

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

del contingente, dall'altra, la sua idoneità a poter pienamente corrispondere ad esse; e tutto questo sia perché la lettura della fenomenologia in chiave ontologico-esistenziale che egli ci propone si impegna senza riserve nella fondazione di una nuova razionalità da contrapporre a quella che si consuma in un soggetto inteso come coscienza e rappresentazione della realtà e diventato ormai il luogo privilegiato in cui si istituisce il criterio della verità; sia perché, considerando la metafisica stessa in un significato molto più ampio, essa risponde pur sempre ad un bisogno della ragione, anche se si tratta di una ragione « desublimata », « enigmatica », costituita di senso e di non senso, che possa istituire il progetto della nuova e vera filosofia, quello cioè di « reimparare a vedere il mondo » (M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, trad. A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano 1965, p. 30). Del resto, come ha già felicemente notato il Paci, « il compito della fenomenologia non è quello di far passare *sic et simpliciter* il reale nel razionale, ma è quello di dare un senso al mondo, alla vita, alla storia » (E. Paci, *Tempo e riduzione in Husserl*, « Rivista di Filosofia », 1959, p. 147).

L'interesse di Anna Escher Di Stefano per la riflessione merleau-pontyana, interesse che peraltro poggia su un lavoro di analisi storica suffragata da un notevole sforzo di determinazione teoretica, muove appunto dalla consapevolezza che in tale riflessione si manifesta « un nuovo tipo di umanesimo, che ingloba il momento metafisico, inteso quest'ultimo come progetto problematico dell'uomo e come recupero della sua esperienza vissuta, della sua responsabilità personale e della comunicazione interpersonale » (p. 52). Questa *Überwindung* dell'orizzonte della vecchia metafisica operato da Merleau-Ponty viene già opportunamente discusso fin dalla densa Introduzione, in cui l'A. enuclea i nodi fondamentali del rapporto e della polemica tra la fenomenologia e l'esistenzialismo nell'ambito della cultura marxista francese del dopoguerra ove si fanno strada e si confrontano le prospettive di fondazione di un umanesimo capace di mediare i valori tradizionali della cultura borghese con quelli urgenti nella nuova coscienza, storica e politica, che l'intellettuale dei nostri tempi non può mancare di acquisire e che, una volta acquisita, vorrebbe costituire l'auspicata mediazione tra se stessa e il mondo, tra l'uomo e la realtà. Utilizzando la vasta bibliografia sull'argomento, l'A. si propone di meglio definire la posizione del pensatore francese a tal riguardo, che prelude a quella che sarà propria del Sartre e sulla cui base, non manca di osservare la Escher Di Stefano, il marxismo stesso potrà rinnovarsi (cfr. J.-P. Sartre, *Merleau-Ponty vivo*, in *Il filosofo e la politica*, trad. L. Trentino - R. Ledda, Ed. Riuniti, Roma 1964, in particolare le pagine in cui è più facile rilevare i toni serrati del dialogo che intercorre tra i due pensatori).

I sei capitoli successivi sono invece impegnati nella comprensione di quel « radicalismo filosofico » che rappresenta il senso del modo merleau-pontyano di prospettare la riflessione fenomenologica, intesa non unicamente come ritorno ad una coscienza originaria, ma anche e soprattutto nel suo costante riferirsi alla fatticità dell'irriflesso, del prescientifico, del pretetico. Molto opportunamente, a proposito del ruolo che Merleau-Ponty attribuisce alla fenomenologia, tesa appunto ad estrapolare le strutture eideche implicate nella percezione, l'A. ricorda numerosi passi de *Il visibile e l'invisibile*, dove la questione è proposta nei termini di un'analisi della percezione che deve, appunto, esplicitare il fenomeno originario della nostra apertura al mondo: « La filosofia chiede alla nostra esperienza del mondo che cos'è il mondo prima di essere cosa di cui si parla e che è ovvia, prima di essere stato ridotto in un insieme di significati maneggevoli, disponibili; essa pone tale domanda alla nostra vita muta, si rivolge a quella mescolanza del mondo e di noi che precede la riflessione, poiché l'esame dei significati in se stessi ci darebbe il mondo ridotto alle nostre idealizzazioni e alla nostra sintassi » (M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, trad. A. Bonomi, Bompiani, Milano 1969, p. 122).

Ne *La struttura del comportamento* e ne *La fenomenologia della percezione*, Merleau-Ponty si occupa in particolare, come osserva l'A., dei rapporti intercorrenti tra la fenomenologia e la *Gestalttheorie*, rilevando, di quest'ultima, gli esiti realistici ed oggettivistici, per cui la reazione che essa opera contro il naturalismo ed il meccanicismo « non è né conseguente né radicale » (p. 148), laddove è solo la psicologia fenomenologica che, oltrepassando gli esiti dogmatici del comportamento e dello spiritualismo, acquista

la sua dimensione più propria, cioè di apertura a quell'esperienza originaria che investe di senso il mondo. Ed è proprio il problema di pensare questo rapporto di esperienza con il mondo stesso che impegna Merleau-Ponty nella considerazione e nella comprensione dell'estrema soggettività del vissuto, attraverso uno studio sistematico della corporeità, nel duplice senso del corpo inteso come « corpo vivente », e dello stesso inteso come corpo vissuto in prima persona, cioè come il « corpo proprio ». In tal modo la questione del « senso d'essere del mondo » discutibile sul piano di un'analisi fenomenologico-trascendentale che possa ritrovare le modalità costitutive dell'esperienza, si trasferisce sul piano « ambiguo » e latente dell'empiria, sul quale il corpo fenomenologico « non ha senso se non in relazione all'oggetto vissuto, pertanto non è soggetto per sé autonomo, ma momento di una relazione, parte di questa relazione » (p. 201).

Non è possibile dar conto ulteriormente della ricca articolazione dell'analisi che l'A. conduce negli ultimi capitoli, analisi che, mentre si allarga nella ricostruzione del discorso gnoseologico merleau-pontyano riferentesi al *cogito* visto « come progetto esistenziale, come coscienza originaria e intenzionale, come vita del passato presente » (p. 265), si approfondisce, insieme, in una intensa meditazione sul senso e sul destino della storia e della ragione nel vasto ambito del confronto diretto tra la posizione di Merleau-Ponty e il marxismo del giovane Lukács in *Storia e coscienza di classe*. Il valore delle riflessioni merleau-pontyane al riguardo resta nell'ambito di una esauriente analisi della crisi di taluni aspetti del mondo politico contemporaneo, guardato anch'esso nelle sue lacerazioni interne, nelle sue contraddizioni insanabili, nelle differenze e contingenze proprie dell'esperienza vissuta che ha ormai messo definitivamente in crisi l'ipotesi idealistica di un soggetto onnicostituente, e nei confronti delle quali la riflessione stessa non può porsi, ancora una volta, che come interrogazione aperta.

Ritornando al brano di Merleau-Ponty che abbiamo citato all'inizio, vorremmo, a tal proposito, chiudere questa nostra breve analisi lasciandogli ancora una volta la parola con quella sua carica di dolorosa profondità: « Nel cuore di me stesso io sono assolutamente estraneo all'essere delle cose e, proprio per questo, destinato ad esse, fatto per esse. Qui, tutto ciò che si dice dell'essere e ciò che si dice del nulla fa tutt'uno, è il rovescio e il diritto del medesimo pensiero; la visione chiara dell'essere qual è sotto i nostri occhi — come essere della cosa che è tranquillamente, ostinatamente se stessa poggiante su se stessa, non-io assoluto — è complemento o anche sinonimo di una concezione di sé come assenza ed elusione » (M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 70).

VALERIA SORGE

AUTORI VARI, *Jacques Maritain e la liberazione dell'intelligenza*, a cura di P. NEPI, « Quaderni di Humanitas », Morcelliana, Brescia 1983. Un volume di pp. 172.

Il tema della liberazione dell'intelligenza costituisce uno dei motivi ispiratori della produzione filosofica maritainiana ed uno dei meriti più cospicui di questo volume, frutto del lavoro seminariale di alcuni docenti universitari e promosso dalla Rivista « Humanitas » e dall'Editrice Morcelliana, consiste nell'aver dimostrato come il tomismo dell'autore, lungi da ogni riproposizione « archeologica », sia da intendersi come un recupero « essenziale e vivente » di un patrimonio metafisico classico che intende misurarsi con la filosofia moderna e contemporanea alla luce sempre vivida della *philosophia perennis*. La filosofia di Maritain, infatti, « si è definita attraverso il tentativo di fare del pensiero tomista, liberato da tutti i suoi condizionamenti storico-culturali e recuperato nella sua fondamentale apertura alla verità filosofica, il luogo ermeneutico per un incontro tra i principi della riflessione moderna e contemporanea e i capisaldi della tradizione classico-medievale » (p. 14).

Secondo Marco Ivaldo (*La "liberazione dell'intelligenza" in Maritain*) i termini generali della questione sono i seguenti: « la situazione contemporanea dell'intelligenza