

scriptura » del 1321, dimostrando per quali motivi si possa affermare che « il diploma imperiale del 18 aprile 1328 fu scritto in collaborazione da Marsilio, Ubertino da Casale e, forse, da qualche esponente del ghibellinismo romano. La memoria politica « Quoniam scriptura » è opera composita, compilata da Ockham, Bonagrazia da Bergamo e, probabilmente, da Marsilio » (p. 479). Jürgen Miethke fa una precisa, documentata analisi della diffusione manoscritta e della ricezione letteraria delle opere di Marsilio e di Ockham rilevando una singolare analogia: le opere di entrambi ebbero infatti una diffusione circoscritta, un pubblico limitato, soprattutto di chierici colti, nell'ambito delle Università e nei circoli delle corti dei principi, nelle più importanti città europee.

Tra i contributi riguardanti i rapporti culturali, possiamo ricordare quello di Gian Luca Podestà su Marsilio e Ubertino da Casale e quello di Maria Teresa Beonio-Brocchieri Fumagalli su Marsilio e Wyclif. Gian Luca Podestà attraverso un preciso e puntuale confronto delle opinioni di Marsilio e di Ubertino sulla ecclesiologia, sulla povertà e sulla escatologia mostra l'infondatezza della convinzione « antica e largamente condivisa [...] che Marsilio da Padova si sia ispirato a concezioni dottrinali degli Spirituali francescani e che in particolare il *Defensor pacis* rechi tracce ben chiare dell'influenza di Ubertino da Casale » (p. 449). Nel suo « breve ragguaglio », Maria Teresa Beonio-Brocchieri Fumagalli ricerca i punti di consonanza fra Marsilio e Wyclif, accostati nella raffica di bolle che Gregorio XI spedì in Inghilterra nel 1377 contro il maestro di Oxford, pur non dimenticando che « sono le prospettive di partenza e la impostazione metodologica ad allontanare i due autori » (p. 574): fortemente teologica e « dominata da una passione religiosa indiscutibile » (p. 575) in Wyclif, decisamente laica in Marsilio.

ALESSANDRA TARABOCHIA CANAVERO

PAUL KRISTELLER, *Retorica e filosofia dall'antichità al Rinascimento*, trad. it. di A. Gargano, Bibliopolis, Napoli 1981. Un volume di pp. 102.

« Il pensiero recente è stato molto occupato e persino ossessionato dal problema del linguaggio. Per molti pensatori del nostro tempo, la filosofia è ridotta ad analisi del linguaggio e i problemi del linguaggio sono centrali per discipline così diverse tra loro come la logica, la linguistica, l'antropologia e la critica letteraria, per citarne solo alcune. Per quanto possa sembrare strano, sono stati fatti pochi tentativi di coordinare questi diversi approcci al linguaggio, o di metterli in relazione con quelli tradizionali come la grammatica e la retorica » (pp. 11-12). Così scrive Paul Oskar Kristeller nell'Introduzione al suo saggio, pubblicato in inglese nel volume *Renaissance Thought and its Sources*, New York 1979, e qui tradotto in italiano con eleganza stilistica e con perizia filologica da Antonio Gargano. Le parole dell'A. rappresentano certamente un preciso avvertimento per coloro che si impegnano nella riflessione sul significato e sull'uso del termine retorica nell'ambito culturale qui preso in esame e, contemporaneamente, anticipano e chiariscono l'esplicita dichiarazione di « platonismo » che il Kristeller, a conclusione del breve excursus, rivendica alla sua prospettiva d'indagine storiografica e, in generale, alla sua riflessione di ambito più vasto.

A tale proposito noi, a lettura ultimata, non possiamo che sottoscrivere quanto afferma l'A. E ciò risulta più agevole una volta che si sia chiarito che il platonismo è evinto dalla contrapposizione tra la retorica, intesa « come arte del parlar bene », e la filosofia vista « come scienza dell'apprendimento e della descrizione della verità » (p. 13); contrapposizione che, peraltro, non indulge ad una scelta definitiva di carattere assolutizzante tale da privilegiare l'ambito teoretico della filosofia rispetto a quello, eminentemente pratico, in cui si colloca, invece, la retorica. Si tratta, piuttosto, di definire l'alterità della « tecnica » retorica rispetto alla filosofia, e di fare inoltre proprio questo senso dell'alterità che lo storico deve tenere sempre presente e dal quale deve

partire per entrare nello spirito proprio della cultura classica in cui le due discipline « non soltanto coesistevano e spesso si facevano concorrenza, ma anche si sovrapponevano, sconfinavano l'una nel territorio dell'altra, e si influenzavano reciprocamente (p. 14).

È difficile dar conto della sintetica seppure rigorosa analisi storica del tema della retorica condotta in queste pagine, che si prefiggono appunto di mostrare al lettore l'itinerario di tale disciplina che, a partire dalla sua genesi nella Sicilia del V secolo e dal rilievo che essa viene assumendo nella problematica platonica ed aristotelica, si sviluppa nel Medioevo legandosi all'*ars dictaminis*, fino a raggiungere una propria e compiuta fisionomia nel Rinascimento, alla formazione della quale contribuisce, in modo rilevante, il programma proposto dagli umanisti che le riconoscono « un posto importante e forse centrale, anche se non esclusivo » (p. 71). Degne di rilievo ci sembrano, a tal proposito, le osservazioni che Vasile Florescu (*La retorica nel suo sviluppo storico*, Il Mulino, Bologna 1971), mosse fin dal 1971 al Kristeller, e che, anche se non riscuotono il nostro consenso, animano tuttavia la discussione sull'argomento.

Con esiti certamente positivi rispetto all'impegno di elaborare il nuovo sistema di *studia humanitatis*, l'Umanesimo incoraggia sempre più, in special modo in Italia, l'ascesa della grammatica e della retorica, fino a fare di quest'ultima oggetto di una lettura specifica, suffragata dalla conoscenza della *Retorica* e della *Poetica* aristoteliche, e finalizzata a stabilire ed a consolidare quei rapporti, sempre più intrinseci, che la legheranno alla poetica da un lato, e alla filosofia dall'altro. Ed è proprio trattando di quest'ultimo problema che l'A. ci fornisce elementi preziosi ed esaurienti circa i diversi atteggiamenti che i filosofi rinascimentali, aristotelici, platonici o naturalisti che fossero, assunsero nei confronti della retorica, soprattutto nell'ambito dell'eclettismo, dominante tra gli umanisti, e del tentativo, da essi compiuto, di riformare la logica aristotelica e scolastica subordinandola alla retorica stessa.

Le brevi ma essenziali considerazioni che, a conclusione del saggio, il Kristeller conduce a proposito dei « filosofi di professione » e dei « critici letterari », inducono ad altre riflessioni, a quelle che l'A. vuole esplicitamente sollecitare con la sua precisa e consapevole dichiarazione di « platonismo » già richiamata, e alle altre che nascono spontaneamente nell'animo del lettore secondo l'intensità di quello « sforzo mirante alla chiarezza e alla coerenza » (p. 101), che egli deve affrontare nel momento in cui si risveglia il suo interesse per la riflessione filosofica e morale.

VALERIA SORGE

ANNA ESCHER DI STEFANO, *Il radicalismo filosofico come esperienza del vissuto in M. Merleau-Ponty*, Loffredo, Napoli 1981. Un volume di pp. 459.

In una lucida pagina di *Senso e non senso*, Merleau-Ponty scrive: « Ormai quel che c'è di metafisico nell'uomo non può più essere riferito a un aldilà del suo essere empirico — a Dio o alla Coscienza —, ma l'uomo è metafisico nel suo essere medesimo, nei suoi odii, nella sua storia individuale o collettiva, e la metafisica non è più, come diceva Cartesio, l'affare di qualche ora al mese: è presente, come pensava Pascal, nel minimo moto del cuore » (M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, trad. P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 1964, p. 45). Queste righe, così chiare e, insieme, così penetranti, possono introdurci nel modo più agevole alla problematica di Merleau-Ponty, per il quale, il risveglio dal sonno idealistico, metafisicamente inteso, è caratterizzato dalla persuasione che l'io non può essere una coscienza senza il mondo, e la fenomenologia, considerata come *Lebensphilosophie*, ha il compito di cogliere il senso dell'essere della vita nella sua totalità, riconquistando l'intenzionalità, il moto verso un senso, che si realizza appunto nel *muoversi verso, oltre*. In ogni caso, anche discordando dalla riflessione sulla metafisica proposta da Merleau-Ponty, non si può non riconoscerne, da una parte, la sua estrema sensibilità alle pressanti richieste della ormai diffusa consapevolezza moderna