

o c'è dell'Altro (trascendenza), mentre non si pone come trascendimento od *esodo* dal pensiero verso il noumeno o la cosa in sé, nella stregua gnoseologico-fenomenistica moderna. Perché il pensiero, la presenza, se da un lato *consta* o fa parte dell'esperienza, dall'altro consta come « l'intero », vale a dire, come « l'ambito manifestativo assoluto, intrascendibile, in cui immane la totalità dell'essere, e quindi la totalità empirica (l'U.d.E.) », come *primo* contenuto concreto, di cui, però, si ignora se sia anche l'unico contenuto, se esaurisca o meno la totalità assoluta del reale. Dunque, dandosi il pensiero come « l'intero », esso, in ordine al contenuto pensato che è la totalità, « distingue dentro di sé l'U.d.E. ... distinguendo dentro di sé una realtà che si fa pensare per la sua presenza, da una realtà che occorre inferire da quella prima » (p. 180). Sulla distinzione tra intero, totalità ed U.d.E., l'autore tornerà ripetutamente e più nettamente in seguito, ma sin d'ora ha acquisito il ruolo metodologico e del pensiero come « intero » (per cui l'inferenza non è esodo gnoseologico) e dell'U.d.E., come posizione di agguato per controllare la *reductio in primum principium* di ogni asserto metempirico.

8) E per concludere questa sommaria analisi, resta da sottolineare, al di là della rilevanza gnoseologico-metodologica del pensiero come presenza dell'essere e come intero, anche la rilevanza *antropologica* (cfr. cap. V): il pensiero segna — fenomenologicamente — la grandezza dell'uomo. In quanto *ha* il pensiero *l'io è io*; è soggetto o persona che si conosce, che è *autocoscienza* per il conoscere (p. 283); la quale persona, agendo secondo coscienza (p. 276), è originariamente *libera* (p. 283), di una libertà « iniziale », che consente la « liberazione effettiva » (p. 281) verso la libertà « finale », ossia verso la pienezza di umanità dell'uomo. Senonché il dato empirico — e tale dato empirico — a motivo dell'esigenza vitale, teoretico-pratica, che ne rende insoddisfacente la pura immediatezza, richiede a sua tutela ed integrazione, la mediazione metafisica: donde la necessità di considerare *esplicitamente* il « senso parmenideo » dell'essere come tale, da cui dipende il guadagno inferenziale dell'Assoluto, di Dio.

Metafisica dell'esperienza (punto di partenza), metafisica dell'essere (norma), metafisica della totalità (conclusione teologica) sono momenti strutturali del discorso metafisico. Epperò, se storicamente la rigorizzazione della Protologia in forza della norma parmenidea, *resa esplicita*, costituisce l'impegno predominante dell'ultimo Bondadini, nondimeno la sua esecuzione ha immanente, con la luce del vespro che espande il meriggio, anche la luce del mattino; ha in sé, a contrassegno di continuità nello sviluppo, anche il contributo gnoseologico-metodologico del *Saggio*.

ANGELO GNEMMI

BARBARA FAES DE MOTTONI, *Il Corpus Dionysianum nel Medioevo. Rassegna di studi: 1900-1972*, Il Mulino, Bologna 1977. Un volume di pp. 247.

Come il *Corpus Hermeticum* nel Rinascimento, così il *Corpus Dionysianum* nel Medioevo — e, per il vero, anche nei secoli successivi — è presente in modo più o meno dichiarato e profondo, ma in ogni caso determinante, in molti rappresentanti della cultura filosofica e teologica medioevale. Il *Corpus Dionysianum* risulta così un punto di riferimento obbligato per gli storici del pensiero medioevale e di fatto numerosi sono i contributi che, non specificamente dedicati al *Corpus*, si sono interessati ad esso. La storiografia sulla presenza del *Corpus Dionysianum* nel Medio Evo è quindi assai vasta e riguarda, più o meno direttamente, quasi tutti i punti nodali e le figure più significative della cultura e della filosofia medioevali, da Ilduino a Grossatesta, da Giovanni Scoto Eriugena a Tommaso d'Aquino.

Tra le pubblicazioni del Centro di studio per la storia della storiografia filosofica — ricordiamo, fra l'altro, la rassegna degli studi sul capitolo 9 del *De interpretatione* di Aristotele, a cura di Vincenza Celluprica e quella di Gabriele Giannantoni sulle scuole

socratiche minori e la filosofia ellenistica — troviamo anche una rassegna, curata da Barbara Faes de Mottoni, della storiografia riguardante appunto la penetrazione e la diffusione del *Corpus Dionysianum* in Occidente nel Medio Evo.

L'autrice ha strutturato il suo lavoro in due parti. Nella prima espone i fatti (entrata di Dionigi in Occidente, tradizione manoscritta, versioni e commenti) e traccia una storia degli studi su questi fatti dal 1900 « poiché intorno ai primi del Novecento appaiono i primi studi sull'argomento » al 1972, anno in cui « viene per la prima volta pubblicato il commento di Alberto Magno al *De Divinis Nominibus*, distinguendo gli studi di carattere generale sul *Corpus Dionysianum* da quelli dedicati ai singoli traduttori e commentatori del *Corpus*. Nell'espone gli orientamenti della critica moderna, l'autrice mette in risalto l'importanza, sia a livello metodologico che di risultati, delle ricerche del Durantel, che avanza la tesi « di un Tommaso dionisiano, platonico "vergognoso", tributario della filosofia platonica, impersonata appunto da Dionigi, altrettanto se non più di quella aristotelica » (p. 18), e del They che « convinto che l'intelligenza di un'opera e di una dottrina è imprescindibile dallo studio dell'ambiente letterario, filosofico, teologico e più in generale culturale in cui queste nascono e si sviluppano, indaga attraverso quali canali si diffonda il *Corpus Dionysianum* nel Medioevo » (p. 20). Considera quindi innanzi tutto le versioni, nella loro espressione linguistica e nelle circostanze che di volta in volta l'hanno occasionata, e cerca di definire concretamente la presenza del *Corpus Dionysianum* nel Medio Evo con una serie di ricerche nelle varie biblioteche europee, per scoprire numerosi manoscritti dionisiani. E poi di seguito gli studi di Combes su Gerson commentatore dionisiano, di de Bruyne e Bouillon sul valore delle dottrine estetiche dei vari commentatori dionisiano medioevali, di Dondaine sull'oggetto e il *medium* della visione beatifica nel pensiero dei teologi del secolo XIII, di Ruello sul pensiero dionisiano di Alberto Magno, di Roques sul commento eriugeniano a *De Caelesti Hierarchia*. L'autrice conclude osservando che la storia della presenza e dell'influenza di Dionigi nel Medioevo, in gran parte ancora da scrivere, « si deve fare non tanto rilevando i temi concordanti di una generica tradizione comune, quanto interpretando la specificità del pensiero di ciascun autore medioevale che vive in una precisa situazione storica e che deve affrontare con gli strumenti culturali in suo possesso, i problemi via via presentati dal testo dionisiano nel suo progressivo concretarsi nel tempo » (p. 33).

Nella seconda parte del volume si rende analiticamente conto dello spoglio bibliografico compiuto ordinando le schede dei numerosi contributi presi in esame — di parecchi volumi si danno anche i riferimenti, e talvolta il riassunto, delle recensioni — dapprima secondo un criterio cronologico e di seguito per autore medioevale (traduttore e commentatore) di cui lo studio si occupa in modo precipuo. La consultazione del contenuto del volume è facilitata dai quattro indici che completano la rassegna: dei manoscritti, dei testi citati, degli autori (antichi e medioevali prima, moderni poi) e degli argomenti trattati.

Il lavoro della Faes de Mottoni risulta quindi non solo utile strumento bibliografico per quanti vogliono accostarsi allo studio di uno dei temi affrontati, ma, grazie all'introduzione, al duplice ordine dato al materiale bibliografico e agli indici, questa analisi precisa e documentata viene ad offrire anche una panoramica dei molteplici aspetti del neoplatonismo medioevale.

ALESSANDRA TARABOCHIA CANAVERO

PAOLO MARANGON, *Alle origini dell'aristotelismo padovano (sec. XII-XIII)*, Antenore, Padova 1977. Un volume di pp. 190.

Uno degli avvenimenti culturali più decisivi per la determinazione dei caratteri peculiari della cultura occidentale, la diffusione dell'aristotelismo nelle scuole europee