

Testi eterodossi e contesti di lettura nel medioevo islamico: il caso del *corpus* alchemico di Jābir ibn Ḥayyān

1. Nell'anonimo testo astrologico *Dastūr al-munajjimīn*, datato intorno all'XI secolo, l'enigmatico alchimista Jābir ibn Ḥayyān, «autore di opere» (*ṣāhib al-taṣānīf*), è nominato, insieme ad Abū'l-Khaṭṭāb e Mufaḍḍal ibn 'Umar al-Ju'fi (entrambi morti nell'VIII secolo), come discepolo del sesto imam sciita Ja'far al-Ṣādiq (m. 765). Con una semplice successione di nomi, esplicitamente legati fra di loro da una comune dipendenza dalla parola docente del padre dell'esegesi allegorica del Corano – a cui tutte le espressioni eterodosse dell'islam sciita hanno guardato come fonte di verità e di salvezza – questo testo riconduce ad un'unità di pensiero originaria (data quasi per scontata dall'ambiente eterodosso, vicino all'ismailismo, a cui l'anonimo autore appartiene) il *corpus* alchemico attribuito dai suoi redattori alla figura di Jābir ibn Ḥayyān e alcuni testi religiosi eterodossi attribuiti all'insegnamento segreto di Ja'far al-Ṣādiq. In altri termini, questo testo ricorre ad un modello “apocrifo” di rappresentazione storica: dimostra di accettare come autentica l'artificiosa identità di Jābir, discepolo a cui il sesto imam, padre dell'alchimia araba secondo la tradizione che lo circonda, riserva il segreto della manipolazione delle sostanze, e dunque accetta la cronologia delle sue opere. Ma oltre a questo, ci invita a considerare il contesto, o, se preferiamo, i legami di parentela testuale, in cui il suo autore riconosce la natura e il senso del sapere di Jābir. L'alchimista, l'eresiarca Abū'l-Khaṭṭāb, e Mufaḍḍal, il trasmettitore privilegiato della gnosi eterodossa dell'imam, secondo questa immagine, sono legati da una comune genealogia del sapere, e da un comune stile di pensiero eterodosso che, storicamente, ha intrapreso indirizzi diversi, e ha dato vita a differenti elaborazioni discorsive – la teologia da un lato, la filosofia naturale dall'altro – basate sulla parola esegetica del sesto imam.¹

L'alchimia giabiriana si sviluppa in un contesto sciita; un contesto che, come è noto, nasce come dissidenza politica e si evolve come dissidenza religiosa, centrata sulla figura degli imam, discendenti del Profeta Muḥammad, e sul loro carisma

¹ Paris, Bibliothèque Nationale, Ar. 5968, c. 344v. Ringrazio Giampiero Bellingeri che mi ha cortesemente procurato una copia del passo citato. Desidero inoltre ringraziare Marta Materni e Francesco Zappa per aver voluto leggere queste pagine e sottoporle ad una critica serrata e feconda.

spirituale; fra l’VII e il X secolo, il complesso panorama sciita è diviso da una pluralità di indirizzi eterodossi, che accentuano in senso marcatamente gnostico il ruolo ermeneutico esercitato dagli imam (in particolare il sesto, Ja‘far al-Šādiq) nei confronti della Legge rivelata, e di frequente escono allo scoperto, con rivolte e progetti rivoluzionari che imprimono un significato eminentemente politico all’insegnamento gnostico del sesto imam. Questa tensione ermeneutica, volta a superare il senso letterale della legge, si basava sulla trasmissione di tale insegnamento, e sulla ricerca di senso che una simile eredità esigeva: proprio sul rischio di una deriva antinomistica si fonda l’accusa di eresia in cui incorrevano quei movimenti che rivendicavano l’assunzione di quel sapere-potere interpretativo, ereditato dal carisma spirituale dell’imam.² Dopo la scomparsa del dodicesimo discendente del Profeta, di fronte all’assenza storica di un capo spirituale a cui si attribuiva l’esclusivo primato interpretativo della parola di Dio (con tutte le implicazioni che questo sapere-potere contemplava), l’ala maggioritaria dello sciismo ha intrapreso un’opera di sconfessione, condotta fra il X e il XII secolo nei confronti di tutti quei movimenti eterodossi che fin dalle origini ne avevano accompagnato lo sviluppo, negando la verità storica di un insegnamento gnostico trasmesso attraverso una rete complessa di discepoli, e di cui l’anonimo testo astrologico ci restituisce un frammento.

L’opera di distacco dall’eterodossia di fatto ha smembrato i tre termini della parentela che emerge da quel frammento, mantenendo però inalterata la relazione fra il secondo e il terzo personaggio. Mufaḍḍal verrà infatti bollato non solo come falsificatore del sistema di trasmissione, come corruttore della dottrina, ma anche come seguace dell’eresia di Abū’l-Khaṭṭāb.³ In questo processo storico di revisione delle catene di trasmissione che aveva lo scopo di sancire l’autenticità, o smascherare la falsificazione dell’insegnamento trasmesso dall’autorità spirituale indiscussa di Ja‘far al-Šādiq alle generazioni successive di discepoli, la separazione e la censura degli enunciati eterodossi dal *corpus* normativo delle tradizioni sciite dissolvono l’equazione che nell’anonimo testo astrologico illustrava l’omogeneità originaria di determinati saperi, e il primo membro, Jābir ibn Ḥayyān, scompare. Sembra così scomparire, ai nostri occhi moderni, anche quell’ordine di consequenzialità che, legando la conoscenza a una sua condizione necessaria di accrescimento (tematica, quest’ultima, centrale nei testi eterodossi), indirizzava il potenziale allusivo e totalizzante del sapere dell’imam verso l’applicazione della conoscenza – che diventava così pratica differenziata della conoscenza – a realtà anch’esse differenziate ma sentite come analoghe, e riconosceva nell’interpretazione del dato scritturale e nella sperimentazione sul dato naturale un’identica opera di scioglimento delle metafore.

² H. HALM, *Courants et mouvements antinomistes dans l’Islam médiéval*, in G. MAKDISI.- J. SOURDEL-THOUMINE- D. SOURDEL (éds.), *La notion de liberté au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident*, Penn-Paris-Dumbarton Oaks Colloquia IV (12-15 octobre 1982), Paris 1985, pp. 135-141.

³ AL-NAJĀSHĪ, *Kitāb al-rijāl*, ed. M. Na‘īmī, Dār al-aḍwā’, Beirut 1408/1988, vol. II, p. 359.

L'artificio dell'apocrifo, che ha avvolto e veicolato testi e pratiche della conoscenza raccolti nel *corpus* giabiriano, evidentemente, ha funzionato: quei testi, privi di nomi concreti, di appigli che permettessero ai censori prima, e agli storici poi, entrambi muniti di strumenti filologici, di definire inequivocabilmente la storicità e il senso di quel particolare rapporto di discendenza/docenza fra Jābir e Ja'far al-Šādiq, sono stati sottratti alla negazione assoluta, o all'affermazione, dell'autenticità della trasmissione di un insegnamento da cui essi proclamano di dipendere. Il codice della memoria storica – la memoria apocrifa – a cui essi afferivano ha fatto in modo che quel complesso di sapere, frutto diretto dell'accrescimento della conoscenza a cui l'imam/maestro invitava, venisse sganciato dal contesto storico ed epistemologico a cui era intimamente connesso. Privato della sua storia – una storia sublimemente apocrifa, mandata indietro di due secoli dai membri della comunità scientifica giabiriana, operante non prima del X secolo, grazie all'artificio di Jābir discepolo dell'imam – il corpo del sapere giabiriano è rimasto isolato dalle immagini del sapere da cui emanava e dalla sconfessione che ha separato il maestro Ja'far al-Šādiq dai suoi discepoli accusati di eresia.

2. Le teorie antropologiche del testo partono dall'assioma che nessun testo è estraneo alla cultura da cui ha avuto origine. Il testo, inteso come organizzazione unitaria delle conoscenze che il redattore possiede e decide di modellare in forma testuale, riceve la sua realtà dal fatto di essere letto.⁴ Che cos'è che garantisce al testo di conservare le sue significazioni col passare del tempo e dei mutamenti culturali – quindi, delle letture –, è materia che ha stimolato la ricerca antropologica in accordo con la ricerca storica e con l'analisi letteraria. Ciò che, al contrario, causa al testo una perdita di senso, e implica in maniera deduttiva (ma ineffabile all'analisi storica) una perdita di conoscenze, è questione forse più spinosa, e che finora sembra essere stata oggetto di indagine solo nell'ambito della semiotica, e in riferimento alle condizioni di applicabilità e scioglimento delle metafore.

Partendo dai presupposti cui si è accennato, qui vorremmo osservare i destini del *corpus* giabiriano, soffermandoci su alcuni indici del mutamento storico attraverso cui esso viene recepito; è un mutamento che determina un diverso orientamento della qualità di lettura, che induce il lettore, estraneo alle condizioni sociali e ideologiche entro cui quel testo poteva (e voleva) essere concepito e decodificato in maniera univoca, a interpretarlo secondo una chiave di lettura decisamente diversa rispetto alle intenzioni dell'autore, quindi a cambiare la realtà di quel testo. La relazione diretta tra parola e cosa che gli autori del *corpus* giabiriano pretendevano di aver stabilito nei loro testi scientifici, infatti, viene spezzata dalle letture posteriori, effettuate al di fuori del contesto eterodosso da cui l'alchimia

⁴ Si veda l'apparato teorico da cui muove J. H. NEYREY, *The Idea of Purity in Mark's Gospel*, in «Semeia» 35 (1986), pp. 91-128; ID., *Body Language in 1 Corinthians: The Use of Anthropological Models for Understanding Paul and his Opponents*, in «Semeia» 35 (1986), pp. 129-70.

giabiriana trae le proprie motivazioni profonde, e che introducono – sentendolo necessario – l’artificio della metafora come dispositivo inevitabile di comprensione.

3. Nel XII secolo, l’alchimista e commentatore di testi alchemici al-Ṭuḡhrā’ī suggeriva con una certa apprensione che le descrizioni fornite da Jābir ibn Ḥayyān sulla generazione artificiale nel suo *Kitāb al-tajmī* andavano prese in senso allegorico (*fi rumûz*).⁵ In realtà, circa le modalità della generazione artificiale descritte dagli alchimisti della scuola giabiriana – dagli elementi costituenti la matrice della creatura artificiale dotata di intelligenza e di disposizione legislativa (*nāmūsi al-tibā*) alla gigantesca macchina roteante, volta a riprodurre le sfere celesti, che fa da incubatrice – di metaforico sembrerebbe esservi ben poco: l’unico dubbio è se si tratti di descrizione o piuttosto di visione (nel senso del termine che sconfinava nel miraggio). Un’analoga macchina che riproduce ambiziosamente il moto perpetuo delle sfere celesti, la ritroviamo descritta ancora in Jābir, là dove egli parla di un grandioso apparato meccanico concepito per la fusione del ferro:⁶ se il periodo in cui queste visioni vengono realizzate (se non altro testualmente) è la metà del X secolo, esse riproducono una tecnica fino ad allora conosciuta solo dai cinesi.⁷

Dalla lettura tardiva di al-Ṭuḡhrā’ī, che pure era un addetto ai lavori, sembrerebbe delinearci una frattura tra il dato testuale e il dato della comprensione: ciò che prima costituiva una possibile forma di descrizione del reale, due secoli dopo reclama, come condizione di comprensibilità, la necessità di una lettura simbolica.

Anche al-Khwārizmī, nel X secolo, a proposito della terminologia tecnica degli alchimisti, scriveva che andava intesa in un senso allegorico. Nell’intento divulgativo che caratterizza la classificazione del sapere contenuta nei suoi *Mafātīḥ al-’ulūm*, al-Khwārizmī illustra una serie di nozioni, rivolgendosi ad un tipo di lettore ideale (il funzionario di una cancelleria) che, del corpo dei saperi inclusi nel suo manuale di classificazione delle scienze, non doveva possedere di necessità una conoscenza approfondita; al-Khwārizmī riconosce all’alchimia uno statuto di scienza (in cui prevale l’aspetto operativo, pratico), spiega gli enigmi del vocabolario tecnico a cui essa ricorre e in cui egli vede affiorare un discorso improntato alla metafora, inteso nel suo senso più corrente di discorso specialistico, per addetti ai lavori (alla cui cerchia, appunto, non appartiene il lettore per cui il trattato è concepito): egli stesso ammette che ogni scienza ha il *suo* linguaggio specialistico, spiegato come «un accordo e una convenzione fra le classi dei dotti».⁸ Al-Ṭuḡhrā’ī, invece, è un alchimista che si rivolge agli alchimisti, pertanto condivide quell’apparato teorico e

⁵ AL-ṬUḠHRĀ’Ī, *Kitāb mafātīḥ al-rahma*, Paris, Bibliothèque Nationale, Ar. 2614, cc. 101b-102a.

⁶ *Kitāb al-sab’in*, in *Mukhtār Rasā’il Jābir ibn Ḥayyān*, ed. P. Kraus, G. P. Maisonneuve, Paris-Le Caire 1354/1936 [=MR], pp. 463-464. La macchina per la riproduzione artificiale e le modalità di questa operazione sono descritte nel *Kitāb al-tajmī*, in MR, pp. 341-391, alle pp. 344-347.

⁷ J. NEEDHAM, *Science and Civilisation in China*, Cambridge 1980, vol. V, 4, p. 451.

⁸ AL-KHWĀRIZMĪ, *Mafātīḥ al-’ulūm*, ed. G. Van Vloten, Leiden 1895, p. 18.

quelle acquisizioni tecniche che costituiscono il corpo del sapere alchemico; ma nello stesso tempo egli propone una lettura profondamente modificata nell'interpretazione dei dati relativi al corpo del sapere stabilito alcuni secoli prima da un testo che, comunque, fa autorità. Essenzialmente, egli si distanzia dal rischio di una lettura letterale (da lui avvertita come eterodossa) di dati che, secondo lui, pertengono ad un livello strettamente operativo.

Se si è resa possibile una discussione di questo tipo, evidentemente l'alchimia – e il riferimento era ed è l'alchimia giabiriana – doveva possedere un grado zero del linguaggio, che includeva il ricorso a metafore scientifiche (l'imam-maestro/elisir, ad esempio) inquadrate però in un codice stilistico che prevede l'insorgenza di una possibile confusione esegetica: l'esoterismo è, dunque, davvero una chiave di scrittura, non una chiave di lettura.⁹ Fra quel nodo della scrittura e la sua lettura successiva si è verificata una frattura dei contesti. Il grado zero di un linguaggio dovrebbe corrispondere al significato accettato dai contesti che lo accolgono:¹⁰ in questo caso, dai contesti tecnici, scientifici e politico-religiosi in cui quel linguaggio prende forma come chiave di accesso alla comunità scientifica sciita dei giabiriani, ai “fratelli” a cui di solito l'autore si rivolge, e che a costoro fornivano termini ideologici e paradigmi cognitivi nei quali riconoscere un senso di appartenenza.

Il rifiuto di una lettura letterale prende sostanza là dove si intuisce la presenza di una metafora, cioè quando qualcosa dell'attinenza al grado zero è andata perduta;¹¹ ciò che sfugge, anche individuando il quando, è il perché scatti un tale sospetto, quali siano i meccanismi che fanno diventare un testo da comprensibile a oscuro. Possiamo soltanto cogliere gli effetti di questa modifica di lettura: evidentemente una lettura letterale, cioè aderente alla propria rappresentazione del reale, ad al-Ṭughrā'ī risultava impossibile e impraticabile. Sembra quasi che tutto il lavoro giabiriano di sistematizzazione dei nessi e delle inferenze tra i vari ambiti della conoscenza, in una parola il suo progetto interdisciplinare, sia andato perduto: Jābir, che si occupava anche del linguaggio, esperiva similarità fra proprietà delle unità portatrici di significato – lavorava dunque sulle funzioni dei segni –, ma non andava alla ricerca di una pura similarità empirica; in altri termini, quando Jābir offre modelli di descrizione che rimandano alle conoscenze generali del corpo del sapere alchemico, allo scopo di dimostrare la pertinenza di discorsi apparentemente indipendenti (per

⁹ Cfr. L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago 1989 (tr. it. *Scrittura e persecuzione*, Venezia 1990).

¹⁰ U. ECO, *I limiti dell'interpretazione*, Milano 1990, p. 142. Va sottolineata l'osservazione dell'autore secondo cui «il fatto che una metafora sia morta riguarda la sua storia sociolinguistica, non la sua struttura semiotica, la sua genesi e la sua possibile reinterpretazione» (p. 143).

¹¹ Ribalto qui la posizione di Eco, *ibid.*, p. 144, là dove scrive che si dà una lettura letterale quando si è perduta la chiave interpretativa: osservazione verissima, che riguarda senz'altro il problema di al-Ṭughrā'ī, ma che descrive soltanto il primo livello del suo formularsi. Non sappiamo se al-Ṭughrā'ī rifiutasse la lettura letterale del testo giabiriano dopo averla inutilmente *praticata*, o se fosse implicita la convinzione (frutto di circostanze storiche) che una lettura letterale era impraticabile, e “manifestamente” senza senso.

esempio, la malattia dei metalli che ne corrompe l'intima natura aurifera, e l'elisir come medicina che ristabilisce l'equilibrio delle nature), è alla ricerca di una legge che equipari e omologhi i dati che pervengono da una serie di similitudini – similitudini che egli crede di scoprire, ma che in realtà sono il risultato di un costrutto culturale dell'episteme ermetica a cui Jābir appartiene (ma forse sarebbe più corretto dire: a cui appartengono le sue fonti), e che trovano riscontro nella competenza enciclopedica a cui Jābir si rivolge. Le metafore costituiscono dunque i termini funzionali di un discorso in cui prevale una disposizione inferenziale, ma sono attive soltanto se postulano una rete contestuale di significati condivisi, in cui sia possibile decodificare il messaggio figurato, e quindi un'interazione data per scontata fra il testo e l'interprete – quest'ultimo detentore di un sapere le cui figure gli consentono di considerare quel testo metaforico oppure no.

Nel ricorso giabiriano alla metafora, il dispositivo della metafora, così come quello dell'apocrifo (entrambi atti a circoscrivere i costrutti culturali di un'episteme improntata al segreto), è un fenomeno strettamente legato al processo che conduce alla costituzione e alla circolazione di un testo. Rimane in sospeso l'intenzionalità metaforica di Jābir: là dove egli garantisce l'autorità antica (il caso dello ps. Porfirio e di Zosimo a proposito della generazione artificiale),¹² l'artificio giabiriano si concretizza in una chiarificazione del messaggio oscuro, e in uno scioglimento delle metafore: «Ecco ciò che bisogna sapere di questo tipo di generazione (*tawlidāt*) secondo quanto aveva stabilito Porfirio. In questo libro noi ci limitiamo a commentare (*innamā nashrahu*) il libro di Porfirio di Tiro e il libro di Zosimo sulla Bilancia. Colui che studierà quelle opere, si accorgerà di quanta fatica noi lo dispensiamo, perché i due autori antichi avevano reso assolutamente oscuro il loro discorso».¹³

Evidentemente, ciò che a distanza di pochi secoli sarebbe stato sentito come metaforico, cioè portatore di uno scarto fra l'ordine della comprensione e quello della connessione, nel momento dell'enunciazione originaria poteva fare a meno di porsi il dubbio di non essere compreso, e contava invece su un'aderenza immediata tra la logica della descrizione del fenomeno e quella dell'interpretazione: più precisamente, nella comunità giabiriana l'interpretazione del fenomeno fisico coincideva con l'interpretazione della descrizione; le convenzioni linguistiche adottate nella formulazione dei modelli scientifici conservavano inalterate le loro proprietà descrittive quando quei modelli si applicavano a tratti dell'orizzonte di indagine ritenuti pertinenti: per restare ancora entro l'esempio eloquente della malattia dei metalli, i nessi fra il discorso sull'anima, sul corpo e sui metalli, erano immediati, perché la metafora era la chiave descrittiva di uno stesso modello di indagine

¹² *Kitāb al-tajmī'*, in *MR*, cit., p. 364. Un testo dal titolo greco corrispondente al *Kitāb al-tawlid* dello ps. Porfirio utilizzato da Jābir non compare nella lista di opere di Porfirio registrate nelle fonti ellenistiche, né gli autori arabi (alchimisti o filosofi ellenizzanti) vi fanno cenno.

¹³ *Ibid.*, p. 347.

cognitiva e speculativa.¹⁴ Di fronte al testo giabiriano, però, da un certo momento in poi prevale l'incapacità di dare interpretazioni metaforiche adeguate: il quadro delle conoscenze su cui Jābir faceva affidamento sembrerebbe essersi incrinato, finendo col lasciare in sospeso allusioni a un sapere perduto.¹⁵

L'intenzionalità metaforica di Jābir è un dato che di per sé non permette alcuna deduzione moderna (egli dice chiaro e tondo «io *sciolgo* le metafore»), proprio perché l'analisi che il lettore moderno può concedersi rischia di andare alla deriva se non si attiene a quel principio di intertestualità – forse unico modello di lettura anche nel passato, e suggerimento iniziatico per il ricongiungimento, al di là del monito esclusivo, della programmatica dispersione di un sapere unitario nel tessuto plissettato di un *corpus* – che costituisce una spia per la ricostruzione della storia di alcuni pensieri.

4. La nozione di *tanāsukh*, che viene tradotta con “reincarnazione”, o “metempsicosi”, può essere qui assunta come esempio e filo conduttore di uno stile di pensiero comune ad alcune espressioni dell'eterodossia islamica medievale. Nel *Kitāb al-rahma*, il più antico trattato giabiriano, questo termine non ricorre mai, nonostante il testo si occupi del problema della trasmutazione di stato dei corpi soggetti a determinate operazioni alchemiche. L'eresiografia, invece, ne fa una delle parole chiave delle dottrine elaborate dalle sette sciite che agitano il panorama politico-religioso islamico fra l'VIII e il X secolo (termini cronologici in cui si situa tanto l'attribuzione a Jābir allievo di Ja'far al-Šādiq quanto la redazione del *corpus* giabiriano). Inoltre, quando nei trattati eresiografici compaiono citazioni di enunciati eterodossi, i discorsi sui passaggi di stato e sulle trasmutazioni dell'anima ruotano sempre intorno al verbo *intaqala* e agli esiti sostantivali della radice N-Q-L, proprio nel senso in cui ricorrono anche nel *corpus* giabiriano. D'altro canto, per quanto riguarda il termine *tanāsukh*, i riscontri testuali risaltano in quella produzione letteraria legata alla trasmissione dell'imam Ja'far al-Šādiq attraverso il suo discepolo Mufaḍḍal ibn 'Umar al-Ju'fī: testi come il *Kitāb al-haft wa'l-azilla* e il *Kitāb al-širāf*, che evidentemente costituivano, fra il IX e il X secolo, le fonti degli eresiologi.¹⁶ Se l'eresiografo Sa'd ibn 'Abdallāh al-Qummī intorno al 905 poteva riprodurre un segmento del discorso eterodosso sulla progressione del sapere inteso

¹⁴ Per U. ECO, *I limiti dell'interpretazione*, cit., p. 155, interpretazione metaforica, scoperta scientifica e discorso teologico rientrano sotto il genere del ragionamento per analogia.

¹⁵ P. CARUSI, *Teoria e sperimentazione nell'alchimia medioevale nel passaggio da Oriente a Occidente*, in *La diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo europeo, Atti del convegno (Roma, 2-4 ottobre 1984)*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1987, pp. 355-378, alle pp. 367-368 parla di una leggibilità dei testi alchemici da parte degli operai, degli artigiani, da cui essi desumevano dati tecnici.

¹⁶ I testi eterodossi cui qui e oltre si allude sono: *Kitāb al-haft wa'l-azilla*, ed. A. Tāmīr-A. Khalifa, Dār al-mashriq, Beirut 1970; *Kitāb al-širāf*, edito in L. CAPEZZONE, *Il Kitāb al-širāf attribuito a Mufaḍḍal b. 'Umar al-Ju'fī. Edizione del ms. unico (Paris, Bibliothèque Nationale) e studio introduttivo*, in «Rivista degli Studi Orientali» 69 (1995), pp. 29-151.

come raffinamento e purificazione, posto in similitudine alchemica con un processo di aurificazione,¹⁷ è chiaro che il processo di contestualità innescato dal ricorso alla metafora era in atto; non sappiamo se, invece, fosse in atto un meccanismo di intertestualità: se cioè il discorso puramente religioso dell'eterodossia precedesse le speculazioni alchemiche, o se il discorso alchemico da sempre procedesse in parallelo al discorso sull'anima.

È più verosimile la prima ipotesi, ammettendo una generalizzazione dei dati che provengono da altre esperienze storiche, familiari a chi studia i rapporti fra la filosofia naturale e le scienze occidentali fra tardo medioevo e rinascimento; esperienze che hanno visto una traducibilità di determinate visioni religiose in enunciati sulla natura, con la conseguenza che certe metafisiche diventano, in quanto paradigmi di conoscenza, non solo oggetto di indagine scientifica ma anche immagini del sapere.¹⁸ Certo è che il termine *tanāsukh*, nei testi eterodossi, è sempre all'interno, se non esplicitamente al centro, di un campo semantico che lo pone in un rapporto non solo inferenziale ma addirittura sinonimico con il termine *tarkīb*, ossia "struttura", o "composto",¹⁹ in un'ottica di similarità fra proprietà semiotiche riferite alla categoria d'indagine della materia, e che risulta indubbiamente familiare a chi legga anche uno solo dei trattati giabiriani, dove prevale la nozione di una materia differenziata in elementi posta sotto l'influenza di stati successivi, attraverso i quali i corpi passano in funzione di una volontà che l'apparato dottrinario giabiriano identifica con l'Intelligenza Prima.

Nel giabiriano *Kitāb al-ḥajar* c'è un passo in cui l'autore parla di «alcuni nostri libri sul *tanāsukh*» (*kutubunā fi'l-tanāsukh*).²⁰ Di questi testi non è rimasto nulla; dobbiamo alla cura filologica di al-Ṭughrā'i la sopravvivenza di un lungo frammento da un *Kitāb al-ishtimāl* ripetutamente citato nel *corpus* giabiriano.²¹ Tematiche principali di questo frammento, dal quale emerge l'istanza gnostica in cui esse sono

¹⁷ Sa'd ibn 'Abdallāh al-Qummī, *Kitāb al-maqālāt wa'l-firaq*, ed. J. Mashkūr, Dār al-ma'ārif, Teheran 1963, pp. 42: «Non basta dunque che il fedele sia probo e in stato di purità rituale, se poi non apprende a fondo i principi della dottrina, perché egli così non supererà la sua prova, e la sua conoscenza non esperirà un progresso in sapienza (lam yuḥsin fi'l-ḥikma ikhtibāruhu). Proprio come l'oro zecchino, benché purificato attraverso una sostanza acida (khal) e il fuoco [può rivelare ancora] qualche scoria, così il fedele esaminato dal suo maestro può rivelare ancora impurità e concrezioni. Per questo [il fedele] è sottoposto a prove, e quando davvero si sarà mondato e perfezionato, potrà considerarsi libero dalle interdizioni che vincolano gli altri».

¹⁸ Cfr. Y. ELKANA, *Antropologia della conoscenza*, tr. it., Roma-Bari 1989, p. 28.

¹⁹ Sull'uso di *tarkīb* come sinonimo di *tanāsukh* nel *Kitāb al-ḥaft wa'l-azilla* si è soffermato in particolare M. BEN ABDELJELIL, *Falsafāt al-tanāsukh 'inda al-nuṣayriyya min khilāl Kitāb al-ḥaft al-sharīf*, in «Revue de l'Institut des Belles-Lettres Arabes» 52 (1989), pp. 98-124, alle pp. 108 ss., secondo cui il primo termine ricorre nel testo più frequentemente del secondo.

²⁰ *Kitāb al-ḥajar*, in *The Arabic Works of Jābir ibn Ḥayyān*, ed. E. J. Holmyard, Paris 1928 [=AW], pp. 15-42, alla p. 17.

²¹ *Kitāb al-ishtimāl*, in MR, pp. 548-555. Per la menzione di questo titolo in altri trattati giabiriani cfr. P. KRAUS, *Jābir ibn Ḥayyān. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam. I. Les Catalogues*, «Mémoires présentées à l'Institut d'Égypte» 64 (1943), p. 165.

maturate, sono il tempo, i cicli periodici che scandiscono la storia dell'umanità, le leggi della trasmigrazione delle anime. Per Jābir, le anime hanno un'origine celeste, ma sono decadute e piombate in uno stato di commistione (*al-mizāj*) costituito dal mondo della generazione e della corruzione; egli non spiega le cause della caduta – un silenzio peculiare alla cosmologia giabiriana – ma le inquadra all'interno dell'aderenza a una legge di necessità. Le anime immerse in questa condizione promiscua dovranno assumere un certo numero di forme per purificarsi dalla corruzione e dall'ignoranza. Gli esiti di un simile processo di reincarnazione (*maskh* e *raskh*, termini frequentissimi nei testi eterodossi, che esprimono la gradualità del *tanāsukh* attraverso i regni minerale e vegetale) dipendono dall'insistenza dell'anima nell'errore e nel peccato, oppure dalla scelta operata dall'anima di emanciparsi dall'ignoranza: Jābir si dilunga sulla seconda alternativa, che permette all'anima di riacquisire la sua forma originaria in un percorso ascensionale scandito da trasmutazioni (*intiqāl*, *takrīr*) che purificano la struttura corporea. Non v'è dubbio che il riferimento alchemico è onnipresente: *takrīr*, termine portatore di un senso di ciclicità, è al tempo stesso trasmigrazione e reiterazione dell'operazione alchemica – la distillazione, per esempio – allo scopo di purificare al massimo grado una sostanza.

Anche qui, nell'*incipit* della sua recensione al testo giabiriano, al-Ṭughrā'ī avverte l'esigenza di orientare la lettura verso un senso cifrato e assolutamente non letterale: «Questo è un testo intessuto di difficili metafore (*huwa ṣa'b al-rumūz*) perché scritto nel linguaggio dei sostenitori della trasmigrazione delle anime nel senso letterale [esteriore] (*mubannā 'alā kalām ahl al-tanāsukh fi'l-zāhir*), ma in senso figurato [esso allude] all'insegnamento dell'Arte [alchemica]. In me vi è il dubbio che la maggior parte dei lettori rimarrà fuorviata da questo libro, non comprenderà i suoi enigmi (*maghzāhu*) e li scioglierà alla luce del loro senso esteriore».²²

Ma allora, il *tanāsukh* è o non è una metafora? I testi eterodossi prima menzionati non sembrano utilizzare questo termine in senso metaforico; anzi, ricorrono ad esso come chiave esegetica di alcuni passi coranici, quindi lo adottano in funzione del modello descrittivo che esso fornisce, attivo lungo la similitudine fra i processi di trasformazione fisica e i cicli evolutivi dell'anima.

La conoscenza dell'imam/maestro è salvifica: il *Kitāb al-haft wa'l-azilla* e il *Kitāb al-ṣirāṭ* ci dicono ripetutamente che il peccato dell'ignoranza, sanzionato dalle leggi e dalle gradazioni del *tanāsukh*, può essere sanato soltanto riconoscendo l'imam: attraverso l'acquisizione, l'interiorizzazione del suo sapere salvifico gli uomini possono ritrovare il loro stato di integrità originale. In un trattato giabiriano, il *Kitāb al-mulk*, si dichiara esplicitamente la corrispondenza tra l'elisir supremo, che permette la trasmutazione dei metalli vili in argento e oro, e la persona dell'imam; in

²² *Kitāb al-ishtimāl*, in *MR*, cit., p. 548.

comune, essi hanno il potere di purificare, di ricostituire, di guarire l'anima dal suo malessere:

Sappi, fratello, che l'Acqua, quando è completamente mischiata alla Tintura e all'Olio,²³ si coagula, fissandosi in un aspetto simile a un grano di corallo. Quando essa ha raggiunto questo stadio, ed è divenuta una materia docilmente fusibile, che cerifica in fretta, abile a penetrare in tutti i metalli, ebbene, se è proprio così, essa è l'imam. [...] Per Dio, per il mio maestro – che Dio lo preservi: io non ho mai rivelato [questa procedura] in nessuno dei miei libri, tranne in un trattato intitolato “Libro delle Bilance” (*Kitāb al-mawāzīn*). [In quel libro] ne avevo parlato in modo tale che nessuno potesse capirne o intuirne il senso; coloro che erano giunti a compiere questa operazione attraverso la loro esperienza diretta, non potevano comprenderne pienamente il significato, salvo che per una sola parola: può darsi che chi sia giunto alla realizzazione materiale dell'Opera mi abbia capito. La mia parola è “a meno che Dio non vi conceda la gioia di vedere l'imam”.²⁴ Chi non ha mai eseguito l'operazione non potrà mai capire ciò di cui sto parlando. Ma io ho detto questo – per il mio maestro Ja'far al-Şādiq, su di lui sia la pace – *in modo chiaro ed eloquente, senza simboli né enigmi, né espressioni metaforiche, come invece fanno di solito tutti i saggi*, e come io stesso ho fatto negli altri miei libri. Ho fatto questo affinché il mio maestro – su di lui la pace – sappia che io non sono stato né avaro né enigmatico nelle mie parole: forse grazie al mio sforzo egli mi libererà dalla corruzione di questo mondo.²⁵

Vi è dunque stato un tempo in cui la parola giabiriana riconosceva nei propri costrutti metaforici il rischio di una deriva interpretativa da evitare, e ritornava sui punti più oscuri: è quello forse l'ambito della divulgazione interna, certamente necessaria dal momento in cui l'alchimia sostiene con orgoglio di essere simultaneamente una filosofia e una tecnica. Tuttavia fra l'interpretazione di al-Ṭughrā'ī e l'enunciazione giabiriana la frattura è enorme. Quando Jābir adotta la metafora, in realtà, aderisce a un codice stilistico, che nello stesso momento contempla anche una condizione di chiarezza, rifiutando l'enigma; il problema è altrove, riposto in un codice culturale di comunicazione del sapere tipico dell'ermetismo: o fai parte del gruppo che condivide le stesse immagini del sapere, e allora capisci, oppure sei al di fuori.

²³ Si tratta dell'Acqua alchemica, l'elemento freddo-umido ottenuto per successive distillazioni nel corso dell'Opera. La Tintura designa l'elemento Fuoco, caldo-secco, e l'Olio l'Aria, caldo-umido.

²⁴ Per una lettura storica di queste e altre affermazioni analoghe, cfr. L. CAPEZZONE, *Jābir ibn Ḥayyān nella città cortese. Materiali eterodossi per una storia del pensiero della scienza nell'Islam medievale*, «Rivista degli Studi Orientali» 71 (1997), pp. 97-144, alle pp. 129 ss.

²⁵ *Kitāb al-mulk*, in M. BERTHELOT - O. HOUDAS, *La Chimie au Moyen Age*. III. *L'alchimie arabe*, Paris 1893, pp. 92, 94-95. Per il rapporto fra elisir e imam, si veda P. LORY, *Alchimie et mystique en terre d'Islam*, Lagrasse 1989, pp. 59 ss.; per l'imam/elisir come metafora scientifica, si veda L. CAPEZZONE, *Jābir ibn Ḥayyān...*, cit., pp. 119 ss.

Chi è dentro, invece, certamente comprende. Fra i testi giabiriani e i testi dell'eterodossia si coglie la possibilità di una parafrasi unitaria; facendo il riassunto del *Kitāb al-ishīmāl* giabiriano, e non è che un esempio, ci si ritrova a fare il riassunto del *Kitāb al-ṣirāṭ* o del *Kitāb al-haft wa'l-azilla* attribuiti a Mufaḍḍal, dove l'aspirazione gnostica a una progressione salvifica nella conoscenza non individua nella scienza il suo oggetto, ma nella profonda, raffinata comprensione della cifra allegorica di alcuni versetti del Corano. Quando l'eresiografo al-Qummī riporta i termini della progressione cognitiva verso l'imam stabilita da alcune correnti di sciismo eterodosso, sancita dal passaggio di prove, poteva avere indifferentemente sotto gli occhi la gerarchia stabilita nel *Kitāb al-ṣirāṭ* o quella che risulta dal giabiriano *Kitāb al-khamsīn*, al cui vertice l'autore pone il Profeta, poi l'Imam, e immediatamente dopo lo *yatīm*, l'Orfano-scientziato, erede supremo del sapere dell'imam – e figura chiave della gerarchia iniziatica eterodossa.²⁶ Una parafrasi unitaria, dunque, suscettibile di una verifica semiotica piuttosto che linguistica: sulla stessa linea di significati si pone la corrispondenza simbolica fra la dinastia califfale usurpatrice degli Abbasidi e il piombo nel *Kitāb al-ṣirāṭ* e, nei trattati giabiriani, quella di segno inverso fra l'imam e l'elisir; una parafrasi che trae i suoi assiomi comuni soprattutto nell'aderenza intertestuale al dato politico – la realizzazione di una società retta da un sovrano giusto, il cui governo è legittimato dalla sua sapienza ermeneutica nei confronti della Legge divina, e l'attesa messianica del suo avvento –, e alla relazione fondamentale con l'imam-maestro, da cui dipende la vera interpretazione, salvifica e dispensatrice di libertà, del dettato coranico, posta al centro di questa poderosa immagine di potere-sapere. Ad una legittimità di tipo genealogico, che nutre la visione del giusto governo nello sciismo "ortodosso", il pensiero sciita eterodosso oppone piuttosto una legittimità che deriva dall'eredità sapienziale, ermeneutica, trasmessa dalla successione degli imam alla successione dei suoi discepoli più intimi, e che conduce ad una identificazione del discepolo col maestro. Identiche immagini dell'iniziazione, nei due indirizzi gnostico e "scientifico" intrapresi dall'equazione fra sapere e potere dell'eterodossia sciita, descrivono questo percorso di conoscenza come un processo di identificazione con la fonte da cui scaturisce il sapere. L'esortazione che l'imam/maestro rivolge al discepolo ormai padrone della Grande Opera («Prosternati davanti a me, Jābir, poiché in verità ti prosterni davanti a te stesso») deve essere letta affiancandola al monito dello stesso Jābir ai suoi allievi: «Se conoscerai le ragioni dell'ordine che ho dato ai miei libri, tu sarai Jābir».²⁷ Nel *Kitāb al-ṣirāṭ*, un analogo processo di mimesi salvifica è così descritto:

²⁶ AL-QUMMĪ, *Kitāb al-maqālāt wa'l-fīraq*, cit., pp. 56-61; *Kitāb al-khamsīn*, in MR, cit., pp. 489-500. Si veda P. KRAUS, *Les dignitaires de la hiérarchie religieuse selon Jābir ibn Ḥayyān*, «Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale» 41 (1942), pp. 83-97; cfr. L. CAPEZZONE, *Jābir ibn Ḥayyān...*, cit., pp. 135 ss.

²⁷ Rispettivamente: *Kitāb ikhrāj mā fi'l-quwwa ilā'l-fī'l*, in MR, p. 79; *Kitāb al-mājid*, in MR, p. 116.

Quando [il fedele] avrà raggiunto il settimo gradino [della conoscenza] e in esso avrà realizzato il suo percorso, allora si emanciperà dal vincolo dell'adorazione; sarà libero, e diventerà a sua volta dispensatore di libertà; potrà fare a meno della disciplina, perché egli ormai sa ciò che è dato sapere, e vede ciò che è dato vedere, e sente ciò che è dato sentire. Troverà ciò a cui aspirava, e sarà libero del fardello della ricerca.²⁸

La verifica che determinati pensieri pur diversamente orientati – la gnosi salvifica dei testi religiosi, il ruolo “politico” dello scienziato-demiurgo nel *corpus* giabiriano – siano stati formulati entro uno stesso ordine di idee può giungerci dunque dal fatto che, confrontando i testi religiosi eterodossi e i testi alchemici giabiriani, emergono identici valori conferiti dalla *langue* (e un testo rinvia sempre a un sistema, quindi alla *langue*) a quei costrutti che esigono, come condizione alla loro comprensione, un'opera di interpretazione delle metafore. Sono dunque questi valori conferiti dalla *langue* – che nell'uso differenziato si fa *parole* – a permettere a chi si muove entro questo spazio comune del pensiero eterodosso di cogliere di volta in volta il senso della metafora e il suo limite interpretativo, entro i confini del paradigma cognitivo che essi esprimono.

5. Non sempre il dato politico, inteso appunto come limite dell'interpretazione, è immediatamente percepibile. Quando Jābir parla di generazione artificiale, di manipolazione delle nature che compongono i corpi, là dove raccomanda di iniziare la strutturazione dall'interno verso l'esterno («comporrà... una delle Nature più forti, che dovrà occupare l'interno...Guardati, guardati dal cominciare a operare all'esterno del corpo...»), egli usa, per marcare il dentro e il fuori, quei termini basilari, *bāṭin* e *ẓāhir*; su cui poggia tutto il sistema delle opposizioni di senso dell'esegesi allegorica, volta a sondare il senso interiore della parola coranica e della legge. Su questa stessa opposizione fra *ẓāhir* e *bāṭin*, estremi di un discorso che sembrerebbe di pertinenza esclusiva della sfera religiosa, Jābir fonda il suo modello di relazione tra le scienze, incorporato in un sistema di classificazione: non una tassonomia di discipline, ma una dualità costante fra i livelli del letterale e dell'allegorico entro cui ogni disciplina oscilla. Le discipline non vengono immediatamente identificate per nome: si definiscono piuttosto gli ambiti enciclopedici del sapere, e dopo averne circoscritto la pertinenza a un determinato campo di interesse cognitivo, dopo averne fissato l'attinenza a uno dei due livelli, si precisa il nome della disciplina preposta a quel tipo di indagine. Per cui, data la prima distinzione di massima fra scienza religiosa (*'ilm al-dīn*) e scienza profana (*'ilm al-dunyā*), nel primo gruppo si individua una scienza rivelata (*'ilm shar'ī*) e una scienza razionale (*'ilm 'aqlī*); alla prima si assegna esplicitamente il doppio compito di prodursi in una scienza del senso allegorico (*bāṭin*) e in una scienza del senso letterale (*ẓāhir*), mentre la seconda viene divisa in una scienza dei significati e in una delle lettere; a sua volta la scienza

²⁸ L. CAPEZZONE, *Il Kitāb al-ṣirāt*, cit., p. 327.

dei significati si articola nelle branche della filosofia (che comprende le scienze naturali, l'astronomia, l'aritmetica) e nella teologia (*'ilm ilāhī*), mentre la scienza delle lettere si divide in naturale (indagine sulle nature dei corpi: caldo, freddo, secco, umido) e in spirituale (che rimanda alle speculazioni aritmologiche sull'alfabeto). Le relazioni fra i campi cognitivi che costituiscono la scienza profana sono fondate sulla dominante epistemologica dell'alchimia, intesa non come disciplina ma come ambito globale della ricerca scientifica e modello di conoscenza: dunque l'alchimia come immagine esaustiva del sapere.

Qui la classificazione distingue, secondo una corrispondenza con la biforcazione della scienza religiosa in scienza rivelata e scienza razionale, una spagirica e un'alchimia propriamente detta. La spagirica è costituita da quei saperi proficui tanto all'alchimia quanto al raggiungimento di un livello intellettuale che soddisfi l'anima, e che implicitamente dovrebbero contemplare le tecniche, mentre l'alchimia è formata dalla scienza dell'elisir e dalle scienze ausiliarie: queste ultime sono le scienze dei processi operativi (*tadbīr*), che intervengono all'interno e all'esterno delle sostanze manipolate, e le scienze delle sostanze (*aqāqīr*), suddivise in scienza della Pietra Filosofale e scienza delle sostanze accessorie (semplici e composte).²⁹

Ma dove sono le discipline *reali* (a parte i pochi, necessari riferimenti all'ambito filosofico), le discipline che compongono il corpo dei saperi della città islamica? Sarebbe forse più corretto, in questo caso, parlare di una classificazione non delle scienze, ma di una visione delle relazioni fra campi del sapere; è significativo il fatto che qui Jābir non ricorra al plurale *'ulūm*, ma si riferisca costantemente al singolare *'ilm*: dunque non già scienze rivelate o scienze razionali, ma "il corpo del sapere" rivelato, il "corpo del sapere" razionale: a Jābir interessa delimitare i campi cognitivi, descrivere confini vasti ma precisi, al cui interno si ponga e si risolva il problema di ciò che si *può* sapere – e dopo averlo saputo, definirlo con un linguaggio appropriato, specialistico: non a caso il testo giabiriano che raccoglie una simile classificazione del sapere si intitola *Kitāb al-ḥudūd* (esattamente come ogni altra classificazione "tradizionale" del sapere, quindi in consapevole sintonia con questo genere di letteratura scientifica in voga nel IV-X secolo) dove *ḥudūd* (plurale di *ḥadd*) significa "definizioni" nel senso di descrizione, limitazione e confine; molto chiaramente, Jābir scrive: «il confine della tale scienza (*ḥadd 'ilm al-...*) è questo... è quello...», e dopo la definizione del campo del sapere segue la qualificazione degli oggetti che compongono quella scienza.³⁰

²⁹ La mia lettura si attiene a una nuova edizione del *Kitāb al-ḥudūd*, stabilita sulla base di un manoscritto più antico di quello utilizzato da Kraus (*MR*, pp. 97-114), in A. AL-A'ṢAM, *al-Muṣṭalaḥ al-falsafī 'inda al-'arab*, Maktaba al fīkr al-'arabī, Baghdad 1985, pp. 164-185. Una lettura interessante della classificazione giabiriana delle scienze è in P. LORY, *Alchimie et mystique*, cit., pp. 142-154.

³⁰ La fissazione di un vocabolario tecnico-scientifico e filosofico si impone nella città islamica fra il IX e il X secolo come problema della conoscenza e come genere letterario: tale urgenza è

L'organizzazione del sapere giabiriano è una palese astrazione, perché un modello di relazione fra le scienze così concepito in realtà non trova alcun riscontro nelle pratiche normative del sapere, o nei *curricula* conseguibili nelle itineranze da un maestro all'altro e da una biblioteca-accademia all'altra di cui le fonti islamiche medievali ci parlano diffusamente. Possibile che non esista nulla di ciò di cui Jābir parla? Qual è, dunque, il contatto giabiriano col reale? L'ipotesi di una parafrasi comune fra il *corpus* giabiriano e i testi religiosi prodotti dalle formazioni dello sciismo eterodosso mette in luce un primo livello di contestualità e di intertestualità che spiega la condivisione delle stesse immagini del sapere. Il riferimento al politico, in Jābir, salva dalla vertigine del metaforico, dunque funziona come dispositivo di rientro di ogni discorso nel reale. Quella salvezza che egli intercetta nel rigore matematico, tuttavia, non garantisce altro che un'esuberanza quasi sfrontata, come se egli parlasse sempre di qualcosa che esiste, come se ogni progetto intrapreso giungesse a un esito positivo. Jābir anticipa costantemente i risultati di esperimenti forse mai tentati – e ne dimostra la fondatezza sull'autorità di testi volutamente antichi: il trattato sulla generazione artificiale vuole essere una confutazione delle ps. *Leggi* platoniche, e al contempo una spiegazione di un *Libro della generazione artificiale* dello ps. Porfirio.³¹ La sua è una scienza di previsioni, e anche questo è sconcertante, perché rimane totalmente in ombra tutto il corpo di acquisizioni tecniche, realmente conseguite in laboratorio, frutto di scoperte realmente avvenute (si pensi alle potenzialità reattive del cloruro e del carbonato di ammonio), senza le quali non sarebbe stato possibile giungere alla consapevolezza giabiriana del potere predittivo del proprio sistema teorico, e soprattutto non sarebbe stato possibile concepire l'esigenza di un sapere che consentisse di prevedere.

La classificazione giabiriana del sapere sembra il frutto di una pianificazione politica del sapere progettata per un prossimo futuro, perché implicitamente ne presuppone la riformulazione *istituzionale*. Si pensi al califfo al-Manṣūr, fondatore di Baghdad, che promuove gli studi alchemici: dietro l'idea di un desiderio del potere (l'alchimia potrebbe produrre oro) si delinea la possibilità di una scelta politica in funzione della qualità della disciplina scientifica che si intende potenziare.³² L'alchimia doveva senza dubbio costituire un campo di indagine particolarmente avanzato, considerato in certi ambienti come uno dei vettori più importanti dello sviluppo del sapere. Jābir fa molto di più che fornire la formula dell'oro: ci dice che è possibile, e inserisce questa e altre possibilità in una realtà che si potrebbe definire virtuale; ma in quale mondo è possibile scardinare un'organizzazione delle scienze e proporre una classificazione del sapere alternativa, già preconstituita? Forse in un

testimoniata dal florilegio di testi intitolati appunto *Kitāb al-ḥudūd*, e la scuola giabiriana appare allineata con una simile tendenza.

³¹ *Kitāb al-tajmī'*, in *MR*, cit., p. 364 e p. 367 ss. Cfr. L. CAPEZZONE, *Jābir ibn Ḥayyān...*, cit., pp. 124-125. Cfr. *supra*, n. 12.

³² G. STROHMAIER, *Al-Manṣūr und die frühe Rezeption der griechischen Alchemie*, in «*Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*» 5 (1989), pp. 167-177.

mondo di cui si aspetta la fine, e si contano i giorni. Una riforma profonda del sapere, frutto di mutamenti epocali, è annunciata in un passo del *Kitāb al-bayān*, nel quale la comunità dei giabiriani consegna, affidandola al genere discorsivo apocalittico, la propria visione politica:

Questa persona, o fratello, apparirà solo in un momento che renderà inevitabili profonde mutazioni (*intiḡalāt*), quando le scienze saranno trascurate, le religioni corrotte, il disordine generale. Sarà allora che si manifesterà una rifondazione totale: allora, il primo rinnovamento che [quella persona] apporterà sarà la composizione di libri sulle scienze, e la dimostrazione delle prove inconfutabili che essi contengono. Poi, quella persona leverà la spada, e con quella riformerà le anime di coloro che non sanno nobilitarsi, e hanno bisogno di essere indotte in un ciclo di purificazioni (*takrīr*), poiché sono incapaci di purificarsi con le scienze.³³

6. Coerente con l'episteme ermetica a cui appartiene, Jābir "dice" di procurare al discepolo il modo di accedere all'intelligibilità delle più alte intelligenze, ma mentre nei "normali" testi ermetici il linguaggio metaforico ammonisce chi legge ad interpretare in senso figurato i progetti prefigurati, proprio perché aderenti in prima istanza a un'indagine filosofica, il testo giabiriano pretende di essere chiaro, e parla esplicitamente di un intervento creativo sulla materia. Il testo giabiriano, insomma, si propone come testo scientifico. Esso, però, si proietta, col suo magistero, in un futuro nel quale la piena comprensione dei propri costrutti è ancorata ad uno scenario dominato da una tensione etica che innerva la visione della Città Ideale. L'etica giabiriana è in piena sintonia con la riflessione filosofico-politica che permea il periodo storico in cui operano i giabiriani, e costituisce un importante indice non solo della partecipazione di questa comunità ai dibattiti intellettuali del tempo, ma anche l'espressione di un suo desiderio di intervento "realistico" sulla realtà. Nel momento in cui gli autori giabiriani ricercano uno specchio stilistico in cui riflettere questa loro esigenza di realismo, a quale genere del discorso culturale sulla Città Ideale può essere ricondotto il testo giabiriano, a quale esercizio di lettura del reale può essere accostato? Proviamo a vedere quali fossero i principali generi letterari che, nel

³³ *Kitāb al-bayān*, in *AW*, p. 12. Una simile disposizione è riscontrabile nell'altra grande comunità scientifica sciita del X secolo, gli *Ikhwān al-ṣafā'*. Anch'essi propongono una classificazione delle scienze inerente alla loro visione del sapere (*Rasā'il Ikhwān al-ṣafā'*, Qumm, Maktab al-i 'lām, s. d., [rist. Beirut 1957], vol. I, pp. 258-275), da attuare nel momento in cui si realizzerà l'attesa di un mondo prevedibile, ma di là da venire. Anche qui, il contatto col reale si esprime attraverso un codice di aspettativa politica: in due passi dell'enciclopedia, si rintracciano i termini dell'intero progetto, là dove la comunità scientifica degli *Ikhwān* allude alla vittoria di una dinastia benefica (*dawlat ahl al-khayr*), quando i membri stessi della comunità formeranno il nucleo del nuovo Stato (*Rasā'il Ikhwān al-ṣafā'*, cit., vol. I, p. 130; vol. IV, p. 324). Per i probabili contatti fra i due gruppi, si veda Y. MARQUET, *La philosophie des alchimistes et l'alchimie des philosophes: Jābir ibn Ḥayyān et les "Frères de la Pureté"*, Maisonneuve et Larose, Paris 1988, pp. 10-14; ID., *Quelles furent les relations entre Jābir ibn Ḥayyān et les Ikhwān al-ṣafā'?*, in «*Studia Islamica*» 64 (1986), pp. 43-47, 51.

Medioevo arabo-islamico, operavano un'astrazione dalla realtà per poterne parlare, e che mostrano probabili indici di accostamento al *corpus* giabiriano nella loro più o meno marcata allusività ai nodi che la cultura del tempo stringeva fra gli spazi del sapere, della legge e del buon governo, e di una città "virtuosa" che li contenesse.

Restando nel campo di un discorso letterario sulla realtà che includa il germe di una modificazione, vengono in mente due trame possibili per tentare, se non una comparazione, almeno un accostamento: la letteratura di viaggi e gli specchi per principi. La prima si diffonde in parallelo all'espansione commerciale marittima dell'Islam sul finire dell'VIII secolo e nel pieno IX secolo; le relazioni di viaggio circolano come forma divulgativa della letteratura geografica: rispetto a quest'ultima, la prima si distingue per il probabile destinatario "popolare" (comunque alfabetizzato) a cui si rivolge, e da una forte tensione all'immaginifico e al fantastico che passa in rassegna tutti i temi dell'abnorme e dell'altrove familiari anche all'Occidente medievale. È un discorso, quello della letteratura di viaggi, costantemente in bilico fra un'attitudine del razionale e un'attitudine dell'emozione: le categorie dell'immaginario, fissate nell'alterità controllata linguisticamente dall'endiade *'ajīb/gharīb*, strano e meraviglioso, vengono ricondotte a un discorso sulla differenza come pertinente all'ordinario, ma relegato, in quanto insolito e descrivibile solo mediante parabole, al di fuori della città islamica, là dove la natura non risponde all'ordine e al controllo della cultura rappresentati dalla legge.³⁴ Il referente geografico verso cui in prevalenza il meraviglioso tende è l'Oriente: Cina, India, isole dalla localizzazione approssimata o totalmente inventata ma poste comunque a Est. È questa una propensione della bussola culturale che permetterebbe forse di ampliare la riflessione su un probabile "orientalismo" insito nella cultura arabo-islamica medievale, nutrito di una forte componente emozionale volta alla ricerca e alla conferma dell'esotico. Al di là di questo possibile aspetto esotistico, del quale però ignoriamo le categorie estetiche attraverso cui esso viene immaginato e fruito, la letteratura di viaggi si propone essenzialmente come *fiction*, fedele a una precisa aspettativa di evasione. Jābir sembra intersecare occasionalmente questo genere discorsivo: in un trattato dei *Settanta Libri*, egli si reca in India alla ricerca di un animale marino, coniugando alla lettera la sua intenzionalità scientifica con la gamma stilematica (tempesta e naufragio compresi) del genere fantastico a cui si richiama.³⁵

³⁴ Per un esempio di questo genere letterario, si veda A. ARIOLI, *Le isole mirabili. Periplo arabo medievale*, Torino 1990; ID., *Le città mirabili. Labirinto arabo medievale*, Milano, 2003. Per l'impatto del fantastico sulla coscienza musulmana, si veda *L'étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval, Colloque organisé par l'Association pour l'Avancement des Études Islamiques en mars 1974*, Paris 1978. Fra questi saggi, rimando in particolare a quello di M. RODINSON, *La place du merveilleux et de l'étrange dans la conscience musulmane médiévale*, pp. 167-187, sulla formalizzazione dei livelli stilistici e sociali del fantastico.

³⁵ *Kitāb al-a'rād min kitāb al-sab'īn*, in MR, pp. 485-488. Se ne veda la traduzione in P. KRAUS, *Jābir ibn Ḥayyān. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam. II. Jābir et la science grecque*, in «Mémoires présentées à l'Institut d'Égypte» 63 (1942), pp. 91-93.

Più difficile da collocare, perché concepito per un unico lettore ideale – il sovrano – è il genere dello specchio per principi, cristallizzato nella formula dei consigli che il ministro porge in vista di un governo illuminato. Di origine iranica, e a quanto pare entrato precocemente nel discorso politico islamico – la prima traduzione dal medio-persiano sembra essere di epoca omayyade –,³⁶ esso rappresenta un'idealizzazione dei rapporti fra potere e sudditi ancorata al reale attraverso il riferimento ai dati concreti del sociale; ma resta tuttavia astrazione nel momento in cui il discorso retorico-letterario prevale sull'analisi politica.³⁷ È possibile, tuttavia, scorgere un parallelismo di forme e di contenuti tra gli specchi per principi e le classificazioni del sapere, concepite come specchi per discepoli.

Entrambi i discorsi, il fantastico e il governativo, si pongono come forme di proiezione di desideri, il primo teso all'esterno, il secondo all'interno: all'esterno e all'interno di un mondo regolato dalla legge. Il fantastico si delinea, nella sua eventuale attinenza alle tematiche del mondo alla rovescia,³⁸ come paradigma di uscita dalla legge – intesa secondo la tensione etica islamica che mette in relazione il codice della *sharī'a* con il *nomos* greco; il governativo è tutto rivolto all'interiorità di questo stesso concetto di legge come modello di riconciliazione, e funziona come monito permanente rivolto al sovrano, esposto alla tentazione del dispotismo. Ma entrambi i discorsi sono estranei alla riflessione eterodossa sulla legge, e sui limiti della sua interpretazione letterale, aperta su una prospettiva di superamento: Jābir – poiché è a lui, o a chi per lui, che i termini devono essere ricondotti – si trova perfettamente allineato con quella riflessione fortemente eversiva, là dove immagina la possibilità di entrare nei meccanismi causali di una creazione divina che, dal punto di vista del fantastico, contempla lo strano e il meraviglioso ma lo pone automaticamente entro il confine dell'esperibile, e lo salda al senso di una frontiera del pensabile; nei confronti del discorso sul governo ideale, Jābir ancora il suo sistema di intervento *materiale* sul reale al dato politico sciita, che nega legittimità a quel potere che pretende di aderire alla legge (il *nomos* dei filosofi, la *sharī'a* dei giuristi), ma non ha il dono della conoscenza che consente di comprendere la cifra interiore, simbolica, della legge stessa.

Si sarebbe tentati di accostare ai due generi discorsivi di paragone la nozione di utopia, per riverberarla e verificarla su Jābir. In realtà, forse soltanto gli specchi per

³⁶ Per un'inquadratura generale, C. E. BOSWORTH, s.v. *Naṣīhat al-mulūk*, in *Encyclopédie de l'Islam*, vol. VII, Leiden-New York-Paris, pp. 985-989. Un possibile parallelo è l'*Opus* di Ruggero Bacone, che sognava una rivoluzione culturale fondata sulla scienza e ne offriva segretamente il progetto a papa Clemente IV, ispirandosi ad un altro, mitico, specchio per principi, il *Sirr al-asrār / Secretum secretorum*. Cfr. F. ALESSIO, *Mito e scienza in Ruggero Bacone*, Milano 1957.

³⁷ Cfr. B. SCARCIA AMORETTI, *A proposito dell'ideologia mercantile negli 'Specchi per principi' nell'Islam medievale*, in *Mercati e mercanti nell'Alto Medioevo: l'area euroasiatica e l'area mediterranea*, *Settimane di studio sull'Alto Medioevo*, XL, Centro di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1993, pp. 799-822.

³⁸ Cfr. i temi dell'impossibile, i motivi polemico-sociali e le figure retorico-letterarie con cui essi si esprimono, studiati da G. COCCHIARA, *Il mondo alla rovescia*, Torino 1981.

principi si avvicinano, per il loro alto grado di idealità, alle coordinate del discorso utopistico; il discorso fantastico non elabora mondi in cui trasferirsi, ma mondi dai quali tornare – e sull'estrema distanza si misura l'angoscia dell'ignoto, il desiderio di un rientro nella città del *nomos*. Analogamente, il discorso del buon governo non è mosso da una critica alle istituzioni, e tantomeno prefigura un trasferimento nello spazio o nel tempo: esso si articola qui e adesso, e postula una sostanziale armonia tutta fondata sul già noto. Entrambe si reggono sull'assioma più o meno taciuto che quello in cui si muovono (o da cui partono e a cui tornano) sia il migliore dei mondi possibili. Mentre invece l'utopia, che non si realizza nella storia ma ha funzioni storiche, si impone come discorso camuffato sull'avvenire.³⁹

L'utopia si muove lungo un asse dominato dalla trasparenza: la società diversa che si descrive non dissimula niente dei propri meccanismi; questa trasparenza è necessaria, poiché un paradigma dell'utopia, oltre a quello del viaggio, è costituito essenzialmente dalla descrizione di una legislazione ideale. Ma il limite dell'utopia come discorso sul futuro è forse di natura strutturale: l'esercizio dell'immaginazione è mantenuto sempre all'interno dei confini imposti da quella stessa sorta di necessità di realismo – dispositivo della mimesi utopica – che, limitando, consente di cogliere la realtà di un determinato periodo; un realismo che domina la descrizione nel momento in cui la rappresentazione di una società auspicabile resta sempre ancorata alle immagini del quotidiano e dell'individuale. È il limite della razionalità: l'immaginazione sociale che produce utopie risulta sempre conchiusa entro la fissità del sapere: le società poste in un altrove sono pensate come conformi alla ragione.⁴⁰ In altre parole, le utopie sono sempre denotate da un alto tasso di prevedibilità perché costituite entro la frontiera del conosciuto; ma non può essere altrimenti, proprio perché l'utopia è un progetto intriso di delusione del presente, a cui si reagisce soltanto con la nostalgia del passato: l'epoca mitica a cui esse si rifanno rappresenta un termine di paragone irrinunciabile, e attraverso l'esperienza passata e obliata si mediano i materiali apparentemente innovativi ma in realtà antichi con cui l'utopia costruisce le sue città.

Nel X secolo si giunge alla formulazione di una vera e propria utopia islamica, quando una lettura islamica di Platone costituirà il referente della *Città virtuosa* di al-Fārābī (m. 950).⁴¹ Nella città pensata dal filosofo, la tensione etica che domina i rapporti tra i suoi abitanti aderisce in pieno alla visione del *nomos*, e l'armonia del vivere civile coincide con la legislazione perfetta che in essa vige. Il mito, onnipresente in ogni utopia, del dominio dei saggi puntualmente si realizza nella

³⁹ A. C. DÉCOUFLÉ, *An 2000. une anti-histoire de la fin du monde*, Gallimard, Paris 1975, individua sei modi di parlare al futuro: la divinazione, la profezia, la futurologia, la previsione, la fantascienza, l'utopia. Per quando riguarda quest'ultima, mi rifaccio in parte al lavoro di B. BACZKO, *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'Illuminismo*, tr. it., Torino 1979.

⁴⁰ B. BACZKO, *L'utopia...*, cit., p. 23.

⁴¹ Si segnala la tr. it. di AL-FĀRĀBĪ, *La città virtuosa*, a cura di M. Campanini, Milano 1996.

supremazia del filosofo-re. L'interiorizzazione islamica del *nomos* greco passa ovviamente attraverso un'islamizzazione del concetto di saggezza legislatrice, che si incarna nella figura del profeta. Il discorso della nostalgia farabiana risulta molto ben datato, cronologicamente ed emozionalmente: quando egli si pone il problema dell'intelligenza, ragiona in termini filosofici, cioè in termini di astrazione intellettuale e di delusione politica, mentre il modo in cui Jābir (lettore di uno ps. *Leggi*) organizza il suo discorso sulla riproducibilità dell'intelligenza in vista della generazione artificiale di una creatura portatrice di *nomos* procede secondo una profonda volontà operativa che sembrerebbe non temere disillusioni.

Jābir, in misura più o meno accentuata, sembra prendere parte o contrapporsi a diverse modalità di contatto col reale; sembra possibile affiancarlo al paradigma dell'utopia, visto che questa gioca un ruolo importante anche nella scienza. Eppure, Jābir sembra dire sempre più di ogni altro: il suo discorso aderisce a un'etica che non si rintraccia nelle ricognizioni culturali dello strano ma vero delle categorie del fantastico, né in quell'attinenza alla legge che pervade la visione del governo ideale, né tantomeno alla nostalgia del già visto peculiare alla struttura ideologica dell'utopia.

Il discorso giabiriano si muove prepotentemente secondo tre problematiche assiali – il problema della scienza, il problema dell'immaginazione, il problema del desiderio – che investono l'ambito storico e antropologico di ogni istanza innovativa.⁴² Che cosa se ne fa, Jābir, delle creature artificiali che asserisce di poter realizzare in laboratorio? Se la scienza serve a qualche cosa, essa deve avere un suo interlocutore, un suo destinatario, un suo mercato, purtroppo un suo padrone. Nel caso in cui la creazione artificiale di esseri intelligenti fosse l'ultima frontiera di una scienza predittiva, i risultati concreti, meno ambiziosi ma pur sempre destabilizzanti quell'ordine dato per scontato in cui colui che crea è solo Dio, dovrebbero comunque trovare una collocazione precisa in un mondo in grado di accoglierli. Il califfo al-Manṣūr non avrebbe avuto dubbi sull'uso dell'oro prodotto in serie e, coerentemente con un'immagine utilitaristica della scienza, sappiamo di sfuggita che egli si interessò all'alchimia. Ma a Jābir non interessa principalmente l'oro; egli formula progetti che in questo mondo non avrebbero diritto di cittadinanza, perché improntati a un'antinomia di fondo. Chi fosse il patrono del circolo giabiriano, non sappiamo; se però i protetti producono elementi di un mondo immaginario, essi avranno pur dovuto rispondere a una determinata logica economica e politica poggiata su quella stessa antinomia, che dai margini del mondo li incarica di progettare un altro mondo, cioè di inserire nel dominio dell'essere qualcosa che per ora non è.

Questa è fantascienza: intendo con fantascienza qualcosa di più di un genere particolare di *fiction*, ma che con esso ha in comune la facoltà di parlare di cose che

⁴² Si veda lo splendido articolo di A. DELAUNAY, *Innovazione/scoperta*, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. VII, Torino 1979, pp. 667-683. Preferisco sostituire con la nozione di desiderio (di cui già ho fatto uso nel corso di queste pagine) quella di amore, a cui ricorre Delaunay, perché nel mio contesto mi sembra più appropriata.

non esistono *come se fossero* perfettamente integrate e inserite, attraverso tutti i sistemi di relazione culturale, nel campo dell'esistente conosciuto: è questo, ciò a cui sembra tendere la scrittura dei giabiriani.⁴³ Dunque, più che un genere letterario, con fantascienza intendo un genere discorsivo che coniuga le possibilità offerte dall'estensione delle proprie conoscenze acquisite (materiali o teoriche) alla prefigurazione di mondi futuri – in cui il futuro è condizione strutturale di verosimiglianza di ciò che si immagina; ma se l'immaginazione è in funzione delle possibilità, il canale attraverso cui essa si espande è controllato dal desiderio, che giustifica (in un'ipotetica storia dei sentimenti) gli indirizzi della ricerca scientifica: non per niente, di fronte alle possibilità offerte dalla manipolazione della materia, Jābir sembra quasi tranquillizzare il suo discepolo ideale, dicendogli «guarda: puoi fare tutto quello che desideri».⁴⁴ In questo tipo di proiezione della fantasia scientifica, l'intenzione eversiva è palese, perché assumendo l'immaginazione come criterio della ragione, e facendo della ragione inventiva il contrappunto avanzato della ragione epistemica,⁴⁵ ci si pone volontariamente in atteggiamento di sfida nei confronti di un reale al di fuori del quale soltanto è possibile generare altre forme di sapere. L'utopia constata la miseria del reale, ma ipotizza l'altrove secondo le stesse, identiche leggi; la fantascienza giabiriana non sogna nessun altrove, ma desidera il contatto con l'alterità, a cui dà statuto di esistenza: rifiutando implicitamente i modelli della conoscenza di un mondo che non è il suo, Jābir percepisce la realtà come atto creatore, all'interno di una rivendicazione del proprio essere ortodosso (Dio ci ha insegnato il modo in cui egli crea, e quella dell'artista è solo un'imitazione della creazione divina)⁴⁶ in piena consonanza con una logica della rivelazione.

7. I margini della frattura fra enunciato alchemico giabiriano e interpretazione vanno indagati a partire dallo scenario, apparentemente conchiuso e impermeabile, di una discussione fra corpo dei saperi e immagini del sapere, in cui si insinua la crisi del linguaggio alchemico, e che indubbiamente conduce alla mancata verifica sperimentale di gran parte delle ipotesi giabiriane. Il principio di verifica dei

⁴³ Devo queste riflessioni sulla fantascienza a una fitta serie di conversazioni con Biancamaria Scarcia Amoretti.

⁴⁴ «[Se tu giungerai a scomporre strutture complesse nei loro elementi isolati]... assumerai lo stesso ruolo dell'Anima e della Sostanza, e gli elementi isolati avranno, in rapporto a te, il ruolo delle Nature. Allora tu potrai trasformare tutto ciò che desideri»: *Kitāb maydān al-'aql*, in *MR*, cit., p. 221.

⁴⁵ Su queste due modalità della ragione, *metis* vs. *episteme*, cfr. Y. ELKANA, *Antropologia della conoscenza*, cit., pp. 74-75.

⁴⁶ Jābir espone la possibilità umana di imitare il dio-demiurgo (*al-bāri'*), ponendo un'equazione fra questi e l'artista-artefice (*al-ṣāni'*). I termini sono inequivocabili: parlando ancora dell'elisir, Jābir distingue nettamente una scienza della creazione e un'arte della natura: *Kitāb al-sab'in*, in *MR*, cit., p. 481. L'idea antica secondo cui l'arte imita la natura, in Jābir viene riformulata in una prospettiva ancora più ardita, distinguendo due tipi di generazione: la prima (*al-kawn al-awwal*) operata da Dio, e la seconda possibile all'uomo (a noi: *lanā*): *Kitāb al-aḥjār 'alā rā'y Balīnūs - I*, in *MR*, cit., p. 129. In un altro trattato, l'alchimista non parla delle due generazioni, ma di due specie di creazione (*khalq*): *Kitāb al-mizān al-saghīr*, in *MR*, cit., p. 449.

dati che dall'indagine fisica confluivano, nel *corpus* giabiriano, nell'ordine di una teoria e di una legge totali, era sentito da Jābir come superfluo in sede strettamente sperimentale (e ancora oggi la verifica degli enunciati scientifici è una procedura meno fattuale e più teorica, di natura sintattica e semantica, in funzione delle regole linguistiche del sistema in cui si colloca l'enunciato):⁴⁷ la sistematizzazione teorica e la condivisione dei paradigmi scientifici da cui essa dipendeva garantivano l'attendibilità dei propri enunciati. Il paradosso della *chimica* giabiriana sembra affiorare proprio dall'ordine del linguaggio: la descrizione dell'esperimento giabiriano adotta un linguaggio che dice più dell'esperimento stesso. Al grado zero della lettura – il grado zero della nostra lettura –, l'alchimia di Jābir si mostra come una pura scienza di possibilità, che è come dire una scienza di desideri possibili da concepire e progettare; Jābir anticipa costantemente risultati che, alla luce della teoria, si configurano come realizzabili: è forse questo l'aspetto più moderno, perché tanta sicurezza sembra derivargli dalla fiducia assoluta nel numero, nella legge matematica, ma anche da una disciplina della creatività. Tuttavia, ciò che rende improprie le definizioni di stampo positivista (appunto, la "modernità" di Jābir) è l'ambito epistemologico, che deriva (lo testimonia la biblioteca dei giabiriani) dal tardo ermetismo greco. Jābir identifica la verità col numero perché crede che nei numeri vi sia una cifra della salvezza. La crisi del linguaggio giabiriano – dietro cui si intuisce una crisi dei paradigmi scientifici tardo antichi, l'evidenza progressiva di nuove anomalie che quei paradigmi non sanno riassorbire⁴⁸ – si *verifica* quando il sistema che produce quel *corpus* alchemico (un sistema di minoranza che sogna di assurgere a sistema egemone – per esempio creando sistemi scientifici, il che non è soltanto un gioco di parole) esce dal circuito del segreto e sfida il sistema del sapere egemone nei termini che hanno sempre permesso a Jābir di salvaguardare il proprio discorso dalla deriva metaforica: i termini politici.

Non è stata dunque *soltanto* la critica all'alchimia in quanto scienza teorica basata su paradigmi errati – peraltro circoscritti all'ambito metallurgico – a causare il tentativo di recupero del sapere alchemico in termini esclusivamente metaforici, come testimonia al-Ṭughrā'ī. La confutazione del sapere alchemico ha sempre riguardato il campo della metallurgia (mentre l'alchimia giabiriana, lo ricordiamo, è soprattutto organica), e lo scacco dei poteri predittivi dell'indagine sull'intimo carattere aurifero dei metalli e sull'elisir capace di ristabilire in ogni metallo quel rapporto matematico delle nature peculiare all'oro puro viene spiegato nei termini di un errore teorico pertinente al corpo dei saperi:⁴⁹ è ciò che fa Avicenna, il quale

⁴⁷ Si veda G. CALABRÒ, *Dato*, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. IV, Torino 1978, pp. 376-388.

⁴⁸ Cfr. T. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, tr. it. Torino 1981⁶, pp. 75-102.

⁴⁹ Si pensi ai tentativi odierni dell'astrologia di darsi anch'essa uno statuto di scientificità: come nota Y. ELKANA, *Antropologia della conoscenza*, cit., pp. 70-72, la profonda unità teorico-pratica delle scienze costringe le pseudo-scienze a conformarsi ad un unico stile teorico. Si veda in P. ZAMBELLI, *L'ambigua natura della magia*, Venezia 1995, il capitolo *La critica dell'astrologia e la medicina umanistica*, pp. 77-118.

confuta l'alchimia giabiriana negando l'identità strutturale dei metalli.⁵⁰ Semmai, una simile potenzialità è sentita come eversiva e socialmente pericolosa: Ibn Khaldūn crede di individuare il nocciolo del riscontro politico dei desideri alchemici, e denuncia lo squilibrio economico che sarebbe causato dall'immissione sul mercato di ingenti quantità d'oro (oro falso: infatti gli alchimisti sarebbero, in ultima analisi, falsari che attentano alla stabilità monetaria dello Stato).⁵¹

Piuttosto, è il venir meno di quelle condizioni "unitarie" di sguardo sul futuro, possibile soltanto là dove intorno alla scienza alchemica si saldava tanto un discorso religioso minoritario quanto un'ipotesi di potere ad esso consequenziale, carico di immagini – prima fra tutte quelle dei "filosofi al potere" – ereditate dall'episteme tardo-antica in cui la comunità giabiriana rinveniva le sue fonti autorevoli. Quelle condizioni unitarie, di fatto, rendevano plausibile una lettura coerente e, appunto, unitaria, del percorso progettuale di indagine alchemica, che conduceva alla creazione in laboratorio di una creatura dotata di una disposizione legislativa: era infatti quella, la risposta della setta sciita dei giabiriani, la risposta all'assenza storica dell'imam.⁵²

Di fatto, è ancora Ibn Khaldūn (lettore "moderno" di testi alchemici) a dimostrare quanto quella lettura unitaria, dopo al-Ṭughrā'ī, si fosse frammentata, fino a farsi irriconoscibile: giunto pressoché al termine della sua refutazione dell'arte alchemica, l'autore scrive che, in fondo, quelli che pretendono di saper fabbricare oro sono *come quelli* che vorrebbero creare artificialmente un uomo da una goccia di sperma.⁵³ La generazione artificiale, dunque, è ormai decontestualizzata dalla visione coerente dell'alchimia araba più antica. Perché il testo alchemico abbia ancora un senso, è necessario, per al-Ṭughrā'ī e i suoi epigoni, strapparla dall'ambito della realtà desiderata dai giabiriani, e dotarla di un significato enigmatico.

⁵⁰ Si veda il celebre passo recentemente ripubblicato in W. NEWMAN, *The "Summa Perfectionis" of Pseudo-Geber with English translation*, J. E. Brill, Leiden 1991, pp. 55-59. La confutazione avicenniana dell'alchimia, che circola in Europa nel XII secolo come parte del libro IV delle *Meteorologiche* di Aristotele, mette in crisi l'alchimia come pratica, e spinge tutta la disciplina ad un rafforzamento delle proprie basi teoriche: cfr. M. PEREIRA, *Un tesoro inestimabile: elixir e 'prolongatio vitae' nell'alchimia del '300*, in «Micrologus» 1 (1993), pp. 161-187, alla p. 163. Si veda anche C. CRISCIANI, *La 'quaestio de alchimia' fra Duecento e Trecento*, in «Medioevo» 2 (1979), pp. 119-168.

⁵¹ Si veda l'intera refutazione dell'alchimia in IBN KHALDŪN, *Discours sur l'Histoire universelle*, tr. fr. V. Monteil, Sindbad, Paris-Beyrouth 1968, vol. III, pp. 1193-1207.

⁵² Cfr. L. CAPEZZONE, *Jābir ibn Ḥayyān...*, cit., p. 131.

⁵³ IBN KHALDŪN, *Discours sur l'Histoire universelle*, cit., vol. III, p. 1202.