricchimenti, negli Schemi 5, 6 e 7 (cfr. *supra* alle pp. 66, 69, 70) si modifica sostanzialmente. Riferendoci al testo informatico, avremo ora il *Procedimento della comunicazione testuale informatica scrittura/lettura* (cfr. Schema 11), il quale descrive una procedura che si svolge *attraverso* la macchina e *per* la macchina.

10.8.1. Cerchiamo di capire di quali modifiche si tratti. Il procedimento della lettura/scrittura appariva articolato (come si ricorderà) nei cinque momenti essenziali della (1) Ideazione, (2) Scrittura, (3) Rappresentazione, (4) Lettura, (5) Comprensione. Questi cinque momenti conservano nel caso del testo informatico il medesimo andamento “va e vieni” già descritto in precedenza (e negli Schemi appena citati) che fa perno sul momento (3) della Rappresentazione.

Ma come si può vedere nello Schema 11 ai due momenti della Scrittura e della Lettura si aggiungono ora, rispettivamente, i due momenti forti della Codifica e della Decodifica informatiche (queste ultime due anzi finiscono per comprendere al loro interno Scrittura e Lettura).

Schema 11: *Procedimento della comunicazione testuale informatica scrittura/lettura*



10.8.2. La novità sostanziale del testo informatico è però quella espressa graficamente nella parte superiore dello Schema 11, relativa al momento della Rappresentazione. Il fatto che ora il testo sia rappresentato informaticamente, *attraverso* la macchina e *per* la macchina, consente che si applichino al testo tutte le diverse elaborazioni di cui la macchina informatica e i suoi programmi sono capaci (ad esempio le più diverse *Elaborazioni informatiche x* o *z* richiamate ai lati nello Schema 11).

10.8.2.1. In altri termini, ora le possibilità di *fruizione* del testo – per dir così – *esplodono* aprendosi a possibilità di utilizzazione del tutto nuove (non solo a quelle impreviste da parte dell'Autore, ma in alcuni casi perfino a quelle impreviste dallo stesso Editore informatico).

10.8.3. Anche a proposito di quest'ultima circostanza (la possibilità di forme di fruizione del tutto impreviste dall'Editore) occorre ridimensionare l'apparente sconvolgente novità di questa situazione. Da quando esiste filologia è una caratteristica delle edizioni critiche ben fatte l'aspirare a essere *utilizzabili* «per tutti» e, tendenzialmente, «per sempre», comunque ben al di là dei limiti conoscitivi dell'Editore stesso.

10.8.3.1. Semmai il problema della durata dell'edizione (o della sua longevità) si pone ora in modo diverso: da una parte essa è minacciata dalla rapida obsolescenza dei supporti tecnologici e del *software*; dall'altra invece essa è favorita (se non garantita) dal carattere aperto e modulare della pubblicazione propriamente informatica, cioè tramite la rete. Si potrebbe dire che questa modalità prefigura un'edizione sempre *in fieri*, in cui il nuovo (ad es. la scoperta, o la valutazione più perspicua di un testimone) si può funzionalmente aggiungere al vecchio senza sopprimerlo o vanificarlo del tutto (come invece accadeva nelle edizioni guttemberghiane).

10.8.3.2. Inoltre l'Editore critico non pubblica mai un testo solo per sé e per la propria ricerca, ma per offrirlo a ricerche e fruizioni diverse, siano quelle dei lettori comuni ma anche quelle dei linguisti, dei critici, dei lessicografi, e così via. Anzi proprio un tale prestarsi a una pluralità di successive utilizzazioni costituisce un parametro di giudizio sul valore di un'edizione critica, e un'edizione che non potesse essere utilizzata per ulteriori ricerche altrui non sarebbe un'edizione critica apprezzabile.

È anche per questo che ogni edizione critica può essere definita come un *moltiplicatore di conoscenza*. Ciò era vero anche per le edizioni manoscritte o guttemberghiane, nel caso dell'edizione critica informatica aumentano però esponenzialmente la possibilità e l'efficacia di tali riutilizzazioni, fino a giustificare la definizione che abbiamo proposto di edizione informatica come *edizione sapiente* (un calco della denominazione francese di edizione critica: *édition savante*), per dire che essa contiene e deve contenere, almeno potenzialmente, un significativo *sovrappiù* di conoscenza realizzabile in successive utilizzazioni.

10.8.4. Proprio in questi possibili trattamenti ulteriori può essere contenuto, o ricercato, un *sovrappiù* di valore conoscitivo. Per questo il sociologo Domenico Parsi ha potuto parlare di «media cognitivi» (e non solo «comunicativi»): «I media computazionali (cioè i media che hanno dietro il calcolatore) consentono una varietà di funzioni cognitive al di là di quella comunicativa: consentono di conservare, ritrovare, manipolare vari tipi di informazione, consentono di avere aiuti al lavorare insieme, collaborando con altri, consentono di agire, di manipolare oggetti, situazioni eventi anche se simulati. I media computazionali, quindi, diversamente dai media pre-computazionali, che sono unicamente media comunicativi, sono media cognitivi, o media di elaborazione cognitiva, nel senso che mediano praticamente ogni attività cognitiva umana, di cui quella comunicativa non è che una.» (Parsi 1993: 88)

10.8.5. Il numero e le potenzialità di tali utilizzazioni sono, e debbono essere, superiori alla nostra possibilità di elencarli: si può andare dalla più tradizionale elaborazione automatica del testo per trarne Glossari, Indici o Concordanze etc., alla possibilità di rappresentare la mobilità del testo (il suo progressivo farsi, le sue varianti, etc.) fino a forme di fruizione scientifica o creativa attualmente per noi del tutto imprevedibili.

10.8.6. L'ampiezza e la varietà di tali utilizzazioni informatiche del testo è il motivo per cui viene enfatizzata nel caso dell'edizione informatica *l'interattività* (cfr. *supra* punto 10.3.3 (ii) L'interattività), che forse ora appare più chiara. Diviene possibile ora una sorta di partecipazione del Lettore alla stessa costituzione del testo, attraverso, appunto, una fruizione creativa e apparentemente imprevista del testo stesso (ma, come si è visto, qualsiasi fruizione mediata dalla macchina informatica è in realtà consentita dalla codifica informatica e ne dipende strettamente).

10.9. Concepire un testo del tutto sganciato, almeno virtualmente, dalla tecnologia della stampa ci consente di *ripensare radicalmente il concetto di testo* (e al tempo stesso: ci costringe a farlo); ed è questa una modifica capitale, gravida di conseguenze euristiche e operative, nonché inevitabilmente (come si è visto altrove) anche ecdotiche.

10.9.1. Il testo informatico è, come abbiamo visto, una serie di informazioni codificate in sistema binario da/per la macchina informatica. Anch'esso però è *uno e bino*, esattamente come il tradizionale concetto di testo della filologia, che contiene, e

confonde, il *Textus* e i *testes*, l'idea di Testo e la materialità dei testi, una semantica e una semiotica (ma, contro ogni possibile deriva idealistica, cfr. *supra* 4.1.1. e 9.3.1.2.). E anche il testo informatico può essere visto sotto due aspetti o come se fosse due cose diverse: può essere *quel testo* determinato e individuo, restituito fino nella sua più dettagliata configurazione materiale, riprodotto cioè negli a-capo e nella grafia e perfino nel colore dell'inchiostro o nella tonalità della carta etc.; ma può anche essere solo ciò che (per dir così) esso effettivamente è "dentro" il computer, cioè una mera successione di caratteri alfanumerici, anzi di *bytes*, un'imprevista forma moderna di *scriptio continua*, alla cui essenzialità non appartengono né gli a capo né gli spazi bianchi, essendo tutto ciò niente altro che codifica fra le codifiche (o *mark up*).

10.9.1.1. Richiamo l'attenzione sul fatto che questa seconda configurazione è assai più vicina all'immagine di una linea, una semiretta continua priva di spessore e colore, che non a quella bidimensionale di un tessuto, di un *textus*.

10.10. Il punto scientificamente, cioè filologicamente, decisivo è però il seguente: nel caso del testo informatico, questo essere uno e bino del testo (di cui *supra* al punto 10.9.1.), o meglio la coesistenza all'interno del testo di virtualità diverse, non deve rimanere nell'ambiguità né può tollerarla (diversamente da quanto avveniva per il testo della tradizione filologica pre-informatica).

Al contrario, tale coesistenza di due nature diverse nel testo può e deve essere ora gestita nella più rigorosa chiarezza grazie all'*onesta* capacità del testo informatico di essere trattato dai programmi e dalla macchina, e in tal modo di "spogliarsi" e "rivestirsi", ogni volta secondo le scelte dell'Editore informatico o dello stesso Lettore informatico, cioè di essere ogni volta, e non ambiguamente, ciò che noi vogliamo che sia: la riproduzione esatta di un testo (di *quel* testimone) oppure la ricostruzione congetturale del Testo, una EDIC (Edizione Diplomatico-Interpretativa Codificata) di un testimone dato (cfr. Mordenti 1999 e 2025), da utilizzare per ricerche automatizzate su frequenze, variazioni della grafia etc., oppure la base per creare uno *stemma* di un'edizione lachmanniana, oppure ancora una attendibile Trascrizione critica (TRAC) da offrire direttamente alla lettura, e così via.

10.10.1. All'editore informatico spetta, come abbiamo visto, una sola (ma assolutamente decisiva) costrizione, quella, appunto, di dovere scegliere *cosa* e *come* ricodificare, *esplicitando* ogni volta le sue scelte senza potersi più affidare a quelle che A valle definiva le «bonarie [...] tassonomie semiclandestine» della filologia tradizionale.

(11. Le somiglianze fra il testo informatico e il testo manoscritto Vs il testo a stampa)

11.1. In questa linea di ragionamento colpisce il fatto che siano molti, e assai vistosi, gli elementi che rassomigliano la scrittura informatica più alla scrittura fluida, "morbida", sempre aperta alla correzione del copista e del lettore, tipica della chirografia antica (cfr. Canfora 2002), che non a quella rigida, conclusa per sempre, fissa, separata ed estranea rispetto al lettore, tipica della stampa.

Nel caso del manoscritto, e del testo informatico, il testo sembra lasciare sempre aperto il vitale circuito Lettura/Scrittura/Ri-scrittura (non a caso Landow può parlare, a proposito del- l'ipertesto, di un nuovo «scrittore»), mentre nel caso del testo stampato, prodotto da una tecnologia esterna alle capacità del lettore e chiusa al suo

intervento, ci troviamo di fronte a un testo finito e perfetto che non richiede, anzi non tollera, ulteriori atti di scrittura.

È invece intrinsecamente ‘attiva’ (come e più di quella della chirografia) la lettura prevista e richiesta dall’ipertesto informatico; per meglio dire si tratta ora di una lettura inter-attiva (cfr. la seguente Tabella 1), che realizza *potenzialità pragmatiche* offerte dal testo informatizzato (ormai tutt’uno con i programmi e le macchine che l’organizza e lo gestisce).

Tabella 1: *Lettura attiva, “passiva” e inter-attiva (testo manoscritto, testo a stampa, testo informatico)*

<i>Testo manoscritto</i>	Lettura attiva («con la penna in mano»)
<i>Testo stampato</i>	Lettura “passiva” (solo oculare)
<i>Testo informatizzato</i>	Lettura inter-attiva (attivazione pragmatica di link)

A proposito delle virgolette che nella Tabella 1 delimitano, e relativizzano, il concetto di “passività” della lettura guttemberghiana (come di qualsiasi altra lettura) si vedano *supra* i punti 6.6.1.1.- 6.6.1.2. *et passim*.

11.2. Inoltre, come si è visto, il testo informatico tende prepotentemente ad essere (ed in parte già è) un testo multimediale, sempre più aperto al rapporto reciproco con l’immagine e il suono, anche per questo aspetto somigliando all’antico testo orale/manoscritto (supporto ipomnemoneo per realizzazioni performative orali: cfr. Pasquali 1974) e così spesso accompagnato dall’immagine, da notazioni musicali, dal gesto del corpo, etc., e invece contrapponendosi ancora una volta alla esclusiva, silenziosa monomedialità (solo oculare e visiva) tipica del testo a stampa.

11.3. Ma quello che colpisce soprattutto del testo informatico è il suo essere *mobile*, ciò che definirei la sua *rigorosa mobilità*; ad esempio la possibilità di trascorrere in un attimo dal testo all’apparato, e viceversa, di consentire diversi e plurimi percorsi di lettura, o di offrire (sempre in un attimo, e sempre in modo assolutamente affidabile e rigoroso) diversi “stati del testo”, diversi rami dello *stemma*, diverse varianti e così via (beninteso: sempre e solo se l’editore critico addetto alla codifica abbia previsto e consentito tali possibilità).

(12. Il senso del testo)

12.1. Possiamo allora tornare alla questione posta all’inizio di tutto il nostro ragionamento che abbiamo definito “il mistero del testo” (cfr. *supra*: capitolo primo, p. 5), se cioè la mobilità del testo (che in effetti sembra intrinsecamente legata alla sua modalità informatica) debba condurre a smentire le possibilità di significazione del testo e a legittimare (per dir così: per via tecnologica) la deriva ermetica del decostruzionismo più oltranzista (cfr. *supra*: capitolo secondo, pp. 74 e ss.).

12.2. Intanto, dal percorso di ragionamento che abbiamo fin qui seguito proviene una prima argomentazione: proprio l’analogia che abbiamo poc’anzi proposto fra la mobilità antica del testo pre-guttemberghiano e quella modernissima del testo

informatizzato rappresenta, a ben vedere, la più recisa smentita di chi vuole far derivare dalla mobilità dell'ipertesto informatico anche la sua in-significanza, cioè il suo carattere ermetico. Se il testo mobile (chirografico) pre-gutenberghiano ha veicolato per secoli senso e significato non si vede perché non possa farlo il testo mobile (informatico) post-gutenberghiano.

12.2.1. Certo, la mobilità testimonia contro un'idea essenzialistica (ipostatica) del testo, ma questa, per l'appunto, non è la sola idea di testo possibile (anche se è l'idea di testo legata all'ontologia occidentale e alla tecnologia di Gutenberg).

12.3. Più radicalmente: la possibilità del testo di significare non appartiene affatto solo alla sua (tendenziale) "fissità" o alla sua "immobilità" bensì proprio all'attività creativa e ricreativa che vive nella trasmissione del testo stesso, cioè alla sua *tradizione*, alla sua *παράδοσις*.

12.3.1. La significazione e la trasmissione dei significati avvengono in effetti sempre nella mobilità della storia, cioè nella tradizione del testo, attraverso la *παράδοσις*. Ciò significa che si potrebbe *rovesciare* l'argomentazione che lega alla mobilità del testo l'insignificanza e sostenere invece che un testo che fosse assolutamente "fisso", immobile e identico a sé stesso, sarebbe anche incapace di comunicare, cioè di significare. Al contrario, come afferma Gregorio Magno: «Scriptura crescit cum legente» (*Moralia*, libro XX, 1, 635). Il testo *cresce* ad ogni atto di lettura.

12.3.2. Non allude forse a questo *limite* comunicativo connesso alla fissità del testo, la necessità che le religioni del Libro hanno sempre avvertito di accompagnare il Testo sacro (e perciò avvertito come immutabile) con i poderosi apparati mobili della *mediazione*, a cominciare da ciò che abbiamo definito "la doppia *παράδοσις*"? (cfr. *supra*, capitolo primo, paragrafi 5-12, pp. 11-27). La spiegazione, la variazione sul tema, la riscrittura e il commento in tutte le loro molteplici forme, dal *midrash* alle glosse, dal paratesto alle traduzioni, dall'esplicazione orale reiterata nella più diffusiva predicazione fino all'ermeneutica più raffinata, rappresentano in realtà il complesso dei dispositivi *mobili*, continuamente rielaborati e cangianti, che permettono al Testo di trasmettersi fra gli esseri umani nel tempo della storia *nonostante* la sua fissità. Oppure – che è dire la stessa cosa – *grazie* alla sua relativa mobilità.

12.3.2.1. Peraltro la fissità del Testo deve sempre (come si è visto) essere considerata presuntiva e solo tendenziale, cioè essa è tutta da dimostrare, o da conquistare.

12.3.2.2. Si potrebbe accettare la posizione dei fondamentalisti che vorrebbero seguire letteralmente la Bibbia se essi fossero almeno in grado di precisare *quale edizione* della Bibbia dovrebbe essere accettata alla lettera.

12.3.3. A proposito di Bibbia: il nesso fra immutabilità del Testo e mobilità del commento fu fin dal principio, e l'attitudine del *midrash* [= "spiegazione", "ricerca"] nonché l'insieme dei commentari ebraici al testo biblico scritti dal V al XIII secolo d.C. nasce a un parto con la consegna della *Torah*. Non per caso la sua "versione originale" («le tavole erano opera di Dio, la scrittura era scrittura di Dio, scolpita sulle tavole»: *Es.* 32,16) è andata definitivamente in frantumi (*Es.* 32,19), benché tali frantumi sembra che abbiano meritato di essere conservati nell'arca santa; tuttavia da allora è il commento dialogico, la *παράδοσις*, a rendere vivo il testo sacro nel tempo.

Lo abbiamo visto (cfr *supra*, pp. 19 e ss.): dopo l'esilio babilonese (a metà del V secolo a. C. circa), lo scriba Esdra lesse per la prima volta il Libro a tutto il popolo («portò la legge davanti all'assemblea degli uomini, delle donne e di quanti erano

capaci di intendere»): «Essi leggevano il libro della legge di Dio, a brani distinti e con spiegazioni del senso, e così facevano comprendere la lettura.» (Neemia 8,2 e 8). Il Libro vive dal momento che è letto, a tutti e a tutte, a voce alta, e commentato (cfr. *supra* 7.4.2.-7.4.4.).

12.3.3.1. E, si noti bene: questa centralità, anzi questa *co-essenzialità* al testo del commento mobile e cangiante non deriva affatto da trascuratezza filologica nei confronti del testo; tutto al contrario! È questa la medesima cultura del Libro e dello scrupolo filologico, che ammonisce un giovane scrivano (come racconta Rabbi Meir): «Figlio mio, sii cauto nel tuo lavoro, perché è un lavoro divino: se soltanto ometti una lettera o scrivi una lettera di troppo, distruggi il mondo intero».

12.3.3.2. «Non si tratta – scrive Banon – [...] di raggiungere la parola che *precede* lo scritto; ciò che qui importa è la parola che *segue* lo scritto, che lo mette in movimento, quella che fa sorgere il senso dall'interno della rete serrata delle lettere scritte. In ciò, la lettura è *operatrice* di senso. [...] Di questa lettura in cui ciò che è pronunciato e ciò che è scritto costituiscono un unico paradigma, la tradizione ebraica fa già un'esegesi e la chiama *miqra*. In ebraico si chiama *miqra* ("lettura") ciò che l'occidentale intende o chiama con "Scrittura". [...] un'importanza maggiore è accordata all'oralità più che allo scritto, al *pneuma* più che al *gramma*, perché lo scritto, in quanto tale, non insegna; *suggerisce*. La lettura non è dunque semplice ripetizione, ma è indissolubilmente legata alla comprensione, all'esplicitazione e alla trasmissione.» (2009: 39, 41).

Commenta lo stesso concetto Giacometta Limentani: «Alla stregua dei profeti, i *darshanim* guardano al passato per determinare il presente in funzione del futuro. A questo fine non credo esista parola della Scrittura che essi non abbiano sottoposto all'affettuoso martellamento delle loro indagini, usando tutti i mezzi dell'arte di esprimere il proprio pensiero. Parabola e allegoria, metafora e massima, lirica e preghiera, satira e polemica, narrazione, dialogo, ironia e iperbole si alternano e si accavallano, sfaccettando la Bibbia e rendendola *cangiante*.» (Limentani 1975: 27; Martini 2001: 109)

Scrive Lévinas: «Il testo è teso sulle amplificazioni della tradizione come le corde sulla cassa del violino» (1986: 166).

12.4. In altre parole è proprio la relativa mobilità del testo (cioè a dire: la sua storicità) che, variamente combinata con la sua tendenziale stabilità, consente che esso possa funzionare e funzioni come strumento della comunicazione inter-umana di significati, giacché anche il testo è un sinolo di invarianza e variazione, di identità e di differenza, esattamente come gli uomini che lo scrivono e lo leggono nel tempo.

12.4.1. Il testo allora è *relazione*, o meglio *μεταξύ* (*metaxù* = "frammento", "intermediario", "ponte": Simone Weil), tra gli esseri umani e gli altri esseri umani al di là del tempo e dello spazio, tra l'io e l'altro, tra singolare e collettivo, tra sapienza e ignoranza (Platone, *Convivio*: 202), tra pensiero e realtà delle cose, fra invarianza e variabilità (cfr. *supra* punto 5.4.).

12.5. Ammettiamo senz'altro, con Derrida, che la scrittura possa avvenire, e avvenga, in assenza del referente, in assenza dell'emittente e, perfino, in assenza del destinatario, e che anzi proprio l'esigenza di combattere una tale assenza (che poi non è altro se non la morte) fondi la testualità in quanto tale, cioè in quanto aspirazione alla *permanenza*; non è possibile tuttavia non ammettere che la comunicazione comunichi almeno sé stessa, non tramandi almeno il suo tramandare, non consista insomma irriducibilmente in una *tradizione*.

12.6. Occorrerebbe togliere dalla parola e dal concetto di “tradizione” la patina “tradizionalista” che li riveste e li deturpa nella nostra episteme cattolico-romana; a questo può servire l’adozione del termine/concetto di παράδοσις. Si vorrebbe intendere qui “tradizione” non nel senso della Curia cattolico-romana, della gerarchia e dell’immobilità, ma piuttosto in quello del movimento storico, della *kabbalah* e, se proprio necessario, perfino del “tradimento”.

12.7. Concediamo, con la decostruzione, che la presenza in entrambi del nucleo semantico dell’*invarianza* accomuni il termine/concetto di tradizione del cardinale Ottaviani e quello di Walter Benjamin (Benjamin 1997: 93), ma vogliamo scommettere, contro la decostruzione, che i due sensi della parola non siano affatto identici né inseparabili fra loro.

E se, ad ogni atto di una tale comunicazione, che si istituisce dunque come tradizione, corrisponde un umano *ri-conoscimento* del testo, noi allora possiamo chiamare tale riconoscimento (storico, transeunte, esposto all’errore ma, *proprio per questo*, portatore di significato), un riconoscimento testimoniato ogni volta da uomini, *il senso del testo*.

Come dice studiando i suoi kabbalisti un autore forse meno lontano da Derrida di quanto sembri: «A possedere significato, senso e forma non è la parola stessa, ma la tradizione della parola, il suo mediarsi e riflettersi nel tempo.» (Scholem 1998: 89).

(13. Conclusioni)

13.1. Ora ci occorre, per cercare di capire, tornare al punto di partenza.

Siamo partiti da un *allarme* (confessiamolo: un allarme talmente in contrasto con lo Spirito del tempo che esso stentava perfino a dirsi esplicitamente), cioè abbiamo argomentato – sulla scorta di una profezia di Cesare Segre (1969!) – che la messa in questione della possibilità del testo di significare e di comunicare sensati significati fra gli umani portasse con sé l’instaurazione di una soffocante «nebbia argentea», capace di confondere «ciò ch’è attivo e ciò ch’è passivo, cause ed effetti, valori e disvalori, sforzi e fallimenti». Insomma ci siamo allarmati per il rischio di una nuova notte della ragione, non meno buia che altre notti per il fatto di essere preterintenzionale, e non meno capace che altre notti di generare mostri. Anche in questa nuova notte infatti «si confondono lupi e agnelli» e «i lupi potranno divorare in tutta libertà gli agnelli» (Segre 1969: 43) o – per venire più vicini a noi – si potranno fare annegare in mare i bambini che non appartengano alla sfera ristretta della “solidarietà amichevole” occidentale (cfr. *supra*: capitolo secondo, pp. 44-45.).

Allarmati da questo allarme abbiamo visto il rischio che la critica di ogni fondamento servisse in realtà solo a togliere ogni fondamento alla critica dello stato di cose presente; e abbiamo sospettato che senza il messaggio del testo, e senza il senso che esso porta con sé, allora la critica sensata dell’insensatezza dell’esistente diventerebbe impossibile, anzi impensabile, così che il più adulto e lucido disincanto si rovescerebbe di fatto in incantata e ironica apologia infantile di ciò che è, di tutto ciò che è e di come è, per il solo fatto che è. Qualcosa che sta accadendo nel mondo là fuori ci suggerisce che questo rischio si fa realtà.

Soprattutto abbiamo visto profilarsi all’orizzonte (o essa è già in atto, e ci domina già?) una micidiale tenaglia fra questa filosofia del *nonsense* e la tecnologia del nostro tempo, l’informatica; e noi sappiamo bene non solo quanto sia potente e pervasiva la tecnologia informatica ma anche quanto possano le filosofie quando si connettono alle cose (e viceversa: quanto possano le cose quando si impadroniscono, tramite le filosofie, delle teste degli uomini).

Per tutto questo abbiamo osato parlare di una «posta in gioco» (cfr. *supra*, p. 46), di una partita decisiva che si svolge intorno al concetto di testo (senza che, naturalmente, gli addetti professionali al testo neppure dimostrino di essersene accorti).

13.2. Nel corso del nostro percorso di ragionamento questa istanza iniziale (che definiremmo, non senza tremori, di *etica del testo*) si è venuta incontrando, in modo forse imprevisto, con Autori e istanze diversissimi fra loro.

Nonostante la elementarità dei nostri ragionamenti e riferimenti, un dato ci sembra che sia emerso con assoluta evidenza: quello che viene messo in crisi dal testo informatico (ed essenzialmente dalla sua *mobilità*) non è affatto l'idea di testo *in quanto tale* bensì solamente una determinata idea di testo, storica e transeunte come tutte le umane idee, e precisamente l'idea di testo che abbiamo definito «essenzialistica», quale sorge dall'ontologia occidentale e si riflette trionfando nella tecnologia di Gutenberg.

13.2.1. Si noti: anche in quel caso si trattava di un'efficacissima "tenaglia" fra un'idea di testo e una tecnologia, e precisamente fra l'idea essenzialistica e ipostatica del testo propria dell'ontologia occidentale e la immobile rigidità che la tecnologia di Gutenberg recava con sé.

13.3. D'altra parte la significazione di cui il testo è portatore non appartiene affatto alla immobilità o alla fissità del testo bensì alla sua *tradizione*, storica e imperfetta come tutto ciò che esiste sotto il cielo, ma non per questo priva di senso o incapace di comunicare.

Il testo *significa muovendosi*, esattamente come il bosco di Birnan nel *Macbeth* shakespeariano che significa qualcosa (l'avverarsi della profezia) solo quando *si muove* verso Dunsinane: «...io comincio / a dubitare degli equivoci del demonio, / che dice la menzogna come se fosse verità: / "Non temere, finché il bosco di Birnan / non venga a Dunsinane" – Ed ora un bosco / avanza su Dunsinane. Alle armi, alle armi, e via!» (Shakespeare, *Macbeth*, V, v, 44-48).

Peraltro il mistero del testo risulta svelato (cfr. *supra* punti 5.4.-5.5.): il "segreto del testo" consiste proprio nella sua capacità di mettere in scacco l'insignificanza spostandosi di volta in volta fra il piano dell'espressione e il piano del contenuto, ed è attraverso questo gioco, questo continuo movimento interno, che il testo riesce a conservare e trasmettere (a conservare trasmettendo, a trasmettere conservando) l'intenzione di stabilità del messaggio che lo costituisce.

Da parte nostra si è voluto anche insinuare (cfr. *supra* punti 12.1.-12.4. *et passim*) che il testo comunichi e si comunichi proprio e solo attraverso il suo movimento nel tempo, e che la tradizione aggiunga senso al testo non meno di quanto ne sottragga, giacché ad ogni "stazione" del processo l'entropia della dispersione dell'informazione viene contrastata da una cooperazione interpretativa (qui intesa in senso forte) messa in atto nella lettura e ad ogni atto di lettura.

13.4. Ancora meno convincente è apparsa la pretesa di far derivare dal nuovo «primato» del destinatario-lettore, che l'informaticizzazione del testo porterebbe con sé, l'incapacità del testo a significare e comunicare. Questa posizione non solo enfatizza eccessivamente (per *épater le bourgeois*: cfr. *supra* 10.3.1.2.-4., 10.3.2.2., 10.3.3.1., 10.3.4.2. *et passim*) delle caratteristiche del testo informatico che sembrano assai meno rilevanti (e perfino assai meno inedite) di quanto si dica, ma soprattutto ne trae delle conclusioni teoriche del tutto illegittime e infondate.

13.4.1. Affermare il diritto del Lettore a svolgere una lettura il-limitata e delirante non ha nulla a che fare con la rivoluzione, e nemmeno con la democrazia.

A un signore assoluto (*ab-solutus*, cioè sciolto da ogni vincolo e limite) se ne sostituisce un altro. Se prima il testo (e per tramite suo il Lettore) *dipendeva* dall'Autore, ora il Lettore assume su di sé le caratteristiche, tipiche del signore, della libertà assoluta e dell'arbitrio. Ma in entrambi i casi si tratta di una cattiva libertà, che (come sempre accade per la libertà signorile) presuppone un servo: in questo caso il servo diventa il testo. In nessuno dei due casi (il dominio dell'Autore o il dominio del Lettore) c'è alcuno spazio né considerazione per il vincolo e la resistenza esercitati dal testo e, se possiamo dirlo, per la sua *relativa autonomia* (e, non per caso, il testo viene ridotto alla sua mera cosalità insignificante).

Rovesciamento senza liberazione: nella pretesa del dominio assoluto del Lettore il paradigma della *dipendenza del testo* e della sua *irrilevanza* si ribalta, ma non si incrina.

13.5. Vogliamo ripeterlo, a costo di inserire a conclusione del nostro discorso considerazioni allotrie: le conseguenze di queste teorie dell'insignificanza del testo sono devastanti.

13.5.1. Un critico italiano (di cui non si fa qui il nome per il rispetto e l'affetto che ci legano al suo cognome) ha pubblicato per anni sui nostri giornali oltre settanta interviste del tutto *inventate* (a Gore Vidal, a Grisham, a Ratzinger, a le Carrè, a Walesa, a Philip Roth etc.). Una volta scoperto, egli si è difeso invocando, non per caso, le caratteristiche dell'informatica e del web: «Nell'era del web ognuno può inventare qualunque cosa, fingere di essere Vargas Llosa, Philip Roth o Umberto Eco [...] si possono far girare in Internet le notizie più incredibili [...] La velocità e l'istantaneità sono la falla nel sistema»; e, infine, è questa la sua conclusione etico-politica: «La menzogna va bene fin quando non diventa calunnia o oltraggio.» (Gnoli, 2011: 60-1)

Credo che questo chiamare in causa l'informatica e il web, a giustificazione della scorrettezza, sia del tutto illegittimo (e tuttavia appare assai significativo).

13.5.2. La critica letteraria del "New York Times" Michiko Kakutani (2011: 50) segnala che il libro di Mark Twain *Le avventure di Huckleberry Finn* (da cui, secondo Hemingway discende tutta la letteratura americana moderna) è stato di recente «ripulito, aggiornato e "migliorato" [...] da Alan Gribben, professore di inglese alla Auburn University di Montgomery, in Alabama». Il collega statunitense ha soppresso senz'altro dal libro la parola politicamente scorretta "nigger" [= "negro"], che pure presenta oltre duecento occorrenze, sostituendola con "slave" [= "schiavo"]. Con la stessa logica altri si sono affannati a togliere l'antisemitismo da Shakespeare, il colonialismo da Conrad e Melville, e perfino la parola "gobbo" da *Il gobbo di Notre-Dame*. Non innocente follia dell'eterno presente postmoderno! Con la sciocca pretesa di "attualizzare" si colpisce non solo il passato ma anche il futuro, privando irreparabilmente chi ci seguirà di testi (cioè di significati); in tal modo si condanna il passato (non tradito, non conosciuto e perciò neppure superabile) a ritornare di continuo.

Se questo avviene in nome del *politically correct* da parte della "sinistra", e nei democratici Stati Uniti, si può ben immaginare che cosa possa avvenire negli Stati Uniti o altrove da parte della destra (religiosa o politica), la quale – come è noto – da quando esistono i libri si è sempre affannata a togliere, tagliare, sopprimere, censurare, rassettare, e bruciare, e quando tutto questo si rivela impraticabile, almeno a escludere dalle pubbliche biblioteche libri o Autori sgraditi, sovversivi, o semplicemente antipatici.

13.5.2.1. La direttrice dell'Istituto ucraino del libro Oleksandra Koval ha dichiarato: «Più di 100 milioni di copie di libri di propaganda, compresi i classici russi,

devono essere ritirati dalle biblioteche pubbliche». Secondo costei furono poeti e scrittori russi come Pushkin e Dostoevskij a gettare le basi del mondo russo: «È una letteratura *molto dannosa*, può davvero influenzare le opinioni delle persone. Pertanto questi libri dovrebbero essere *rimossi* anche dalle biblioteche pubbliche e scolastiche.» (Peace Link 2023).

13.5.3. Ma – questo è il punto da notare – questi stupri del testo “all’americana” non sono affatto regurgiti o residui del passato, anzi essi avvengono in nome del progresso e/o di un *aggiornamento* dei testi. Non per caso un altro professore americano (citato dalla Kakutani) dichiara significativamente che *Huckleberry Finn* è un «libro vecchio» mentre «siamo pronti per cose nuove» (dunque non sono dissimili i tentativi italiani di riscrivere «in linguaggio moderno» Boccaccio, Petrarca o Machiavelli, come se in letteratura il linguaggio e il testo fossero due cose diverse e separabili).

Il punto che riguarda direttamente il nostro tema è che, non certo per caso, parlando di questi stupri del testo, anche Michiko Kakutani fa riferimento alla digitalizzazione informatica dei testi e alle teorie dell’insignificanza, dell’irrelevanza e dell’intercambiabilità dei testi di cui ci stiamo qui occupando (significativa co-occorrenza: è forse all’opera la «formidabile tenaglia» di cui *supra*, pp. 24 e ss.). Kakutani critica infatti: «l’atteggiamento superbo adottato da un numero sempre maggiore di persone in questi tempi di ibridazioni, cambiamenti e libri digitali, un atteggiamento secondo il quale tutti i testi sono intercambiabili, e quindi i lettori hanno il diritto di alterarli a loro piacimento, perché l’idea stessa di paternità intellettuale è passata di moda.» (*Ibidem*)

13.5.4. A tutto ciò Kakutani sembra contrapporre soltanto una strenua difesa di ciò che definisce la «proprietà intellettuale sacrosanta».

Sia consentito dire che questa trincea sembra fragile, se non addirittura controproducente: giacché se la proprietà è «sacrosanta» allora è «sacrosanto» anche il diritto di fare ciò che si vuole con l’oggetto di una tale proprietà, e se essa ricade nelle mani degli editori (e oggi di GAFAM, cfr. *supra* pp. 29 *et passim*) non è certo in nome della «proprietà sacrosanta» che si potrà impedire loro di produrre libri modificati e stravolti che, per ipotesi, risultino più commerciabili; senza contare che gli stessi Autori (per non dire dei loro legittimi eredi) potrebbero condividere, ove le ritenessero convenienti, tali operazioni di stravolgimento del testo.

13.5.5. No: poiché questi deplorabili comportamenti derivano da una precisa (per quanto implicita) *teoria del testo*, allora per combatterli davvero occorre combattere teoricamente la teoria del testo dominante che li genera e li consente (non volendo qui dire della società che tale teoria riflette o produce).

Occorre anzitutto capire e affermare che *il testo appartiene a sé stesso* e che, in quanto messaggio rivolto da un umano ad altri umani, esso presenta una sorta di *diritto* a comunicare sé stesso; tale diritto va rispettato. Consiste infatti in questo il nucleo di *laica sacertà* del testo senza cui non si dà né critica né filologia (né, direi, sensata lettura). Se le cose stanno così, allora – al limite – neppure l’Autore può rivendicare un potere assoluto sul proprio messaggio, una volta che egli l’abbia emesso (meno che mai, naturalmente, può farlo il Lettore, o il Critico!). Poiché Kakutani usa l’espressione (quanto mai significativa!) di «paternità intellettuale» (cfr. *supra* 13.5.3.), allora ci sarà lecito far notare che nemmeno i padri hanno più diritto di vita e di morte sui propri figli, e che questi ultimi, una volta messi al mondo, non appartengono più a nessuno.

13.5.5.1. Torquato Tasso – per fare un solo esempio – ha certamente ogni diritto di scrivere una *Gerusalemme conquistata* dopo aver scritto la *Gerusalemme liberata*, ma neppure lui ha il diritto di pretendere che la *Liberata* si trasformi nella *Conquistata* o che

le due opere si confondano, e meno che mai può pretendere che la *Gerusalemme liberata* non sia ciò che è diventata ed è nella storia.

13.6. Ecco dunque che perfino la critica del testo serve a qualcosa; come serve a qualcosa la umana scienza che è addetta alla cura del testo *in quanto tale*, la filologia. Se le nostre discipline servissero anche soltanto a insegnarci il *rispetto* del testo esse si rivelerebbero indispensabili (*socialmente* indispensabili, intendo dire).

Parafrasando chi disse sensatamente (senza peraltro essere ascoltato) che dove si bruciano i testi prima o poi si finisce per bruciare anche gli esseri umani, noi possiamo oggi dire che dove non si rispettano i testi, la dignità e la irriducibile identità di ciascun testo, non è possibile che siano rispettate la dignità e l'irriducibile identità degli esseri umani e di ciascun essere umano.

13.7. Ma ciò che conta davvero è la conclusione seguente che ci sembra sia emersa dal nostro ragionamento: i testi non solo "vogliono" comunicare ma *possono* effettivamente farlo. Se anche non avessimo più l'Autore noi avremmo comunque il testo; e se anche non avessimo più il testo originario noi avremmo comunque la *παράδοσις* che ce lo trasmette, ciò che rappresenta, per l'appunto, lo specifico della filologia e della critica e la loro ragion d'essere.

È questo il senso del testo.

BIBLIOGRAFIA DI RIFERIMENTO¹⁸⁹

AA. VV., 1979. *La pratique des ordinateurs dans la critique des textes*, Paris, Editions du CNRS.

AA. VV., 1992. *Calcolatori e Scienze Umane, Archeologia e Arte, Storia e Scienze Giuridiche e Sociali, Linguistica e Letteratura*, Scritti del Convegno organizzato dall'Accademia Nazionale dei Lincei e dalla Fondazione IBM Italia, Presentazione di E. Presutti, Prefazione di S. Moscati, Milano, Fondazione IBM Italia-EtasLibri.

AA. VV., 1996. *Tous les savoirs du monde. Encyclopédies et bibliothèques, de Sumer au XXI^e siècle*, sous la direction de Roland Schaer, Paris 1996.

AA.VV., 1999. *I nuovi orizzonti della filologia. Ecdotica, critica testuale, editoria scientifica e mezzi informatici elettronici*, in collaborazione con l'Associazione Internazionale per gli Studi di Lingua e Letteratura Italiana (Roma, 27-29 maggio 1998), Roma, Accademia Nazionale dei Lincei.

AA.VV., 2000. *Il Canone alla fine del millennio*, «Critica del testo», a. III, 1 (2000).

AA.VV., 2002. *Giuseppe Gigliozzi: la fondazione dell'informatica applicata al testo letterario*, numero monografico di «Testo e Senso», 4-5 (2001-2002), Roma, EuRoma.
[<http://www.testoesenso.it/magazine/index/4>]

AA.VV., 2006. *Archivi informatici per il patrimonio culturale*. Convegno Internazionale organizzato in collaborazione con ERPANET e la Fondazione 'Ezio Franceschini' (Roma, 17-19 novembre 2003), Roma, Accademia Nazionale dei Lincei-Bardi.

AA. VV., 2009. *Gershom Scholem* «L'Herne» 92 (cahier dirigé par Maurice Kriegel).

Adamo G. (a cura di), 1989. *Trattamento, edizione e stampa di testi con il calcolatore*, Roma, Bulzoni.

Agamben, G., 2023. *La voce umana*, Macerata, Quodlibet.

Agostino (santo). *Le confessioni*, Introduzione di Christine Mohrmann. Traduzione di Carlo Vitali. Testo latino a fronte, Milano, BUR, 2008 (30^a).

Albano Leoni F., 2006. *La linguistica e il significante*, «Scienze Umanistiche» 2, pp. 63-74.

Ansani M., 1999. *Diplomatica (e diplomatisti) nell'arena digitale*, «Scrineum» 1, pp. 1-11.

Antonelli R., 1985. *Interpretazione e critica del testo*, in *Letteratura italiana*, diretta da A. Asor Rosa, vol. IV, *L'interpretazione*, Torino, Einaudi, pp. 141-243.

Asor Rosa A. 1982. *Letteratura, testo, società*, in *Letteratura italiana*, diretta da A. Asor Rosa, vol. I, *Il letterato e le istituzioni*, Torino, Einaudi, pp. 3-29.

¹⁸⁹ Nota: Nei casi di opere antiche e/o classiche, non si ricorre alla formula "Autore, anno", ma a una parola del titolo che compare nella citazione (ad es.: "Agostino, *Confessioni*", "Platone, *Cratilo*", "Hegel, *Enciclopedia*", etc.). In questi casi, ove possibile, il riferimento specifico al luogo citato viene fatto in base alle ripartizioni dell'edizione critica (universalmente condivise) e non alle pagine dell'edizione italiana considerata.

Asor Rosa A., 1997. *La nuova critica*, in *Genus italicum. Saggi sull'identità letteraria italiana nel corso del tempo*, Torino, Einaudi, pp. xiii-xxix.

Asor Rosa A., 2004. *Dieci tesi, un intermezzo e una conclusione sull'italianistica e la critica letteraria*, «Bollettino di Italianistica. Rivista di critica, storia letteraria, filologia e linguistica» n.s. I, 1, pp. 13-31.

Avalle D'A S., 1972. *Principi di critica testuale*, Padova, Antenore.

Avalle D'A S. (a cura di), 1992. *Concordanze della Lingua Poetica delle Origini*, Milano-Napoli, Ricciardi.

Banon D., 2009. *La lettura infinita. Il midrash e le vie dell'interpretazione nella tradizione ebraica* (1987), Prefazione di Emmanuel Lévinas, trad. it. di Giuseppe Regalzi, Milano, Jaca Book.

Barbier, F., 2004. *La storia libro. Dall'antichità al XX secolo* (2000), Bari, Dedalo.

Barthes R., 1970. *S/Z* (1964), Torino, Einaudi.

Barthes R., 1991. *L'avventura semiologica* (1985), trad. it. di Camilla Maria Cederna, Torino, Einaudi.

Barthes R.- Mauriàs P., 1981. *Scrittura*, in AA. VV., *Enciclopedia*, vol. 12, *Ricerca-Socializzazione*, Torino, Einaudi, pp. 600-27.

Bartoli Langeli A., 2000. *La scrittura dell'italiano*, Bologna, Il Mulino.

Basile G., 2010. *I percorsi del senso. In che modo il senso prende forma in parole*, «Bollettino di Italianistica. Rivista di critica, storia letteraria, filologia e linguistica» n.s., a. VII, 1, pp.9-29.

Batsch Ch., 2010. *La halakha rabbinique entre oral et écrit*, «Tsafon» 58 (automne 2009-hiver 2010), pp. 31-44.

Bearnes J., 2002. *Aristotele*, (Traduzione di Carlo Nizzo), Torino, Einaudi.

Benjamin W., 1966. *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* (1955), Torino, Einaudi.

Benjamin W., 1974. *Avanguardia e rivoluzione. Saggi sulla letteratura*, Nota introduttiva di Cesare Cases, Traduzione di Anna Marietti, Torino, Einaudi.

Benjamin W., *Lettere (1913-1940)*, Torino, Einaudi, 1978.

Benjamin W., 1982. *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in *Metafisica della gioventù. Scritti 1910-1918*, Torino, Einaudi, pp. 177-93.

Benjamin W., 1986. *Parigi, capitale del XIX secolo* (1982), Torino, Einaudi.

Benjamin W., 1997. *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Torino, Einaudi.

Benveniste, É., 1974. *Problèmes de linguistique générale*, II, Paris, Gallimard.

- Berti, M. - Costa, V. , 2010. *La Biblioteca di Alessandria. Storia di un paradiso perduto*, Tivoli (RM), Tored.
- Bertoni, F., 2001. *La verità sospetta. Gadda e l'invenzione della realtà*, Torino, Einaudi.
- Bertoni, F., 2007. *Realismo e letteratura. Una storia possibile*, Torino, Einaudi.
- Bertoni, F., 2016. *Universality. La cultura in scatola*, Roma-Bari, Laterza.
- Berti, M. - Costa, V. (a cura di), 2013. *Ritorno ad Alessandria. Storiografia antica e cultura bibliotecaria: tracce di una relazione perduta*, Tivoli (RM), Tored.
- Bocchi G. - Ceruti M. (a cura di), 2002. *Origini della scrittura. Genealogia di un'invenzione*, Milano, Bruno Mondadori.
- Bologna, C., 1992. *Flatus vocis. Metafisica e antropologia della voce*, Bologna, Il Mulino.
- Borges J. L., *L'Aleph* (1914), in *Tutte le opere*, a cura di Domenico Porzio, Milano Mondadori, 1984, vol. I, pp. 771-903 (773-778).
- Bruno G. L., 1998. *Ermeneutica antica e moderna* (1993), trad. it. di Paolo Lombardi, Firenze, La Nuova Italia.
- Buzzetti D., 1999. *Archiviazione digitale dei dati e adeguatezza della rappresentazione del testo*, «Schede Umanistiche» n.s., IX, 2, pp. 245-254.
- Buzzetti D., 2006. *Biblioteche digitali e oggetti digitali complessi. Esaustività e funzionalità nella conservazione*, in AA. VV., 2006, pp. 41-75.
- Buzzetti D., 2017. *Alle origini dell'Informatica Umanistica: Humanities Computing e/o Digital Humanities*, in AA. VV., *Il museo virtuale dell'informatica archeologica*, a cura di Paola Moscati e Tito Orlandi. At-ti della "Segnatura" (13 dicembre 2017). «Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei», Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, s. ix, 30.1-2 (2019), pp. 71-103.
- Buzzetti D., 2020. *Dell'ineluttabile "paradossalità" del testo: La conferma digitale*, in Fiorimonte D.-Sordi P. (a cura di), pp. 198-229.
- Cadioli A., 1998. *Il critico navigante. Saggio sull'ipertesto e la critica letteraria*, Genova, Marietti.
- Camilli A., 1965. *Pronuncia e grafia dell'italiano*, Terza edizione riveduta a cura di Piero Fiorelli, Firenze, Sansoni.
- Canfora L., 2002. *Il copista come autore*, Palermo, Sellerio.
- Canfora L., 2007. *La biblioteca scomparsa*, Palermo, Sellerio.
- Cardona G. R., 1981. *Antropologia della scrittura*, Torino, Loescher.
- Cardona G. R., 1986. *Storia universale della scrittura*, Milano, Mondadori.
- Cardona G. R., 1990. *Per una teoria integrata della scrittura*, in AA. VV., *I linguaggi del sapere*, Roma-Bari, Laterza, pp. 149-169 [già in AA. VV., *Alfabetismo e cultura scritta nella storia della società italiana*, Perugia, Università di Perugia 1978, pp. 51-74].

- Cavallo G., 2005. *Il calamo e il papiro: la scrittura greca dall'età ellenistica ai primi secoli di Bisanzio*, Firenze, Gonnelli.
- Cavallo G. (a cura di), 2009. *Libri, editori e pubblico nel mondo antico. Guida storica e critica*, Roma-Bari, Laterza (5.^a).
- Cavallo G.-Chartier R. (a cura di), 1997. *Storia della lettura*, Roma-Bari, Laterza.
- Cazade E.- Thomas C., 1977. *Alfabeta*, in AA. VV., *Enciclopedia*, vol. 1, *Abaco-Astronomia*, Torino, Einaudi, pp.287-297.
- Cazalé C., 1999. Recensione a: Yves Jeanneret, *L’Affaire Sokal ou la querelle des impostures*, Paris, PUF, 1998, in «Testo e Senso», 2, pp. 161-164.
- Cazalé Bérard C. (a cura di), 2007. *Mémoire des textes. Textes de mémoire*, Paris, Presses Universitaires de Paris X.
- Cazalé C. - Mordenti R., 1997. *La costituzione del testo e la “comunità degli interpreti”*, in P. Nerozzi Bellman (a cura di), *Internet e le muse. La rivoluzione digitale nella cultura umanistica*, Milano, Mimesis, pp. 13-37.
- Cerretani, B., *Dialogo della mutazione di Firenze...*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1990.
- De Certeau M., 1980. *Lire: un braconnage*, in *L’invention du quotidien*, 1, *Arts de faire*, Paris, Gallimard, pp. 289-292.
- Ceserani R., 1997. *Raccontare il postmoderno*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Ceserani R., 2005a. *Effetti perversi delle ideologie*, «Il manifesto», 10 settembre 2005, p. 12.
- Ceserani R., 2005b. *La letteratura insegue il rapporto con l’etica*, «Il manifesto», 11 settembre 2005, p. 14.
- Chartier R., 1988. *Lecture e lettori nella Francia di Antico Regime* (1987), Torino, Einaudi.
- Chartier R., 1994. *L’ordine dei libri* (1992), Milano, Il Saggiatore.
- Chartier R., 1996. *Culture écrite et société. L’ordre des livres (XIV^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Albin Michel.
- Chartier R., 2001. *Culture écrite et littérature à l’âge moderne*, «Annales, Histoire. Sciences Sociales», LVI, n. 4-5, pp. 783-803.
- Chartier R., 2006. *Inscrivere e cancellare. Cultura scritta e letteratura dall’XI al XVIII secolo* (2005), Roma-Bari, Laterza.
- Contini G., 1961. *Esperienze d’un antologista del Duecento poetico italiano*, in AA. VV., *Studi e problemi di critica testuale*, Convegno di studi di Filologia italiana nel Centenario della Commissione per i Testi di Lingua (7-9 aprile 1960), Bologna, Commissione per i Testi di Lingua, pp. 241-272.
- Contini G., 1984. *Varianti e altra linguistica*, Torino, Einaudi.

- Contini G., 1986. *Breviario di ecdotica*, Milano-Napoli, Ricciardi.
- Corti M., 1978. *Il viaggio testuale. Le ideologie e le strutture semiotiche*, Torino, Einaudi.
- Christin A.M. (ed.), 2002. *A history of writing: from hieroglyph to multimedia*, Paris, Flammarion.
- D'Anna R., 2001. *e-Book. Il libro a una dimensione*, Roma, Adnkronos Libri.
- De Cortanze, G, *De la bibliothèque comme personnage de roman*, «Magazine Littéraire» n.349, pp. 52-9.
- De Mauro T., 1985. *Appunti e spunti in tema di (in)comprensione*, «Linguaggi» II, pp. 22-32.
- De Mauro T., 1994. *Capire le parole*, Roma-Bari, Laterza.
- De Mauro T., 2006. *In principio erat verbum?*, «Scienze Umanistiche» 2, pp.9-28.
- Derrida J., 1969. *Della grammatologia* (1967), trad. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso, A. C. Loaldi, Milano, Jaca Book.
- Derrida J., 1971. *La scrittura e la differenza* (1967), Torino, Einaudi.
- Derrida J., 1989. *La disseminazione* (1972), a cura di S. Petrosino, trad. it. di Silvano Petrosino e Marcella Odorici, Milano, Jaca Book.
- Derrida J., 1997. *Margini della filosofia* (1972), Torino, Einaudi.
- Derrida J., 2001. *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl* (1967), a cura di Gianfranco Dalmasso, Prefazione di Carlo Sini, Postfazione di Vincenzo Costa, Milano, Jaca Book.
- Derrida J., 2005. *Mal d'archivio. Un'impressione freudiana* (1995), traduzione di Giovanni Scibilia, Napoli, Filema.
- Derrida J., 2006. *Glas. Campana a morto* (1974), Testo italiano e francese, Introduzione e traduzione di Silvano Facioni, Milano, Bompiani.
- Diringer, D., 1969. *L'alfabeto nella storia della civiltà*, Firenze, Barbera.
- D'Ottavi G., 2010. *Ferdinand de Saussure e Monsieur B*, «Bollettino di Italianistica. Rivista di critica, storia letteraria, filologia e linguistica» n.s., a. VII, 1, pp. 71-91.
- Dovolich C., 1995. *Derrida tra Differenza e Trascendentale*, Milano, FrancoAngeli.
- Ducrot O. - Schaeffer J.-M., 1995. *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil.
- Eagleton T., 1998a. *Le illusioni del postmodernismo*, trad. it. di Franco Salvatorelli, Roma, Editori Riuniti.
- Eagleton T., 1998b. *Introduzione alla teoria letteraria* (1983), a cura di Francesco Dragosei, Roma, Editori Riuniti.

- Eco U., 1962. *Opera aperta. Forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee*, Milano, Bompiani.
- Eco U., 1979. *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Milano, Bompiani.
- Eco U., 1990. *I limiti dell'interpretazione*, Milano, Bompiani.
- Eco U., 1997. *Kant e l'ornitorinco*, Milano, Bompiani.
- Eco U., 2003. *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Milano, Bompiani.
- Eisenstein E., 1986. *La rivoluzione inavvertita. La stampa come fattore di mutamento* (1979), traduzione di Davide Panzieri, Bologna, Il Mulino.
- Eisenstein E., 1995. *Le rivoluzioni del libro. L'invenzione della stampa e la nascita dell'età moderna* (1983), traduzione di Giovanni Arganese, Bologna, Il Mulino
- .Febvre L. - Martin H.-J., 1977. *La nascita del libro* (1958), 2 voll., a cura di Armando Petrucci, traduzione di Carlo Pischetta, Roma-Bari, Laterza.
- Ferraris M., 2012. *Manifesto del nuovo realismo*, Roma-Bari, Laterza.
- Ferraro A. - Montagnano G., 1994. *La scena immateriale*, in Idd. (a cura di), *La scena immateriale. Linguaggi elettronici e mondi virtuali*, Genova, Costa & Nolan, pp. 9-35.
- Ferri P., 1999. *La rivoluzione digitale. Comunità, individuo e testo nell'era di Internet*, Milano, Mimesis.
- Fiormonte D., 1994. *L'influenza del computer sulla scrittura. Ipotesi ed esperimenti*, Tesi di Laurea presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma "Sapienza", a.a.1993-94 (Relatore prof. Luca Serianni).
- Fiormonte D., 2003. *Scrittura e filologia nell'era digitale*, Torino, Bollati Boringheri.
- Fiormonte D. (a cura di), 2003. *Informatica umanistica. Dalla ricerca all'insegnamento*, Atti dei Convegni *Computer, Literature and Philology*, Roma 1999-Alicante 2000, (con la collaborazione di Giulia Buccini), Roma, Bulzoni.
- Fiormonte D., 2018a, *La coscienza. Un dialogo interdisciplinare e interculturale*, Roma, Istituto Italiano di Studi Germanici.
- Fiormonte D., 2018b. *Per una critica del testo digitale. Letteratura, filologia e rete*, Roma, Bulzoni.
- Fiormonte D. - Sordi P. (a cura di), 2020. *Letteratura e altre rivoluzioni. Scritti per Raul Mordenti*, Introduzione di Alberto Asor Rosa, Roma, Bordeaux.
- Foucault M., 1971. *Che cos'è un autore?* (1969), in Id., *Scritti letterari*, a cura di C. Milanese, Milano, Feltrinelli, pp.1-21.
- Foucault M., 1972. *L'ordine del discorso* (1970), trad. it. di A. Fontana, Torino, Einaudi.

Foucault M., 1978a. *La volontà di sapere* (1976), trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Milano, Feltrinelli.

Foucault M., 1978b. *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane* (1966), trad. it. di E. Panaitescu, Milano, Rizzoli (BUR).

Foucault M., 1980. *L'archeologia del sapere* (1969), trad. it. di G. Bogliolo, Milano, Rizzoli (BUR).

Foucault M., 1996. *Discorso e verità nella Grecia antica* (1983), Edizione inglese a cura di Joseph Pearson. Edizione italiana a cura di Adelina Galeotti, traduzione di Remo Bodei, Roma, Donzelli.

Foucault M., 1998. *Il pensiero del fuori* (1986), trad. di V. Del Ninno, con uno scritto di F. Ferrari, Milano, SE.

Foucault M., 2009. *Il coraggio della verità. L'asceta, il rivoluzionario, l'artista*, «Lettera internazionale», 100 (2° trimestre), pp. 2-5.

Froger J., 1968. *La critique des textes et son automatisaton*, Préface de R. Marichal, Présentation de R. Faure, Paris, Dunod.

Genette G., 1981. *Introduzione all'archite-sto* (1979), trad. di Armando Marchi, Parma, Pratiche.

Genette G., 1982. *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Seuil.

Genette G., 1989. *Soglie. I dintorni del te- sto* (1987), Torino, Einaudi.

Germain, M. - Thibault D., 2001. *Brouillons d'écrivains*, Paris, Bibliothèque Nationale de France.

Giaveri M.T.- Grésillon A. (a cura di), 1994. *I sentieri della creazione. Tracce traiettorie modelli / Le sentiers de la création. Traces trajectoires modèles*, Reggio Emilia, Diabasis.

Gigliozzi G. (a cura di), 1987. *Studi di codifica e trattamento automatico di testi*, Roma, Bulzoni.

Gigliozzi G., 1997. *Il testo e il computer. Manuale di informatica per gli studi letterari*, Milano, Bruno Mondadori.

Gigliozzi G., 2003. *Introduzione all'uso del computer negli studi letterari*, a cura di F. Ciotti, Milano, Bruno Mondadori.

Gnoli, A., 2011. *La mia vita da falsario*, «La Repubblica», 17 maggio 2011, pp. 60-61.

Gramsci A., *Quaderni. Quaderni del carcere*, 4 voll., Edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di Valentino Gerratana, Torino, Einaudi, 1975.

Gregorio Magno (san), *Moralia*, vol. II, Roma, Edizioni Paoline, 1965.

Gregory T.- Morelli M. (a cura di), 1994. *L'eclisse delle memorie, Prefazione* di G. Salvini, Roma-Bari, Laterza.

- Harris R., 1998. *L'origine della scrittura* (1986), traduzione di Antonio Perri, Viterbo, Stampa Alternativa & Graffiti [nuova edizione aggiornata dell'originale inglese].
- Harris R., 2003. *La tirannia dell'alfabeto* (2000), traduzione di Antonio Perri, Viterbo, Stampa Alternativa & Graffiti.
- Havelock E. A., 1993. *Dalla A alla Z: le origini della civiltà della scrittura in Occidente*, Genova, Il Melangolo.
- Havelock E. A., 1995. *Cultura orale e civiltà della scrittura da Omero a Platone* (1963), traduz. di Mario Carpitella, Introduzione di Bruno Gentili, Roma-Bari, Laterza (2.^a).
- Hegel G. W. F., *Enciclopedia. Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, 2 voll., Roma-Bari, Laterza, 1967 [traduzione di Benedetto Croce].
- Heidegger M., 1973. *In cammino verso il linguaggio*, trad. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo, Milano, Mursia.
- Iser W., 1987. *L'atto della lettura. Una teoria della risposta estetica* (1976), Introduzione di Cesare Segre, traduzione di Rodolfo Granafei, Bologna, Il Mulino.
- Jacob, Ch., 1996. *Athènes-Alexandrie*, in AA. VV. *Tous les savoirs du monde*, pp. 44-53.
- Jakobson R., 1976. *Saggi di linguistica generale* (1963), a cura di Luigi Helmann, Milano, Feltrinelli.
- Kakutani M., 2011. *I libri sterilizzati. Da Mark Twain a Mailer storia delle censure*, «La Repubblica», 24 gennaio 2011, pp. 50-51.
- Lana, M., 2004. *Il testo nel computer*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Landow G. P., 1998. *L'ipertesto: tecnologie digitali e critica letteraria* (1994), a cura di P. Ferri, trad. di Viviana Musumeci, Milano, Bruno Mondadori.
- Lavagetto M. (a cura di), 1999. *Il testo letterario. Istruzioni per l'uso*, Roma-Bari, Laterza (2.^a).
- Lavagetto M., 2005. *Eutanasia della critica*, Torino, Einaudi.
- Lavagetto M., 2011. *Quel Marcel! Frammenti dalla biografia di Proust*, Torino, Einaudi.
- Lavagetto M., 2019. *Oltre le usate leggi. Una lettura del Decameron*, Torino, Einaudi.
- La Valle R., 2008. *Se questo è un Dio*, Firenze, Ponte alle Grazie.
- Leonardi C. - Morelli M. - Santi F. (a cura di), 1994. *Macchine per leggere. Tradizioni e nuove tecnologie per comprendere i testi*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo.
- Leonardi C. - Morelli M. - Santi F. (a cura di), 1996. *Album. I luoghi dove si accumulano i segni (dal manoscritto alle reti informatiche)*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo.
- Leone de Castris A., 1991. *La critica letteraria in Italia dal dopoguerra oggi*, Roma-Bari, Laterza.

Leopardi G., *Zibaldone. Zibaldone di pensieri*, 3 voll., a cura di Giuseppe Pacella, Milano, Garzanti, 1991 [le pagine sono da noi citate nel testo secondo l'autografo leopardiano].

Leroi-Gourhan A., 1977. *Il gesto e la parola* (1965), 2 voll. Torino, Einaudi.

Lévinas E., 1982, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana.

Lévinas E., 1998. *Tra noi. Saggi sul pensare all'altro* (1991), a cura di Emilio Baccharini, Milano, Jaca Book.

Lévinas E., 2002. *Dall'altro all'io*, a cura di Augusto Ponzio, trad. di Julia Ponzio, Roma, Meltemi.

Lévinas E., 2004. *Nuove letture talmudiche* (1996), traduzione di Beato Caimi, Milano, SE.

Lévinas E., 2009. *Dalla scrittura all'oralità*, Prefazione a D. Banon, 2009, pp.9-13.

Limentani G., 1975. *Gli uomini del Libro. Leggende ebraiche*, Milano, Adelphi.

Loewenthal E., 2019. *Dieci*, Torino, Einaudi.
«Magazine Littéraire» n.349, décembre 1996 ("Dossier : L'Univers des bibliothèques").

Mann T., *L'eletto* (1951), Versione di Bruno Arzeni, in Id., *Romanzi brevi*, Milano, Mondadori, 1955, pp. 601-968.

Mari P., 2003. *L'armario del filologo ed i testi giuridici*, in AA. VV., *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana. XIV Convegno Internazionale. In memoria di Guglielmo Nocera*, Napoli, ESI, pp. 37-143.

Mari P., 2005. *L'armario del filologo*, Roma, Istituto Storico per il Medio Evo.

Martini C. M., 2001. *Figli di Crono. Undicesima Cattedra dei non credenti*, a cura di Elio Sindoni e Corrado Sinigaglia, Milano, Raffaello Cortina.

Marx K., 1976. *Arte e lavoro creativo. Scritti di estetica*, a cura di Giuseppe Prestipino, Roma, Newton Compton.

Mazza, A., *L'inventario della "Parva Libraria" di Santo Spirito e la biblioteca di Boccaccio*, «Italia Medioevale e Umanistica», IX, 1966, pp. 1-74.

Mazzarella A., 2008. *La grande rete della scrittura. La letteratura dopo la rivoluzione digitale*, Torino, Bollati Boringhieri.

Monella P., 2020a. *Metodi digitali per l'insegnamento classico e umanistico*, Milano, EDUCatt
[<https://www.paolomonella.it/metodi.pdf>.]

Monella P., 2020b., *Scritture dimenticate, scritture colonizzate: sistemi grafici e codifiche digitali nelle culture araba e indiana*, in Fiormonte D. - Sordi P. (a cura di), 2020., pp. 242-263.

Monella P., 2021. *Istruzione e GAFAM: dalla coscienza alla responsabilità*, in «Umanistica Digitale», 11 (2021), pp. 27-45.

- Morabito C., 2008. *La mente nel cervello. Un'introduzione storica alla neuropsicologia cognitiva*, Prefazione di Luigi Pizzamiglio, Roma-Bari, Laterza (5.^a) [pp.118-33].
- Morcellini M., 2005. *Il Medioevo italiano. Industria culturale, TV, tecnologie tra XX e XXI secolo*, Roma, Carocci.
- Mordenti R., 1999. *Per l'edizione ipertestuale dello Zibaldone Laurenziano di Boccaccio (Plut. XXIX,8)*, in AA.VV., 1999, pp. 169-190.
- Mordenti R., 2001. *Informatica e critica dei testi*, Roma, Bulzoni.
- Mordenti R., 2006. *Pubblicazione delle ricerche umanistiche in ambiente digitale*, in AA. VV., 2006, pp. 95-117.
- Mordenti R., 2007. *L'altra critica. La nuova critica della letteratura fra studi culturali, didattica e informatica*, Roma, Meltemi.
- Mordenti R., 2011. Παράδοσις. *A proposito del testo informatico*, «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei», anno CDVIII-2011. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, Memorie, serie IX, volume XXVIII, fascicolo 4, Roma, Scienze e Lettere editore commerciale.
- Mordenti R., 2023, *Ontologia della menzogna (informazione e guerra)*, Trieste, Asterios.
- Mordenti R., 2025, *Lo Zibaldone Laurenziano autografo di Boccaccio. Studio di metodologia computazionale e trascrizione critica*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo.
- Mordenti R. - Orsini E. - Perri A. - Vannucchi F., 2010. *Bibliografia Generale sulla lettura per la Ricerca PRIN*, «Testo e Senso» on line n.11. [www.testoesenso.it]
- Muzzioli F., 2000. *Le teorie letterarie contemporanee*, Roma, Carocci.
- Nestle-Aland (edd.), 1984. *Novum Testamentum Graece et Latine...*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.
- Numerico T. - Fiormonte D. - Tomasi F., 2010. *L'umanista digitale*, Bologna, Il Mulino.
- Numerico T. - Vespignani A. (a cura di), 2003. *Informatica per le scienze umanistiche*, Bologna, Il Mulino.
- Ong W.,1986. *Oralità e scrittura: le tecnologie della parola* (1982), Introduzione di R. Loretelli, Bologna, Il Mulino.
- Ong W.,1989. *Interfacce della parola* (1977), a cura di Renato Barilli, trad. it. di Gino Scatista, Bologna, Il Mulino.
- Ong W., 2008. *L'età della scrittura* (1972), «Lettera internazionale», traduzione di Laura Talarico, 98 (4° trimestre), pp. 35-38.
- Orfei F., 2002. *L'ipertesto: definizioni e storia*, in AA. VV., 2002, pp. 157-94.
- Orlandi T., 1990a. *Per l'informatica nella Facoltà di Lettere*, Roma, Bulzoni.

Orlandi T., 1990b. *L'ambiente UNIX e le applicazioni umanistiche*, «Archeologia e calcolatori» 1, pp. 237-51.

Orlandi T., 1990c. *Informatica Umanistica*, Roma, La Nuova Italia Scientifica.

Orlandi T., 1992. *Informatica umanistica, realizzazioni e prospettive*, in AA. VV., 1992, pp. 1-22.

Orlandi T. (a cura di), 1993. *Discipline umanistiche e informatica. Il problema dell'integrazione*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei («Contributi del Centro Linceo Interdisciplinare Beniamino Segre», 87).

Orlandi T., 1994. *Integrazione dei sistemi di lettura intelligente e banche dati nel progetto Medioevo-Europa*, in Leonardi C. - Morelli M. - Santi F. (a cura di), 1994, pp. 39-52.

Orlandi T. (a cura di), 1997. *Discipline umanistiche e informatica. Il problema della formalizzazione* (Ciclo di Seminari, febbraio-giugno 1994), Roma, Accademia Nazionale dei Lincei («Contributi del Centro Linceo Interdisciplinare Beniamino Segre», 96).

Orlandi T., 1997a. *Informatica, formalizzazione, discipline umanistiche*, in Id. (a cura di) 1997, pp. 7-17.

Orlandi T., 1997b. *Il testo critico e il supporto magnetico*, in Id. (a cura di) 1997, pp. 159-72.

Orlandi T., 2004. *Jaufré Rudel, ovvero le disgrazie di un navigatore*, «La Cultura», a. XLII, n. 3 (dicembre), pp.495-504.

Orlandi T., 2008. *Un ultimo bilancio dell'informatica umanistica*, in AA. VV., *Atti del Convegno E-laborare il sapere nell'era digitale* (Montevarchi, 22-23 novembre 2007).
[<http://rmcisadu.let.uniroma1.it/~orlandi/pubbli/informatica/montevarchi.pdf>]

Orlandi T., 2010. *Informatica testuale. Teoria e prassi*, Roma-Bari, Laterza.

Ott W., 1989. *Il sistema TUSTEP nell'edizione critica di testi*, in Adamo (a cura di), 1989, pp. 45-67.

Ouaknin M.-A., 1997. *I Misteri dell'Alfabeto. Le origini della scrittura* (1997), traduzione di Antonella Borghi e Francesca Scala, Monteveglio (Bo), Atlante.

Paesano, P., *Se l'Europa è una biblioteca*, in *La singolarità europea L'Umanesimo tra crisi e futuro*, a cura di Carlo Cappa, Paola Paesano, Pasquale Terracciano, Pisa, ETS, 2020, pp. 61-85.

Papa Francesco, *Fratelli tutti...*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2020.

Parsi D., 1993. *Mass-Media Vs Personal Media*, in A. Ardigò - G. Mazzoli (a cura di), *Le nuove tecnologie per la promozione umana. Usi dell'informatica tra macro e micro comunicazione*, Milano, FrancoAngeli, 1993.

Peace Link 2023. *More the 100 milion propaganda books to be withdrawn from libraries*, [<https://imi.org.ua>], tr. it. Peace Link
[<https://www.peacelink.it/conflitti/a/49186.html>.]

Pellizzi F. (a cura di), 2005. *Letterature biblioteche ipertesti*, Introduzione di E. Raimondi, Roma, Carocci.

- Pellizzi F., 2005a. *Per una critica del link*, in Pellizzi (a cura di), 2005, pp. 89-120.
- Perilli L., 1995. *Filologia computazionale*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei.
- Perniola M., 2009. *Miracoli e traumi della comunicazione*, Torino, Einaudi.
- Perri A., 2010. *Il problema delle unità minime nella scrittura azteca. Contributo ad una teoria della scrittura*, «Testo e senso» on line, 11 (2010) [www.testoesenso.it.]
- Petrosino S., 1989. *Del segno (Disseminario)*, in J. Derrida, 1989, pp. 7-41.
- Petrucci A., 1984. *La descrizione del manoscritto: storia, problemi, modelli*, Roma, La Nuova Italia Scientifica.
- Petrucci A., 1986. *La scrittura. Ideologia e rappresentazione*, Torino, Einaudi.
- Petrucci A., 1989. *Breve storia della scrittura latina*, Roma, Il Bagatto.
- Platone, *Cratilo*. *Cratilo [Sulla correttezza dei nomi]*, in *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale, Milano, Rusconi, 1991, pp. 131-190.
- Platone, *Fedro*. *Fedro [Sulla Bellezza]*, in *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale, Milano, Rusconi, 1991, pp. 535-594.
- Platone, *Teeteto*. *Teeteto [Sulla scienza]*, in *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale, Milano, Rusconi, 1991, pp.191-260.
- Quintiliano, *Institutio. Istituzione oratoria*, 2 voll., cura di Simone Beta ed Elena D'Incerti Amadio, Introduzione di George Kennedy, Milano, Mondadori, 2007.
- Raimondi E., 2007. *Un'etica del lettore*, Bologna, Il Mulino.
- Rak M., 2003. *Per un Manifesto europeo per la lettura. Politiche e strutture della lettura*, Siena-Arezzo, Università di Siena
[<http://www.unisi.it/lettura.scrittura/manifesto.pdf>.]
- Ranchetti M., 1999. *Scritti diversi, I, Etica del testo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- Ricciardi M., 1991. *Studi umanistici e nuove tecnologie*, Prolusione all'Anno accademico 1991-1992, Università degli Studi di Torino, seconda Facoltà di Lettere e Filosofia sede di Vercelli.
- Rizzo S., 1984. *Il lessico filologico degli umanisti*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- Rorty R., 1995. *Il progresso del pragmatista*, in U. Eco, *Interpretazione e sovrainterpretazione. Un dibattito con Richard Rorty, Jonathan Culler e Christine Brooke-Rose*, a cura di Stefan Collini, Milano, Bompiani, pp.109-132.
- Rorty R., 1994. *La priorità della democrazia sulla filosofia*, in *Scritti filosofici*, tr. it. a cura di A.G. Gargani, 2 voll., Roma-Bari, Laterza.
- Rorty R., 1993, *Solidarietà od oggettività?*, in *Scritti filosofici*, vol. I, pp. 40 e ss.

Rorty R., 2001. *La filosofia dopo la filosofia*, tr. it., a cura di A.G. Gargani, Roma-Bari, Laterza (ed. or. 1989).

Russo L., 2001. *La rivoluzione dimenticata. Il pensiero scientifico greco e la scienza moderna* (1996), Prefazione di Marcello Cini, Milano, Feltrinelli (2.^a ediz. ampliata).

Sartre, J.-P., 1995, *Che cos'è la letteratura*, Milano, Il Saggiatore.

Saussure F. de, 1967. *Corso di linguistica generale* (1922), Introduzione, traduzione e commento di Tullio De Mauro, Roma-Bari, Laterza.

Scholem G., 1978. *Walter Benjamin e il suo angelo* (1972), traduzione di Maria Teresa Mandalari, Milano, Adelphi.

Scholem G., 1982. *La Cabala* (1974), traduzione di Roberta Rambelli, Roma, Edizioni Mediterranee.

Scholem G., 1990. *Le grandi correnti della mistica ebraica* (1941), Genova, Il Melangolo.

Scholem G., 1998. *Il nome di Dio e la teoria cabbalistica del linguaggio*, Milano, Adelphi.

Scholem G., 2010. *La figura mistica della divinità. Studi sui concetti fondamentali della Qabbalah* (1962), a cura e con una nota di Saverio Campanini, Milano, Adelphi.

Segre C., 1969. *I segni e la critica. Fra strutturalismo e semiologia*, Torino, Einaudi.

Segre C., 1979. *Il testo come trascrizione* (1978), ora in Id., *Semiotica filologica. Testo e modelli culturali*, Torino, Einaudi, pp. 64-70.

Segre C., 1981. *Testo*, in AA. VV., *Enciclopedia*, vol. 14, *Tema/motivo - Zero*, Torino, Einaudi, pp. 269-291.

Segre C., 1985. *Testo letterario, interpretazione, storia: linee concettuali e categorie critiche*, in AA. VV., *Letteratura italiana*, diretta da A. Asor Rosa, IV, *L'interpretazione*, Torino, Einaudi, pp. 21-140.

Segre C., 1999. *Avviamento all'analisi del testo letterario* (1985), Torino, Einaudi (2.^a ediz.).

Segre C., 2001. *Ritorno alla critica*, Torino, Einaudi.

Segre C., 2003. *La pelle di san Bartolomeo*, Torino, Einaudi.

Sini C., 1994. *Filosofia e scrittura*, Roma-Bari, Laterza.

Sini C., 2001. *Prefazione a J. Derrida, 2001*, pp. 9-24.

Sordi P., 2018. *La macchina dello storytelling. Facebook e il potere di narrazione nell'era dei social media*, Roma, Bordeaux.

Sordi P., 2022. *Gli ipertesti dove sono? E il web, vive forse in eterno? Alal ricerca di una letteratura ipertestuale perduta, in «Comparatismi»,7* [<https://doi.org/10.14672/20222070>]

Sordi P., 2024. *Letteratura in bit. Computer, web, social media e libri*, Roma Tab, edizioni.

Sordi, P. - Fiorimonte, D., 2019. *Geopolitica della conoscenza digitale*, in «DigitCult», I, 4. (<https://digitcult.lim.di.unimi.it/index.php/dc/article/view/110>).

Stella F.- Ciula A. (a cura di), 2007. *Digital philology and medieval texts*, Pisa, Pacini.

Stoppelli P., 2005. *Dentro la 'LIZ', ovvero l'edizione di mille testi*, in «Ecdotica», 2, pp.42-59.

«Testo e Senso», Dossier "Nella rete di GAFAM", n. 24 (2022).

Théorie des genres, 1986. Genette G. - Jauss H. R. - Schaeffer J.-M. - Scholes R.- Stempel W. D. - Viëtor K., *Théorie des genres*, Paris, Seuil.

Tomasi, F., 2008. *Metodologie informatiche e discipline umanistiche*, Roma, Carocci.

Tous les savoirs du monde 1996. *Tous les savoirs du monde. Encyclopédies et bibliothèques, de Sumer au XXI^e siècle*, sous la direction de Roland Schaer, Paris, Bibliothèque Nationale de France - Flammarion.

Trevisan M. (a cura di), 2008. *Saggi di informatica applicata all'analisi letteraria*, Milano, Unicopli.

Vandendorpe Ch., 1999. *Du papyrus à l'hypertexte. Essai sur les mutations du texte et de la lecture*, Paris, La Découverte.

Vannucchi F., 2008. *Libro e internet. Editori, librerie, lettori online*, Milano, Editrice Bibliografica.

Vârtejanu-Joubert M., 2010. *La lettre comme objet. L'écrit entre réification et herméneutique dans le judaïsme rabbinique*, «Tsafon», n. 58 (automne 2009-hiver 2010), pp. 15-30.

Vattimo G., 1982. *Introduzione a Heidegger*, Roma-Bari, Laterza.

Weil S., 1999. *Oeuvres*, édition établie sous la direction de Florence de Lussy, Paris, Quarto-Gallimard.

Weil S., 2000. *Quaderni (1970-85)*, 4 voll. a cura di Giancarlo Gaeta, Milano, Adelphi.