

Bibliografica

AA.VV., *Hegel on Recollection: Essays on the concept of Erinnerung in Hegel's System*, ed. by V. Ricci e F. Sanguinetti, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle 2013, pp. 233.

Il volume *Hegel on Recollection*, curato da Valentina Ricci e Federico Sanguinetti, colma una sorprendente lacuna nell'ambito della letteratura critica hegeliana. Ad oggi, infatti, mancava una ricostruzione della nozione hegeliana di *Erinnerung*, che non solo ne mettesse in luce la rilevanza rispetto al sistema nella sua globalità, ma che discutesse le diverse sfumature di significato che essa assume in *tutti* i luoghi del sistema in cui si presenta.

Uno dei pregi della raccolta consiste nell'aver affidato la trattazione della funzione e delle implicazioni del concetto di *Erinnerung* a specialisti del pensiero hegeliano, che ne indagano la portata relativamente ai territori del sistema su cui sono maggiormente esperti. Ciò che emerge dalla serie dei contributi è una ricostruzione ricca e multiforme di una nozione – quella di *Erinnerung* – che copre complessivamente l'intera speculazione hegeliana, dalle opere del periodo jense alla maturità di Berlino. L'esposizione si articola in nove capitoli, che condensano gli snodi essenziali di un percorso che va dalla *Fenomenologia dello spirito*, attraversa la *Scienza della logica*, e approda infine alle sfere della Filosofia Soggettiva, Oggettiva e Assoluta presenti nell'*Enciclopedia*. A fronte di un'analisi condotta di volta in volta secondo la prospettiva propria di un livello particolare del sistema, ciò che viene a delinearsi è un significato unico e una funzione complessivamente unitaria dell'*Erinnerung*, inerente al sistema nella sua globalità.

Nel primo capitolo è posta in luce l'importanza dell'*Erinnerung* all'interno del cammino coscienziale (esposto nella *Fenomenologia dello spirito*), che, attraverso il coglimento e il superamento di ogni forma di finitezza, culmina nella conquista del sapere assoluto. Ricci difende l'idea secondo cui il riferimento all'*Erinnerung*, nell'intreccio che questa instaura tra tempo e storia, è essenziale alla comprensione della natura stessa del sapere assoluto.

Il secondo capitolo si pone sul limite in cui, nella *Scienza della logica*, le determinazioni finite dell'essere trapassano nelle determinazioni dell'essenza, e ciò in

virtù di un movimento di *negazione* che chiama in gioco l'*Erinnerung*. Più in generale, la struttura paradossale dell'*Erinnerung* si dispiega nella relazione bilaterale tra, da un lato, il pensiero oggettivo che si determina nella soggettività e, dall'altro, la soggettività che ha accesso all'oggettività. Michela Bordignon si impegna qui in una chiarificazione della nozione di *Erinnerung* tra fenomenologia, logica e psicologia, sostenendo in ultima analisi l'impossibilità di una riduzione psicologista della logica.

Nel terzo capitolo, Sanguinetti analizza il complesso significato che il termine *Erinnerung* assume nell'ambito dell'Antropologia hegeliana. I processi di *interiorizzazione* e di *rimemorazione* sono in atto ogni volta che l'anima senziente trasforma un contenuto naturale in determinazione interna dello spirito. Intesa come *riflessione in sé*, l'*Erinnerung* è anche ciò che consente all'anima di separarsi dall'esteriorità – tanto quella del proprio corpo, quanto quella del mondo naturale – e di determinarsi così come coscienza, segnando la transizione dall'Antropologia alla Fenomenologia.

Il quarto capitolo è dedicato al luogo principe dell'*Enciclopedia* in cui si dispiega il discorso hegeliano intorno all'*Erinnerung*: si tratta della sezione della Psicologia dedicata allo Spirito Teoretico, la cui struttura sistematica è l'*intelligenza* (distinta tanto dalla coscienza, quanto da ciò che le teorie scientifiche odierne tendono a designare riduzionisticamente come “mentale”). L'*Erinnerung*, lungi dall'identificarsi con un mero “ricordare” frutto di un'introspezione psicologista, si concreta anzi nell'intelligenza come nel punto più alto in cui lo spirito perviene a *conoscere se stesso*, attraverso la ri-appropriazione di sé nell'attività *conoscitiva*.

Nel quinto capitolo, Elisa Magri argomenta che la genesi del concetto, descritta nella *Scienza della Logica*, dipende dalla memoria logica, che ri-attiva il pensiero dal suo stato di passività e lo indirizza verso la libertà del pensiero concettuale (segnando con ciò il passaggio dalla Logica Oggettiva alla Logica Soggettiva). Nella *Psicologia*, invece, il ruolo della memoria è connesso, da un lato, all'organizzarsi dell'oggettività in una totalità interconnessa (in quanto determinata dal pensiero), e, dall'altro, al guadagno, da parte del pensiero, della capacità di determinare se stesso come pura relazione con sé e quindi come libertà. L'analogia tra la memoria psicologica e l'essenzialità logica consentirebbe infine di considerare logica e psicologia quali diverse *Gestalten* del medesimo processo.

Il sesto capitolo mira a delucidare la funzione metodologica che l'*Erinnerung* esercita in seno alla filosofia della storia, il cui fondamentale oggetto di indagine viene reso intelligibile nel suo auto-movimento proprio grazie ad un'articolazione resa possibile dall'*Erinnerung*. Questa peculiare attività dello spirito deve essere descritta come una forma di “storicità non storicistica”. Federico Orsini mette inoltre in guardia da alcune forme pregiudiziali, in base alle quali la filosofia hegeliana verreb-

be caricata di tratti (quali il totalitarismo, il nazionalismo, il relativismo culturale), rispetto ai quali è sempre rimasta estranea.

Nel settimo capitolo, Giorgia Cecchinato focalizza il ruolo che l'*Erinnerung* e la *Gedächtnis*, la memoria, rivestono nell'attività creatrice del genio, descritta nell'*Estetica* come un processo che coinvolge forze per così dire «centripete e centrifughe» al tempo stesso. L'attività del genio si esprime infatti sia verso l'esterno, nella trasformazione artistica di una materia data entro un determinato contesto, sia verso l'interno, nell'interiorizzazione (attraverso l'*Erinnerung* e la *Gedächtnis*, appunto) dell'esteriorità nello spirituale.

Nell'ottavo capitolo, analizzando le valenze che la nozione di *Erinnerung* assume nell'insieme delle opere hegeliane dedicate alla filosofia della religione, Stefania Achella ne identifica due significati: mentre negli scritti giovanili l'*Erinnerung* era riguardata come la facoltà intellettuale (astratta e soggettivistica) che, nel distinguere diverse determinazioni, non fa che perpetuarne la scissione, nelle opere della maturità essa viene insignita di un nuovo valore speculativo, e caratterizzata da un movimento dialettico. È in virtù dell'*Erinnerung* in questa seconda accezione che lo spirito può emanciparsi dai vincoli dell'esteriorità, determinarsi come libero e tracciare autonomamente la propria storia.

Nel nono capitolo, Philon Ktenides mostra come la nozione di *Erinnerung* sia uno strumento ermeneutico fondamentale nella chiarificazione di alcuni nodi problematici anche in un testo, quello delle *Lezioni sulla storia della filosofia*, in cui tale nozione è quasi assente. In particolare, il ruolo dell'*Erinnerung* consentirebbe di afferrare la distinguere la storia della filosofia rispetto a una mera narrazione di opinioni, nonché di delineare la specificità della filosofia rispetto alle altre configurazioni che lo spirito può assumere.

Considerando la generalità dei contributi si vede come l'*Erinnerung* assuma, nelle sue comparse entro il sistema, una tale pluralità e complessità di sembianze, che risulta impossibile, e in ogni caso limitante, qualsiasi pretesa di ridurla ad un'unica funzione in senso stretto. Ciò non significa che non si possa intravedere, proprio tra le maglie di siffatta multiformità, un orizzonte comune, in cui tutti i modi di manifestazione dell'*Erinnerung* sono riferibili alla medesima struttura fondamentale. A ben vedere, infatti, l'*Erinnerung* si presenta sempre come un termine di *mediazione* tra determinazioni (interno ed esterno, soggetto ed oggetto, e così via), le quali, mentre rimangono separate per la coscienza finita, mostrano invece la loro intima connessione proprio in virtù della struttura dinamica dell'*Erinnerung*.

Non solo. La comprensione *collettiva* della costellazione di significati dell'*Erinnerung* risulta altresì fondamentale per comprenderne il significato *fondamentale*. Il libro viene così a costituire un riferimento bibliografico imprescindibile per

ogni riflessione che, facendo riferimento alla nozione hegeliana di *Erinnerung*, non voglia correre il pericolo di appiattirla su una delle sue molteplici sfaccettature.

Selene Mezzalana

C. Ciancio, *Percorsi della libertà*, Mimesis, Milano 2012, pp. 183.

Con questo libro Claudio Ciancio presenta una serie di approfondimenti su tematiche già da anni al centro della sua ricerca filosofica: «il mio lavoro degli ultimi quindici anni è stato fondamentalmente un tentativo di approfondire e di svolgere l'ontologia della libertà proposta da Pareyson vedendo in essa il più appropriato sviluppo dell'ermeneutica e insieme il suo indispensabile presupposto. In tale svolgimento ho adottato di preferenza la forma del paradosso, riconoscendo in essa quella più adeguata al pensiero speculativo» (p. 9). Solo la libertà – è questa la tesi di fondo – può essere concepita come principio. Su questo punto di partenza pareysoniano l'autore sviluppa un insieme di argomenti che comportano anche un momento di distacco dal pensiero del Maestro. La libertà, secondo Ciancio, mette il pensiero di fronte a un fondamento ambivalente, che porta in sé possibilità alternative, che stringe in un paradosso condizioni opposte, che consegna in ultima istanza alla scommessa e alla decisione tra bene e male la possibilità di concludere una catena delle argomentazioni che, in questo campo, si muove sempre tra antilogie. Che il paradosso sia indispensabile per pensare l'originario significa per Ciancio che la mediazione tra gli opposti non è impossibile, anche se essa non elimina la loro discontinuità (scopo cui invece mirava l'unità hegeliana degli opposti per superare, per esempio, la distanza tra filosofia e religione, cfr. p. 114). Ci troviamo così di fronte a una verità che ha il carattere spezzato del simbolo: il quale apre a un processo interpretativo incolmabile, ma allo stesso tempo vincola il pensiero indissolubilmente a un originario contenuto unitario. Nel suo carattere simbolico la verità rivela un percorso interno all'unità originaria: quest'ultima va pensata *necessariamente* come ciò che è quel che ha scelto di essere, ossia come ciò che è insieme inizio e scelta dell'inizio. Il vincolo che il pensiero contrae con l'originario così delineato è paradossalmente la libertà da esso (libertà che per l'autore è divenuta tema esplicito nel cristianesimo). Per approfondire questo intrico, Ciancio ricorre allo schellinghiano «Dio prima di Dio». Ma poi, allontanandosi per questo aspetto da Pareyson (p. 27), valorizza in modo per molti aspetti innovativo la libertà dell'originario rispetto alla propria stessa determinatezza. La libertà originaria, da una parte, non è soltanto l'eterna, infinita posizione di sé, concettualmente inafferrabile e allo stesso tempo cogente per il pensiero. Non è d'altra parte nemmeno un mero processo di emancipazione tra due opposti già dati indipendentemente dal

suo esercizio, perché altrimenti non potrebbe essere originaria. Essa delinea invece un'articolazione dell'essere nella quale c'è più della spontaneità dell'inizio e più della scelta tra opposti. Il carattere storico della spontaneità, intesa come l'eterno rivivere a sé di ciò che dà inizio ad altro, non dà ragione di quell'«incremento ontologico» che è intrinseco alla stessa idea di inizio e include in ultima istanza la possibilità del male (il conflitto dell'iniziato con la libertà originaria), dunque la lotta contro di esso (il carattere ontologicamente decisivo della scelta) ma anche la «potenza di futuro» (p. 28) di cui è carica una libera effusione dell'origine: «se l'origine non è quel Moloch che tutto ingoia e dal quale ci si deve soltanto liberare, ma è piuttosto scaturigine, impulso, aspirazione, sostegno, promessa, allora il futuro è aperto e la storia non è indifferente». Su questo punto l'autore ritorna in modo originale al principio schellinghiano dell'«indifferenza originaria, chiamata anche non-fondamento» (p. 30), considerandone attentamente il carattere assolutamente trascendente rispetto alla dualità, all'opposizione e alla sua sintesi (hegeliana) nello spirito. Schelling permette di pensare la dualità come il poter essere per sé, e tuttavia mai senza l'altra, di due forme opposte dello stesso assoluto originario, che resta operante in esse al di là e a fondamento della stessa sintesi (la quale invece presuppone gli opposti e dipende da essi) e si trasforma nel «vincolo di amore». Così «l'unità originaria diventa un'unità più profonda, quella che si realizza preservando la differenza più irriducibile, tutt'altro che un'oppressiva unità originaria, ma precisamente la condizione della carità» (p. 32). Sullo sfondo di questa tesi sta, tra l'altro, un intenso confronto con Vattimo, uno dei molti autori che arricchiscono il percorso del testo.

Il volume svolge questi argomenti teoreticamente densissimi in un variegato confronto con temi eminenti dell'attuale dibattito filosofico, dalla soggettività (nella prima parte) alla verità in rapporto alla violenza, gli affetti, la laicità, il pluralismo delle interpretazioni (seconda parte), fino al rapporto tra religione, morale e politica (terza parte). Nell'io viene radicalizzato, sulla base di Kierkegaard ma anche in un proficuo confronto con Levinas e Marion, «la relazione costitutiva con l'infinito e non la semplice possibilità della relazione ad esso» (p. 43). E anche qui è decisivo, nell'apertura infinita della coscienza, il formarsi dell'io a immagine della libertà originaria, sia nel senso che l'assoluto lascia in esso la propria immagine, esponendolo così al distacco e alla manifestazione ormai indiretta del principio originario, sia nel senso che lo costituisce come sua immagine, cioè lo pone nell'irriducibile relazione all'assoluto (cfr. p. 46). La distanza caratteristica del primo significato, pur radicata ultimamente nel secondo, è indispensabile alla libertà come recupero autonomo e rischioso della propria genesi. Circa il rapporto con la verità, Ciancio è assertore convinto «della possibilità di concepire in modo plurale la ragione filosofica» (p. 58). E, come detto, la decisione etica della «com-

messa” rimane articolazione interna e – solo in questo senso paradossale – cogente dell’argomentazione propriamente filosofica. Tuttavia, con un discorso dalle sottili sfumature, egli difende la verità dalla contaminazione con la violenza, che pur sembra sempre accompagnarla; e vede affiorare quest’ultima solo nella decisione per la verità, attraverso «il resistere di una verità e di un bene che si sono già altrimenti affermati» (p. 70). L’unica affermazione della verità resta invece quella mediata dalla libertà. Su questo terreno l’ermeneutica filosofica offre il contributo di una «ricca articolazione del concetto di disaccordo» (p. 103), perché introduce il dialogo tra interpretazioni della verità in disaccordo ma senza incompatibilità reciproca, distinguendo un tale disaccordo da quello che oppone l’approccio ermeneutico alle tesi ideologiche – prive della consapevolezza critica del filtro interpretativo di ogni posizione di verità – o a quelle relativistiche di chi pensa che ci siano solo interpretazioni senza un riferimento comune alla verità. Emblematico, in relazione al tema della verità, è il rapporto tra filosofia e teologia cristiana, del quale Ciancio valorizza come proficua la tensione reciproca, capace di mettere in luce da una parte il vincolo della filosofia a una verità che essa non crea e a una sua radicazione esistenziale di carattere universale, e, dall’altra, l’istanza critica e la distanza dal suo contenuto di cui la teologia non può fare a suo modo a meno. In questo campo la centralità della scommessa si mostra agli occhi di Ciancio in tutta la sua necessità, come egli dimostra in un capitolo sul dibattito contemporaneo dal titolo: *Ateismo del credente e fideismo dell’ateo*, nel quale scorge una possibilità di dialogo tra tesi alternative che, attraverso l’inevitabilità della scommessa (motivata su uno sfondo etico-ontologico che la rende diversa da quella pascaliana), guadagnano però entrambe la loro legittimità. Al fondo di questa libertà di decisione Ciancio rivendica tuttavia un riferimento (storicamente legato alla religione cristiana), il cui peso ontologico torna centrale nella definizione dello stesso distacco dal tema “Dio”: «noi abbiamo una libertà di scelta rispetto ai nostri fini e rispetto alla divinità. Questa libertà è giustificata all’interno di una relazione di libertà che definisce la divinità stessa. L’uomo è (sia pure relativamente, in modo finito) libero rispetto a Dio solo perché Dio è libero rispetto al mondo e all’uomo» (p. 174). Questa tesi non ha peraltro nessun tratto apologetico, come dimostra l’analisi senza sconti della storica distanza di una parte del cristianesimo (del cattolicesimo in modo particolare) dalla stessa idea di democrazia, che per Ciancio è invece il frutto politicamente più maturo dell’innovazione cristiana circa il fondamento ultimamente *religioso* della libertà umana. Un fondamento che *lega* solo attraverso l’«intervallo» della libertà.

Leonardo Samonà

F. de Luise - A. Stavru (eds.), *Socratica III. Studies on Socrates, the Socratics and the Ancient Socratic Literature*, Academia Verlag, Sankt Augustin, Bonn 2013, pp. 480.

Il testo raccoglie i contributi presentati al Convegno internazionale *Socratica III. A Conference on Socrates, the Socratics and Ancient Socratic Literature*, tenutosi a Trento dal 23 al 25 febbraio del 2012. Si tratta del terzo di una serie di convegni – il primo si è svolto a Senigallia nel 2005, il secondo a Napoli nel 2008 – organizzati da Livio Rossetti e Alessandro Stavru, cui in quest’ultima edizione si è aggiunta Fulvia de Luise. Tali convegni hanno lo scopo di rilanciare il dibattito su Socrate e la letteratura socratica alla luce dei suggerimenti offerti dai recenti studi in materia, tesi a problematizzare la prospettiva tradizionale dalla quale il “problema Socrate” fino a qualche decennio fa veniva affrontato.

Il convegno si è svolto sotto gli auspici dell’*International Plato Society* e dell’*Istituto Italiano per gli Studi Filosofici* di Napoli e ha coinvolto nel suo comitato scientifico Paola Giacomoni, Maurizio Giangiulio, Giorgio Ieranò, Fabrizio Meroi e Silvano Zucal (Università di Trento). Numerosissimi i contributi, a firma sia di voci ormai autorevoli che di studiosi della nuova generazione, provenienti da diverse realtà scientifiche e differenti orizzonti ermeneutici.

Il risultato scientifico più importante dei lavori, secondo quanto dichiarano i curatori nell’*Introduzione* al volume (pp. 9-10), è stato quello di «reopening the Socratic problem and posing again the question of ‘what Socrates really said (or did)’»: tornare a porre la domanda sull’identità del “Socrate storico” e superare, quindi, lo scetticismo metodologico col quale Olof Gigon (*Sokrates, sein Bild in Dichtung und Geschichte*, 1947) sembrava aver chiuso la questione, dichiarando la domanda priva di una risposta determinata.

Questa riapertura è stata resa possibile dalla profonda e feconda problematizzazione delle conclusioni a cui erano pervenuti alcuni dei più grandi autori nel campo degli studi socratici: primo fra tutti Gregory Vlastos, il quale aveva affermato, come ricorda Vegetti nel suo intervento, che il ritratto più fedele del Socrate “storico” è sostanzialmente quello offerto dai dialoghi platonici [...] “giovanili” (p. 419). Ora, notano i curatori, «una caratteristica peculiare di questa nuova direzione degli studi è quella di focalizzarsi su Socrate e il movimento intellettuale sorto intorno a lui, cioè non solo sulla testimonianza di Platone, ma anche su tutto ciò che sta intorno a Platone (traduzione e corsivo miei)». Questo ha significato studiare – e il risultato di questi studi è il contenuto dei contributi qui presentati – il movimento intellettuale sorto intorno alla figura di Socrate, il contesto letterario nel quale si inseriscono i testi dei Socratici e la forma del *logos Sôkratikos*, i temi centrali discussi all’interno del movimento, il loro sviluppo dentro e fuori il circolo socratico, la loro

ricezione nella tarda antichità. Ancora secondo l'immagine significativa offerta dai curatori, si tratta certamente di «a *shift* from the “doctrines” of the Socratic schools to the *dynamic context* in which ideas were presented, discussed, and eventually fixed *within the philosophical and non-philosophical Greek literature* of the 5th and 4th centuries B.C (corsivo mio)»: non più attenzione esclusiva ai contenuti teorici, ma riflessione sul contesto dinamico in cui le idee nascono – contesto che non è solo quello strettamente filosofico, ma è anche costituito dall'intera letteratura greca di quarto e quinto secolo.

Un esempio di questa nuova direzione degli studi è l'attenzione data al testo di Senofonte, il nome del quale non a caso appariva nel titolo di una sezione dei lavori (ora sezione del testo, pp. 285-316), e continuamente fa la sua comparsa, e certamente non con un ruolo marginale, in numerosissimi interventi. Stimato e citato dall'età antica fino al primo decennio dell'Ottocento, Senofonte smette di essere oggetto degno di studio – in se stesso e come fonte su Socrate – a partire dal giudizio fornito in merito alla questione socratica da Schleiermacher (cfr. Stavru a p. 379). Da allora il suo testo cessa sostanzialmente di essere studiato – in modo particolare da parte di coloro che si occupano di filosofia, ai quali appare di scarsa rilevanza teoretica – e tutt'al più diventa dominio degli studiosi di antichistica o, usato in modo parziale, degli studiosi di politica. Platone, a maggior ragione dopo il giudizio di Vlastos, resta l'unico soggetto da interrogare su Socrate. La situazione va cambiando a partire dagli studi di Strauss, il quale, come nota Bevilacqua (p. 402) pubblica dagli anni '70 agli anni '90 una serie di analisi delle opere socratiche di Senofonte. La lettura proposta è caratteristica e non mancherà di essere criticata; a partire da quegli anni, tuttavia, Senofonte torna ad essere oggetto di riflessione e, soprattutto, viene rivalutato ad un tempo come fonte socratica e come filosofo. Vivienne Gray, Donald Morrison, Louis-André Dorion sono stati tra i maggiori artefici di quella che si può chiamare una vera e propria *renaissance* degli studi senofonetei. Non a caso, ben quattro dei sei libri presentati al convegno riguardano proprio Senofonte.

Insieme all'autore dei *Memorabili* costituiscono tema degli interventi autori quali Isocrate, Gorgia (e, in generale, i sofisti), Eschine di Sfetto (anche lui, in un certo senso, nuovo arrivato nel mondo degli studi socratici) e, ovviamente, Platone: la *relativizzazione* del contributo di quest'ultimo, infatti, non vuole e non può significare, almeno per la maggior parte degli intervenuti, la messa in dubbio dell'importanza della sua testimonianza, ad un tempo storica e teoretica. Lungi dal costituire l'unica voce da ascoltare, il suo contributo può essere più fecondamente incrociato con quello di tutti gli altri protagonisti della storia, *in primis* con Aristofane (cfr. ad esempio i contributi di Christopher Moore e di Manuela Valle, rispettivamente pp. 41-55 e 273-284) o, come propone nel suo intervento – par-

ticolarmente impegnativo dal punto di vista della proposta teorica complessiva – Trabattoni (pp. 106-118), con gli stoici.

Gli interventi sugli autori appena citati, raggruppati, appunto, per autore e al convegno svoltisi in sessione parallela, rappresentano altrettante sezioni del testo, precedute – oltre che da un ricco contributo di Stavru sullo stato attuale degli studi socratici (pp. 11-26) – da una corposa sezione intitolata *Socratica*, comprendente gli interventi – svoltisi in sessione plenaria – di Aldo Brancacci, Christopher Moore, Vivienne Gray, Annie Hourcade, Cristiana Caserta, Agnese Gaile-Irbe, Franco Trabattoni, Gabriella Moretti, Olga Alieva, Luigi Maria Segoloni e Fulvia de Luise.

A quelle sopracitate segue una sezione denominata *Traditio* (pp. 317-367), la quale ospita interventi volti ad approfondire il ruolo e il senso della presenza socratica *dopo Socrate*; essa si presenta suddivisa, a sua volta, in due sottosezioni, riguardanti, rispettivamente, il periodo immediatamente successivo all'epoca socratica (*Immediately after*, comprendente interventi su Aristotele e Antistene come fonti circa la dialettica socratica, la figura di Socrate in Aristotele, la teoria linguistica dei Cirenaici in rapporto a quella formulata da Gorgia) e alcuni effetti di lungo raggio (*In the long run*, comprendente un primo intervento sul rapporto tra neoplatonismo e socratismo e un secondo sulla presenza di Socrate nell' aforistica politica della letteratura araba medievale).

Gli atti accolgono, infine, un' ultima sezione sullo stato attuale della questione socratica (*The present state of the Socratic question*, pp. 369-423), contenente le presentazioni di alcuni testi di recente pubblicazione (l' edizione dei *Memorabili* a cura di Dorion, l' edizione dello stesso testo senofonteo a cura di Bevilacqua, *Apologizing for Socrates* di Danzig, la miscellanea su Senofonte a cura di Vivienne Gray, autrice anche dell' ultimo testo presentato, *Xenophon's Mirror of Princes*) e le valutazioni sullo stato degli studi di Donald Morrison, Vivienne Gray, Beatriz Bossi, Michael Narcy. La parola finale è affidata a Mario Vegetti, il cui intervento, *Riaprire il dossier su Socrate?*, chiude gli atti del convegno.

I contributi vedono la compartecipazione e la feconda convivenza di studiosi di ambiti disciplinari diversi e con prospettive teoriche eterogenee. Non solo filosofi, non solo antichisti, ma filosofi e antichisti: fra questi Rossetti che sospende lo scetticismo gigoniano, dichiarando possibile e scientificamente fondata l' iniziativa di rintracciare *il carattere e la personalità* del Socrate storico e Trabattoni che si esprime a sua volta contro lo scetticismo ma avendo di mira il *contenuto teorico* della proposta socratica. Riferimenti teorici dei contributi dal più classico Vlastos al più controverso Bachtin. Il testo, insomma, pur avendo una chiara impostazione di fondo unitaria, non comunica un contenuto univoco, ma offre al lettore la possibilità di confrontarsi con la complessità della questione, sia al livello del dettaglio

filologico – che costituisce parte consistente degli interventi – sia al livello dei problemi teorici fondamentali.

Viera Catalfamo

F.J. Martínez, *Próspero en el laberinto. Las dos caras del Barroco*, Editorial Dykinson, Madrid 2014, pp. 280.

Nell'originalissimo saggio *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1928), Walter Benjamin gettava nuova luce sul dramma barocco tedesco, cercando di fare rivivere lo spirito di un'intera epoca storica a partire da opere letterarie dimenticate, considerate marginali. Facendo propria la lezione di Benjamin, Francisco José Martínez, professore di Filosofia presso la UNED di Madrid, guida il lettore in un lungo e affascinante viaggio tra i meandri del Barocco, principalmente di matrice iberoamericana, scandagliato in tutte le sue manifestazioni: artistiche, letterarie, religiose, politiche e filosofiche. Il debito nei confronti di Benjamin (e di Carlo Ginzburg) è dichiarato apertamente: «Hemos intentado aplicar en esta serie de trabajos que se han desarrollado a lo largo de casi veinte años un método que siguiendo a Ginzburg se podría denominar indiciario y siguiendo a Benjamin monadológico a partir de la convicción de que una serie de iluminaciones sobre diversos temas y autores barrocos, en principio inconexos entre sí, pueden arrojar luz sobre esta época y sus resonancias entre nosotros de igual manera que un estudio más global y sistemático» (p. 278). In linea con la massima di Aby Warburg, secondo cui *Gott steckt im Detail*, ovvero, fuor di metafora, che la totalità di un'epoca si coglie più chiaramente dai particolari, lo studio di Martínez analizza una costellazione di momenti eterogenei, in cui l'idea di Barocco si riverbera, senza però esaurirsi (cfr. p. 279).

Simboli del Barocco, come si evince dal titolo, sono il personaggio shakespeariano Prospero e il concetto di labirinto. Il primo, protagonista de *La tempesta*, è una figura ambivalente, re e mago nello stesso tempo, emblema dell'opposizione tra vita attiva e contemplativa. Nel capitolo intitolato «Una lectura ontológica y política de *La tempesta*» (pp. 185-190), l'a. sottolinea i due aspetti – *las dos caras*, appunto – del monarca barocco: quello terribile, legato alla magia e al monopolio della violenza; e quello rassicurante, connesso ai valori di magnanimità e giustizia. Altro simbolo del Barocco è il labirinto (pp. 173-184), materializzatosi nella costruzione di giardini, luoghi in cui «si gioca con le apparenze, si produce l'equivoco e l'errore, si mette alla prova l'ingegno, la virtù barocca per eccellenza» (p. 179). Ciò che definisce il Barocco, secondo l'a., è la dualità, l'ambiguità, il gusto per l'eccesso. È un'età in cui coesistono due aspetti opposti e complementari: la «reclusione ascetica» dei giansenisti e la «sregolatezza mondana» dei cortigiani (cfr. pp. 20-22).

Il volume si articola in due sezioni principali: “Ética: modos de hacer y de sentir” (pp. 25-133) e “Política: formas de concebir y organizar la sociedad” (pp. 135-267). All’interno della prima sezione, l’autore dedica un saggio alla passione caratterizzante l’età barocca, la melanconia, che si soleva rappresentare con l’immagine emblematica della vanità della vita: il teschio. Strettamente legato è il saggio dedicato alla dualità nella raffigurazione del corpo umano, soprattutto nell’area della Controriforma: da un lato, il corpo sofferente ricorda la nostra finitudine, la vanità dei piaceri mondani, la fugacità della vita; dall’altro, esso si mostra, come nelle rappresentazioni figurative del pittore sivigliano Valdés Leal, «risplendente, trionfante, liberato dalla morte e dalla sofferenza, e che avanza, liberato, verso Dio» (p. 62). Particolarmente articolati sono i capitoli dedicati alla “Estetización del tema de las Sibilas en el Barroco” (pp. 75-100, con ricco apparato iconografico) e all’analisi dell’opera di suor Juana Inés de la Cruz (pp. 101-133). Nel primo si analizza la fortuna, dal Medioevo al Barocco, nella rappresentazione delle Sibille, fanciulle della mitologia greco-latina dotate di virtù profetiche; nel secondo, l’analisi del “discorso ingegnoso” della religiosa messicana, importante esponente del *Siglo de Oro*, diviene spunto per affrontare “la questione più generale delle diverse funzioni che riveste la mitologia nel discorso barocco” (p. 106).

La seconda sezione del volume si concentra maggiormente sull’aspetto politico della cultura barocca. Il saggio “Medea como emblema Barroco de la dualidad y el desorden” (pp. 147-158) mette in luce il fascino che questo mito ha esercitato su alcuni autori del XVII secolo, per la sua capacità di rappresentare esemplarmente l’individuo lacerato da passioni contrarie. Non poteva mancare un capitolo dedicato alla teoria del colpo di Stato e agli *arcana imperii*, in un’epoca in cui la dissimulazione diviene valore fondamentale per la conservazione dell’ordine politico (pp. 159-171). Particolarmente articolato è il saggio sul gesuita e missionario portoghese António Vieira (pp. 191-218), uomo dalle forti contraddizioni e figura esemplare del carattere barocco. Ancor più che suor Juana, Vieira è il massimo esponente di quello che António José Saraiva ha definito come *discurso engenioso*: uno stile opposto al classicismo, in cui le parole assumono una straordinaria polivalenza semantica e stabiliscono relazioni inusuali tra gli oggetti. Si segnalano anche i capitoli dedicati al sincretismo religioso degli Arcangeli archibugieri, tipici della pittura peruviana del XVII e del XVIII secolo (pp. 219-243); e all’interessantissima iconografia della Trinità tricefala e trifronte, degna di figurare per mostruosità e cattivo gusto – come già sostenevano i trattatisti dell’epoca – in una ideale Storia della bruttezza (pp. 245-267, con apparato iconografico).

Nell’epilogo del volume (pp. 269-280), Martínez sottolinea l’importanza che può assumere l’indagine sul Barocco per la comprensione della contemporaneità, significativamente denominata “età neobarocca” da diversi critici, tra cui Severo Sarduy e Omar Calabrese. La società dello spettacolo, la degenerazione autoritaria della po-

litica, la crisi culturale ed economica, la disillusione per le ideologie che preannunciavano magnifiche sorti e progressive per l'umanità, sono solo alcune delle somiglianze che accomunano il XVII e il XXI secolo. Tuttavia, per l'autore, anche in età barocca si sono dati movimenti sociali (i *Levellers*), pensatori (Spinoza), artisti, che non si sono rassegnati alla crisi, che «pensarono e agirono per il suo superamento, mantenendo vive le speranze che il Rinascimento aveva illuminato» (p. 277). Mantenere viva l'attività del pensiero, ieri come oggi, è già un atto di resistenza contro la barbarie.

Giovanni Licata

L. Ruggiu, *Parmenide. Nostos. L'essere e gli enti*, Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 522.

A circa quarant'anni dalla sua prima edizione fa significativamente ritorno la monografia di Luigi Ruggiu sulla filosofia di Parmenide. *Significativamente* perché è proprio il ritorno (*nostos*) a porsi come filo conduttore della trattazione: «Il senso nascosto del reale è acquisito in una *katabasis*, nella discesa nel profondo. Ma l'evento sconvolgente è il ritorno all'apparire. Questo si mostra nel suo fulgore solo se e in quanto conosciuto sulla base del senso che la rivelazione ha dischiuso: l'essere. Il "ritorno", *nostos*, racchiude la figura della mediazione: quel processo circolare che costituisce il senso del vero e della via e del metodo parmenideo» (Introduzione alla seconda edizione, p. iv). Il volume conta oltre 500 pagine e si suddivide in tre grandi sezioni: la prima è costituita da ben 14 capitoli in cui l'Autore delinea un'interpretazione completa del poema di Parmenide, cui segue il testo greco dei frammenti con traduzione; infine, troviamo un saggio integrativo sul rapporto tra essere e tempo in Parmenide.

Già all'interno del primo capitolo (*La rivelazione dell'essere e la pluralità dei codici linguistici. Il proemio*) l'Autore espone – in un costante confronto tra il poema di Parmenide e i suoi antecedenti letterari, *in primis* i poemi omerici ed esiodei – i punti-cardine attorno ai quali si impernia l'intera indagine: il ruolo del proemio come prefigurazione del poema intero, la compresenza di registri linguistici diversi (mitico-religioso, epico, razionale-dimostrativo), il rapporto di collaborazione tra il poeta e la divinità (che ci restituisce un senso della rivelazione divina diverso da quello precedentemente pensato da Omero ed Esiodo); ma, soprattutto, il ritorno: «Indubbiamente la maggior parte degli elementi concorre nel delineare una discesa nelle case della Notte piuttosto che un'ascesa dalle case della Notte, ormai percorse, verso la luce, dove allora dovrebbe trovarsi la dimora della *daimon*. La casa della dea si trova "oltre" le porte in cui si biforcano i sentieri di Notte e Giorno, conformemente a quanto Esiodo e Omero affermano in riferimento alle dimore di Hade e

Persefone o a quelle di Stige e della stessa Notte. Se questo è vero, allora i vv. 1-10 descrivono non il viaggio di Parmenide verso la dea, ma il suo ritorno dopo la rivelazione. Pertanto, il poema si apre con la descrizione della fine del viaggio, per poi riprendere con il racconto della straordinaria avventura vissuta» (p. 21).

Il ritorno di colui che sa (in termini parmenidei, colui che ha visto la luce, *eidota phôta*) al mondo da cui proviene – che ci ricorda il filosofo platonico che ritorna alla caverna – costituisce per l'Autore non solo un'anticipazione della parte del poema che riguarda la *doxa*, ma una connotazione positiva dell'apparenza e dell'esperienza umana stesse: «il ritorno indica il ripercorrimento della totalità dell'esperienza compiuto lungo la via dell'essere, e ciò vale come la considerazione di tutti gli aspetti del reale alla luce dell'essere e come manifestazione dell'essere» (p. 26).

Proprio questa è l'idea di cui Ruggiu si fa portavoce lungo tutta la sua argomentazione: interpretare la *doxa* come un momento negativo è un errore ermeneutico commesso da molti interpreti; al contrario, l'apparenza-opinione si differenzia dalla verità proprio perché descrive il movimento inverso sulla *hodòs daimonos*, appunto, il *nostos*: «L'apparire, al contrario, è momento della verità e la verità dell'essere si dispiega anche nel e come apparire. La via dell'essere non è senza ritorno, ma, in quanto abbraccia la totalità, cioè è l'unica via, insieme ricomprende anche l'apparire. Si tratta allora di evidenziare il rapporto che unisce l'essere all'apparire e l'apparire all'essere. Se l'apparire ammette il nulla, allora anche l'essere viene negato; così se l'essere lascia al di fuori di sé l'apparire, allora né l'essere è tutto, né l'apparire è essere; se qualcosa rimane estraneo all'essere, questo è nulla; ma se è nulla, non è. Quindi, se è, esso rientra a pieno titolo nell'essere» (p. 319).

L'Autore mira, dunque, a mostrare la polarità di uno (essere) e molteplice (*doxa*) che caratterizza la totalità del reale così come Parmenide la descrive: tale polarità si presenta già nel proemio, dove all'unica dea (la Grande Dea) appartengono diversi nomi che sembrerebbero fare riferimento a diverse divinità (cap. II, *La dea che si rivela. La normatività dell'essere nel codice linguistico dei nomi divini*) ma che, di fatto, indicano solo aspetti diversi che si implicano a vicenda e che, pertanto, devono essere propri di una sola divinità; ma il punto testuale in cui la manifestazione dell'essere come molteplice viene ricondotta alla sua unità originale è, secondo Ruggiu, il frammento 4, ove Parmenide rende manifesto il modo in cui *ta dokoûnta*, pur opponendosi all'unità immutabile dell'essere, sono peraltro *dokimôs*, ossia indubitabilmente: questo modo è il rapporto tra cose presenti e cose assenti (*pareonta/apeonta*) in riferimento al *noos* che, come è noto, Parmenide pone in una relazione di identità con l'essere (fr. 3). «L'essere vale non come l'astratto uno, ma come il trascendentale; esso allora può prendere legittimamente il posto del molteplice delle cose, non per una sorta di uso equivoco, bensì solamente in quanto in esso il molteplice non sia negato ma salvaguardato. Parlare del molteplice inteso

come totalità delle cose che sono – o dell’essere come unità e orizzonte totale delle cose – significa allora dire la stessa cosa, seppure da due punti di vista differenti. Si tratta quindi dello stesso essere delle cose che sono, siano esse presenti o assenti; ma, considerate dal punto di vista dell’essere, le cose sono tutte “presenti”, seppure in un senso diverso da quello per cui di talune cose diciamo che sono assenti e di altre che sono presenti. Proprio l’esclusione della identità di essere e di apparire e l’affermazione per contro che l’essere è altro dall’apparire, ovvero che l’apparire è solo un momento dell’essere che non l’esaurisce, rende possibile l’affermazione che le cose, anche se non appaiono più, cioè sono assenti o lontane, tuttavia sono presenti nel pensiero e per suo mezzo, in quanto l’essere è ciò che non può non essere colto dal *nous* che rivela il *logos* o la ragion d’essere delle cose» (p. 170).

Il rapporto tra presenza e assenza ritorna, nella seconda parte del poema, come opposizione tra Luce e Notte, opposizione che non implica l’esclusione reciproca, ma l’inclusione all’interno di una totalità coesa. Bisogna allora distinguere due diverse *doxai*: la *doxa brotôn*, in cui nulla v’è di vero perché l’opposizione Luce-Notte viene interpretata in termini di essere-non essere; la *doxa dokimôs*, ossia quel modo vero in cui l’essere si lascia percepire, in una opposizione in cui «i due opposti si compenetrano a vicenda, non si escludono: sicché essi sono solo aspetti di una medesima realtà; inoltre poiché la totalità del reale nel suo apparire si riconduce ad essi, questi saranno del pari presenti in ogni realtà. Quindi mentre i mortali sono costretti a scindere, in conformità alla scissione dei principi, lo stesso reale, invece colui che sa che i principi sono nel loro fondamento unitari, sa anche che essi sono ugualmente in ogni momento del reale. È l’apparire stesso – e il suo contenuto – che, in quanto tale, è insieme Luce-Notte, e non l’uno dei due ad esclusione dell’altro» (p. 309). A questo apparire appartiene anche il tempo, con cui l’essere intrattiene un rapporto problematico, come emerge da B 8.5, dove Parmenide nega che l’essere sia stato o sarà, «giacché esso è ora, tutto insieme» (*nÿn estin homou pân*); per risolvere questa chiara aporia, Ruggiu si rifà ancora una volta al fr. 4, dove il dualismo tra presenza e assenza indica con chiarezza la possibilità di una successione temporale; eppure tale successione *deve essere nell’essere*, perché solo il nulla non è. «Quindi il senso dell’essere determina il senso del tempo. In quanto è, il tempo è subordinato al senso dell’essere, ma sta nell’essere ed è essere come manifestazione. Sotto quest’aspetto, *to eon* è in quanto tale senza tempo, in quanto fonda e dà senso al tempo» (*Parmenide: essere e tempo*, p. 473). In questa prospettiva è il *noos*, identico all’essere, a rivelare che tutte le cose sono sempre presenti, e *pareonta* è, non a caso, al plurale, dato che «la compattezza dell’essere non significa affatto negazione della molteplicità, ma affermazione che nessun momento del molteplice che entra a costituire il contenuto della totalità dell’essere può andare disperso nel nulla» (p. 171).

In conclusione, è un Parmenide che ritorna, quello (ri)presentatoci da Ruggiu; ritorno dall'interpretazione monistica che aveva tolto ogni diritto al mondo dei molteplici fenomeni; un ritorno all'apparenza che si fonda sull'acquisizione del senso dell'apparenza stessa, ossia l'essere. Per dirla con le stesse parole dell'Autore, «[l]'essere non indica una realtà diversa, separato e trascendente, ma si tratta dello stesso apparire, colto e visto come essere, anche se l'essere non si esaurisce nell'apparire; così la *doxa* esprime il momento dell'apparire dell'essere come *aletheia* coglie il momento d'essere dell'apparire» (p. 386).

Marco Rincione

G. Ventimiglia, *Tommaso d'Aquino*, La Scuola, Brescia 2014, pp. 156.

Da anni il lavoro filosofico di Giovanni Ventimiglia si concentra nel favorire l'incontro, all'interno della storia dei problemi e dei concetti, tra due tradizioni che parrebbero a prima vista – secondo le parole dello stesso Ventimiglia – «due linee parallele che non si incontrano mai»: la filosofia scolastica e la filosofia analitica.

Nel leggere l'introduzione al pensiero di uno dei maestri della filosofia scolastica, Tommaso d'Aquino, recentemente pubblicata da Ventimiglia per la collana 'Profili' di La Scuola (Brescia, 2014), si ricava l'impressione che un simile incontro sia non solo possibile, ma sia soprattutto utile.

Va detto che a Ventimiglia non interessa anzitutto, come propone ad esempio John Haldane, auspicare un incontro tra il realismo metafisico di Tommaso e il rigore logico dell'ontologia analitica; né interessa tanto collocarsi nella corrente del cosiddetto tomismo analitico, entro cui possono essere annoverati – seppur a vario titolo e non senza precauzioni – autori e interpreti come Anscombe, Geach, Haldane, Kenny, Llano, Miller: tutti autori a cui pure Ventimiglia fa ampio ricorso nel libro.

A Ventimiglia interessa principalmente favorire una rinnovata comprensione del pensiero di Tommaso. È a questo proposito che vengono esibite ed evidenziate le nuove interessanti possibilità di comprensione della filosofia dell'Aquinato provenienti da alcune recenti letture e interpretazioni di carattere analitico.

Come annota Ventimiglia: «La cosa non deve stupire perché è una verità dell'ermeneutica di tutti i tempi. Per esempio l'esistenzialismo ha permesso di scoprire, valorizzare o comprendere meglio la nozione di "esse" di Tommaso; la teologia di De Lubac ha aiutato a scoprire, valorizzare o comprendere meglio il "Tommaso teologo". E ai nostri giorni la metafisica analitica permette di scoprire e valorizzare o anche solo comprendere meglio alcuni aspetti del pensiero di Tommaso, come le nozioni di forma, di esistenza ed essere, di intenzionalità» (pp. 44-45, n. 51).

Leggendo il *Tommaso* di Ventimiglia, il lettore viene così coinvolto in un approccio che si mostra in grado di liberare grandi possibilità da un punto di vista storiografico ed interpretativo, pur non rinunciando a un solido ancoramento ai testi. Oltre a una biografia dell'autore (cap. I), il volume prevede infatti un commento di alcune opere fondamentali di Tommaso (in particolare il *De ente et essentia*, il *De veritate* e la *Summa theologiae* – cap. II), dedicando un intero capitolo alla storia della ricezione del pensiero dell'Aquinate (cap. IV) e fornendo un utile glossario dei termini e concetti chiave della sua filosofia (cap. III).

Le nuove possibilità di lettura – si potrebbe dire quasi di accesso ai testi di Tommaso – che Ventimiglia propone, fioriscono dunque all'interno di un confronto e di una verifica delle opzioni dell'Aquinate rispetto ad Aristotele, il neoplatonismo, Avicenna, Averroé, Egidio Romano, sino alla neoscolastica e alle interpretazioni di Cornelio Fabro, Étienne Gilson e, ancor più di recente, Jean-François Courtine e Pasquale Porro. Ventimiglia si concentra sulla dottrina dei sensi dell'essere, la distinzione tra essenza ed esistenza, quella tra forma individualizzata e forma universale, cioè tra sostanza prima e sostanza seconda, la dottrina dei trascendentali e la teoria dello *Ipsum esse subsistens*.

Il lettore viene così introdotto (pp. 17-ss.) allo scarto che tra *L'ente e l'essenza* e il *Commento alle Sentenze* Tommaso segna, seppur in un contesto di teologia trinitaria e non esclusivamente ontologico, rispetto all'individuazione non solo di un doppio, ma di un triplo regime di esistenza (l'essere come forma, l'essere come atto individuale di essenza, l'essere come vero). La domanda “*an est*” consente a Tommaso di rispondere che anche la cecità o il male, per quanto fossero considerabili privazioni, esistono, cioè sono enti, perché su di essi è sempre possibile formulare una proposizione affermativa del tipo “la cecità è nell'occhio” o “il male è nel mondo”. Sarebbe questo il regime più esteso di esistenza, l'*esse ut verum*, che Tommaso riesce a pensare, proponendo in continuità con Averroé, l'*essere come vero* come una possibile risposta alla domanda relativa all'esistenza “*an est*” (p. 20, nota 15). Di sicuro, all'interno dell'*esse ut verum* possono essere inclusi enti che non pongono nulla di reale, cioè che non sono l'essere reale di qualcosa (“*esse alicuius rei*”), non possedendo peraltro, secondo Tommaso, neppure una propria essenza. Tuttavia, potendo noi formulare una proposizione affermativa in grado di coinvolgere questi enti nel ruolo di soggetto, siamo chiamati, seguendo Tommaso, ad attribuire ad essi quantomeno un “*aliquid esse*”.

Seguendo la ricostruzione testuale di Ventimiglia, torniamo in questo modo ad attestare un doppio regime d'esistenza tra *aliquid esse* ed *esse alicuius rei*, individuato in Tommaso già da Peter Geach e poi, in chiave più critica e problematica da Anthony Kenny. A una simile distinzione Kenny fa corrispondere quella tra esistenza specifica, nel caso dell'*aliquid esse*, in cui l'esistenza funge da proprietà di secondo livello di un concetto o di una classe, ed esistenza individuale, nel caso

dell'*esse alicuius rei*, in cui l'esistenza costituisce l'atto individuale dell'essenza di un dato ente o, secondo il lessico analitico, la proprietà reale che funge da predicato di primo livello di una cosa individuale e concreta.

Una simile distinzione, come segnala Ventimiglia (pp. 20-21 e 195), può rinvenirsi anche in Frege tra l'essere come esserci "*Es gibt Existenz*" (esistenza come proprietà di secondo livello) e l'essere come realtà *Wirklichkeit* (esistenza come proprietà di primo livello). Sappiamo tuttavia che, al fine di evitare i cosiddetti paradossi della non esistenza, Russel, ma poi soprattutto Quine avevano optato per l'ammissione dell'esistenza solo come proprietà univoca di secondo livello.

In questo modo, seguendo Tommaso e Ventimiglia, il lettore si ritrova collocato (e non sbalzato) nel dibattito contemporaneo – peraltro con una certa naturalezza –, ma è per certi versi anche chiamato a prendere posizione rispetto alla determinazione più ragionevole e interessante da dare all'esistenza e ai suoi vari modi.

Non sono infatti solo gli argomenti di Barry Miller, per esempio, nella voce *Existence* (2009) della *Stanford Encyclopaedia of Philosophy*, a concludere che l'esistenza come predicato di secondo livello in realtà presuppone e ammette sempre (seppur implicitamente) l'esistenza come predicato di primo livello, cioè l'esistenza come proprietà di un individuo, ma è già Tommaso che nel *De ente et essentia* e nel *Commento alle Sentenze* indica non a caso come primo modo d'essere ciò che pone qualcosa di reale, presupponendolo all'*esse ut verum*.

Dal trattare ciò che *ha* l'essere, Ventimiglia passa poi a trattare ciò che *è* l'essere, e quindi alla teoria tommasiana dell'*Esse ipsum subsistens*. A questo proposito, Ventimiglia fornisce nel volume un'interpretazione su base testuale che diverge significativamente non solo da quella di Étienne Gilson, che pone Dio come essere senza essenza, ma anche da quella di Pasquale Porro (2012) secondo cui l'Essere sussistente è in Tommaso al di sopra di qualsiasi forma ed è pertanto altro dalla forma, cioè dall'essenza. Ventimiglia insiste di contro sul fatto che Dio in Tommaso è invece ammesso come "pura forma" o anche come "la sua stessa forma" (pp. 50-51, in part. nota 61). Al di là del dibattito sul "tasso" di platonismo o di aristotelismo presente nel pensiero di Tommaso, la lettura di Ventimiglia mostra il suo aspetto più interessante nel tentativo di incontrare e, per certi versi, di rovesciare la consolidata interpretazione della teologia dell'Aquinate come teologia negativa, peraltro favorendo anche in questo caso la ripresa di un autore come Peter Geach. È questo solo un altro caso significativo ed eclatante rinvenibile nel libro, in grado di esibire non solo un approccio nuovo, ma anche contenuti interessanti per un nuovo dibattito sulla filosofia di Tommaso: un dibattito che il libro di Ventimiglia non intende "ri-animare", ma mostrare in tutta la sua vitalità.

Marco Lamanna

