

Umberto Eco

Cercavano gli unicorni. Alcune false identificazioni da Marco Polo a Leibniz. ¹

Quando due culture diverse s'incontrano, si verifica sempre uno shock. Per superarlo, almeno secondo i registi di quanto è avvenuto nel passato, si danno queste soluzioni:

(1) *Conquista*: I membri della cultura A non riconoscono i membri della cultura B come esseri umani (e viceversa) e li definiscono come "barbari" – vale a dire, in termini etimologici, come esseri non-parlanti, balbettanti, e pertanto sub-umani. Dopo di che ci sono solo due possibilità: o li si "civilizza", trasformandoli, non importa a prezzo di quali violenze, in pallide copie dei membri della cultura civilizzatrice, o li si distrugge. Tale è stato il modo in cui l'Europa, trovando un'efficace sintesi tra le due scelte, ha regolato i suoi rapporti con le culture amerindie.

(2) *Saccheggio culturale*: I membri della cultura A riconoscono nei membri della cultura B, o almeno nei loro antenati, i portatori di una saggezza sconosciuta. Così può accadere che i membri di A sottomettano militarmente e politicamente i membri di B rispettando nello stesso tempo la loro eredità culturale e cercando di "tradurla" nei termini della cultura dei vincitori. Così *Grecia capta ferum victorem coepit*, così la stessa la Grecia aveva trasformato l'Egitto in una cultura ellenistica, non cessando di ammirare la sapienza antica e di incamerarne i tesori - a tal punto che questo rispetto per il sapere dei faraoni ha continuato ad affascinare l'Europa dal Rinascimento ai giorni nostri.

(3). *Scambio*, vale a dire un rapporto simmetrico (o quasi) di rispetto e mutua influenza. Di questo genere sono stati i rapporti tra Europa e Cina dai tempi di Marco Polo, e in ogni caso da quelli di Matteo Ricci (quando le due culture avevano cercato di scambiare i propri segreti), sino all'epoca coloniale, quando si è passati al saccheggio culturale, in termini di "orientalismo", esotismo e gusto delle *chinoiseries*.

¹ Una prima versione di questa conferenza è stata presentata a un incontro all'Università di Pechino sui rapporti (e malintesi) culturali tra Occidente e Cina, nel 1993, pubblicata come "They looked for unicorns" in Dayun, Yue and Le Pichon, Alain, eds., *La licorne et le dragon. Les malentendus dans la recherche de l'universel*. Peking: Pekinhg U.P. 1995 (versione cinese come Chinese in *Du jiao shou yu long: Zai xun zhao zhong xi wen hua pu bian xing zhong di wu du / zhu bian Yue Daiyun, Le Bixiong*. Beijing 1995). Una seconda versione, presentata alle Italian Academy Lectures (Columbia University), 1997, è ora pubblicata come "From Marco Polo to Leibniz" nel mio *Serendipities. Language and Lunacy*. New York: Columbia University Press 1998.

Conquista, saccheggio culturale e scambio sono evidentemente solo modelli astratti, e in realtà ci si trova sempre di fronte a situazioni molto intricate di compresenza dei tre atteggiamenti.

Esistono però altre due modalità di avvicinamento a culture "altre", di solito d'ordine culturale piuttosto che militare e politico (anche se vedremo che spesso l'operazione culturale sostiene, sia pure indirettamente, un'operazione di potere). La prima modalità si ha nel rapporto con culture ormai estinte, e si manifesta come *glorificazione ermetica*: nell'impossibilità di capire l'Altro ormai consegnato a documenti indecifrabili, gli si attribuisce una saggezza antica e più vera della nostra, e si procede alla libera decifrazione del suo messaggio, fecondamente "occulto". La seconda modalità, che nasce dal bisogno di stabilire i rapporti con un Altro ancora presente, e la cui presenza in qualche modo ci sfida, è di ridurre l'alterità attraverso un procedimento di *falsa identificazione*.

1. Glorificazioni ermetiche: La lingua geroglifica di Orapollo

Per lungo tempo teologi, filosofi e grammatici, avevano sognato di riscoprire il linguaggio perduto di Adamo poiché, se Dio aveva confuso le lingue ai tempi di Babele, prima l'umanità parlava una lingua sola, una lingua perfetta perché in essa i nomi rispecchiavano la natura stessa delle cose nominate – e a lungo si era pensato che questa lingua perfetta fosse un ebraico ormai perduto nella sua purezza e forza primigenia.² Salvo che all'inizio del XV secolo, la cultura europea riscopre i geroglifici egizi.

Nel 1419 Cristoforo de' Buondelmonti acquista dell'isola di Andros un manoscritto greco che non manca di interessare subito autori come Ficino: si tratta degli *Hieroglyphica* di Orapollo (o Horus Apollo, o Horapollus, *Orapollonos Neilous Ieroglyphika*), un testo in greco dovuto a un autore che si qualifica come egiziano (Niliaco) e tradotto in greco da un certo Filippo.

² Vedi il mio *La ricerca della lingua perfetta*, Bari, Laterza 1993.

Gli *Hieroglyphica* non si presentano come un manoscritto illustrato.³ Si tratta di una serie di brevissimi capitoletti in cui per esempio si spiega che gli egizi significano l'età raffigurando il sole e la luna, o il mese con un ramo di palma. Segue una breve spiegazione del valore simbolico della raffigurazione, e talora l'elenco di valori polisemici della stessa immagine: per esempio l'avvoltoio significa la madre, il vedere, il termine di una cosa, la conoscenza del futuro, l'anno, il cielo, la misericordia, Minerva, Giunone, o due dracme. Talora il geroglifico è dato da un numero, per cui il piacere è espresso dal numero 16, perché è a questa età che gli uomini iniziano l'attività sessuale, e l'amplesso (che implica un piacere condiviso da due persone) si esprime ripetendo due volte lo stesso numero 16.

La risposta dell'ambiente filosofico umanistico fu immediata: i geroglifici furono visti come opera del divino Ermete Trismegisto e interrogati come inesausta fonte di sapienza.

Orapollo parlava della scrittura geroglifica, di cui l'ultimo esempio noto agli egittologi risale al tempo di Teodosio, nel 394 d.C. Ma se questo testo conservava ancora somiglianze con quelli di tremila anni prima, la lingua parlata a quell'epoca dagli egiziani si era radicalmente trasformata. Ora, benché il testo di Orapollo fosse stato creduto antichissimo dagli umanisti italiani, si propende oggi a considerarlo una tarda compilazione ellenistica, addirittura del V secolo della nostra era. Quindi all'epoca in cui il libretto era stato scritto la conoscenza dell'antica scrittura egizia era certamente perduta, e si può al massimo pensare che l'opera si ispirasse a testi anteriori di alcuni secoli, o a vaghe informazioni ricevute di seconda mano.

Noi sappiamo oggi, almeno da Champollion in avanti, che la scrittura geroglifica si componeva di segni certamente iconici, alcuni dei quali facilmente identificabili (l'avvoltoio, la civetta, il toro, il serpente, l'occhio, il piede, l'uomo seduto con una coppa in mano) altri già stilizzati (come la vela distesa, la forma amigdaloidale della bocca, la linea seghettata che indica l'acqua) ma che queste stesse immagini erano state usate come semplici segni fonetici - vale a dire che per rappresentare una cosa il cui nome iniziava con un certo suono si usava l'immagine di un oggetto il cui nome aveva la stessa iniziale (per esempio, come spiega Champollion nella *Lettre a Dacier*) la bocca, in egiziano *ro*, rappresentava la consonante greca P.

³ Le illustrazioni appaiono in edizioni posteriori come la traduzione latina del 1514 illustrata da Dürer, mentre per esempio la prima traduzione italiana del 1547 è ancora priva d'illustrazioni).

Tuttavia la scoperta di Champollion non rende ragione di una serie di fenomeni che ci aiutano a capire la situazione di Orapollo. Dopo la conquista greca, l'ellenizzazione e infine la cristianizzazione dell'Egitto, la scrittura sacra veniva praticata solo dai sacerdoti nei recinti dei templi, separati dal mondo, come unico deposito di un sapere e di una identità perduta. Era così accaduto che gradualmente quei sacerdoti complicassero la loro scrittura, che non serviva più a fini pratici ma era diventata puro strumento iniziatico. Si giocava ormai con le possibilità permesse da una scrittura che si sviluppava nel doppio registro fonetico e ideografico. Per esempio, per scrivere il nome del dio Ptah, si esprimeva foneticamente P, in alto, con l'ideogramma del cielo (p[t]), H con l'immagine del dio Heh con le braccia levate (in mezzo) e T con l'ideogramma della terra (ta). Ma l'immagine suggeriva anche che Ptah avesse originariamente separato la terra dal cielo. Ora questo sistema di evocazioni visive, giocando sul fatto che lo stesso suono poteva essere rappresentato da geroglifici diversi, spingeva sempre più a un gioco inventivo e a una sorta di combinatoria e permutazione di stampo cabalistico che si esercitava sulle immagini, e non sui suoni. Intorno alle immagini si creava così un alone di connotazioni, di sensi secondi, come un basso ostinato di suggestioni che concorrevano ad ampliare l'area semantica del termine. In questa atmosfera cresceva sempre più la persuasione che gli antichi testi contenessero verità nascoste, segreti perduti.⁴

Orapollo (o chiunque avesse scritto sotto tale nome) si riferiva dunque a una tradizione semiotica di cui si era perduta la chiave, e di cui egli coglieva, senza riuscire bene a discriminare, sia l'aspetto fonetico che quello ideografico, ma in modo confuso, per sentito dire. Sovente Orapollo assume come canonica una soluzione che era stata praticata solo da alcuni scribi in un certo periodo storico. Quando egli affermava che gli Egizi rappresentavano il padre con uno scarabeo, aveva certamente presente che alcuni scribi di epoca tarda, per rappresentare il suono *it* ("padre") avevano sostituito il geroglifico che stava abitualmente per la *t* con lo scarabeo, che nella crittografia privata della XVIII dinastia stava per la *t* nel nome ATUM.⁵

⁴ Cfr. Serge Sauneron, *Les prêtres de de l'ancien Égypte*, Paris, Seuil 1957: 123-127)

⁵ Cfr. Jean Yoyotte, "Jeux d'écriture". *Revue d'égyptologie*, 10, 1955: 87.

L'egittologia contemporanea discute se Orapollo, quando inizia dicendo che gli egizi rappresentavano l'eternità attraverso le immagini del sole e della luna, pensasse a due ideogrammi della Bassa Epoca che rendevano il suono *r'nb* ("Tutti i giorni") e *tr.wi* ("notte e giorno" e quindi "sempre") oppure si riferisse al fatto che in alcuni bassorilievi alessandrini i due ideogrammi già rappresentassero direttamente l'eternità (ma in tal caso il simbolo non sarebbe egizio, bensì proverrebbe da fonti asiatiche e forse ebraiche). Altre volte Orapollo pare aver frainteso voci tradizionali. Dice che per indicare la parola si dipinge una lingua e un occhio iniettato di sangue. Ora c'è una radice *mdw* ("parlare") in cui appare un bastone, e la parola *dd* ("dire") in cui appare un serpente. Orapollo o la sua fonte possono avere erroneamente interpretato entrambi come una lingua. Oppure si dice che la corsa del sole al solstizio d'inverno è rappresentata da due piedi riuniti che si arrestano, mentre si conosce solo il segno che rappresenta due gambe in marcia e che serve da determinativo per le significazioni di movimento, accompagnandosi a parole come "arrestarsi", "cessare", "interrompere un viaggio". La decisione che il segno si applichi alla corsa del sole è un arbitrio di Orapollo. Ancora, Orapollo dice che per significare l'Egitto si raffigurava un incensiere ardente sopra a un cuore. Gli egittologi hanno identificato in un epiteto reale due segni che designano un cuore ardente, ma non risulta che siano mai stati impiegati per indicare l'Egitto. Tuttavia emerge che un braciere sormontato da un cuore significhi la collera per un padre della chiesa come Cirillo d'Alessandria.⁶

Questo indizio ci indica un'altra pista: con ogni probabilità la seconda parte degli *Hieroglyphica* è opera del traduttore Filippo, e in questa seconda parte sono evidentissimi riferimenti alla tradizione tardo ellenistica del *Physiologus* e degli altri bestiari, erbari e lapidari che ne derivano, tradizione che affonda le proprie radici non solo nella cultura egizia ma in antichissime tradizioni asiatiche, e poi greche, latine.

Si veda come esemplare il caso della cicogna. Quando gli *Hieroglyphica* presentano la cicogna, recitano:

Come [si rappresenta] colui che ama il padre

Se vogliono significare colui che ama il padre, dipingono una cicogna. Infatti essa, nutrita dai suoi genitori, non si separa mai da essi, ma con loro rimane sino alla loro vecchiaia, ricompensandoli con la pietà e la deferenza.

⁶ Cfr Baudoin van der Walle e Joseph Vergote, "Traduction des 'Hieroglyphica' d'Horapollon". *Chronique d'Égypte* 35-36, 1943, p. 39-89 e 199-239. 1943)

Effettivamente nell'alfabeto geroglifico egizio un animale simile sta (per ragioni fonetiche) come segno di "figlio", ma in I, 85 Orapollo assegna lo stesso concetto a un upupa (segno che egli raccoglie sincretisticamente tradizioni diverse) e l'upupa si trova citato nel *Physiologus*, e prima ancora in vari autori classici come Aristofane, Aristotele, e in autori patristici come Basilio. Ma torniamo alla cicogna.

Negli *Emblemata* di Andrea Alciati (1531) appare la cicogna la quale nutre i propri piccoli con doni graditi e porta sulle spalle i corpi stanchi dei genitori offrendo loro il cibo con la bocca. L'immagine che accompagna questo emblema nell'edizione 1531 è quella di un uccello che vola recandone un altro sul dorso, ma in edizioni successive (per esempio 1621) appare invece l'uccello che reca un verme nel becco ai piccoli che l'attendono nel nido.

I commentari di Alciati rinviano al passo degli *Hieroglyphica* ma essi non parlano né della nutrizione dei piccoli né del trasporto dei genitori. Se ne parla invece in un testo del IV secolo d.c., e cioè nell'*Hexaameron* di Basilio (VIII, 5).

Dunque quello che si poteva trovare negli *Hieroglyphica* era già a disposizione della cultura europea. Un viaggio dal rinascimento all'indietro sulla strada delle cicogne riserva infatti alcune grate sorprese. Nel *Bestiario di Cambridge* (XII secolo) si legge che le cicogne nutrono un affetto esemplare verso la prole, e "la covano con tanto impegno e assiduità da perdere le piume per il continuo decubito. Del tempo dedicato alla cura e all'addestramento della prole sono ricompensate in seguito dai figli che si prendono cura dei genitori". L'immagine riproduce una cicogna che porta in bocca, evidentemente per il piccolo, una rana. Ma il *Bestiario di Cambridge* prende l'idea da Isidoro di Siviglia (*Etymologiarum* XII, vii) che si esprime più o meno negli stessi termini. Da dove poteva prendere la notizia Isidoro? Da Basilio, abbiamo visto, e da Ambrogio (*Hexaameron* V, 16, 53); oppure da Celso (cit. da Origene in *Contra Celsum* IV, 98), o da Porfirio (*De abstinentia* III, 23, 1). E costoro avevano come fonte la *Naturalis Historia* di Plinio il Vecchio (X, 32).

È vero che Plinio poteva ripetere una tradizione egizia se Eliano (II-III secolo d. C., e senza citare l'idea da Plinio) poteva affermare che " Le cicogne sono venerate presso gli Egizi, perché nutrono e onorano i genitori quando sono vecchi" (*De animalium natura* x, 16). Ma se si va indietro si scopre che lo stesso riferimento si trova in Plutarco (*De solertia animalium* 4), Cicerone (*De finibus bonorum et malorum* II, 110), Aristotele (*Historia animalium*, ix, 7, 612b 35), Platone (*Alcibiade* 135 E), Aristofane (*Uccelli* 1355), per risalire sino a Sofocle (*Elettra* 1058). Niente vieta che anche Sofocle riportasse una ben più antica tradizione egizia, ma in ogni caso l'occidente conosceva benissimo la storia moraleggiata della cicogna e non aveva motivi di stupirsi per la rivelazione degli *Hieroglyphica*. Inoltre sembra che il simbolismo della cicogna sia di origine semitica, dato che in ebraico il nome significa "colei che ha la pietà filiale".

Letto dunque oggi da chi abbia familiarità con la cultura medievale e classica il libretto di Orapollo sembra differire pochissimo dai bestiari che circolavano nei secoli precedenti, tranne che aggiunge allo zoo tradizionale anche animali egizi come lo scarabeo o l'ibis e trascura i commenti moralizzanti o riferimenti alla storia sacra.

Non si può dire che gli uomini del rinascimento non si avvedessero di avere sottomano un materiale tradizionale e già noto come tale. Pierio Valeriano, negli *Hieroglyphica sive de sacris Aegyptiorum aliarumque gentium literis*, 1556, riprendendo i geroglifici di Orapollo non lascia occasione per confermarne l'autorità sulla base di vaste citazioni di fonti classiche e cristiane. Ma invece di leggere Orapollo alla luce della tradizione rilegge la tradizione alla luce di Orapollo.

Nel *Delle Imprese* di Giulio Cesare Capaccio (1592), dove si citano continuamente scrittori greci e latini, è evidente che l'autore sa benissimo di mettere a frutto tutto quello anche la tradizione gli ha consegnato. Ma lo mette a frutto secondo la voga egizia. Non si possono più comprendere quelle immagini (che pure provengono da secoli e secoli di storia occidentale) senza farle diventare riserve di significati reconditi, "il che non può farsi invero senza l'osservatione Ieroglifica" (carta 4r), magari con la mediazione di un testo contemporaneo come la *Monas Hieroglyphica* di "quel Giouanni Dee da Londino".

Si tratta dunque di "riletture" di un testo (o di un intrico testuale) che non era mai stato modificato. Che cosa era allora cambiato? Si era verificato un incidente semiotico che, paradossale quanto agli effetti, risulta spiegabilissimo nella sua dinamica. Ci troviamo di fronte a un *enunciato* (il testo di Orapollo) che differisce di poco da altri enunciati già noti, e che pure la cultura umanistica legge come se si trattasse di un enunciato inedito perché lo attribuisce *a un diverso soggetto dell'enunciazione*. Non cambia l'enunciato, cambia il soggetto a cui viene attribuito - e naturalmente *cambia quindi la sua ricezione*, il modo in cui viene interpretato. Sembra di trovarsi di fronte alla situazione descritta da Borges nel racconto su Pierre Menard. Menard riscrive il *Don Chisciotte* tale e quale lo aveva scritto Cervantes ma, ovviamente, leggendo lo stesso testo e attribuendolo a un autore contemporaneo, tutto il suo significato cambia.

Vecchie e note immagini, nel momento in cui non appaiono più consegnate da una tradizione cristiana (o pagana) ma dalle divinità stesse dell'Egitto, acquistano un senso diverso da quello che avevano nei bestiari moralizzati. I riferimenti scritturali, ora assenti, vengono sostituiti con allusioni a una religiosità più vaga e densa di misteriose promesse, e il successo del libro nasce proprio da questa polisemia. I geroglifici sono visti come *simboli iniziatici*.

2. *Glorificazioni ermetiche: La lingua geroglifica di Kircher*

Di simboli iniziatici parlerà Athanasius Kircher a proposito degli stessi geroglifici. *Simboli*, e quindi espressioni che rinviano ad un contenuto occulto, sconosciuto, plurivoco e ricco di mistero, *iniziatici*, perché il fascino della cultura egizia si basa sul fatto che il sapere che promette è racchiuso nel giro insondabile e indecifrabile di un enigma onde sottrarlo alla curiosità profana del volgo.

Nel caso della ricezione di Orapollo potremmo parlare di *glorificazione ermetica* per equivoco sull'autore. Nella vicenda della decifrazione dei geroglifici attuata da Kircher si dovrà invece parlare di glorificazione ermetica per equivoco sul testo.

Nel XVII secolo non era nota la pietra di Rosetta, ed è in queste condizioni che Athanasius Kircher inizia la sua decifrazione dei geroglifici. Egli commette l'errore, giustificabilissimo allo stato delle conoscenze di quei tempi, di credere che tutti i segni geroglifici avessero valore ideografico, e di conseguenza la sua ricostruzione è totalmente erronea. Tuttavia, nel tentativo di far quadrare una falsa ipotesi Kircher ammassa materiale osservativo, trascrive documenti, attira l'attenzione del mondo scientifico sull'oggetto geroglifico. Egli non lavora su ricostruzioni fantasiose come quella di Orapollo bensì studia direttamente e fa ricopiare i geroglifici reali. Anche in questa ricostruzione, che dà vita a tavole sontuose e artisticamente affascinanti, si inseriscono innumerevoli elementi di fantasia e non di rado stilizzatissimi geroglifici sono ritradotti visivamente in sontuose forme barocche, ma lo stesso Champollion ha studiato l'obelisco di Piazza Navona, in mancanza di una osservazione diretta, sulla ricostruzione di Kircher, e pur lamentandosi dell'imprecisione di molte riproduzioni, ne trae risultati corretti.

Già nel 1636 Kircher col suo *Prodromus Coptus sive Aegyptiacus* (a cui era seguita nel 1643 una *Lingua Aegyptiaca restituta*) aveva individuato i rapporti tra la lingua copta e l'egizio da un lato, e il greco dall'altro, ed è già in questa sede che egli accenna alla possibilità che tutte le religioni orientali, comprese quelle dell'estremo oriente, altro non siano che una versione più meno degenerata dei misteri ermetici.

Più di una dozzina di obelischi giacevano in varie parti di Roma, e sin dai tempi di Sisto V si era iniziato a restaurarne qualcuno, con la collaborazione di Kircher che, a coronamento di questi lavori, pubblica nel 1650 l'*Obeliscus Pamphilius*, e quindi i quattro volumi dell'*Oedipus Aegyptiacus* (1652-54), che si presenta come una indagine a tutto tondo sulla storia, la religione, l'arte, la politica, la grammatica, la matematica, la meccanica, la medicina, l'alchimia, la magia, la teologia dell'Egitto antico, comparate con tutte le altre culture orientali, dagli ideogrammi cinesi alla Cabbala ebraica, sino alla lingua dei Bramani indiani.⁷

⁷ L'*Oedipus* peraltro non si discosta dalle conclusioni tracciate nel libro precedente, né se ne discosteranno *Obelisci Aegyptiaci nuper inter Isaei Romani ruderi effosii interpretatio hieroglyphica*, 1666, e *Sphinx mystagoga*, 1676).

Kircher sfiora l'intuizione che alcuni geroglifici principali potessero essere collegati a valori fonetici, in quanto disegna un alfabeto, abbastanza fantasioso, di 21 geroglifici, dalla cui forma fa derivare per successive astrazioni le lettere dell'alfabeto greco.⁸ Ma la persuasione che i geroglifici *mostrino* qualcosa di naturale impedisce a Kircher di individuare la buona strada. Egli attribuisce piuttosto a civiltà posteriori quel corto circuito tra geroglifico e suono che invece si poneva già all'interno della cultura egizia. Inoltre distingue a fatica tra suono e lettera alfabetica che lo rappresenta.

Kircher pertanto appunta la sua attenzione sulla significazione mistica dei geroglifici, la cui invenzione attribuisce senza esitazioni a Ermete Trismegisto.⁹ Di qui una serie di decifrazioni che oggi fanno sorridere gli egittologi. Per esempio a pagina 557 dell'*Obeliscus Pamphilius* le immagini di un cartiglio numerate da 20 a 24 sono lette da Kircher come: "l'originatore di ogni fecondità e vegetazione è Osiris, il cui potere generativo reca dal cielo al suo regno il Sacro Mophtha", mentre la stessa immagine verrà decifrata da Champollion (*Lettera a Dacier*, p. 29), e proprio sulla base dei disegni di Kircher, come "AOTKPTA [e cioè Autocrata, imperatore] figlio del sole e sovrano delle corone KHΣPΣ TMHTENΣ ΣΒΣΤΣ [Cesare Domiziano Augusto]". La differenza è notevole, specie se si considera che sul misterioso Mophtha, raffigurato da un leone, Kircher spende pagine e pagine di esegesi mistica, attribuendogli numerose proprietà, mentre per Champollion il leone (o la leonessa), sta semplicemente per la lettera L.¹⁰

⁸ Per esempio, data la figura di un ibis che piega il collo sino a introdurre la testa tra le zampe, Kircher ne deduce che quella forma abbia generato l'Alfa greco, nella sua forma maiuscola – dato che il significato geroglifico dell'ibis era "Bonus Daemon", che in greco diventa *Agathos Demon*; ma lo diventa attraverso la mediazione del copto, grazie alla quale si identifica progressivamente la lettera iniziale dell'espressione vocale con la forma del geroglifico originario. Parimenti le gambe dell'ibis divaricate e appoggiate a terra dovevano esprimere il mare, ovvero l'unica forma in cui gli egizi conoscevano il mare, dice Kircher, e cioè il delta del Nilo. La parola *delta* sarebbe rimasta inalterata nel suo passaggio sino al greco, ed ecco perché la lettera *delta* ha in greco maiuscolo la forma di un triangolo.

⁹ Tutto questo con una esasperata volontà di inattualità, perché al tempo in cui egli scriveva Isaac Casaubon già da qualche decennio aveva provato che l'intero *Corpus Hermeticum* non poteva che risalire ai primi secoli dell'era volgare. Kircher, uomo di cultura veramente straordinaria, non poteva non saperlo, ma volutamente lo ignora, rimanendo fideisticamente legato ai suoi presupposti ermetici, o comunque al suo gusto per lo straordinario e il prodigioso.

¹⁰ Parimenti a pag 187 del tomo III dell'*Oedipus* vi è una lunga analisi di un cartiglio che appare sull'obelisco Lateranense, e Kircher vi legge una complessa argomentazione sulla necessità di attirarsi i benefici del divino Osiride e del Nilo attraverso cerimonie sacre attivando la Catena dei Geni, legata ai segni zodiacali. Gli egittologi oggi vi leggono invece semplicemente il nome del faraone Apries.

Non si può rimproverare a Kircher di non aver capito una struttura grammatologica di cui nessuno a quei tempi aveva la chiave. Ma si deve riconoscere l'ideologia che lo ha aiutato a ingigantire i propri errori. La tradizione ermetica di origine umanistica era troppo forte, anche per un gesuita che si era opposto ad alcune sue degenerazioni.¹¹ Le configurazioni geroglifiche diventano così una sorta di dispositivo allucinatorio in cui possono essere fatte confluire tutte le interpretazioni possibili. E' stato detto ¹² che questo quadro permettesse a Kircher di discutere una infinità di temi scottanti, dall'astrologia, all'alchimia e alla magia, potendo attribuire tutte queste idee a una tradizione immemorabile, nella quale egli reperiva al tempo stesso le prefigurazioni del Cristianesimo. Ma in questa bulimia ermeneutica gioca anche lo spirito squisitamente barocco di Kircher, del suo gusto per i grandi teatri di specchi e di luci o per la raccolta museografica sorprendente (che lo aveva portato a costituire la straordinaria *Wunderkammer* del Collegio Romano), sul suo senso del teratologico e dell'incredibile. Come egli scrive in apertura del terzo tomo dell'*Oedipus*:

Svolgo davanti agli occhi tuoi, o Sacratissimo Cesare il polimorfo regno del Morfeo Geroglifico: dico un teatro disposto in immensa varietà di mostri, e non nudi mostri di natura, ma così adornato delle Chimere enigmatiche di un'antichissima sapienza che qui confido gli ingegni sagaci possano rintracciare smisurati tesori di scienza, non senza vantaggio per le lettere. Qui il Cane di Bubasti, il Leone Saitico, il Capro Mendesio, il Coccodrillo spaventevole per l'orrendo spalancarsi delle fauci scoprono gli occulti significati della divinità, della natura, dello spirito della Sapienza Antica, sotto l'umbratile gioco delle immagini. Qui i sitibondi Dipsodi, gli Aspidi virulenti, gli astuti Icnemuni, i crudeli Ippopotami, i mostruosi Dragoni, il rospo dal ventre rigonfio, la

¹¹ Per esempio, nell'undecimo libro del *Mundus Subterraneus Kircher* decide di fare i conti con l'alchimia e lo fa da storico e da studioso sperimentale: da un lato va a rileggersi tutta la tradizione alchemica, dalle fonti antiche (ovviamente si parte da Ermete Trismegisto, ma non si trascurano fonti copte ed ebraiche, nonché la tradizione araba) allo pseudo Lullo, ad Arnaldo di Villanova, a Ruggero Bacone, a Basilio Valentino e via dicendo; dall'altro allestisce nel suo laboratorio (e ci fa vedere per immagini) varie specie di forni, colleziona ricette secolari, le prova, ne critica la vaghezza o vanità, ed è chiaro che per provare (e riprovare) tutta una serie di precetti tradizionali, egli aveva accolto alla sua corte una pletera di gaglioffi per farsi insegnare i loro marchingegni, e comprenderne alla fine i fondamenti che oggi diremmo "razionali", ovvero sperimentalmente spiegabili senza ricorrere ad alcuna ipotesi di Pietra Filosofale. Così Kircher distingue tra chi crede la trasmutazione alchemica impossibile (o possibile solo per intervento divino o diabolico) ma persegue egualmente le ricerche chimiche per altri scopi, e chi fa della metallurgia, da chi vende imitazioni di oro e argento e fa commercio della propria cialtroneria. Non era cosa da poco per i suoi tempi, misurarsi criticamente con Paracelso, e soprattutto (ciò che fa nel capitolo settimo dell'undicesimo libro) scagliarsi contro autorità riconosciute come Sendivoglio o Robert Fludd, e vibrare sciabolate quasi esorcistiche contro la tradizione rosacruciana che stava da circa quarant'anni seducendo mezza Europa. Va bene, era in corso una lotta della cultura controriformista contro la tradizione protestante da cui provenivano i primi libelli Rosa-Croce, ma insomma, Kircher si batte per una visione più razionale e sperimentale della chimica a venire, in pieno Seicento, e quando la tradizione alchemica sarebbe continuata tranquillamente sino ai massoni dell'Ottocento e – a giudicare di tanti testi in circolazione ancor oggi, che celebrano la saggezza della Tradizione – non è ancora morta del tutto, almeno nei suoi aspetti mistico-ermetici.

¹² Valerio Rivosecchi, *Esotismo in Roma barocca. Studi sul Padre Kircher*, Roma, Bulzoni 1982,

lumaca dalla contorta conchiglia, il bruco irsuto e innumerevoli spettri mostrano la mirabile catena ordinata che si dispiega nei sacrari della natura. Si presentano qui mille esotiche specie di cose in altre ed altre immagini trasformate dalla metamorfosi, convertite in figure umane e di nuovo restaurate in se stesse in mutuo intreccio, la ferinità con l'umanità, e questa con l'artificiosa divinità; e infine la divinità che, per dirla con Porfirio, scorre per l'intero universo, ordisce con tutti gli enti un mostruoso connubio; dove ora, sublime per il volto variegato, levando la cervice canina, si palesano il Cinocefalo, e il turpe Ibis, e lo Sparviero avvolto da maschera rostrata... e dove ancora allettando con virgineo aspetto, sotto l'involucro dello Scarabeo, si cela l'aculeo dello Scorpione... [*Questo ed altro, elencato per quattro pagine*] in questo pantomorfo teatro di Natura contempliamo, dispiegato davanti al nostro sguardo, sotto il velame allegorico di una occulta significazione.

3. False identificazioni: Marco Polo

Alcune civiltà (non solo l'occidentale, ma anche certamente l'araba, e in varie misure alcune civiltà orientali - e si vedano i rapporti tra Cina, Giappone e Corea) viaggiano ed esplorano il mondo sulla base di alcuni Libri di Base. Naturalmente non è necessario che il viaggiatore porti con sé questi libri, né che li abbia letti; basta che viaggi avendo ricevuto attraverso la sua tradizione culturale nozioni circa il mondo. In tal senso si viaggia conoscendo già, o aspettandosi di incontrare, ciò che già si conosce, perché alcuni Libri di Base ci hanno già detto che cosa dobbiamo attenderci.

Un esempio classico lo troviamo in Marco Polo, che a Giava vede (lo comprendiamo noi ora) dei rinoceronti. Si tratta di animali che lui non ha mai visto, salvo che, per analogia con altri animali noti (di cui gli avevano parlato i bestiari medievali, numerose leggende, e le tradizioni sul favoloso regno del Prete Gianni - che egli cerca sempre di identificare da qualche parte), ne distingue il corpo, le quattro zampe, e il corno. Siccome la sua cultura gli metteva a disposizione la nozione di unicorno, come appunto di quadrupede con un corno sul muso, egli designa quegli animali come unicorni. Poi, siccome è cronista onesto e puntiglioso, si affretta a dirci che però questi unicorni sono abbastanza strani, vorremmo dire poco specifici, dato che non sono bianchi e snelli ma hanno “pelo di bufali e piedi come leonfanti”, il corno è nero e sgraziato, la lingua spinosa, la testa simile a quella di un cinghiale: “Ella è molto laida bestia a vedere: Non è, come si dice di qua, ch'ella si lasci prendere alla pulcella, ma è il contrario.” (*Milione* 143)

Marco Polo non mentiva. Aveva anzi detto quello che riteneva essere la verità, e cioè che aveva visto degli unicorni, salvo che essi apparivano differenti da quelli di cui parlavano i suoi Libri di Base.

4. False identificazioni: Gli ideogrammi cinesi di Kircher

Una bella serie di false identificazioni nascono con l'intensificarsi secentesco dei rapporti tra Europa e Cina. Qui gioca da un lato il riconoscimento di una alterità irriducibile e dall'altro il tentativo di ritradurre questa alterità in termini comprensibili agli europei.

Affascinati dai primi rapporti dei viaggiatori, alcuni autori si erano resi conto che le genealogie imperiali cinesi parlavano di una serie di secoli che superavano di gran lunga quelli stabilita su basi bibliche *ab initio mundi*. Così Isaac de la Peyrère nel 1655 (*Systema Theologicum ex prae-Adamitarum hypothesis*) aveva fatto l'ipotesi di una umanità vissuta prima di Adamo. Se così era l'intera storia sacra (dalla creazione sino alla redenzione) veniva a riguardare solo il popolo ebraico, lasciando fuori i cinesi – e con essi chissà quanti altri mai. Naturalmente l'ipotesi era stata considerata eretica, ma che circolassero idee del genere lascia comprendere perché altri abbiamo tentato un "addomesticamento" del fenomeno cinese.

Così nel 1699 John Webb nel suo *An historical essay endeavouring the probability that the language of the empire of China is the primitive language*, ipotizza che dopo il diluvio Noè e la sua arca non fossero approdati al monte Ararat in Armenia bensì in Cina. La lingua cinese non sarebbe allora che l'ebraico adamico, mantenutosi nel suo stato originario in un paese che non era mai stato inquinato da invasioni straniere.

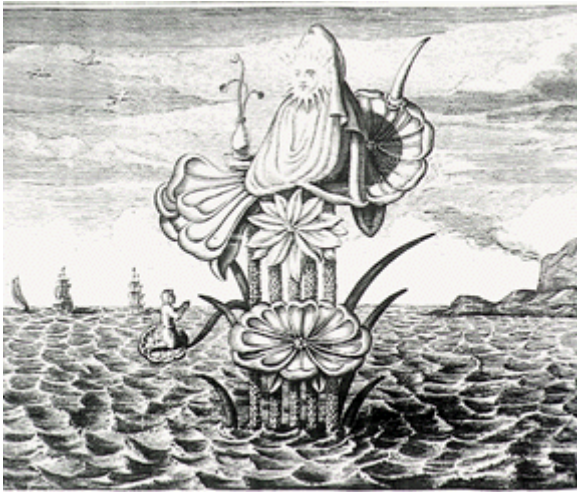
Ma chi si era interessato maggiormente al problema era stato Kircher. Sin dal 1540 i missionari gesuiti avevano raggiunto i possedimenti portoghesi in Asia, San Francesco Saverio aveva tentato di evangelizzare la Cina e nel 1583 Matteo Ricci era arrivato a Macao, per iniziare quella sua missione che avrebbe dovuto condurlo a diventare "cinese tra i cinesi". Kircher disponeva dunque, attraverso i rapporti dei suoi confratelli, di un incomparabile materiale etnografico e linguistico ¹³. Egli si era interessato diffusamente del cinese nell'*Oedipus* e riprende praticamente gli stessi argomenti, in forma più ellittica, in *China monumentis quàm Sacris quàm Profanis, nec non variis Naturae et Artis Spectaculis, aliarum rerum memorabilis argumentis illustrata*, 1667 - un vero e proprio trattato di etnografia e antropologia culturale che, con splendide illustrazioni, descrive tutti gli aspetti della vita, della cultura, della natura cinese.

Per il suo libro Kircher si avvaleva, come si è detto, di una documentazione scrupolosa. Tuttavia la precisione, in Kircher, si accompagnava sempre al gusto barocco per il meraviglioso. Alcune delle immagini del libro sono appunto "stupefacenti" e dimostrano come Kircher (che dava sempre istruzioni dettagliate ai propri incisori), agisse proprio come Marco Polo, interpretando rapporti verbali, e magari qualche schizzo provvistogli dai suoi confratelli, secondo i propri Libri di Base.

Un libro tra tutti agiva per Kircher come Libro di Base ed era proprio il suo *Oedipus Aegyptiacus*: Credendo fermamente che l'Egitto fosse stata la fonte di ogni civiltà, e trovandosi di fronte a una cultura sviluppata come quella cinese, non poteva che dimostrare come la seconda si originasse dalla prima. La spiegazione storica era che il terzo figlio di Noè, Cam (che era diventato faraone egizio, inventore della magia e dell'idolatria - in tal senso identificato con Zoroastro, e il cui mentore era stato Ermete Trismegisto) aveva condotto la propria gente attraverso la Persia sino appunto alla Cina (*Oedipus*, I, p. 84, nonché *Arca Noe*, 1675, p. 210 sgg). Così era facile interpretare quanto si conosceva delle idee di Confucio come una versione delle dottrine del Trismegisto.

Quando si parla a Kircher di certe sculture cinesi, egli costruisce, attraverso queste descrizioni, l'immagine di curiose divinità, come una certa "Pussa" che egli identifica con la Isis egizia:

¹³ Per questa "linguistica dei gesuiti" o "del Vaticano" cfr. Raffaele Simone, "Seicento e settecento", in Lepschy G., ed., *Storia della linguistica II*, Bologna, Mulino 1990, pp. 313-395.



Dagli schizzi dei suoi informatori dovrebbe avere capito come erano fatte le pagode, ma tra tutte ne privilegia una (della provincia di Fokien) che gli permette di dimostrare la somiglianza con una piramide:



Per dimostrare inoltre che i Cinesi erano stati influenzati in tempi remoti da idee cristiane egli fa del proprio meglio per descrivere le divinità cinesi come se riflettessero misteri cristiani come quello della Santa Trinità:



Se Cam-Zoroastro aveva portato in Cina la cultura egizia, non poteva non avervi introdotto anche i geroglifici. (*Oedipus*, III, p. 11 E qui Kircher deve chiarire la natura della scrittura ideografica, della quale si sapeva abbastanza da almeno cento anni.¹⁴ Egli doveva rendere conto del fatto, abbastanza evidente, che, mentre i geroglifici erano simboli iniziatici dal significato multiplo, negli ideogrammi cinesi a ogni segno corrispondeva un significato preciso e inequivocabile.

Pertanto essi, anche se di remota origine egizia, non potevano essere che dei geroglifici corrotti, che avevano perso ogni funzione misterica per divenire meri strumenti pratici di comunicazione quotidiana.

Nello stesso periodo si stavano raccogliendo informazioni sulle scritture, certamente pittografiche, delle civiltà amerindie.¹⁵ Alla luce di tutte queste conoscenze Kircher cerca di delineare la differenza tra questi tre tipi di scrittura.

¹⁴ Nel 1569 il domenicano Gaspar da Cruz aveva pubblicato una prima descrizione della scrittura cinese (*Tractado en quem se contan muito por extenso as cousas de la China*), rivelando che gli ideogrammi non rappresentavano suoni ma direttamente cose, o idee delle cose, a tal punto che potevano essere compresi anche da popoli come i cocincinesi e i giapponesi, che pure li pronunciavano con suoni diversi. Sin dal 1585 Juan Gonzalez de Mendoza nella sua *Historia del gran reyno de la China* aveva riprodotto a stampa i caratteri cinesi: nel 1615 era apparsa l'edizione de *De christiana expeditione apud Sinas ab Societate Iesu suscepta* del padre Matteo Ricci, in cui si chiarisce che esistono in questa lingua tanti caratteri quante sono le parole, e si insiste sulla internazionalità di questa scrittura, comprensibile anche ai giapponesi, coreani, cocincinesi e formosani - e scoperta influenzerà la ricerca di un "carattere reale" da Bacone in avanti. Nel 1627, in Francia, Jean Douet pubblicava una *Proposition présentée au Roy, d'une esriture universelle, admirable pour ses effects, tres-utile a tous les hommes de la terre*, in cui ci si riferisce al modello cinese come esempio di lingua internazionale.

Gli è ormai chiaro che gli ideogrammi non esprimono lettere o sillabe bensì rinviano a concetti, ma contrariamente a Bacone e ad altri si avvede anche che essi hanno un fondamento iconico, anche se si tratta di un iconismo molto stilizzato dove si è quasi perduta la traccia della similitudine originaria. Rintraccia, ovvero fantasiosamente ricostruisce, immagini di pesci ed uccelli che sarebbero state all'origine degli ideogrammi comuni (fig. 4), e nota che, se si volesse tradurre nel loro idioma l'intero nostro dizionario, occorrerebbe avere tanti diversi caratteri quante sono le parole (*Oedipus* III, p. 11). Quindi riflette su quanta memoria occorra a un saggio cinese per conoscere e ricordare tutti quei caratteri.



Perché non si era posto il problema della memoria per i geroglifici egizi? Perché là, appunto, il carattere assume la sua forza allegorica e metaforica in virtù di quello che Kircher ritiene un rapporto rivelativo immediato: i geroglifici *integros conceptos ideales involvebant*. Ma per questo *involvere* Kircher intende esattamente l'opposto di quanto intenderemmo noi pensando all'immediatezza iconica di un pittogramma, alla corrispondenza intuitiva tra un carattere (poniamo il sole) e la cosa corrispondente.

¹⁵ Se ne parlava nella *Historia natural y moral de las Indias* di José de Acosta, 1570, e nella *Relación de las cosas de Yucatán* di Diego de Landa, scritta nel XVI secolo anche se pubblicata solo nel XVIII, mentre nel 1609 erano apparsi i *Comentarios reales que tratan del origine de los Yncas*, di Garcilaso de la Vega. Tra l'altro, molti dei primi viaggiatori avevano riportato che i contatti con gli indigeni si svolgevano inizialmente a gesti, e questo aveva fatto nascere un interesse per la pretesa universalità di un linguaggio gestuale. In questo senso l'universalità dei gesti si apparentava all'idea dell'universalità delle immagini (si veda tra i primi trattati in materia Giovanni Bonifacio, *L'arte de' cenni*, del 1616, e su questo tema in generale Knox 1990).

Ce ne rendiamo conto vedendo quanto egli considerasse inferiori i caratteri amerindi (*Oedipus*, I, Sintagma V): essi gli apparivano immediatamente pittografici, abili a rappresentare personaggi ed eventi, mero supporto mnemonico per indicare entità individuali, incapaci di rivelazioni arcane (*Oedipus*, IV, p. 28).¹⁶

¹⁶ Sull'inferiorità dei caratteri amerindi cf. anche Brian Walton, *In biblia polyglotta prolegomena*, 1673, 2.23.

Quanto all'ideografia cinese, certamente gli appariva superiore alla pittografia amerindia, perché esprimeva anche concetti astratti, ma in definitiva era troppo univocamente decifrabile (anche se poteva generare argute combinazioni, cfr. *Oedipus III*, p. 13-14). Diversamente dai cinesi, nel segno per lo scarabeo gli egizi non vedevano l'animale, ma il Sole, e non il sole materiale che illumina il mondo sensibile, ma il Sole archetipo del mondo intelleggibile. Quello che ad altri era parso esemplare nell'ideografia cinese (il fatto che a ogni elemento del piano dell'espressione corrispondesse un'unità semantica del piano del contenuto) fa sì che Kircher la senta priva di mistero. Essa rappresenta concetti singoli, mentre i geroglifici convogliano "testi", complesse porzioni di contenuto infinitamente interpretabile. Il carattere cinese, Kircher lo ripeterà anche in *China*, non ha nulla di ieratico né serve a nascondere abissali verità al profano, ma è strumento di comune commercio comunicativo. Utile per comprendere dal punto di vista etnologico un popolo verso cui la Compagnia ha tanti interessi, non rientra nel novero delle lingue sante.¹⁷ Quanto ai caratteri amerindi, non solo sono piattamente referenziali, ma rivelano la natura diabolica di un popolo che ha perduto ogni vestigio della sapienza arcaica. Come è stato osservato, L'Egitto, come civiltà, non esiste più (né l'Europa riesce ancora a pensarlo come terra di conquista): rispettato nella sua inconsistenza geopolitica, viene eletto a fantasma ermetico, e come tale conglobato dalla sapienza cristiana occidentale come propria origine profonda. La Cina è un Altro con cui trattare: rispettabile potenza politica, seria alternativa culturale di cui i gesuiti hanno rivelato le fondamenta profonde: i Cinesi, pagani ma morali e virtuosi, hanno dimenticato le verità rivelate dalla scrittura geroglifica e hanno convertito l'ideografia in uno strumento neutro di comunicazione. Pertanto la loro conversione non dovrebbe essere difficile.¹⁸ Per comprendere il posto speciale che Kircher fa assumere alla Cina (tra Egitto e America, bisogna tener conto del fatto¹⁹ che *China Illustrata* è pubblicata sotto gli auspici dell'imperatore Leopoldo I, I cui domini si estendevano verso est e al quale molte comunità cristiane del vicino oriente si rivolgevano per protezione. L'Austria si considerava il faro della cristianità orientale e in qualche misura l'impero cinese doveva essere coinvolto in questa sua politica. Molti

¹⁷ Naturalmente tutto dipende sempre dai propri Libri di Base. Nei secoli successivi, in un'atmosfera di sinofilia del tutto laica, tra Rousseau, Warburton e la *Encyclopedie* si la prospettiva verrà rovesciata. Gli ideogrammi cinesi apparivano molto più sviluppati dei geroglifici egizi proprio perché erano chiari e privi di ambiguità.

¹⁸ Cfr. Roberto Pellerey, *Lingua e utopia nel settecento. Un secolo di lingue perfette*, Bari: Laterza, 1992 (v. anche Pellerey, ed., "Le lingue perfette", *Versus* 61-63, 1992).

¹⁹ R. J. W. Evans, *The making of Habsburg Monarchy 1500-1700*, Oxford: Oxford. U.P. 1985, p. 430.

missionari gesuiti, come Grueber and Martini, provenivano dall'Europa centrale. Così Kircher veniva ad assumere un ruolo importante nello sviluppo di questa utopia imperiale e questo spiega l'enfasi con cui dimostra come il messaggio cristiano fosse penetrato in Cina sin dai primi secoli della nostra era. In tal senso facevano parte dello stesso progetto politico anche le connessioni poste tra Cina e antico Egitto. La Cina non era un regno barbarico da essere distrutto ma un "figliol prodigo" da ricondurre pacificamente alla casa del Padre comune. Le Americhe erano invece terra di conquista, e con gli idolatri, dalla scrittura di basso profilo, non si trattava: li si convertiva, cancellando ogni traccia della loro cultura originaria: "La demonizzazione delle culture americane trova qui una sua giustificazione linguistica e teoretica".²⁰

In conclusione, e per tornare alla Cina, l'operazione di Kircher mirava, anche attraverso false identificazioni e il richiamo del tutto arbitrario ai suoi Libri di Base, non a scoprire qualcosa di diverso ma a trovare qualcosa di confortantemente identico.²¹

5. I caratteri cinesi di Leibniz

Alla fine del XVII secolo ecco Leibniz, che ancora una volta stava vagheggiando una lingua universale, ma non andava alla ricerca di antenati mistici. Cercava una sorta di lingua matematica, una *characteristica universalis*, attraverso la quale gli studiosi, qualsiasi problema dibattessero, potessero mettersi attorno a un tavolo all'insegna di un calcolo puramente formale.

I suoi Libri di Base erano diversi da quelli di Kircher ma come Kircher (autore che egli leggeva e teneva in una considerazione che oggi a noi pare eccessiva) era affascinato dalla cultura cinese. Egli pensava che per una singolare decisione del destino le due più grandi civiltà dell'umanità, l'Europea e la cinese, fossero state collocate alle due estremità dell'Eurasia. In questo duello, che si svolgeva da secoli a reciproca insaputa, la Cina si era dimostrata vincitrice per quanto riguardava l'eleganza e i principi dell'etica e della politica, mentre l'Europa aveva acquisito il primato nelle scienze matematiche e nella metafisica.

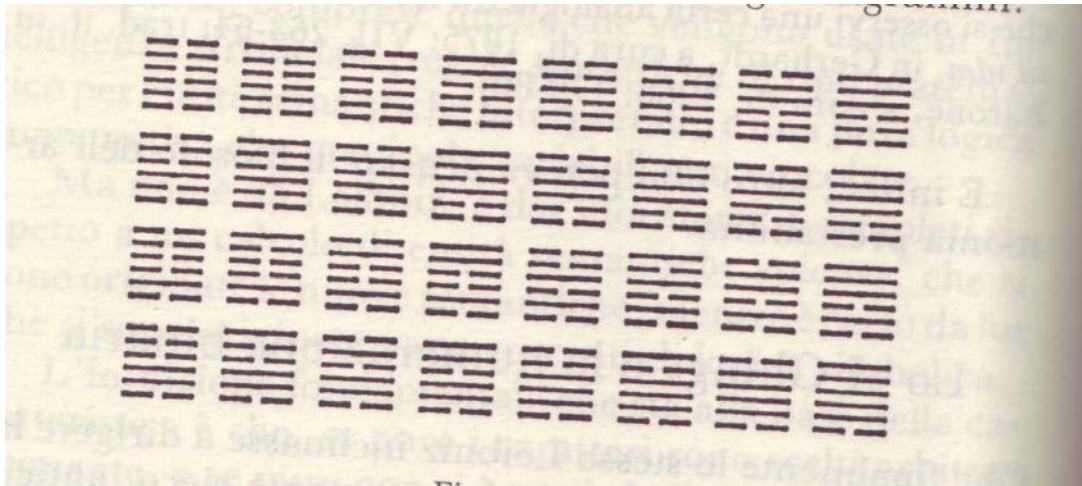
Nel 1697 Leibniz aveva pubblicato i *Novissima sinica*, una raccolta di lettere e saggi dei missionari gesuiti in Cina. L'opera era stata vista dal padre Joachim Bouvet,

²⁰ Pellerey, *cit.*, p. 251.

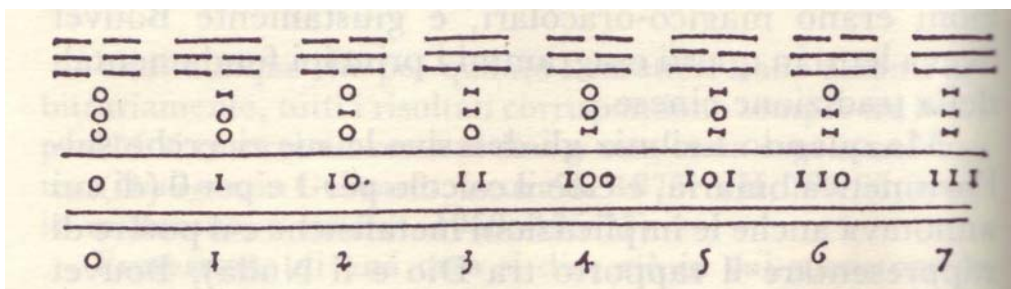
²¹ Diverso da quello kircheriano era stato l'atteggiamento di missionari come Matteo Ricci e Adam Schall, che non avevano tentato di tradurre la cultura cinese in termini europei bensì di comprenderne e farne comprendere le feconde peculiarità. Ricci e Schall non avevano assunto atteggiamenti colonialistici, anche se avevano fatto del loro meglio per far conoscere ai cinesi aspetti della tecnologia occidentale (per esempio padre Schall aveva intrapreso una riforma del calendario cinese per renderlo compatibile con quello europeo).

appena tornato dalla Cina, e questi aveva scritto a Leibniz sull'antica filosofia cinese che egli vedeva rappresentata nei 64 esagrammi dello *I Ching*.

Questo *Libro dei Mutamenti* è stato per secoli ritenuto di origine millenaria mentre studi più recenti lo fanno risalire al terzo secolo a.C., ma secondo la vulgata dell'epoca Leibniz lo attribuiva al mitico Fu Hsi. Le sue funzioni erano magico-oracolari, e giustamente Bouvet aveva letto in questi esagrammi i principi fondamentali della tradizione cinese. Ma quando Leibniz gli descrive le sue ricerche sull'aritmetica binaria, e cioè il calcolo per 1 e per 0 (di cui annotava anche le implicazioni metafisiche e il potere di rappresentare il rapporto tra Dio e il Nulla), Bouvet comprende che essa spiega mirabilmente la struttura degli esagrammi cinesi. Invia pertanto a Leibniz nel 1701 (ma Leibniz la riceve nel 1703) una lettera a cui aveva unito un'incisione su legno della disposizione degli esagrammi.



L'incisione rappresentava la disposizione degli esagrammi in modo diverso dallo *I Ching*, ma questo errore permise a Leibniz di vedere in essi una sequenza significativa di cui renderà ragione in *Explication de l'arithmétique binaire* (1703), dove vede in questi esagrammi la perfetta rappresentazione della progressione dei numeri binari che infatti si scrivono secondo la sequenza 000, 001, 010, 110, 101, 011, 111



Leibniz pensava alla sua caratteristica universale come a una forma di *pensiero cieco*, *cogitatio caeca* (Cfr per es. *De cognitione, veritate et idea*) e cioè a una possibilità di condurre calcoli, pervenendo a risultati esatti, su simboli di cui non si conosce necessariamente il significato, o del cui significato non si riesce ad avere un'idea chiara e distinta. Come si dice nell'*Accessio ad arithmetica infinitorum* del 1672, quando una persona dice un milione non immagina mentalmente tutte le unità di quel numero. E tuttavia i calcoli che sa fare in base a quella cifra possono e debbono essere esatti. Il pensiero cieco manipola segni senza essere obbligato a evocare le idee corrispondenti. Per questo non ci impone, per aumentare la portata della nostra mente, così come il telescopio aumenta quella della nostra vista, un'eccessiva fatica. Pertanto "una volta fatto ciò, quando sorgeranno delle controversie, non ci sarà maggior bisogno di discussione tra due filosofi di quanto ce ne sia tra due calcolatori. Sarà sufficiente infatti che essi prendano la penna in mano, si siedano a un tavolino, e si dicano reciprocamente (chiamato, se loro piace, un amico): calcoliamo".²²

L'intento di Leibniz era quello di creare un linguaggio logico che, come l'algebra, potesse condurci dal noto all'ignoto attraverso la semplice applicazione di regole operative ai simboli usati. In tale linguaggio non è necessario sapere a ogni passo a che cosa il simbolo si riferisca, non più di quanto ci interessi sapere che quantità rappresenti una lettera alfabetica nel corso della soluzione di un'equazione. Per Leibniz i simboli del linguaggio logico non stanno al posto di un'idea ma *invece* di essa.

Quindi, rifacendosi ai Propri Libri di Base, Leibniz vede negli esagrammi una conferma delle proprie idee. Per continuare con il nostro esempio iniziale, vede dei rinoceronti cinesi e li scambia per unicorni. Così svuota i simboli cinesi dai significati che altre interpretazioni vi avevano assegnato, per considerare solo la loro forma e la loro capacità combinatoria.

Gli 1 e gli 0 di Leibniz sono veramente simboli ciechi: la loro sintassi funziona, e permette scoperte, prima che ogni possibile significato venga assegnato alle stringhe che produce. Leibniz anticipa certamente, e di un secolo e mezzo, la logica matematica di George Boole; ma anticipa anche il vero linguaggio dei computer, quello grazie al quale il computer "pensa", senza "sapere" che cosa significhino le istruzioni che riceve ed elabora in termini puramente binari.

²² In Carl Gerhardt, ed., *Die philosophische Schriften von G.W. Leibniz*. Berlin: Weidemann, VII, pp. 198 sgg)

Non conta il fatto che Leibniz si ingannasse perché "i *kua* vennero interpretati dai cinesi in ogni modo, fuorché in senso matematico" ²³. Lo si è detto, lo *I ching* aveva funzioni divinatorie, ma Leibniz vi vede una struttura formale, che certamente c'è, ed è questa struttura che gli appare esotericamente ammirevole, tanto che (in una lettera a padre Bouvet) non esita a identificare il loro autore con Mercurio Trismegisto (e non ingiustamente, dato che Fu Hsi era considerato il rappresentante dell'era della caccia, della pesca e dell'invenzione della cottura, e quindi una sorta di padre delle invenzioni).

6. Conclusioni

Per quanto interessanti siano stati i risultati prodotti dai vari casi di falsa identificazione di cui si è raccontato, non si può negare che essi rappresentassero altrettante forme di addomesticamento di qualcosa di estraneo. Non rappresentavano il corretto approccio antropologico a realtà culturali lontane, dove non si tratta tanto di trovare identità a tutti i costi (né peraltro differenze puramente leggendarie, come nei casi di glorificazione ermetica) ma di capire l'Altro per quello che è, e di accettarlo.

Ma forse si chiede troppo a questi nostri Padri. L'unico omaggio che possiamo rendere loro è di non ripetere i loro affascinanti errori.

© Umberto Eco

²³ Mario Losano, "Gli otto trigrammi ('pa kua') e la numerazione binaria. In Hochstetter. E., et al., *Herr von Leibniz's Rechnung mit Null und Eins*, Berlin, Siemens, 1966, pages 17-38.