
Reviews

Andrew D. Berns, *The Bible and Natural Philosophy in Renaissance Italy. Jewish and Christian Physicians in Search of Truth* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014).

L'ebraista Sante Pagnini in apertura al suo *Salterio Poliglotta*, in una lettera dedicatoria a Leone X – così Andrew D. Berns introduce i lettori al suo *The Bible and Natural Philosophy in Renaissance Italy* – osserva una qualche similitudine tra le traduzioni errate della Bibbia e quelle, a loro volta inesatte, degli antichi testi in lingua greca di filosofia della natura. Come in parte delineato già dal titolo del suo saggio e chiaramente esposto nell'introduzione che si apre con la presentazione dell'opera del biblista Pagnini, Berns intende dimostrare come nel sedicesimo secolo in Italia – e soprattutto nei territori settentrionali – si crei un legame tra le interpretazioni dei testi sacri e gli argomenti e le investigazioni di quella compagine che lo studioso americano comprende sotto il termine di *philosophia naturalis*. Eppure quanto citato dal *Salterio* di Pagnini del 1521, non costituisce se non un primo accenno a questa nuova tendenza destinata a fiorire pienamente soltanto nei decenni successivi, oltre la metà del sedicesimo secolo. Lo studio di Berns si sofferma infatti proprio sull'analisi di tre figure, Ulisse Aldrovandi, David de' Pomi e Abraham Portaleone, le cui opere e i cui maggiori studi sono ascrivibili agli ultimi decenni del sedicesimo secolo. Tuttavia Berns non dimentica di approfondire anche i contributi di altri loro contemporanei, medici e botanici, *physici*, che dedicarono molti dei loro studi, ancorché di carattere naturalistico, all'esegesi biblica, vestendo il ruolo di lessicografi e interpreti, come, in particolare, Amato Lusitano e Melchiorre Guilandino o ancora Andrea Bacci, Giovanni Battista Cavallara e Alessandro Magno.

La struttura del saggio di Berns permette comodamente al lettore di avventurarsi nel panorama tardo cinquecentesco italiano del mondo degli accademici e studiosi della natura grazie alle pagine introduttive, le quali nella loro scorrevolezza denotano l'acribia dell'autore nell'illustrare il *milieu* culturale nel quale inserire personaggi le cui opere, sconosciute ai più, giacciono dimenticate negli archivi italiani. All'introduzione seguono cinque capitoli, dei quali i primi due (*"This Is What King David Meant"* e *Pliny, Papyrus, and the Bible*), ampliando l'intento introduttivo del progetto, si soffermano con particolare attenzione su studiosi che occasionalmente si avventurarono lontano dai loro scrittoi, come Amato Lusitano, Ulisse Aldrovandi e Melchiorre Guilandino. Berns insiste, in queste pagine, su quelle che potremmo definire le colonne portanti – l'una la controparte dell'altra – dell'intero progetto: la riscoperta della tradizione biblica attraverso le scienze naturali e il consolidamento dello studio della na-

tura attraverso l'aiuto dato da una lettura mirata dei testi sacri. I successivi tre capitoli (*"The Grandeur of the Science of God"*, *Jewish-Christian Relations in Sixteenth-Century Italy* e *"I Seek the Truth from Whomever Pronounces It"*) invece prendono principalmente in esame due medici e uomini di scienza che ritennero necessario e parte essenziale del loro contributo scientifico il "toccar con mano" il mondo, quali De' Pomi e Portaleone. I cinque capitoli – bisogna sottolineare – si caratterizzano per una sempre maggiore specificità, alla quale si adeguano, come loro naturale proseguimento, le tre appendici finali relative la prima, *The Ancient Israelite Incense Mixture*, al quinto capitolo; la seconda, *Ulisse Aldrovandi and Herbrew*, ad argomenti del primo e la terza, *The Index to Portaleone's Responsorum et consultationum medicinalium liber (1607)*, al quarto capitolo.

Al di là dei casi specifici e dei singoli autori che Berns ha scelto di presentare nel corso dei capitoli, ciò che forse colpisce davvero l'attenzione del lettore è quel clima culturale e sociale che permise l'intersecarsi non solo di due diversi campi del sapere, ma anche di differenti, se non opposti, metodi di studio e di ricerca. Berns ricostruisce così questa *Stimmung*, che rappresenta, in fondo, il cuore stesso del libro, già all'inizio del suo saggio rispondendo a quesiti che anche solo il titolo può sollevare. Infatti – è lecito chiedersi sin dall'inizio – in che modo e perché botanici e medici interrogarono la Bibbia? Come è possibile inoltre che in un Paese come l'Italia, ormai entrato nell'età della Controriforma, due discipline così lontane possano aver trovato un punto di contatto? Il lettore potrebbe piuttosto aspettarsi, da un lato, una critica al mondo teologico e biblico da parte di uomini il cui pensiero e la cui azione cominciava a strutturarsi su principi empirico-sperimentali, dall'altro, una diffidenza che poteva sconfinare nella condanna da parte degli ambienti ecclesiastici e più in generale religiosi del tempo a chi indebitamente interrogava la Bibbia. E invece Berns riesce a dimostrare il contrario adducendone ragioni e conseguenze.

Per capire come nacque un'interazione tra studi biblici e studi naturalistici è necessario partire dalla considerazione – che possiamo a diritto considerare il principio cardine del progetto di Berns – che ciò che agitava gli animi di questi investigatori della natura del sedicesimo secolo, era riuscire a comprendere il vero significato di alcuni passi, se non addirittura soltanto di singole parole della Bibbia. Ma cosa intende Berns con «the "true meaning" of biblical language» [p. 4]? Dove risiede per questi uomini di scienza, per questi *physicians*, la verità degli asserzioni bibliche? È certo – e questo è un punto irrinunciabile della tesi sostenuta nel libro – che né un cristiano come Aldrovandi né un uomo di fede ebraica come Portaleone erano interessati al significato teologico o metafisi-

co ovvero dogmatico del testo sacro. Per essi la lettura della Bibbia aveva fini sostanzialmente pratici: risolvere questioni di carattere naturalistico.

Tuttavia – e questo monito è assolutamente presente nelle parole di Berns sia all’inizio che alla fine del suo studio – non dobbiamo cadere nella tentazione di leggere l’azione dei *physici* di fine ‘500 con occhi moderni. Il pericolo è di attribuire loro una sfrontatezza nei confronti dell’autorità religiosa – da intendersi qui soprattutto nel senso di autorità testuale e teologica – che ancora non appartiene agli uomini da Berns studiati. Anzi essi si appellano proprio alle più disparate fonti bibliche – commentari inclusi – e alle più differenti versioni del testo, per far luce su mancanze ed elementi umbratili di opere scientifiche della tradizione greco-latina (come il *De materia medica* di Dioscoride per Amato Lusitano o la *Naturalis Historia* di Plinio il Vecchio nel caso di Aldrovandi o Guilandino). Con la medesima validità, venivano tuttavia anche utilizzate le opere di medici e botanici del passato e le prove empiriche del reale per illuminare alcuni oscuri passaggi della Bibbia nei quali era preminente il carattere naturalistico, come risulta chiaramente nello *Tsemah David* di de’ Pomi o nello *Shiltei HaGibborim* di Portaleone. In questi uomini di scienza però, anche quando emendavano termini biblici, non vi era dubbio alcuno sulla sacralità della Bibbia e il conoscerla attraverso il mondo della natura – sia racchiuso tra le pagine di libri antichi sia investigato per via diretta – non significava in nessun caso rinnegarle l’inviolabilità che le spettava a livello dogmatico, quanto piuttosto farle travalicare, per importanza, i confini della teologia.

Eppure, quello a cui assistiamo, è un affascinante paradosso di cui si rendono protagonisti gli studiosi presi in considerazione da Berns: cercando nella Bibbia risposte a quesiti scientifici del tempo e quindi un avanzamento dello studio scientifico della natura, essi, piuttosto che portare contributi determinanti al proprio ambito di studi, hanno forgiato – e in ciò risiede la loro importanza a livello storico – gli strumenti per un diverso approccio ai testi biblici e, allontanando l’esegesi biblica da un contesto teologico-metafisico, hanno gettato, inconsapevolmente, le basi della futura critica testuale della Bibbia e del suo processo di secolarizzazione.

Tenendo presente quanto appena detto, comincia già a risultare non più così improbabile un dialogo tra due mondi all’apparenza così distanti come quello biblico e quello naturalistico a fine cinquecento. Compreso quale fosse il modo di rivolgersi alla Bibbia da parte di *physici* quali quelli studiati da Berns, è da capire quali furono le condizioni che crearono questo “humus” in Italia così fertile a questo incontro. Lo studioso espone analiticamente questi aspetti nella sua introduzione disvelando una situazione italiana per certi aspetti inaspettata e entrando nel particolare – come abbiamo già detto – soltanto in seguito, illustrando cioè casi peculiari nei successivi cinque capitoli.

Dunque, rinnovati impulsi allo studio della Bibbia da parte di uomini di scienza sono da ricercare, secondo Berns, primariamente nell’educazione medica del tempo in cui si denota non solo una certa flessibilità nei confronti della tradizione, un ampliamento al *corpus* galenico e un approccio empirico alla materia – elementi di per sé scontati e arcinoti che potrebbero spingere il lettore a pen-

sare invece a un distacco dai testi sacri da parte dei medici cinquecenteschi – ma anche e soprattutto un nuovo interesse per la lingua greca. Quest’ultimo aspetto rappresenta una caratteristica propria delle realtà universitarie italiane e specialmente delle facoltà mediche. Lo studio del greco difatti comportò – sottolinea Berns – non solo il fiorire di edizioni e traduzioni di testi naturalistici antichi, ma anche la ricerca di fonti bibliche alternative alla Vulgata. Di fianco allo studio del greco si collocò quello dell’ebraico che era insegnato – ricorda l’autore americano – a La Sapienza già nel 1480, molto prima, ad esempio, di quanto Erasmo – noto per l’impulso che diede a un rinnovato interesse per il greco e l’ebraico – non poté far ammirare a Leuven.

Lo studio di queste due lingue antiche rivestite di una certa, seppur diversa, sacralità ampliò le possibilità non solo di ricerca e consultazione ma anche di interazione tra ambienti e culture diverse sul finire del sedicesimo secolo. Ecco quindi che possiamo rintracciare nella interconfessionalità degli ambienti accademici d’Italia – elemento di vanto italiano che richiamò studenti da tutta Europa – un secondo aspetto che permise il crescere di un interesse per la Bibbia da parte di uomini che in comune ebbero soltanto un credo, quello scientifico.

Esauriti questi due punti, Berns continua a tratteggiare le ulteriori condizioni che portarono alla simbiotica relazione tra Bibbia e studi naturalistici ricordando gli interessi trasversali alla professione medica come la passione per il collezionismo naturale, il costituirsi dei primi orti botanici al mondo proprio in Italia e il profilarsi dal Nuovo Mondo del fantasma di nuove malattie da un lato e di una pluralità ancora vergine di piante dall’altro.

L’interrelazione emersa tra uomini di fede diversa, tra cristiani ed ebrei, risulta essere per Berns quello che potremmo definire un secondo obiettivo. Tuttavia, essendo per molti aspetti tale tesi secondaria o comunque una conseguenza della linea principale del suo studio, egli non la sviluppa se non attraverso esempi di questo dialogo interreligioso (e tra questi consiglio in particolar modo quelli presentati nel quarto capitolo, il cui nome già fa presagire il contenuto, *Jewish-Christian Relations in Sixteenth-Century Italy*, e nella relativa appendice, *Appendix III*). Dobbiamo notare tuttavia che questa integrazione tra conoscenze maturate in sostrati culturali e religiosi distanti costituisce – e Berns ne è pienamente consapevole – non solo una causa, ma anche una conseguenza della naturale poliedricità dell’ambiente storico e sociale italiano. In generale possiamo dire che come si costituì una simbiotica relazione tra studi biblici e indagini naturalistiche e quindi una relazione tra ambienti sacerdotali e laici (si prenda ad esempio l’invito del Cardinal Paleotti fatto ad Aldrovandi a indagare il mondo naturale della Bibbia o le camminate dei due durante – persino – le giornate tridentine lungo i clivi dolomitici alla ricerca della manna), così nacque un’armonica intesa tra cristiani ed ebrei che alimentò e arricchì gli studi biblici al di fuori degli ambienti canonici.

Tuttavia questo non significa che i medici e i botanici delle comunità giudaiche contribuirono allo sviluppo del panorama “biblico naturalistico” del tardo rinascimento italiano in qualità di esterni rispetto a questo fenomeno né tantomeno rispetto al rinascimento più in generale. Berns non ha dubbi a proposito: i membri delle comunità ebrai-

che non dettero il loro apporto a una cultura a loro estranea, dalla quale erano soltanto circondati, ma la forgiarono nello stesso modo dei loro pari cristiani e per questo «their scholarly achievements deserve to be included in narratives of Renaissance intellectual history» [p. 26]. Questo secondo risvolto, seppur costituisca solo uno dei tanti aspetti di uno studio su motivi e aspetti dell'integrazione tra studi biblici e studi naturalistici, rappresenta – a mio parere – un'importante osservazione che forse non è così nuova, come giustamente ritiene anche Berns, ma che tuttavia è sempre bene tenere presente nell'ambito di studi rinascimentali.

Certamente le condizioni politiche e sociali della fine del sedicesimo secolo delle comunità ebraiche italiane non erano le medesime in tutta Italia e si connotarono spesso negativamente, caratterizzandosi per limitazioni e divieti. In particolare Berns individua nel Nord Italia – sebbene non tutto – un'oasi felice per gli uomini di fede giudaica e quindi per la collaborazione tra ebrei e cristiani nell'ambito proprio dello sviluppo di una cooperazione tra studi biblici e ricerca naturalistica, ravvisando in particolare nel Ducato di Mantova, sotto la guida di Guglielmo Gonzaga e del figlio di questi, Vincenzo I, un esempio eccezionale.

In conclusione, l'interdisciplinarietà del lavoro di Berns è certamente ragguardevole e risponde pienamente alle molte sfaccettature del pensiero e dell'opera degli uomini che egli esamina, da Lusitano a Portaleone, senza eccezione alcuna. Raccontando uno spaccato sui *physici* degli ultimi decenni del sedicesimo secolo e sulla cultura, non solo di carattere naturalistico, che essi edificarono, Berns mostra una realtà tutta italiana – spesso obliata a favore di quella protestante transalpina – in cui il confine tra studi biblici e studi naturalistici si assottigliò in favore di un'osservazione della natura che potesse arricchirsi e trovare fondamento nei testi sacri e di una rinnovata conoscenza della Bibbia che mirasse a una maggiore fedeltà non solo linguistica nei confronti del testo ebraico ma anche realistica per ciò che concerne la realtà naturale del mondo. Nell'incontro con i testi suggeriti e citati da Berns scopriamo quindi un mondo in cui la Bibbia rivive attraverso l'universo della botanica e della medicina e in cui, per la prima volta, gli elementi della natura biblici non vengono ignorati e che per questo, come conclude Berns, meriterebbe di essere compreso in modo migliore.

Forse un unico appunto andrebbe fatto in merito all'utilizzo da parte dell'autore americano del termine “filosofia naturale”. Sicuramente la formazione dei *physici* da lui presi in analisi implica quella che potremmo definire un'educazione umanistica che comportava, come abbiamo visto, uno studio delle lingue, dei testi sacri e dei loro commentari e anche una chiara conoscenza di opere filosofiche e nello specifico di filosofia naturale (ad esempio de' Pomi, come riporta Berns, aveva presente il *De vita libri tres* di Ficino). Tuttavia le osservazioni sugli elementi naturali della Bibbia elaborate dagli autori selezionati da Berns, per quanto articolate e per quanto denotino la ricchezza culturale di questi uomini di scienza, non sempre sembrano andare a costituire una vera *Weltanschauung*, a cui non può non rimandare un concetto ricco di implicazioni e di richiami cosmologico-metafisici come quello di filosofia naturale. D'altra parte il concetto di *philosophia naturalis* è alquanto complesso e la sua stessa

evoluzione racchiude una molteplicità di idee e approcci che fa sì che, comunque, anche l'utilizzo che Berns ne fa non possa mai essere definito completamente indebito.

Certamente, per concludere, il lavoro di Berns dà voce a uomini di scienza rimasti a lungo nel silenzio e soprattutto allo spirito che gli animò; per cui l'aspirazione che il suo contributo potesse essere non una serie di biografie di intellettuali, ma «the biography of an idea – or, more precisely, several ideas» [p. 30] risulta perfettamente attesa.

Maria Vittoria Comacchi
Università Ca' Foscari

Giulio Busi e Raphael Ebgi, *Giovanni Pico della Mirandola. Mito, magia, qabbalah* (Torino: Einaudi, 2014).

In un brevissimo spazio di tempo, tra il 1485 e il 1486, il giovane conte della Mirandola lavorò alla sua *nova philosophia* di cui le novecento tesi raccolte nelle *Conclusiones* sono enigmatica testimonianza. In esse si riflette la faticosa costruzione della concordia tra diversi sistemi filosofici e tradizioni religiose. Un percorso che simboleggia, al contempo, i gradini di quella «scala delle corrispondenze» (BE, p. XIV) che conduce alla più alta forma di conoscenza. Questa, però, si rende raggiungibile solo attraverso «l'esame dei più svariati sistemi filosofici» (BE, p. 328) come Pico scrive tenendo bene in mente Platone.

Per tal ragione, il progetto pichiano si configura come «un “atlante” della storia del pensiero, in cui si trovano disposte, l'una di seguito all'altra, le diverse modalità e i diversi “linguaggi” con cui i pensatori e i sapienti, antichi e “moderni”, avevano tentato di appropinquare il vero» (R. Ebgi, «Saggio Introduttivo», in Pico della Mirandola, *Dell'Ente e Dell'Uno*, a cura di R. Ebgi, Milano, Bompiani, 2011, p. 67). La vastità dei riferimenti a numerose correnti filosofiche o religiose in cui si snoda la trama simbolica delle *Conclusiones* ha suscitato una curiosità non secondaria tra gli studiosi novecenteschi. Nella maggior parte dei casi, però, è venuta a mancare una visione di insieme capace di mostrare il significato generale del pensiero dell'autore. In virtù di ciò, la figura di Pico è stata studiata soprattutto in rapporto a una determinata tradizione che questi ha discusso, in modo tale che a essere evidenziato fosse soprattutto il valore culturale e non quello teoretico della sua impresa filosofica.

Rispetto a tale tendenza il libro di G. Busi e R. Ebgi si articola in modo opposto (= BE). Il testo nasce con lo scopo di recuperare una visione unitaria della *nova philosophia* e della grande stagione dell'umanesimo fiorentino. In ciascuna delle voci che compongono il volume si svolge lo studio distinto di un singolo aspetto della simbologia filosofica pichiana. Gli autori, in tal modo, costruiscono un complesso gioco di connessioni e rimandi concepito a imitazione del movimento speculativo del Conte emiliano. La ricerca di costruire un testo che risulti aderente alla trama concettuale delle *Conclusiones* è confermata anche dal metodo di analisi scelto da Busi e Ebgi. La trama mitologica e simbolica, infatti, viene studiata attraverso un lavoro di scomposizione, che permette di gettare luce sui singoli elementi che compongono il discorso pichiano. Un approccio che consente al lettore, inoltre, di entrare nel

laboratorio filosofico di Pico e di osservare le modalità e gli strumenti eruditi con cui egli costruisce il progetto di concordia tra i saperi,

«Nel supremo guazzabuglio delle *Conclusiones*, o nei panneggi eleganti del *Commento sopra una canzone d'amore*, il Conte ritaglia sillogismi con le sue forbici smussate e li incolla tra notti orfiche e Veneri vogliose. È lui, artista filosofico, a mutare i frammenti in opera, a trasformarli bretonianamente, da relitti di pensiero, antichissimi e travisati, in oggetti d'arte euristica» (BE, p. LIII).

Non è possibile analizzare la totalità del materiale e delle analisi presentate nel libro e per questa ragione ci limiteremo a evidenziare tre aspetti di particolare interesse. In primo luogo è doveroso sottolineare il modo in cui Ebgi riesca a sciogliere l'intricata trama attraverso cui Pico interpreta il mito e la sua struttura. Le figure mitologiche assumono per il Conte, infatti, una molteplicità di significati, ognuno dei quali viene ricostruito dagli autori anche attraverso un confronto con le fonti adoperate dall'autore. È il caso, ad esempio, della figura di Giove (BE, pp. 135 - 150) e delle diverse interpretazioni filosofiche presenti nel *Commento sopra una canzone d'amore* (1486) e nell'*Heptaplus*. In armonia con l'interpretazione plotiniana della *Teogonia* di Esiodo, per cui Giove è «il terzo tra i sovrani che sederanno sul trono dell'universo» (BE, pp. 143-144), Pico scorge in questa figura mitica il simbolo dell'anima del mondo, la terza ipostasi della luce divina che si caratterizza come principio che governa la realtà sensibile. In un altro contesto, però, sulla base di una favola omerica, Giove viene trasfigurato in simbolo cosmologico, allegoria della volta celeste.

L'analisi presente nel testo ha il merito di presentare l'orizzonte unitario in cui questa molteplicità di significati contrastanti possono essere compresi. L'apparente contraddittorietà delle esegesi pichiane scompare qualora si consideri il particolare statuto che Pico attribuisce alle figure mitologiche. In quanto indici di «funzioni» (BE, p. 148) in esse è racchiuso un preciso significato la cui luce, però, si riverbera in modo diverso sui differenti piani che compongono la scala del reale. «Il caso di Giove mostra con chiarezza quanto andiamo dicendo. Questa figura, infatti, ha la capacità di esprimere tutto ciò che rientra nella sfera dell'azione e dell'amministrazione, o ancora del governo. Questa è la sua "funzione". Per tale motivo il nome del dio potrà essere attribuito a tutti quegli enti che, in un determinato contesto, presentano un ruolo di guida e comando» (BE, p. 148).

Quanto gli autori tengono a rimarcare è soprattutto lo statuto filosofico delle interpretazioni pichiane del mito. La struttura analogica delle favole antiche è la medesima che regola la segreta armonia che unisce le parti dell'universo. In virtù di ciò, interpretare correttamente il mito consente di scorgere le regole che tengono in armonia ciascuna delle parti della realtà, «Ecco allora la necessità delle figure del mito. Le quali non sono semplici vesti che ammantano concetti, ma si rivelano espressioni di quelle tensioni che compongono la trama nascosta del reale» (BE, p. 149).

Giulio Busi ha dedicato una parte considerevole dei propri studi al tentativo di ricostruire i termini entro cui inquadrare la relazione tra Pico e la Qabbalah. Si vedano ad esempio G. Busi, *Vera relazione sulla vita e i fatti di Giovanni Pico Conte della Mirandola*, Torino, Aragno,

2010 o G. Busi, «“Who does not wonder at this Chamaleon?” The Kabbalisti Library of Giovanni Pico della Mirandola», in *Hebrew to Latin, Latin to Hebrew. The mirroring of two cultures in the age of Humanism*, a cura di G. Busi, Torino, Aragno, 2006, pp. 167-196. Il presente libro è in sintonia con le precedenti ricerche. L'autore si sofferma sull'analisi dei due aspetti che rendono la Qabbalah pichiana irriducibile alle fonti giudaiche da cui essa prende spunto. Il primo elemento è rappresentato dall'influsso esercitato dalla personalità di Flavio Mitridate, la cui importanza per questo capitolo del pensiero pichiano viene sottolineata per la prima volta in questo volume (BE, pp. XXII - XXIV). L'immensa biblioteca cabalistica di Pico è costituita, infatti, da un *corpus* di testi che l'ambiguo erudito siciliano tradusse in latino per il giovane Conte della Mirandola. L'incontro tra i due personaggi, come Busi sottolinea, rappresenta inoltre il punto di avvio della Qabbalah cristiana, una disciplina che avrà un florido cammino nel successivo sviluppo della cultura europea. In G. Busi, «Beyond the burden of Idealism: For a new appreciation of the visual lore in the Kabbalah», in *Kabbalah and Modernity. Interpretations, Transformations, Adaptations*, a cura di B. Huss, M. Pasi, K. von Stuckrad, Leiden and Boston, Brill, 2010, pp. 29-46, l'autore distingue due momenti della cultura europea in cui si è manifestato un interesse per lo studio della Qabbalah. Il primo, ovviamente, è avviato da Pico e Flavio Mitridate e porterà alla nascita della Qabbalah cristiana Rinascimentale; il secondo si sviluppa in seno al Romanticismo tedesco e, principalmente, attraverso la figura di Schelling. È interessante notare che tra queste due fasi intercorrano delle differenze sostanziali che influenzano soprattutto la valutazione dell'aspetto visivo del misticismo ebraico. Quest'elemento è centrale in autori come Pico mentre viene completamente sottovalutato nell'Ottocento: «It is not surprising that none of the nineteenth-century scholars influenced by the idealistic culture paid attention to the visual elements of the kabbalah. Their philosophical inclination oriented them toward what they envisaged as the metaphysical and spiritual core of the kabbalah, and the mystical diagrams probably appeared to them strange and primitive, like the husks one should discard and throw away» (Ivi, pp. 38 - 39). È significativo che tale atteggiamento si tradurrà anche nell'opera di Scholem, circostanza che finirà per oscurare, in epoche recenti, le geniali intuizioni pichiane e rinascimentali relative al nucleo visivo in cui si sviluppa la trama del simbolismo cabalistico, «... the reason why the visual aspects of the kabbalah have remained “invisible” until today is linked to an unconscious underestimation of all elements that do not belong to the “higher” level of philosophy, an approach still marked by idealistic philosophy» (Ivi, p. 46).

Il secondo aspetto che contribuisce a rendere singolare l'avventura pichiana nel simbolismo del misticismo ebraico è costituito dal fatto che Pico trasfiguri la Qabbalah «secondo lo stile di Parigi» (BE, p. 294), un'enigmatica espressione con cui egli intende la filosofia scolastica. Tale travestimento ha come principale conseguenza uno stravolgimento non secondario del piano simbolico in cui si sviluppa il misticismo ebraico che, per definizione, male si accorda con le scale gerarchiche tipiche della filosofia medioevale. «Nel metodo pichiano è insita una con-

traddizione, vera sempre e che in *rebus cabalisticis* si fa particolarmente chiara. Se le formule argomentative adottate dal Conte sono sillogistiche e scolastiche, la teoria cabalistica è associativa e simbolica. Scaturisce così, tra mezzo espositivo e contenuto esposto, una distonia che eccitano e al tempo stesso frastornano» (BE, p. 303).

Come interpretare questo nuovo gioco di contrasti? Busi propone una lettura convincente, che getta ulteriore luce sul piano generale dell'opera pichiana. Anche la Qabbalah, infatti, viene assorbita dal nostro camaleonte e inserita nel progetto di concordia tra i saperi di cui le *Conclusiones* sono espressione. Le novecento tesi, come è noto, furono concepite per essere discusse a Roma al cospetto delle massime autorità ecclesiastiche. In questo quadro, quindi, il *collages* in cui Pico associa la Qabbalah e la filosofia medioevale è motivato dall'intenzione di convincere il proprio uditorio della bontà cristiana di questa antica tradizione mistica,

«Traspone, ordina, classifica i segreti mosaici, al fine - si direbbe oggi - di coinvolgere il proprio pubblico, o audience, se ci si passa il termini. Che poi i teologi pontifici non abbiano comunque inteso un'acca della qabbalah parigina confezionata dal Conte è un'altra questione. Lui ci ha provato, e tutto il grande edificio delle *conclusiones*, e dell'Apologia ha l'ardimento e le ingenuità dell'esperimento» (BE, pp. 302 - 303).

L'ultimo aspetto su cui ci soffermeremo è il modo in cui gli autori riescono a inquadrare il progetto delle *Conclusiones* nel contesto della grande stagione dell'umanesimo fiorentino. G. Busi e R. Ebgi non si limitano a riconoscere la comune sensibilità che avvicina Pico a Ficino o a Poliziano ma rimarcano le differenze nel contenuto delle loro esegesi in materia di mito e filosofia. Il coro dell'umanesimo si caratterizza, quindi, per quella «concordia discordante» (BE, p.225) che al contempo unisce e separa i protagonisti di questa stagione culturale.

Particolarmente indicativa di questa lettura dell'umanesimo italiano è la voce «*Ombra di Achille, Tiresia, Omero*» (BE, pp. 217 - 226) in cui Ebgi mostra con chiarezza la differenza di sguardi con cui Pico e Poliziano interpretano un comune orizzonte mitologico. Ebgi sottolinea che il medesimo racconto fosse ben conosciuto anche da Ficino (BE, p. 221) che però ne rimase meno colpito. Tale circostanza è solo uno dei numerosi episodi in cui i due, come il libro sottolinea sapientemente, furono in disaccordo in materia di mito. Gli autori si soffermano in più di un'occasione sulle critiche che Pico rivolge alle interpretazioni del mito di Ficino e il confronto tra i due filosofi è particolarmente indicativo della concordia discordante che anima l'umanesimo fiorentino. Nella voce «*Le Muse*» (BE, pp. 173-186) Ebgi sottolinea, però, che la «scarsa considerazione in cui Pico teneva Ficino interprete del mito» (BE, p. 186) sia basata su ragioni che sono assolutamente filosofiche e non estetiche o letterarie, «Perché non comprendere la grammatica simbolica delle favole antiche portava a commettere errori grossolani anche sul piano teorico. Se i poeti avevano nascosto, nelle loro opere, i misteri di una sapienza antica e divina, accostarsi a essi con poca attenzione significava infatti bussare invano alle porte del vero» (BE, p. 186). Il «racconto eziologico relativo alle origini della cecità del grande Omero» (BE, p. 218) è oggetto, nella Firenze di fine Quattrocento, di due letture contrastanti. Il mito offre lo spunto

a Poliziano per un componimento poetico, l'*Ambra* (1485), caratterizzato dall'esaltazione della figura di Omero intesa quale simbolo del «poeta filosofo» (BE, p. 225) che ottiene «a caro prezzo» (BE, p. 222), l'accecamento, ciò che egli più desidera: quel furore poetico che lo renderà immortale.

Al contrario, invece, Pico interpreta il racconto secondo le sfumature tipiche della filosofia neoplatonica e del misticismo. Ciò comporta, sul piano esegetico, un rovesciamento di piani rispetto all'interpretazione dell'amico poeta. La cecità di Omero assume per il Conte una valenza positiva perché essa è espressione della platonica rinuncia al mondo che il filosofo deve compiere per poter accedere alla pura visione intellettuale.

Il libro riesce nell'intento di riannodare il filo di contrasti che anima la *pax philosophica* pichiana. Gli autori corrispondono a tale compito ripensando la materia mitologica e simbolica in modo concettualmente approfondito. Per tal ragione, *Mito Magia e Qabbalah*, oltre a essere un volume elegantemente scritto, è soprattutto uno studio importante e complesso.

Nicola Alessio Sarracco
Università Vita-Salute San Raffaele

Patrick Grim & Nicholas Rescher, *Reflexivity: From Paradox to Consciousness* (Heusenstamm: Ontos Verlag, 2012).

Even a superficial look at contemporary logic and philosophy cannot fail to grasp the centrality of reflexive conceptual structures. The aim of Patrick Grim and Nicholas Rescher's work is to analyze these structures as they appear in different logical and philosophical contexts. The result is a clear and insightful picture of the phenomenon of reflexivity, of its role in many philosophical debates and of its inevitability. The book goes through different fields, from the logical paradoxes to consciousness, passing through limitative theorems, skepticism, nihilism and the Cogito, the nature of reference, and the mysteries of determinism and free will. For reasons of brevity, I will focus only on paradoxes and consciousness, saying only a few words about the other topics

The first chapter is devoted to paradoxes. The author's view is that both semantic and set theoretic paradoxes have the same structure. Paradoxes are contradictions, but of a special kind: they are dynamic contradictions, because they give rise to oscillation. The Russell set – the set of all and only sets that do not contain themselves – gives rise to oscillation because if it contains itself, it cannot contain itself; but if it does not contain itself, then it contains itself. The paradox forces us to oscillate between the two possibilities. One of the most interesting parts of Grim and Rescher's book is that they graph the paradoxes, in the sense that they try to capture this oscillation structure graphically. The result is that the common structure of the paradoxes is made physically visible. In the case of Russell's paradox, they individuate four elements that, if combined, give rise to oscillation: sets appear on both side of the membership relation; membership relation is reflexive; there is a (Boolean) negation; there is an

“all and only” condition (in the definition of the Russell set). The fact that the same structure can be found in other contexts (e.g. the Barber paradox) shows that there are no special characteristics concerning sets (of course the first two conditions change, in the sense that we have a different relation from the membership relation, but the four points apply in the same way). The same holds for semantic paradoxes such as the Liar. A subject-predicate sentence is true if the subject belongs to the extension of its predicate; otherwise it is false. The Liar is the sentence that affirms it is false, i.e. it affirms that its predicate does not apply to its subject. This produces an oscillation: if the predicate applies to the subject, then it does not apply to it (because this is what it says); if it does not apply to it, then after all it applies to it. As before, Grim and Rescher generalize the result, showing that here there is no essential link between paradoxes and semantic notions. Again, they graph the oscillation to make the structure clearer. However, what the graphs cannot do is give a general solution for the paradoxes. Grim and Rescher point out that such a solution is unavailable *a priori*. This is due to the Paradox of Paradox Analysis: suppose we have a successful analysis to solve all the paradoxes. It must give us sufficient and necessary conditions to identify the paradoxes. Let’s call these conditions C. Now, consider the following sentence: Either this sentence meets conditions C, or it is false. If it meets C, then it is true: The C conditions are not sufficient for paradox. If it does not meet C, then it must be false. But here we get a Liar-sentence, a sentence that says it is false. We are into paradox, although the sentence does not meet C. C are not necessary conditions for paradox. The Paradox of Paradox Analysis has the same structure as the other paradoxes: from this point of view there is nothing new. But what it shows is that a general solution to paradoxes is not available, because a general analysis of them is not available.

In any case, working with the “all and only” condition is quite interesting: let’s take as an example the Russell set. By dropping one of them from the definition of the Russell set we get what they call an automatic “in” (sets that must be self-membered or sentences that must fall under the extension of their predicates) or an automatic “out” (sets that cannot contain themselves or sentences that cannot fall under the extension of their predicates). Consider the set of all the sets that do not belong to themselves, without excluding the possibility that it also contains some sets that belong to themselves. Such a set is an automatic “in”: if it does not belong to itself, it must belong to itself; but if it belongs to itself, then it can be one of those sets that simply belong to themselves. No contradiction arises. On the other hand, if we drop the “all” condition and we consider the set of only sets that do not belong to themselves, but perhaps not all of them, we get an automatic “out”, because this set cannot belong to itself on pain of contradiction. But again we do not have any contradiction.

The second and the third chapters trace automatic ins and outs in various fields: the second chapter deals with the limitative theorems: Gödel’s first incompleteness theorem and Turing’s halting problem. With respect to Gödel, the gödelian sentence (the sentence that intuitively says of itself that it is not demonstrable) is an automatic out with regard to the notion of “theorem-

hood”(it cannot be proved on pain of contradiction), but it is an automatic in with respect to the notion of truth (after all it affirms that it is not provable). Here we do not get a paradox because there is a split between the notion of theoremhood (syntax) and truth (semantics). The same happens with Turing’s halting problem.

Chapter three traces automatic ins and outs in the views of the nihilist, of the skeptical, and in the structure of the Cogito. Nihilism and Skepticism are automatic outs with regard to the practice of asserting and knowing: I cannot assert truly that there are no truths (nihilism) and I cannot know consistently that there is no knowledge (skepticism). On the contrary, with regard to the practice of thinking, the Cogito is an automatic in.

The fourth chapter is a central chapter in the book: it deals with the notion of reference. The way indexicals (pronouns like “I” and adverbs like “here” and “now”) are treated here constitutes the basis of the treatment of the hard problem of consciousness in the fifth chapter. The main thesis of chapter four is that indexical propositions are not reducible to non-indexical propositions. To illustrate the point, they use an example of John Perry’s. Suppose I am in a supermarket and I notice a trail of sugar on the floor. I think that somebody has a bag of sugar with a hole in their cart. So I think “that person (he) is making a mess”. Then through a mirror on the ceiling I manage to see a cart with the broken bag of sugar and I say to myself: “that’s the person who is making a mess”. But then I realize that I am that person: I am making a mess. We have here at least three sentences: he is making a mess; Filippo is making a mess; I am making a mess. Do they express the same proposition? Grim and Rescher think that the answer is negative. Taking a proposition to be an object of knowledge, they argue that it may happen that someone knows only some of them, but not all of them. I can know that Filippo is making a mess, without knowing that I am making a mess if I do not know that I am Filippo. I can know that he is making a mess, without knowing that I am making a mess if I do not know that “he” refers to me. The lesson we should learn from this is that indexical propositions are not reducible to non-indexical proposition, although the reference can be the same.

In chapter five this is applied to the hard problem of consciousness. This is the problem of the gap between subjective experience and the physical accounts developed to explain it. After discussing the notion of consciousness and proposing to define it in terms of an awareness with a particular reflexive structure (a conscious state is a state of awareness in which the focus includes aspects of that states itself), the authors propose to interpret the gap between subjective and objective experience as originating from two radically different sources of reference. The subjective is a transparent and self-referent knowledge with a form of awareness; the objective needs neither transparency nor reflexivity: the subjective is expressed by indexical propositions, while the objective by non-indexical propositions. Consequently, they are irreducible to each other. However, they can refer to the same entity: this Dualism is compatible with an underling Monism that says that the two irreducible forms of reference ultimately refer to the same reality. Therefore, to think that there are two different substances, as Descartes be-

lied, would be a categorical mistake: we are confusing a problem arising at the level of our way of reference with a problem concerning the object we refer to. In the last chapter the same argumentative strategy is applied to the problem of free will and determinism.

Generally speaking, the book is well-written and well-argued. The authors manage to deal with a lot of different fields in a restricted number of pages, while never being superficial. However, on some points the reader has the feeling that more should be said. This is the case of the Paradox of Paradox Analysis: it is not clear what its consequences are. It is presented as showing that a general solution to paradoxes is not available; but the paradox shows that this is because we cannot have a general diagnosis of the paradoxes: but does this not collide with the general thesis according to which all the paradoxes have the same structure? If all of them have the same structure, we have a general diagnosis of how they arise. Another point that leaves the reader with many questions is that concerning consciousness. The authors claim that their position sweeps away the mystery of the gap in the hard problem of consciousness; but if they are right in interpreting this gap only from the point of view of how we access the two sides, the origin of these two irreducible ways of reference is not clear. Although their perspective seems quite promising, the mystery of consciousness is still there.

Filippo Costantini
Università Ca' Foscari

Pierre Macherey, *Il soggetto produttivo. Da Foucault a Marx. Postfazione di Antonio Negri e Judith Revel* (Verona: Ombre Corte, 2013).

Il testo di Pierre Macherey si inserisce con grande originalità nel dibattito Marx-Foucault. Al di là del confronto tra il pensiero dei due filosofi, nel saggio è in questione il concetto di «forza produttiva» quale si presenta nell'analitica del potere foucaultiana e nella descrizione del «lavoro vivo» del *Capitale*. L'intento di Macherey consiste non tanto nel mostrare quale peso abbia avuto Marx nell'opera di Foucault, né tanto meno nell'esibire quali idee di quest'ultimo siano presenti nell'opera del primo, bensì nel procedere ad una chiarificazione concettuale dell'autorità, del soggetto e del lavoro marxiano alla luce delle riflessioni di Foucault sul potere. A partire da questa lettura incrociata, Macherey intende fornire una base per ulteriori analisi dei processi di assoggettamento e soggettivazione messi in atto dall'attuale processo di sfruttamento capitalistico.

Il saggio si apre con la citazione di un brano tratto da *La Volontà di sapere* in cui è esposto a grandi linee il carattere produttivo e positivo del biopotere. Con quest'ultimo termine, come è noto, Foucault intende l'insieme di quei «fattori di segregazione e gerarchizzazione sociale»¹, che a partire dal XVII secolo hanno consentito l'inserimento controllato dei corpi nell'apparato economico di produzione. A partire da questa trasposizione del potere politico sul piano economico, Macherey è

in grado di accostare la descrizione marxiana della «forza lavoro» alla concezione foucaultiana del soggetto produttivo. Che tale positività del potere sia presente, per così dire, in filigrana nel *Libro secondo* del *Capitale*, è un aspetto che induce Macherey a parlare di una lettura «sintomatica» di Marx da parte di Foucault. Una lettura per la quale il problema del potere passerebbe in primo piano rispetto all'analisi del plus-valore, assumendo un ruolo decisivo nella genesi delle riflessioni foucaultiane sulle società disciplinari.

Come possiamo cercare di analizzare il potere nei suoi meccanismi positivi? Mi sembra che gli elementi fondamentali per un'analisi di questo tipo possano essere trovati in alcuni testi. Penso a Bentham [...], il grande teorico del potere borghese e, ovviamente, penso anche a Marx, soprattutto al secondo libro del *Capitale*. Penso che in questo testo possiamo trovare elementi utili per l'analisi dei meccanismi positivi del potere (p. 11)².

Si può dunque comprendere perché buona parte del testo di Macherey sia dedicata alla disamina marxiana della produttività. Alla forza lavoro intesa come sostanza e proprietà intrinseca del corpo – ciò che Marx definisce con il termine *Arbeitskraft* e che l'operaio si impegna a cedere in cambio di un salario – si contrappone la *Vermögenskraft*, ovvero quella componente dinamica e potenziale della forza lavoro di cui il capitalista si avvale per generare profitto. La metafisica pratica che Marx attribuisce al capitalismo consiste, pertanto, in una ridefinizione di alcuni termini fondamentali del pensiero filosofico, quali «forza», «potenza», «atto», «causa», «effetto» – per citarne solo alcuni – alla luce del sistema organizzato della produzione. Il trucco del capitalista consisterebbe, in altri termini, nel tradurre in impiego reale concetti che nella speculazione filosofica si rivelano inutili o astratti. La distinzione tra «sostanza» e «funzione», che nell'elaborazione marxiana della forza produttiva non può essere ricondotta alla differenza aristotelica tra «atto» e «potenza», diventa pertanto funzionale al meccanismo dello sfruttamento capitalistico. Esso, infatti, osserva Macherey, non si basa sull'equo scambio tra equivalenti, «dal quale il lavoro salariato trae la sua legittimità sul piano del diritto» (p. 20) bensì sul «gioco di prestigio che trasforma l'uguaglianza in disuguaglianza» e per mezzo del quale è possibile separare l'uso della forza lavoro dal suo possesso. Ciò che il capitalista riceve, in altri termini, non è tanto la forza lavoro in quanto tale, quella che appartiene al corpo dell'individuo e per quale egli viene remunerato, bensì il suo eccesso, ovvero la possibilità di impiegarla «al di là del suo valore» (p. 22), di «mettere in opera la sua potenza» al di là di quanto è necessario per il suo mantenimento» (p. 25) e al fine di generare il massimo plus-valore possibile.

Un altro aspetto su cui Macherey invita a porre attenzione riguarda il termine «norma». Con tale concetto egli intende quella regola attraverso cui è possibile orientare i comportamenti degli individui senza che essa venga avvertita come un ordine o un comando proveniente dall'alto. La società di norme è consustanziale al sistema capitalistico di produzione nella misura in cui generando

¹ M. Foucault, *La volontà di sapere* (1979), trad. it. P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1978, p. 125.

² M. Foucault, *Le maglie del potere*, trad. it. in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica* a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, p. 158.

nei singoli una sorta di «seconda natura» determina una disposizione comportamentale – o un *habitus* per dirla con Pierre Bourdieu – funzionale alla generazione maggiore di forza produttiva. Il meccanismo disciplinare può in tal senso presentarsi come vita naturale, dato immediato, senza la preoccupazione di indossare la maschera di un dispositivo ideologico di persuasione, agendo già da sempre sulle tecniche di assoggettamento dei corpi descritte nell'opera di Foucault. Una volta definito il potere nei termini di un rapporto tra forze, come strutturazione di un campo di azione possibile, non rimane che predisporre gli strumenti per una nuova strategia di lotta che Macherey individua all'interno del processo stesso di produzione, al di là di ogni ingenua risoluzione politica che si ponga come programma progettuale di insieme.

Sul finire del testo, Macherey mostra il passaggio che lega indissolubilmente la disciplina foucaultiana alla riflessione di Marx sulle forme di potere e di autorità sviluppate nel processo lavorativo. Attraverso un richiamo ai concetti di «campo», «lavoro sociale» e «forza di massa» del *Libro primo* del *Capitale*, l'autore mostra come la macchina di comando del capitale si estenda ben al di là dei confini della fabbrica per sovrapporsi al sistema disciplinare di governo. L'esigenza di programmare la forza lavoro collettiva in funzione del plus-valore può essere interpretata come la necessità tipica di una società di norme a cui occorre un principio organizzativo unitario in grado di determinare il campo d'azione degli individui. In una tale società, il processo economico di sfruttamento non verterà sulla forza lavoro del singolo bensì sull'intero corpo produttivo, ovvero sulla forza di massa del lavoro sociale, i cui principi di organizzazione, direzione, mediazione e sorveglianza saranno gli stessi che gestiranno il corpo degli individui secondo le esigenze della produzione. Per essere produttivo il potere dovrà, in altri termini, dissimulare la sua forza d'azione, estendo i principi della produttività economica a tutto il corpo sociale, in ciò avvalendosi del dispositivo giuridico come legittimazione del suo operato. «Ma perché tutto questo funzioni – osserva Macherey – è necessario che gli stessi soggetti siano resi “produttivi” mediante adeguate procedure di assoggettamento» (p. 80) le quali devono essere, a loro volta, collegate all'attuazione dell'economia capitalistica. Ed è solo in questo modo che è possibile generare quello scambio continuo tra politica ed economia di cui l'opera di Foucault fornisce una descrizione magistrale. Se da questo punto di vista si può dire che il merito di Macherey consista nell'aver riconosciuto la sovrapposibilità del quadro economico marxiano con quello foucaultiano del biopotere, non altrettanto si può affermare a proposito delle sue analisi circa la produzione di soggettività resistente. Come osservano Revel e Negri nella postfazione al testo, Macherey sembra non comprendere il portato politico-rivoluzionario dell'eccesso di «forza lavoro» inerente al rapporto capitalistico di sfruttamento. In questo rapporto, egli sembra cogliere solo un primo passaggio, «quello nel quale lo sfruttamento si trasforma e si consolida in *habitus*» (p. 88), a discapito dell'altrettanto essenziale momento attraverso cui è possibile intravedere, nella lotta tra «lavoro vivo» e «lavoro morto», l'emergere di processi di soggettivazione provenienti dal basso e per questo irriducibili alle «forme di assoggettamento e/o sfruttamento del capitale» (p. 94). Tuttavia, al di là di questa cri-

tica, si può certamente dire che il testo di Macherey si pone all'interno di quella interrogazione sempre più urgente sul significato politico della «flessibilità» e della «precarietà» della «forza lavoro», la cui soluzione ancora oggi appare lontana e per la quale si prospetta il compito di elaborare nuove forme di resistenza e di lotta politica.

Marco Gigante
Università Ca' Foscari