

ANNA DI SOMMA

LA PROSPETTIVA FILOSOFICA DI ERNESTO GRASSI TRA ANTROPOLOGIA, LOGICA E ONTOLOGIA

INDICE

- Introduzione, pp. 4-19.

Capitolo I, Ernesto Grassi: un brillante intervistatore a caccia di filosofi?

- I. I. Grassi nel giudizio dei filosofi, pp. 20-21.

- I. II. Le tappe della formazione di Grassi, pp. 21-36.

Capitolo II, Il problema dell'uomo tra umanesimo e antiumanesimo: l'umanesimo critico di Ernesto Grassi

-II. I. Il momento machiavelliano della genesi del problema dell'umanesimo, pp., 37-51.

-II. II. Che cos'è l'umanesimo?, pp. 51-67

-II. III. Il maestro degli anni mitici di Friburgo, pp. 71-72.

- II. IV. La pars construens del discorso grassiano: il lascito heideggeriano, pp. 72-76.

- II. V La Lichtung in Heidegger, pp. 77-82.

- II. VI. Lichtung, umanesimo, metafisica: la proposta grassiana, pp. 82-91.

- II. VII. Lichtung e lucus, pp., 91-101.

- II. VIII- L'essere dalla Gelassenheit all'Arbeit, pp. 102-121.

Capitolo III. La questione della metafisica immanente in Ernesto Grassi

- III. I. La struttura onto-antropo-logica del pensiero di Grassi, pp. 121-123.

- III. II. Essere, apparire e manifestatività tra logos e pathos. La fallacia dell'accusa di dualismo, pp. 123-128.

- III. III. Essere e apparire, pp., 129-135.

- III. IV. Metodo statico e metodo aporetico, pp., 135-138.

- III. V. La funzione metafisica di nulla e angoscia, pp., 139-151.

- Logos et pathos convertuntur, pp., 151-152.

- III. VII. L'analitica esistenziale: dismondanizzazione, assenza di mondo e coscienza temporale umanistica, pp., 152-156.

- III. VIII. L'importanza del viaggio in Sudamerica, pp., 156-166.

- III. IX. Dismondanizzazione e assenza di mondo, pp., 166-168.

- III. X. L'uomo e l'esperienza dell'oggettività: la nascita della coscienza temporale, pp., 168-171.

- III. XI. I gradi dell'oggettività, pp., 171-173.

- III. XII. Esserci e Tempo, pp., 174-176.

Capitolo IV, *Palaià diaphorà*: pensare e poetare

- IV. I. *Il significato della proposta retorica*, pp. 176-178.

- IV. II. *La retorica come critica del paradigma scientifico*, pp., 179-184.

- IV. III. *Retorica tra filosofia critica e filosofia topica*, pp. 185-188.

- IV. IV. *La struttura della presupposizione*, pp., 188-196.

- IV. V. *Il logos retorico: la tripartizione del discorso*, pp., 196-197.

- IV. VI. *Il mondo organico*, pp., 198-202.

- IV. VII. *Il logos umano: suono, voce, parola*, pp., 202-204.

- IV. VIII. *Metafora e concetto*, pp., 204-211.

- IV. IX. *La prassi metaforica: metafora e metapherein*, pp., 211-220.

- IV. X. *Phantasia, ingenium, sensus communis: le fonti del mondo storico individuate da Vico*, pp., 220-225.

- IV. XI. *L'ora di Pan e la morte di Pan: mito e arte come genesi del mondo umano*, pp., 225-243.

- IV. XII. *La funzione trascendentale dei concetti di Wahn e Langweile nelle meditazioni leopardiane*, pp., 244-247.

- *Appendice I*, pp., 248-262

- *Appendice II*, pp., 248-262.

- *Appendice II*, pp., 248-262.

- *Bibliografia*, pp., 286-317.

INTRODUZIONE

“La risposta (*Antwort*) del pensiero è l’origine della parola (*Wort*) umana”, M. Heidegger, *Poscritto a Che cos’è metafisica?*

“L’espressione metaforica è in sé e per sé una risposta all’appello dell’Essere che si impone qui ed ora, e con il suo carattere immaginifico raggiunge la struttura patetica dell’esistenza”, E. Grassi, *La filosofia dell’umanesimo: un problema epocale*

Accostandoci ai lavori di Ernesto Grassi possiamo avere, non senza qualche fondamento, l’impressione di trovarci di fronte ad un grande erudito la cui ricchezza e minuziosità di esposizione non rende sempre agevole l’attraversamento di tutte le tappe culturali, oltreché concettuali, toccate. Uno dei motivi di quello *stile* grassiano, che si snoda tra *meditazione* e *saggio*, come testimoniano gli ibridi stilistici contenuti in molti suoi contributi, da *Assenza di Mondo* a *Arte e Mito* e *Viaggiare ed Errare*, può essere rintracciato nella volontà di portare alla luce le diverse zone dell’umano senza tralasciarne alcuna. Il movimento di “anabasi” e “catabasi”, dalla superficie al fondale, dal suolo al sottosuolo, ci restituisce la complessità dei fenomeni culturali che riguardano l’uomo nella sua *interezza* e non solo una sua *parte* più o meno preponderante. Nella nostra analisi del pensiero di Grassi abbiamo seguito come filo conduttore il tema dell’*onto-antropo-logia* che ci appare come una chiave di lettura adeguata per comprendere la sua proposta umanistica-retorica e l’idea di *ganzer Mensch* che la sottende.

La nostra scelta interpretativa non avrà come scopo una ricostruzione storiografica delle diverse tappe del pensiero e della vita dell’autore su cui autorevoli interpreti si sono diffusamente espressi¹. Il coacervo di autori, prospettive e tematiche, pone in luce i numerosi ambiti toccati dal filosofo:

¹ Cfr., R. Messori, *Le forme dell’apparire. Estetica, ermeneutica e umanesimo nel pensiero di Ernesto Grassi*, Palermo, Centro Internazionale di studi di estetica, 2001; G. Civati, *Un dialogo sull’umanesimo. Hans-Georg Gadamer e Ernesto Grassi*, l’Eubage, Aosta 2003; R. J. Kozljanic, *Ernesto Grassi. Leben und Denken*, München, Fink, 2003; W. Büttmeyer, *Rettifiche. Laurea, libera docenza e Studia Humanitatis di Ernesto Grassi*, in “Giornale critico della filosofia italiana”, LXXXIX, 2010, fasc. I, pp. 148-176; Id., *Ernesto Grassi. Humanismus zwischen Faschismus und Nationalsozialismus*, München, Alber 2009; J. Sánchez Espillaque, *Ernesto Grassi y la filosofía del humanismo*, Sevilla, Biblioteca Viquiana-Fenix Editora, 2010; S. Limongelli, *Il problema dell’umano nella filosofia di Ernesto Grassi*, Vaprio d’Adda, GDS, 2008; Id., *La svolta metaforica dell’ontologia fondamentale*, Vaprio d’Adda, GDS, 2009; M. Marassi, *Introduzione a E. Grassi, I primi scritti 1922-1946*, La città del Sole, Napoli 2011.

mitico/metaforologico, antropologico, filosofico, storia delle idee e storia della cultura. In questo contesto teorico emerge la centralità del concetto di *Lichtung*, il quale consente di comprendere la direzione *metaforologica* del pensiero grassiano che nei saggi giovanili si era concentrato maggiormente su una tematizzazione dell'*ontologia fenomenologica*. Si tratta di una *Lichtung* di evidente sapore heideggeriano che allarga il suo raggio di incidenza sulla cultura e sulla società trasformandosi nelle vichiane *luci* della *Scienza Nuova*. La nostra attenzione si concentrerà sui temi che accompagnano l'*iter* grassiano dall'*ontologia* alla *metaforologia*. In questo percorso ovviamente alcuni temi o spunti resteranno sullo sfondo – come l'agire delle condizioni storico-politiche (magistralmente ricostruite da Büttemeyer) – e si privilegeranno quegli autori e quei temi che più ci appaiono attinenti con l'argomento grassiano che vogliamo mettere in risalto.

Dal nostro punto di vista la prospettiva grassiana va interpretata come il tentativo di approntare una nuova filosofia, nell'epoca in cui se ne è decretata la morte, che sia innanzitutto *esperienza* del mondo e non solamente *conoscenza*. O meglio: di conoscenza pur sempre si tratta, il punto di riferimento è pur sempre la ragione, ma una ragione non classica: una “ragione fantastica”. La svolta grassiana è verso la *fantasia* e la *metafora*², da una teoria del *concetto* a una teoria dell'*inconcettualità* per usare una ben nota espressione blumenberghiana.

Il filosofo italo-tedesco accoglie in tutta la sua problematicità l'eredità di quel discorso posto a partire dal Settecento in modo sistematico all'interrogazione filosofica: il conflitto tra *ragione* e *sentimento* che agita le pagine degli empiristi, dei poeti, della critica kantiana fino alla tematizzazione husserliana. La questione è ancora una volta quella di riattivare un rapporto uomo-mondo non intrappolato nella rete di una soggettività cogitativa o di un'oggettività alla quale adeguarci, attingendo a un mondo pre-categoriale in cui gli orizzonti della sensibilità e della razionalità, dell'immediatezza dell'atto e della riflessione che lo struttura si intersecano.

² Sulla svolta *metaforica* dell'*ontologia fondamentale* di Grassi cfr., S. Limongelli, *La svolta metaforica dell'ontologia fondamentale*, cit.

In questo orizzonte di ricerca dobbiamo compiere atti continui di *demitizzazione*: una delle mitologie da sfatare per il filosofo è quella della *ratio* e dell'atto dell'*io penso* di Cartesio, padre del pensiero moderno. Ma tale operazione decostruttiva, tale *filosofia col martello*, per usare una ben nota metafora nietzscheana, non si risolve in una *mitizzazione*, di segno opposto, della *crisi* della ragione, del tramonto della civiltà in cui *cultura* e *civilizzazione* si sono definitivamente separate, con la conseguenza di una dilagante inautenticità dell'esperienza. Non ritroviamo mai in Grassi una rassegnazione al *declino* dell'Occidente, un compiacimento quasi edonistico della dissoluzione delle categorie, ma sempre una ricerca costante di un *Altro* inizio del pensiero. Un inizio che è strettamente correlato alla potenza delle *immagini*. Il significato attribuito all'immagine, alla forma, all'*eidos*³, esemplarmente condensato nell'aneddoto di Poliziano sulle streghe nelle selve, raccontato agli studenti in apertura del corso sull'*Organon* aristotelico⁴ e ricordato da Grassi in *Potenza dell'immagine*, va contestualizzato all'interno della questione più generale del rapporto tra *filosofia* e *retorica*, tra linguaggio *dimostrativo* e *indicativo* già avvertito in maniera problematica dalla riflessione sofistica gorgiana e di conseguenza platonica. E procedendo a ritroso, i termini della questione ci conducono sulla strada di un'esatta definizione della *teoria della visione* a cui l'*eidos* rimanda per sua stessa definizione: "se infatti la forma dimostrativa, come pure quella indicativa, del discorso hanno le loro radici nella teoria, nella vista, si deve allora riconoscere che il vedere, la visione, oltrepassa l'ambito del linguaggio e che l'immagine, l'*eidos*, giunge in primo piano. Dobbiamo dunque affermare tanto l'inadeguatezza del linguaggio razionale quanto di quello indicativo, dato che essi si basano sul vedere quale atto più originario dello stesso linguaggio?"⁵.

L'immagine si riferisce non solo all'oggetto di cui essa è immagine ma anche al senso che diviene rappresentazione, una forza di sintesi con caratterizzazioni qualitative proprie. Husserl ha parlato non

³ Grassi usa il termine immagine nella sua identità con l'*eidos* come forma, schema e tipo. Cfr. E. Grassi, *Potenza dell'immagine. Rivalutazione della retorica*, Guerini, Milano 1989, p. 17.

⁴ Ivi, pp. 15-16.

⁵ Ivi, p. 17.

a caso di *sintesi passiva* come genesi del simbolico, lezione che Grassi accoglie nel suo tentativo di ricostruire un *intero*, una realtà dotata di sensi molteplici e stratificati, senza il sacrificio di alcuna dimensione dell'esperienza. La concettualizzazione messa a punto da Grassi dei grandi temi della filosofia, dell'arte e della letteratura, mostra l'attenzione verso le dimensioni del mondo storico, delle passioni dell'uomo, delle tradizioni drammatiche, teatrali e metaforiche dell'Occidente.

La luce gettata su questi campi di esperienza spesso è offuscata dal tono della polemica e della rivendicazione degli ideali del passato, che spiegano anche l'andamento della pagina grassiana: si tratta di uno stile sempre mosso da un'inquietudine esistenziale, che si traduce in un'espressione non sempre pacata e in un linguaggio lineare, ma in una parola che ora è invettiva, ora icastico assioma. Il linguaggio non raggiunge mai la trasparenza della deduzione sillogistica o della spiegazione logica, configurandosi piuttosto come un linguaggio assiomatico e arcaico, che forse trova una spiegazione nella critica grassiana al deduttivismo logico e ad un sapere schiavo della *mathesis universalis*.

Il discorso non può prendere che una piega allusiva e indicativa, propria di un altro modo di relazionarsi alla realtà. Grassi in qualità di cultore attento delle scienze umane, mostra quella partecipazione esistenziale ed emotiva ai temi cruciali per l'esistenza dell'uomo tipica di coloro che esperiscono la filosofia come *bios* pratico e teorico, e solo secondariamente come gnoseologia e epistemologia. Dalla sua prospettiva la ricerca logico-deduttiva *urta* definitivamente contro l'indimostrabilità dei principi, tema, questo, che ricorre in gran parte dei suoi saggi. Ma, allora, qual è la via di accesso a ciò che ci sovrasta e ci governa? Come esperire l'*archè* originaria? Non attraverso la *ratio* si accederà ai principi, ma attraverso il *pathos*: un sapere *arcaico*, un *theorein* che non si limita ad usare i principi, ma a rifletterci sopra nel modo giusto. L'essere si rivela attraverso un *vedere* che è *patire* poiché "la passione svela la realtà del nulla che chiama a decidere, a violare il silenzio dell'abisso svelando il senso segreto che in esso ci parla"⁶.

⁶ S. Limongelli, *La svolta metaforica dell'ontologia fondamentale*, cit., p. 4.

A una *pars destruens*, a cui è dedicato parte del pensiero del filosofo, si accompagna anche una *pars construens*, che si concretizza nell'ipotesi metodologica ed epistemologica del *sapere arcaico* – che coinvolge tutta la riflessione riguardo il mito, il pensiero topico, la metaforologia, l'*ingenium* e la *phantasia*. L'apogeo della critica alla deriva razionalistica del pensiero si colloca nell'individuazione della intima correlazione delle nozioni aristoteliche di *pistis* e di *episteme*. Il filosofo afferma in *Significare Arcaico* che “la *pistis*, intesa come fondamento dell'inspiegabile, perché fondamento di ogni spiegazione, è propria del mondo originario e, come tale, solo il mondo della fede è fecondo”⁷. Per *pistis* Grassi intende non un'opinione o una forma di persuasione ma “il modo di realizzarsi in noi dell'originario che comanda”⁸. La *pistis* diviene il fondamento della retorica originaria che ha carattere *ingegnoso* e *arcaico*. Il collegamento istituito tra *nous/ingenium* e *archè* mette in luce la stessa matrice originaria dell'*episteme*: l'urgenza, l'impellenza e l'appello dell'essere si svelano attraverso segni indicativi colti attraverso la passione. Secondo Grassi “ogni discorso dimostrativo razionale si radica nel discorso arcaico puramente semantico, il quale scaturisce nella sua immediatezza nell'ambito del *nous*, dell'*ingenium*, della facoltà che realizza la visione dei segni originari che presiedono al mondo umano”⁹. Quella che Grassi definisce come *noetica* è la forma originaria della filosofia e si configura come *a priori* trascendentale di ogni dimensione deduttiva e storica. Il fondamento del reale, del mondo storico e del mondo umano, è quell'abissale fondamento di ogni fondamento, che, sulla scia heideggeriana, il pensatore individua sia in *Il dramma della metafora*, quando la riflessione si concentra sull'abissale *nous* passionale, sia in *Das Reale als Leidenschaft*.

L'aspra critica al deduttivismo, al riduzionismo logico del pensiero, e alla matematizzazione di ogni discorso, non compromettono tuttavia lo spessore speculativo della proposta di Grassi che resta

⁷ E. Grassi, *Significare arcaico*, in “Archivio di filosofia”, Roma, 1966, p. 490.

⁸ Ivi, p. 489.

⁹ Ivi, p. 491.

filosofica proprio nell'insistenza della ricerca sul *perché*, su una, per quanto miope, visione dell'origine, su un *primum* esperibile attraverso segni, indicazioni. La sua prospettiva, che abbiamo scelto di definire onto-antropo-logica, può essere annoverata all'interno del più ampio dibattito che anima la filosofia del '900: quello che vede incrociarsi i temi dell'antropologia filosofica con quelli della riflessione sulla retorica.

Sullo sfondo agisce il *paradigma dell'incompletezza*: l'uomo come animale carente. Il filosofo, sensibile alla riflessione dei biologi teoretici e degli antropologi a lui coevi, è convinto che l'uomo sia di fronte ad un paradosso: è caratterizzato dal punto di vista morfologico, dal punto di vista della sua dotazione organica, da primitivismi, inadattamenti e non specializzazioni, a cui fa da contraltare un'apertura al mondo che non lo vincola, come nel caso degli animali, ad un ambiente preciso; da qui il suo disorientamento e condizione di estraneità.

Per il pensatore “la differenza essenziale tra vita animale e umana sta nella razionalità di quest'ultima che (contrariamente a quanto siamo soliti credere) in un primo tempo non segnala una superiorità, bensì una certa inferiorità dell'uomo di fronte all'animale”¹⁰. Tale inferiorità – il paradigma della carenza – appare in tutta la sua evidenza se si tiene in considerazione che nell'animale la “regia dei sensi”¹¹ restituisce il significato immediato dei fenomeni. Il disancoraggio umano da un ambiente dai contorni definiti e fissi rende l'uomo compito a se medesimo, lo sottopone ad un onere che si concretizza nella *riconversione* di una condizione deficitaria in una progettazione di possibilità di conservazione della vita. Nascono la *techne*, che “ordina i fenomeni in funzione a fini da realizzare”¹², e l'*episteme*, che “delimita i fenomeni in funzione a principi, a ragioni”¹³.

La prassi, l'azione, l'*energheia* e l'*ergon*, come compensazione alla struttura morfologica deficitaria, si configura come trasformazione della natura in mondo culturale, come umanizzazione

¹⁰ Ivi, p. 489.

¹¹ Ibidem.

¹² Ivi, p. 490.

¹³ Ibidem.

dell'*ambiente* che solo così diviene *mondo*. In tale processo antropogenetico per Grassi la retorica occupa un posto tutto particolare. La retorica diviene la faticosa produzione di quelle concordanze che subentrano al posto dei codici mancanti. Essa avrà un doppio ruolo: quello di mostrare come la *pistis* sia al centro dell'agire umano e di porre in luce come l'uomo sia contraddistinto da una carenza originaria che per una sorta di *eterogenesi dei fini* si rivela essere all'origine di quel meccanismo antropogenetico che è la fondazione della comunità umana.

All'interno di questa prospettiva la riflessione retorica diviene *teoria dei segni (semata)*, *semiotica*, e teoria del senso, *semantica* arcaica, ben lontana dalla semiotica formale. Una teoria del segno e del senso per il filosofo “dovrebbe essere in grado di elevarsi al livello di filosofia in quanto dottrina dei segni sulla base dei quali si manifesta il lavoro specificamente umano (*ergon anthropinon*)”¹⁴. La questione linguistica si intreccia con quella antropologica dell'origine del mondo umano come reazione all'agorafobia primordiale della *Lichtung*, la *semiosfera* da cui si dipartono mondi possibili dell'umano.

Su questo sfondo teorico denso e complesso nella sua ricchezza tematica si staglia la questione della rivalutazione dell'umanesimo, connessa alla tematizzazione della co-originarietà di *logos* e *pathos* (dove il trascendentale dell'esperienza è il sostrato patico che va a fondare la stessa vita cogitativa), e alla critica del moderno. L'interpretazione grassiana dell'Umanesimo è lontana dai presupposti teorici e metodologici a lui coevi che privilegiavano il contributo ficiniano nel superamento del pensiero immaginifico e retorico: lo scopo di Grassi è quello di mostrare come l'attività filosofica non corrisponda *sic et simpliciter* con l'attività razionale e concettuale ma comprenda anche l'attività della fantasia e della parola figurata.

Oltre alle posizioni di Spaventa e Gentile ad essere messa in discussione è anche la via epistemologica cassireriana¹⁵. Si tratta di spostare i termini della questione sul versante ontologico-

¹⁴ Id., *Retorica come filosofia. La tradizione umanistica*, La città del Sole, Napoli 1997, p. 194.

¹⁵ Id., *La filosofia dell'umanesimo. Un problema epocale*, Tempi Moderni, Napoli 1988, pp. 17-36.

ermeneutico che si concreta nella retrodatazione dell'inizio del moderno all'Umanesimo e al Rinascimento – contro la tesi che individua in Cartesio l'inizio della modernità – in cui emerge la questione della connessione tra soggetto e oggetto nell'espressione linguistica.

A partire dalla messa in discussione del pregiudizio heideggeriano nei confronti dell'umanesimo, sia esso considerato come epoca storica ben determinata o piuttosto come *Weltanschauung* inautentica, Grassi porta avanti la direzione della Humanistische Bibliothek per l'editore Fink contribuendo alla pubblicazione di cinquanta volumi a tema umanistico, come le opere di Petrarca, Salutati, Valla, Pico. La questione dell'Umanesimo non è ristretta nei confini della *paideia* che ha a cuore la rivalutazione della dignità dell'uomo ma ha una vocazione metafisica e ontologica in quanto aperta al problema dello *svelamento*.

Come è stato messo in luce dagli interpreti l'attenzione è spostata verso l'Umanesimo *problematico* anziché verso quello *sistematico*, verso la ricchezza del possibile e non verso l'unilateralità del vero¹⁶. Gli autori prediletti da Grassi mostrano tutti una critica verso gli schemi astratti ed aprioristici e un'apertura verso la giurisprudenza, la retorica, la religione dei miti e la politica. La dimensione retorica va considerata secondo il filosofo non come *elocutio* ma come *inventio*: non si tratta di un ornamento edonistico del discorso, o di una celebrazione epidittica, ma di una *vis* creatrice che attinge al polimorfismo del reale: la *Weltanschauung* “umanistica tutt'altro che tranquilla, trascura l'ontologia a vantaggio della metamorfosi, che opportunamente si salda in Grassi alla centralità della metafora, stabilendo con la topica una tassonomia mobile e con l'ingegno legami dal mandato sempre provvisorio”¹⁷.

Il magistero degli umanisti e di Vico, quale ultimo interprete degli ideali di storicità, della funzione conoscitiva ma anche esistenziale della fantasia, dell'ingegno e della metafora, consente a Grassi di porre l'attenzione al momento genetico, aurorale del pensiero, più che alla sua fase declinante, al suo tramonto. Vichianamente attento alla natura delle cose, che altro non è che

¹⁶ Cfr., A. Battistini, *Vico e l'umanesimo inquieto di Ernesto Grassi*, pp. 385-404, in AA. VV., *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, La Città del Sole, Napoli 1996, p. 387.

¹⁷ Ivi, p. 390.

“nascimento in certi tempi e in certe guise” (*Scienza Nuova*, Dignità XIV), Grassi rifugge dagli ideali cartesiani di chiarezza e distinzione optando per l’opacità dei tropi.

In *Vico e L’umanesimo* il dualismo di *pathos* e *ragione* si concretizza nella dicotomia tra Cartesio e Vico che divengono le due allegorie del *danno* e del *rimedio* per la filosofia autentica. Cartesio compare quale bersaglio polemico di un discorso che vuole scardinare l’impostazione razionalista del pensiero. Riconosciamo in questa impostazione l’agire delle categorie interpretative del maestro degli “anni mitici”, Heidegger, il quale sottopone l’autore delle *Meditazioni* all’affilata mannaia della distruzione ontologica, valutando l’operazione metodica di separazione tra *io* e *mondo*¹⁸, tra *res cogitans* e *res extensa* un’assurdità. Se si postula una separazione non ci sarà alcuna possibilità di ricomposizione della frattura come è possibile leggere in *Essere e Tempo* ai paragrafi 19-21. Secondo Heidegger, a partire da Cartesio¹⁹ avviene nella metafisica un importante passaggio, quello dalla domanda che chiede che cosa sia l’ente, a quello della domanda che si pone il problema del *fondamento* che rende possibile la comprensione dell’ente. A tale fondamento poi si riconduce – ad esempio, nelle suggestive pagine di *Il nichilismo europeo* – lo sviluppo della *tecnica* come estrema propaggine del pensare metafisico, come essenza stessa della metafisica che è *nichilismo*. Nella tesi cartesiana *ego cogito, ergo sum*²⁰, infatti, Heidegger vede espresso un primato dell’io umano ed una nuova posizione dell’uomo²¹, poiché l’uomo diventa *subiectum*²², il *fondamento* e la *misura* di ogni

¹⁸ Sull’interpretazione heideggeriana dell’ontologia cartesiana del mondo cfr. M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano, §§ 19-21.

¹⁹ Sull’interpretazione heideggeriana del pensiero di Cartesio cfr., J. F. Courtine, *Les meditations cartésiennes de Martin Heidegger*, Les études philosophiques 2009/1, n° 88, p. 103-115.

²⁰ È fin troppo nota la tesi cartesiana espressa a mo’ di slogan nel *Discorso sul metodo* (CARTESIO, *Discorso sul metodo*, Paravia, Torino 1990, p. 72). Tale espressione indica la *scoperta del soggetto*, scoperta che nonostante l’*ergo* non ha la caratteristica di un ragionamento *discorsivo*, bensì quella di una certezza *intuitiva*. Il *cogito* è infatti innanzitutto una esperienza incontrovertibile, poiché indubitabile e inaggrabile, e poi il *principio* più importante della filosofia, come è possibile leggere in *Id.*, *I principi della filosofia*, parte I, § 7. Per un approfondimento circa la questione del *cogito* cfr. G. Mori, *Cartesio*, Carocci, Roma 2010, pp. 116-122.

²¹ M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, Adelphi, Milano, p. 158.

²² Ivi, p. 168.

certezza e verità. “La tradizionale domanda guida della metafisica – che cos’è l’ente – si trasforma all’inizio della metafisica moderna nella domanda del metodo, della via per la quale, [...] è cercato qualcosa di assolutamente certo e sicuro”²³. Tale metodo è il *cogito* e le sue *strutture*.

Grassi fa sua l’impostazione heideggeriana e afferma che occorre abbandonare l’ipotesi di un inizio cartesiano del pensiero moderno poiché il vero inizio è quello che include il *pathos* all’interno del *logos*. Egli sostiene che “all’inizio della filosofia moderna Descartes esclude scientemente la retorica – e le altre materie proprie dell’educazione umanistica – dalla filosofia come pura ricerca della verità”²⁴.

Il dualismo di dimensione patica e dimensione razionale ha come conseguenza sul piano teorico una contrapposizione tra il piano individuale, storico e temporale della retorica e il piano generale, astorico, e svincolato dall’*hic et nunc*. Il problema della connessione di *pathos* e *logos*, di filosofia critica e topica, è posto per la prima volta secondo il pensatore in modo teoricamente articolato nella filosofia vichiana soprattutto nel testo *De ratione studiorum* del 1709 del quale Grassi ricostruisce in *Vico e l’umanesimo* minuziosamente le tappe della critica del napoletano al razionalismo cartesiano: la pretesa di partire da un *primo vero* attraverso il dubbio metodico; esclusione delle verità seconde; esclusione del verisimile²⁵. Se il primo vero riguarda l’essere e la catena deduttiva della dottrina della scienza atta a conoscerlo, le verità seconde pertengono all’ambito delle *necessitates* umane che spingono l’uomo a ricercare quei mezzi per sopravvivere essenzialmente tecnico-poietici. Il metodo critico di impostazione cartesiana trascura in questo modo la sfera retorica, immaginativa, fantastica, ma anche politica, della vita umana, ridotta al suo puro aspetto cogitativo.

Sebbene il rapporto di Vico con il cartesianesimo si presenti come un problema storiografico e filosofico complesso²⁶ si può senz’altro convenire con Grassi sull’opposizione vichiana alla *critica*

²³ Ivi, p. 169.

²⁴ E. Grassi, *Vico e l’Umanesimo*, Guerini, Milano 1996, p. 25.

²⁵ Ivi.

²⁶ Cfr. N. Badaloni, *Introduzione a G. B. Vico*, Feltrinelli, Milano 1961.

cartesiana nel contesto della rivendicazione della priorità della *topica*: “giacchè, come l’invenzione degli argomenti precede per natura la valutazione della loro veridicità, così la dottrina topica dev’essere preposta a quella critica”²⁷. Non è la deduzione che precede l’invenzione, ma al contrario ogni catena di ragionamento è possibile unicamente sulla base di un *ritrovamento* di luoghi²⁸. Si tratta dell’arte “topica che si chiarisce così come una dottrina dell’invenzione”²⁹ di cui Cicerone e Quintiliano ci hanno parlato e su cui già Aristotele si pronuncia in *Topica* in cui a quest’arte è riconosciuta la capacità di individuare a “quanti e quali oggetti si rivolgono i discorsi, da quali elementi derivano, e come sia possibile avere tali discorsi facilmente a disposizione”³⁰.

La questione è ancora una volta quella di tenersi lontani da una visione unilaterale della realtà tenendo conto delle innumerevoli forme dell’apparire del reale, da interpretare in tutta la sua ricchezza. La ricerca del vero particolare, circostanziale, storicamente determinato ci spinge a concordare con Bons riguardo alla centralità dell’idea di *agire situativo*³¹, sullo sfondo del quale si comprende la proposta retorica grassiana. Si tratta di un agire situativo che alla formula *cogito ergo sum* sostituisce la formula *coactus sum ergo ago*³²: non “penso, dunque sono”, ma “sono costretto,

²⁷ G. B. Vico, *Sul metodo degli studi del nostro tempo*, a cura di A. Suggi, *Postfazione* di M. Sanna, ETS, Pisa 2010, cap. III, p. 39.

²⁸ Sulla figura di Vico in Grassi Cfr. G. Cantillo, *Ratio e inventio nell’interpretazione dell’umanesimo*, pp. 371-378, in AA. VV., *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, cit. ivi, A. Verri, *Ernesto Grassi: Linguaggio e civiltà in Vico*, pp. 405-423; ivi, S. Roic, *Vico, Grassi e la metafora*, pp. 425-435; A. Battistini, *Vico e l’umanesimo inquieto di E. Grassi*, cit.; ivi, A. Pons, *Vico e la tradizione dell’umanesimo retorico nell’interpretazione di Grassi*, pp. 437-446; ivi, L. Amoroso, *Vico, Heidegger e la metafisica*, pp. 447-470; ivi, J. Vincenzo, *La ripresa grassiana di Vico, l’unità di pietà e sapienza*, pp. 471-491. Cfr., sull’incidenza dell’interpretazione grassiana di Vico nel panorama degli studi vichiani contemporanei G. Cacciatore, *In dialogo con Vico*, Edizioni di Storia e letteratura, Roma 2015, soprattutto p. 38 nota 5; Id., *Verità e filologia. Prolegomeni ad una teoria critico-storicistica del neoumanesimo*, in “Noema”, n. 2, 2011, pp.1-15, <http://riviste.unimi.it/index.php/noema>; J. M. Sevilla, *Prolegòmenos para una crítica de la razón problemática. Motivos in Vico y Ortega*, soprattutto il III capitolo, *Retòrica como filosofía. Vico, Heidegger, Grassi y el problema del humanismo retòrico*, pp. 146-227.

²⁹ E. Grassi, *Vico e l’umanesimo*, cit., p. 34.

³⁰ Aristotele, *Topica*, 101 b 3.

³¹ E. Bons, *Il pensiero di Ernesto Grassi. Una breve sintesi*, pp. 75-98, in AA. VV., *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, cit., p. 81.

³² R. Wisser, *Ricordo di Ernesto Grassi. Arte e mondo*, pp. 159-191, in AA. VV., *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, cit., p. 188.

quindi agisco”. Proprio la ricchezza del reale viene salvaguardata in un pensiero topico, ingegnoso capace di apprendere maggiormente rispetto al pensiero critico tutto confinato all’interno della catena delle deduzioni. Il nucleo teorico fondamentale è quello di saper ritrovare le *archai*, le premesse indeducibili razionalmente, ma a partire dalle quali soltanto è possibile dare inizio ad una catena di ragionamento esatto.

Si comprende allora l’accostamento ai temi metaforologici che per il filosofo sono la base del discorso retorico e filosofico³³. La metafora è il luogo, lo spazio-di-tempo- in cui si dà la manifestatività dell’essere e il suo appello. Poiché l’essere è un Altro di cui l’ente nel suo significato è trasposizione la parola metaforica sarà l’unica in grado di accogliere l’appello dell’essere³⁴. Al filosofo non interessa dunque il meccanismo strettamente semiotico di singole espressioni metaforiche, ma ciò che questo trasferimento nasconde, ciò a cui supplisce. Su questo sfondo si può comprendere la declinazione antropologica della retorica in base alla quale quest’ultima si costituisce come “pensiero che è aperto alla chiamata della concreta situazione di vita”³⁵ in cui la metafora riveste un ruolo particolare. Essa si configura come un fenomeno *cognitivo*, un *medium* attraverso cui il pensiero non solo si articola, ma su cui si fonda.

Seguendo le tappe fondamentali della sua ricerca teoretica riscontriamo che l’elemento riflessivo – sia esso orientato verso l’attualismo, sia esso ispirato dalla “metafisica immanente” di Heidegger, sia, infine, caratterizzato dalla propria originale prospettiva del filosofare *noetico non metafisico* – è tutto spostato verso la *pratica* filosofica nel suo farsi e compiersi e non verso un astratto razionalismo. Accompagnandosi costantemente ad una filosofia attenta alla correlazione uomo-essere, mai chiusa in una dimensione esclusivamente ontologica, Grassi si misura con una continua operazione di

³³ E. Grassi, *Retorica come filosofia*, cit., p. 75.

³⁴ Id., *La metafora inaudita*, Aesthetica, Palermo 1990, p. 62. Sul tema della metafora in Grassi cfr., D. Di Cesare, *Metafora e differenza ontologica. Grassi versus Heidegger*, pp. 25-48, in AA. VV., *Un filosofo europeo: Ernesto Grassi*, Aesthetica, Palermo 1996.

³⁵ W. Veit., *Critica radicale della ragione o l’altro rispetto alla ragione: la sfida della retorica*, pp. 99-126, in AA. VV., *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, cit., p. 113.

storicizzazione delle strutture del mondo storico umano: il bello, il buono, il vero, la triade concettuale alla quale il filosofo riconduce la totalità del mondo storico. L'avventura filosofica di Grassi mette al centro il soggetto umano e la sua coscienza – la *coscienza temporale umanistica* – senza cadere nell'idealismo vecchio e nuovo, né in un soggettivismo di cartesiana memoria, proprio perché la coscienza per il pensatore è un *compito*, uno *sforzo* e un *impegno*. Concetti, questi, che scandiscono i momenti della vita pratica e politica del mondo umano e vanno ad intrecciarsi con le idee di *disancoramento*, *oggettività* e *coscienza temporale umanistica*. Il compito, lo sforzo e l'impegno, trattati in forma estesa in *Il reale come passione. L'esperienza della filosofia*³⁶ hanno una connotazione *ermeneutica*, non solo pratico-politica, poiché permeano anche il processo dell'interpretazione. La *formazione* umana – il cuore della retorica grassiana³⁷ – fondata sull'interpretazione, ha carattere esistenziale per il filosofo. Egli sostiene che tra *formazione*, *interpretazione* ed *esistenza* c'è un'intima co-appartenenza, come emerge dalle pagine in cui il filosofo afferma che: “l'interpretazione è il risultato di un ipotetico progetto in cui viene in seguito verificato se contiene e chiarisce effettivamente tutti gli aspetti e tutti gli elementi; questo procedimento è l'essenza dell'atto dell'intelligenza. Poiché l'uomo è un essere aperto al mondo e non dispone di schemi già pronti, la sua formazione acquista un carattere esistenziale. Esistere significa sopportare la problematicità del rapporto dell'uomo con se stesso e con il mondo senza evitare la decisione che è sempre richiesta”³⁸.

L'*esistenza interpretante* secondo Grassi ha carattere *trascendente*, dove la trascendenza è sempre *intra-mondana* poiché “si fonda sulla necessità di formare, di portare ad uno schema, ad una forma [...] la teoria della formazione diventa qui la dottrina della struttura dell'accadere umano alla luce dell'origine del nostro divenire;

³⁶ E. Grassi, *I primi scritti*, cit., pp. 995-1029, soprattutto pp. 1022-1024, e Id., *Prefazione a Der tod des Sokrates di Guardini*, ivi, pp. 985-989, soprattutto p. 986

³⁷ Id., *Retorica come filosofia*, cit., p. 192.

³⁸ Id., *Potenza dell'immagine. Rivalutazione della retorica*, cit., p. 73.

diventa una ricerca arcaica, nella misura in cui si riferisce agli schemi fondamentali (*archai*) dell'autorealizzazione umana”³⁹.

L'analisi grassiana mira a proporre un'idea di “totalità del fatto umano” il cui pieno sviluppo è obiettivo dichiarato della sua proposta neo-umanistica. Grassi sostiene che “il fine degli studi umanistici è il pieno sviluppo di tutte le capacità dell'uomo, dell'εργον ανθρωπινον”⁴⁰. Se la coeva concezione del sapere si concentra solo sul suo aspetto di utilità all'uomo, misconoscendo la diversità delle fonti dell'esistenza umana (il vero, il buono, il bello) per il filosofo occorre svoltare verso una scienza che “riconosce che ci sono capacità differenti, autonome l'una rispetto all'altra e nondimeno appartenenti tutte quante all'essenza e all'interezza dell'uomo, e che dal loro pieno sviluppo sorgono le diverse opere dell'uomo”⁴¹. Per il filosofo bisogna ammettere che il sapere, il bello, il buono, non dipendono dall'applicabilità e che “solo liberando le fonti della vita e rispettando la loro autonomia, sia può realizzare l'opera complessiva dell'uomo, quella totalità che era anche l'antico ideale della comunità politica, ossia della comunità umana”⁴².

L'intima connessione strutturale di *pensiero, volontà e passione* – in cui riecheggia la lezione diltheyana appresa durante lo *stage* tedesco degli anni giovanili – e la relazione dialettica di continuo scambio tra uomo e mondo circostante caratterizzano una nuova visione del *tempo* che non trova più il suo fondamento nell'*a-priori* formale della ragione ma nelle concrete e sempre nuove connessioni che l'uomo istituisce attraverso le espressioni linguistiche, artistiche, civili, politiche. Tutti i contributi grassiani muovono dal rifiuto di assolutizzare un'essenza universale dell'umano e dal proposito di rendere ragione della *condizione* umana attraverso l'indagine dei possibili punti di *mediazione* di ragione e passione, *logos* e *pathos*, tramite una ricerca che potremmo definire

³⁹ *ivi*, p. 74.

⁴⁰ *Id.*, *Prefazione a Die Totenrede des Perikles di Tucidide*, pp. 975-983, in *Id.*, *I primi scritti*, cit., p. 979.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

fenomenologia storico-ermeneutica – almeno per quanto riguarda gli scritti tardi come *La potenza della fantasia*, *La potenza dell'immagine*, *Heidegger e il problema dell'umanesimo*, *Retorica come filosofia*, *La filosofia dell'umanesimo*, *Vico e l'umanesimo*, *La metafora inaudita*, *Il dramma della metafora* – che fa capo ad un concetto sintetico-trascendentale della *fantasia* che si costituisce come strumento indispensabile di mediazione tra l'esperienza storica e pratica finita e la generalizzazione dei miti, delle metafore. Lungo questo processo complesso e ricco di articolazioni nel campo della psicoanalisi (Freud), della letteratura (Eschilo, Sofocle, Euripide, Ovidio, Dante, Petrarca, Boccaccio, Leopardi, Ungaretti, Poe, Mallarmè, Proust, Wagner, Hölderlin), dell'antropologia e della biologia teoretica (Scheler, Plessner, Gehlen, Driesch, Von Uexküll padre e figlio), della retorica (Cicerone, Quintiliano, Tesaurò, Gracián) e naturalmente della filosofia, avviene quello slittamento verso una “teoria dell'atto metaforico” che è l'esito della sua filosofia. La ricerca sulla metafora non si configura semplicemente come una fenomenologia metaforologica che si limita alla descrizione delle metafore che ha prodotto la storia umana, ma come una teoria che indaga il plesso *azione-metafora*. Si tratta di una teoria che guarda all'*energeia* metaforica e al processo del *metapherein* segnando una distanza netta dall'astrazione concettuale. Quest'ultima fissa il reale bloccandone il flusso e la vita in una staticità, cristallizzazione e immobilità, mentre la teoria grassiana pone in luce l'aspetto *arcaico*, nel senso di *fondativo*, dell'atto metaforico che genera il mondo umano proprio attraverso un atto di *trasposizione* che agisce su due livelli: *linguistico* (linguaggio metaforico); *pratico-politico* (fondazione della comunità umana a partire dalla umanizzazione della natura tramite pratiche di trasposizione di significato). L'accento della riflessione si sposta dalla ricerca sul *perché* e sul *che cosa* alla domanda sul *come* il reale si impone alla nostra percezione. Il reale, l'originario, l'essere si impongono nell'urgenza dell'appello ermeneutico in cui l'ente svela la propria mutevolezza e l'uomo la propria risposta agli appelli dell'essere. Nel corrispondere all'appello dell'essere si impone all'attenzione il *pathos* e la sua funzione manifestativa: la passione ha infatti carattere di apertura mondana e il *logos*, la parola, emergono come “rottura del sacro”, destino della *Menschwerdung*. *Logos* come risposta al silenzio primordiale, quello della *ingens sylva*, che dice del fondamento il suo

essere al contempo *puro apparire e progetto creativo*. Il *pathos* arcaico, luogo del manifestarsi dell'abissale potere dell'essere, non può che trovare espressione in un *logos* lontano dall'astrattismo intellettualistico ma piuttosto vicino all'orizzonte poetico, che più che essere interpretato come orizzonte letterario è ricompreso all'interno della filosofia come *meditazione esistenziale*, pratica concreta di ricerca del senso. È nel rapporto tra poesia e filosofia che si apre l'orizzonte di comprensione dell'essere. In Grassi si ravvisa la traccia di un pensiero "integrale o integrativo", sottratto alle rigide categorie della ragione metafisica ma aperto all'irruzione del *novum*. La ricerca filosofica si costituisce allora come indagine dei punti di mediazione, di unità e distinzione delle forme dell'essere. La questione suprema è la domanda sul luogo e le modalità originarie in cui accade la nostra *apprensione* della realtà. Il *logos* metaforico si scopre come linguaggio originario dell'essere, come espressione della *dualità creativa e patica* dell'esperienza dell'originario. Un'esperienza in cui "la *poiesis* diventa un momento della *praxis*"⁴³, e non un gioco effimero del dire, e la metafora si tramuta nella "serietà del pensare filosofico"⁴⁴. "La metafora con il suo carattere immaginifico e non causale, non concettuale ma ingegnoso, supera il divario che corre tra la teoria, il concetto universale, e la pratica sempre connessa con il caso particolare"⁴⁵. Solo attraverso il dire metaforico si apre, nel silenzio tragico dell'aperto, quello spazio abitabile dall'uomo.

⁴³ E. Grassi, *La metafora inaudita: originarietà e paradossia della metafora*, in "Quaderni di italianistica", Vol. IX, N. 1, 1988, p. 19.

⁴⁴ Id., *La filosofia dell'umanesimo: un problema epocale*, cit., p. 178.

⁴⁵ Ibidem.

CAPITOLO I

ERNESTO GRASSI: UN BRILLANTE INTERVISTATORE A CACCIA DI FILOSOFI?

I. I. *Grassi nel giudizio dei filosofi*

È il 14 gennaio del 1928 e Karl Jaspers in una lettera indirizzata a Heidegger scrive: “il messo di questa lettera, il dottor Grassi di Milano, desidera parlarle di persona. Studia filosofia tedesca, ha letto il suo libro e ne ha una conoscenza sorprendente – naturalmente con tutti i fraintendimenti dovuti alle interferenze della tradizione, ma tuttavia con una buona, stupefacente approssimazione. Credo che il suo vivace interesse le farà piacere”⁴⁶.

Il 10 febbraio Heidegger risponde: “Il dottor Grassi mi ha fatto in un primo momento una grande impressione per via della sua intensità e di una particolare sensibilità. Ma mi è poi venuto il dubbio che si tratti di una natura giornalistica”⁴⁷. Anche Jaspers, poi, si pronuncerà in un modo altrettanto poco benevolo definendo Grassi un brillante *intervistatore* ma non di certo un filosofo.

Oltre questi giudizi, in fondo sbrigativi, possiamo ricordare quelli di Guido Calogero, il quale in riferimento al primo libro di Grassi, *Il problema della metafisica platonica* del 1932, pubblicato dall'editore Laterza grazie all'interessamento di Croce, e dedicato a Heidegger, afferma che egli avrebbe fatto meglio a scrivere un libro su Heidegger dopo aver studiato Platone invece che scrivere un libro su Platone dopo aver studiato Heidegger⁴⁸. Croce scrisse: “insegnante in Germania, il Grassi si propone il problema di avvicinare e indurre a concorde collaborazione la filosofia italiana e quella tedesca. Il problema non ha consistenza, perché non c'è né la filosofia tedesca né quella italiana, ma solo la filosofia senza aggettivi, nel cui nome unicamente giova parlare a italiani, a tedeschi e a ogni altro popolo e individuo”⁴⁹.

⁴⁶ M. Heidegger-K. Jaspers, *Lettere 1920-1963*, tr. It. Di A. Iadicicco, Milano Cortina 2009, p. 73.

⁴⁷ Ivi, pp. 73-74.

⁴⁸ G. Calogero, *Recensione a E. Grassi, Il problema della metafisica platonica*, Bari, 1992, in “Giornale critico della filosofia italiana”, 1932, 4, XIII, pp. 304-308, p. 308.

⁴⁹ B. Croce, *Pagine sparse*, Vol. III, Laterza, Bari 1960, p. 406.

E così De Ruggiero, Vanni-Rovighi, Ottaviano⁵⁰. Insomma, negli anni in cui il filosofo milanese ambiziosamente cerca di ritagliarsi un posto nella cerchia degli intellettuali più prestigiosi dell'epoca i giudizi sulle sue idee non furono troppo favorevoli: Grassi appare un brillante intervistatore a caccia di filosofi, la cui opera è da considerare al massimo come “prova cattiva di un ingegno ottimo”. Ma stanno proprio così le cose? Quanto di vero c'è in queste affermazioni e quanto, invece, di approssimativo? Un breve ripercorrimiento dell'itinerario speculativo di Grassi almeno fino alla metà degli anni '40 consentirà di comprendere la plausibilità o meno dei giudizi critici ora ricordati.

I. II. *Le tappe della formazione di Grassi*

Scriva Grassi in *La filosofia dell'umanesimo. Un problema epocale*: “nell'anno 1928 – dopo aver brevemente assistito ai corsi di M. Scheler e di K. Jaspers – andai a Marburgo da Heidegger che si dichiarò disposto a seguire il mio lavoro di libera docenza [...] i luminari dell'università di Friburgo erano Husserl (che teneva il suo ultimo corso come professore emerito), Heidegger (che aveva assunto la cattedra di filosofia)”⁵¹.

È il 1986 e Grassi, ripercorrendo le tappe salienti della propria autobiografia intellettuale, pensa a quegli anni friburghesi definiti *mitici*. Si tratta, infatti, degli anni mitici e indimenticabili delle lezioni di colui al quale Grassi guarda sempre – nonostante le prese di distanza di natura politica – come ad un autentico maestro: Heidegger. L'arrivo a Friburgo del giovane Grassi era stato preceduto da un lungo periplo intellettuale, oltreché geografico, che ha indotto alcuni interpreti, come Cacciatore a definire quella di Grassi “filosofia del viaggio”⁵².

⁵⁰ Cfr., G. De Ruggiero, G., *Recensione a E. Grassi, Il problema della metafisica platonica*, Bari 1932, in “La Critica”, 1932, 5, XXX, pp. 375-376. Ottaviano C., *Recensione a E. Grassi, Vom Vorrang des Logos*, München 1939, in «Sophia», Napoli 1938, III, pp. 397-399. Vanni-Rovighi S., *Recensione a E. Grassi, Vom Vorrang des Logos*, München 1939, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», Milano 1940, 4, XXXII, pp. 309-314.

⁵¹ E. Grassi, *La filosofia dell'umanesimo: un problema epocale*, cit., p. 20.

⁵² Sul tema del viaggio e del resoconto di viaggio in Grassi come fenomeno non meramente odepotico ma innanzitutto cognitivo cfr., G. Cacciatore, *América latina y pensamiento europeo en la “filosofía del viaje” de Ernesto Grassi*, pp. 79-91, in Id., *El búho y el cóndor. Ensayos entorno a la filosofía hispanoamericana*, ed. e trad. di M. L. Mollo, Planeta Bogotá 2011. “Sería entonces un error garrafal esperarse del libro de Grassi [...] elementos meramente descriptivos o

Grassi, nativo di Milano (1902-1991), dopo aver conseguito la laurea in filosofia con Piero Martinetti il 30 giugno del 1925, discutendo una tesi dal titolo *L'unità formale della vita e l'impostazione del problema teologico*, trae orientamento decisivo nel suo iter filosofico dall'incontro con il padre francescano Emilio Chiochetti, uno dei primi maestri della neoscolastica milanese aperto al confronto con i temi della modernità. Autore di un importante volume, *La filosofia di Benedetto Croce* del 1915, frutto di studi compiuti tra il 1912 e il 1914, Chiochetti porta avanti ricerche sui temi del modernismo, del pragmatismo e della gnoseologia e su autori come Gentile e Vico che affascinano molto il giovane Grassi, i cui primi lavori apparsi tra il 1922 e il 1925 sulla rivista *Rassegna Nazionale*, di stampo nazionalista, conservatore e cattolico⁵³, mostrano idee ispirate al pensiero del “carissimo ed onorato padre Chiochetti”⁵⁴ e a valori liberali e cattolico-attivisti, come si evince soprattutto dai saggi *A proposito di un cinquantenario*, del 1922, dedicato alla figura di Mazzini; *Germania*, un resoconto di un viaggio “alla ricerca di idee che affratellino la gioventù tedesca e italiana”⁵⁵; *I giovani e il partito popolare italiano*.

momentos narrativos de situaciones, paisajes, modelos de vida, costumbres, mentalidades [...] hay que leer las páginas grassianas ante todo como una experiencia personal que interpreta el viaje (y la secuencia de sus movimientos: la preparación, la espera, el acercamiento, el estar y el retornar) como un símbolo, como una metáfora del pensamiento occidental en busca de sus orígenes. Y se trata de una búsqueda que se afina y se perfecciona voluntariamente, con la adecuadeza de la reflexión y con la dilatación de la percepción, precisamente en la situación límite de una experiencia espacio-temporal distinta, de una apropiación continua de imágenes inéditas de naturalezas diversas, de olores que nunca se han sentido, de sensaciones visuales y táctiles que nunca han sido experimentadas”, p. 81. Mi permetto di rinviare al mio saggio *La hora de Pan en Reisen ohne Anzukommen. Eine Konfrontation mit Sudamerika de Ernesto Grassi*, pp. 323-336, in A. Scocozza-G. D'Angelo (a cura di), *Magister et discipuli: filosofia, historia, política y cultura*, Penguin Random Hause, Bogotá 2016; Ead., *Meditazioni sudamericane: la tappa sudamericana dell'onto-antropo-logia di Ernesto Grassi* in cds in “Studi Interculturali”, Trieste, 1, 2017.

⁵³ Proposito della rivista era quello di collocarsi a metà strada tra i contributi dedicati unicamente ai settori storici e scientifici e quelli di carattere politico-religioso: “Cattolici e italiani, pur rispettando sempre le convinzioni e le credenze altrui, noi coopereremo, per la nostra parte, a conservare le istituzioni religiose, morali, sociali, civili e politiche dell'Italia. Le istituzioni religiose, poiché noi cattolici e sincerissimamente devoti alla Chiesa cattolica, quando sorgano questioni di attinenza tra la religione e lo stato, pur riconoscendo la necessità che lo stato mantenga i diritti propri, ci proponiamo di insistere e raccomandare la sacra necessità di rispettare i diritti della chiesa e delle coscienze: non rispettati i quali, si offendono o prima o poi anche i diritti della civile società”, *La rassegna nazionale*, I, 1879, vol. I, p. 5.

⁵⁴ E. Grassi, *L'impatto con Heidegger*, p. 75 in M. M. Olivetti (a cura di), *La recezione italiana di Heidegger*, pp. 73-82, Cedam Padova 1989.

⁵⁵ Id., *Germania*, in “Rassegna Nazionale”, XLIV, novembre 1922, seconda serie, vol. XXXIX, pp. 100-109 ora contenuta in E. Grassi, *I Primi scritti*, cit., p. 18.

I successivi lavori grassiani, a partire da *Il tragico* del 1923 – che espone *in nuce* nodi concettuali che il filosofo avrebbe più estesamente tematizzato negli ultimi lavori: *La metafora inaudita* e *Il dramma della metafora* – per proseguire con *Scolastica e storia* dello stesso anno e *Il pensiero di Machiavelli e l'origine del concetto di Stato* del 1924, mostrano uno slittamento da una concezione negativa del principio di immanenza ad una considerazione molto positiva del contesto politico, quale nuovo luogo di emancipazione umana dopo la crisi del primato della trascendenza. Soprattutto dopo la stesura del saggio su Machiavelli possiamo riscontrare una “prima svolta” grassiana dovuta con molta probabilità ad un’analisi dettagliata del pensiero di Croce, Gentile e degli umanisti, primo fra tutti Dante. Ci sembra convincente l’ipotesi di Messori⁵⁶ secondo la quale a partire da questo momento, ossia dal saggio del 1924, l’Umanesimo diviene il terreno privilegiato della riflessione grassiana, la quale, grazie al pensiero politico di Machiavelli, riscopre un *altro* inizio del pensiero moderno, un altro ingresso alla filosofia, non *gnoseologico* e *teologico*, ma unicamente *antropologico*.

Si tratta di un risultato di grande importanza poiché tra gli anni Trenta e Quaranta il filosofo milanese mette a tema quell’endiadi concettuale – il nesso *logos-pathos*, in cui il *pathos* appare come *a priori* dell’esperienza umana nella sua totalità, e dunque anche del momento cogitativo – che ritroveremo costantemente espressa e concettualizzata nella successiva produzione, da *Potenza dell’immagine. Rivalutazione della retorica* del 1970, a *Potenza della fantasia. Per una storia del pensiero occidentale* del 1979, a *Retorica come filosofia. La tradizione umanistica* del 1980, fino ai testi degli anni Ottanta, *Heidegger e il problema dell’umanesimo* (1983), *Umanesimo e retorica. Il problema della follia* (1986), *La filosofia dell’Umanesimo: un problema epocale* (1986), *Vico e l’umanesimo*, che raccoglie una serie di saggi pubblicati singolarmente dal 1969 al 1990.

Almeno in questa fase, tuttavia, occorre sottolineare che la considerazione dell’antropologica umanistica si pone ancora fortemente come una visione *antropocentrica*, mentre solo

⁵⁶ R. Messori, *Le forme dell’apparire*, cit., soprattutto I cap.

successivamente all'incontro con Heidegger e alla scelta del concetto di *Lichtung* quale filo conduttore del nuovo approccio all'umanesimo, approccio da noi definibile *onto-antropo-logico*, tale visione sarà più orientata verso una tematizzazione del *nesso uomo-essere*.

In questo periodo Grassi collabora anche con l'informatore bibliografico del *Circolo Filologico milanese*, la *Rassegna di coltura*, fondato nel 1872 e sul quale pubblica tra il 1925 e il 1927 una serie di contributi dai quali traspare uno studio di Croce e dell'attualismo gentiliano. Conseguita la laurea nel 1925, incomincia per il pensatore l'ambiziosa avventura europea⁵⁷, in Francia e in Germania, alla ricerca di un proprio accesso alla filosofia. In seguito al soggiorno a Aix en Provence, durante il quale conosce Blondel⁵⁸, scrive *La più recente attività della filosofia dell'azione in Francia* del 1928, in cui la filosofia dell'azione è considerata come filosofia della trascendenza che non nega i valori dell'immanenza, ponendosi, piuttosto, come condizione di possibilità della processuale manifestazione dei valori immanenti, e *Il platonismo cristiano di M. Blondel* del 1932, il cui merito sarebbe stato quello di liberare la metafisica dal presupposto gnoseologico. È a partire da questo saggio che si profila quell'avvicinamento all'attualismo che successivamente si sarebbe coniugato con la questione filosofica heideggeriana⁵⁹ e che spinge Grassi ad approfondire la cultura filosofica tedesca.

⁵⁷ Ad un peccato di ambizione si deve, con buona dose di probabilità, l'adesione di Grassi al partito fascista il 3 maggio del 1933. Secondo la documentata ricostruzione di Büttmeyer, l'iscrizione al fascio fu fatta per ottenere la tessera senza la quale non era possibile partecipare ai concorsi in Italia. Cfr., Büttmeyer, *Ernesto Grassi. Humanismus zwischen Faschismus und Nationalsozialismus*, cit.

⁵⁸ Sui rapporti Grassi-Blondel cfr., il lavoro di S. D'Agostino, *La metafisica di Ernesto Grassi tra Platone e Blondel*, pp. 275-295, in P. Pagani- S- D'Agostino- P. Bettineschi (a cura di), *La metafisica in Italia tra le due guerre*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 2012.

⁵⁹ Cfr., W. Büttmeyer, *Rettifiche. Laurea, libera docenza e "Studia Humanitatis" di Ernesto Grassi*, cit., p. 159: "La prima formazione filosofica di Ernesto Grassi è dovuta a Emilio Chiochetti, la cui concezione di una neoscolastica moderata si mostra negli scritti dell'allievo dal 1922 fin verso il 1925. Mediata da Chiochetti, vi si aggiunge la conoscenza dell'estetica di Benedetto Croce (1923) e della sua gnoseologia (1925) nonché del modello dialettico della storia della filosofia che si concretizza nell'interpretazione gentiliana del Rinascimento (1923-1924). Grassi mostra momentaneamente simpatie per Miguel de Unamuno (1924-1925), per il concetto martinettiano dell'Unità assoluta (1924-1925) e per la filosofia di Bernardino Varisco (1925-1926), che gli era stato anche maestro con i suoi lavori; ma essi non esercitano se non un'influenza marginale. Rimane invece escluso l'attualismo e immanentismo di Giovanni Gentile: pur avendolo conosciuto nei seminari di Chiochetti e poi sulle opere, lo recepisce positivamente soltanto a partire dal 1926, dopo aver già presentato una ventina di pubblicazioni".

Dopo aver affannosamente girovagato per la penisola italiana in cerca di una propria via al filosofare Grassi approda finalmente nella terra materna e lì, nella riflessione heideggeriana, trova un punto di partenza per una *Weltanschauung* più ampia rispetto a quella giovanile, ancora troppo influenzata dall'ambiente neoscolastico. In questi anni pubblica numerosi saggi apparsi sulla "Rivista di filosofia": *Empirismo e naturalismo nella filosofia tedesca contemporanea* del 1929; *Sviluppo e significato della scuola fenomenologica nella filosofia tedesca contemporanea* dello stesso anno, in cui Grassi rimprovera a Husserl la mancanza di una solida base storico-filosofica, in particolare una superficiale interpretazione dell'idealismo tedesco e un'assenza di conoscenza della filosofia italiana, da Spaventa a Gentile, pur riconoscendo alla fenomenologia il merito di aver trovato uno spazio di riflessione oltre la linea psicologista e naturalista e storicista.

Secondo Grassi "da un canto la scuola neo-kantiana si era isterilita sui problemi della scienza e sui rapporti astrattamente concepiti e quindi insolubili, della conoscenza filosofica e scientifica, naturalizzando le categorie e risolvendole parzialmente nelle leggi naturali. D'altro canto lo storicismo e la superficiale conoscenza del pensiero di Dilthey non aveva portato nessun nuovo contributo, cosicché nella generale crisi e disorientamento, tutti si rifecero a Husserl"⁶⁰.

Insomma, il filosofo di Prossnitz, in quello che per Grassi è quasi un deserto filosofico – psicologismo, neokantismo e storicismo –, costituisce un'oasi intellettuale che, tuttavia, ha molti limiti e non solo di natura storico-filosofica: l'astrattismo, e la disattenzione per il pensiero *pensante* a favore del pensiero *pensato*, l'incomprensione del pensiero concreto. Per Grassi gli aspetti negativi sono tali da rendere la filosofia husserliana attiva solo per lo spazio di vent'anni e cieca a quella concretezza del pensiero e dell'esistenza che solo Heidegger avrebbe portato alla luce con *Essere e Tempo* "realizzando per primo in Germania la critica della fenomenologia di Husserl"⁶¹.

⁶⁰ E. Grassi, *Sviluppo e significato della scuola fenomenologica nella filosofia tedesca contemporanea*, in "Rivista di filosofia", Milano XX, aprile-giugno 1929, n. 2, pp. 129-151, ora in Id., *Primi scritti*, cit., pp. 186-187.

⁶¹ Ivi, p. 187.

In questo periodo Grassi opera quella collocazione della proposta filosofica heideggeriana all'interno della propria formazione intellettuale, formulando l'ipotesi del possibile incontro tra la teoria gentiliana dell'atto e la questione del *Dasein*, quale luogo storico del *disvelamento* dell'essere di stampo heideggeriano, che aveva proprio lo scopo di destrutturare quella categoria di coscienza rappresentativa che dal *cogito* cartesiano era rifluita nelle teorie di Kant, Hegel e Husserl.

Heidegger diviene il perno principale attorno al quale gravita l'attenzione filosofica di Grassi che si concretizza nella stesura del saggio del 1930 *Il problema della metafisica immanente di M. Heidegger* e de *Il problema del nulla nella filosofia di M. Heidegger* del 1937. Il merito del filosofo di Messkirch sarebbe stato quello di proporre una visione dell'uomo come *Dasein*, come esistente, atto immanente, metafisico e autorealizzantesi⁶² che amplifica l'interesse per la *concretezza* e la *fatticità dell'esistenza* contro ogni razionalismo e astrattismo, superando la contrapposizione tra soggetto e oggetto.

Intanto appaiono tra il 1932 e il 1935 i saggi *Il problema filosofico del ritorno al pensiero antico* e *Paideia e neoumanesimo* che riprendono tematiche trattate in *Il problema della metafisica platonica* e che mostrano una coniugazione della proposta filologica di Jaeger con il ripercorrimento teoretico heideggeriano del pensiero greco nel contesto più generale di un progetto paideutico e umanistico che recuperasse il senso autentico dell'*humanitas* attraverso l'esperienza filosofica della grecità, per Jaeger e Heidegger, e della latinità, per Grassi. L'incontro tra la proposta jaegeriana e heideggeriana circa il tema del neoumanesimo si affianca all'altro intreccio, quello tra l'ontologia fenomenologica ermeneutica di Heidegger e l'attualismo di Gentile.

In *Dell'Apparire e dell'essere*. Seguito da *Linee della filosofia tedesca contemporanea* del 1933, sullo sfondo dell'incontro Heidegger-Gentile sono espressi alcuni nuclei teorici che avrebbero accompagnato Grassi in tutto il suo cammino di pensiero: il carattere *elenchico* del principio di non

⁶² Id., *Il problema della metafisica immanente di M. Heidegger*, in "Giornale critico della filosofia italiana", Milano-Roma, XI, luglio-agosto 1930, fasc. IV, pp. 288-314, ora in Id., *Primi scritti*, cit., p. 209.

contraddizione, fondamento di ogni dimostrazione ma a sua volta non dimostrabile; metodo e *cogito* in Cartesio; concetto di apparenza, manifestatività ed essere; idea di fondamento.

Come abbiamo ricordato all'inizio, la prima formazione di Grassi fu di carattere neoscolastico, con un'attenzione particolare alle questioni riguardanti la *trascendenza*, come emerge dal saggio *La dialettica dell'amore* in cui il filosofo milanese afferma che "il pensiero umano, la filosofia, è condotta dalla propria immanenza verso la necessità della trascendenza che appunto perciò non può conoscere, realizzare, creare, ma solo ricevere come una "grazia" proprio nel senso teologico della parola"⁶³.

Un'impostazione di questo tipo spiega anche una originaria critica dell'immanentismo gentiliano, e della sua scoperta fondamentale, *l'autocoscienza come pura forma*, che induce Grassi a porsi come un fiero oppositore di tutta la filosofia dell'immanenza⁶⁴. Ma la difesa della trascendenza messa in campo dalla neoscolastica è avvertita da Grassi come *insufficiente*: in questo spazio si innesta la figura di Heidegger che diviene quasi un *antidoto* alle carenze della neoscolastica, ma dello stesso attualismo, che lascia non tematizzata la differenza ontologica tra essere e ente, nonostante l'acquisizione dell'originario come atto del *cogitare* nel suo stesso compiersi o come autorealizzantesi processo esistenziale e non come oggetto del pensiero.

Secondo l'interpretazione di Grassi il superamento gentiliano della dicotomia soggetto-oggetto attraverso la radicalizzazione dell'esperienza approda allo stesso risultato husserliano e

⁶³ Id., *La dialettica dell'amore. Il dolore di Tristano*, in "assegna Nazionale", Roma, XLVI, dicembre 1924, seconda serie, vol. XLVII, parte I, *La richiesta dell'amore*, pp. 137-148, parte II, *La sofferenza del Tristano*, pp. 148-162; XLVII, febbraio 1925, seconda serie, vol. XLVIII, parte III, *La dialettica del dolore*, pp. 101-109, parte IV, *La gioia può spingere alla vita*, pp. 109-114 ora in Id., *Primi scritti*, cit., p. 122.

⁶⁴ Ivi, p. 120: "Il concetto di forma pura, inobiettivabile, è proprio caratteristico della realtà infinita eterna, in qualsiasi concezione immanente o trascendente del reale, ed è quindi naturale che il processo di immanenza del pensiero moderno abbia voluto ad esse ridurre la realtà del divenire umano. Infatti se la realtà nella sua immanenza è pura forma, fuori di essa non esiste più nulla e quindi è tutta, l'unica realtà fuori dello spazio e del tempo di ogni concetto di limite perché come pensiero attuale, concreto, pone esso stesso il tempo e lo spazio e il limite, rimanendo esso stesso l'unico illimitato. L'autocoscienza come pura forma è certo la più grande scoperta di tutta la filosofia dell'immanenza e lo è proprio, merito di Giovanni Gentile. In ogni modo ci teniamo però a definire e a dichiarare a tutti gli oppositori del sistema immanentista del reale, e quindi a noi stessi, che questo è proprio il punto di capitale importanza da discutere e da controbattere". Per una ricostruzione della presenza di Gentile in Grassi cfr. R. Messori, *Le forme dell'apparire*, cit.

heideggeriano: quello dell'intenzionalità, della relazione originaria di *io* e *mondo*. Una relazione che non può essere messa da parte o a tema attraverso un processo di *epochè*⁶⁵: *l'esperienza dell'oggetto non consente un'oggettivazione dell'esperienza*. Lo spazio di relazione e compromissione tra *io* e *mondo* resta uno spazio di indeterminazione e di esperienza che rende l'atto gentiliano simile alla nozione di *aletheia* di Heidegger e che è merito di Grassi aver sottolineato.

Volendo suddividere per comodità, e con tutte le riserve del caso, l'unità di pensiero di Grassi in tre fasi principali, otteniamo lo schema seguente: la fase *giovanile formativa*, dominata dai temi della scolastica cattolica emergenti nei saggi degli anni Venti⁶⁶; la fase *metafisico-immanente*, in cui abbiamo la correlazione dell'attualismo gentiliano con il contributo blondeliano della filosofia dell'azione, con quello crociano dell'estetica e dell'autonomia delle forme dello spirito, e con la metafisica esistenziale heideggeriana⁶⁷; la fase matura *neo-umanistica*⁶⁸ – i cui nuclei teorici già

⁶⁵ Sottolinea molto bene questo aspetto Natoli, in S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1989, pp. 27-28: "Gentile attraverso la radicalizzazione dell'immanenza supera l'opposizione e la separazione astratta di soggetto e oggetto e attinge a pienamente quel piano dell'intenzionalità che per altre vie viene guadagnato dalla fenomenologia di Husserl. Ma Gentile si porta oltre l'orizzonte della fenomenologia. La relazione intenzionale di impianto fenomenologico, se da un lato supera l'astratta separazione tra soggetto e oggetto, dall'altro lato ne tiene tuttavia ferma la polarità [...], lo sforzo della fenomenologia è quello di svuotare l'io dal mondo perché il mondo appaia nella sua purezza, di svincolare la coscienza dal flusso della vita per far sì che i contenuti d'esperienza appaiano nella loro pura e semplice datità. Questo vuol dire andare alle cose. Non così in Gentile. Alle cose non si va, con esse si è da sempre compromessi. L'attualismo che pure rigorosamente guadagna il piano dell'intenzionalità si rende tuttavia conto che essa non è suscettibile di nessuna *epochè*".

⁶⁶ Cfr., E. Grassi, *A proposito di un cinquantenario*, pp. 3-8, in Id., *I primi scritti*, cit.; Id., *Germania*, ivi, pp. 9-18; *Il tragico*, ivi, pp. 27-48; *Scolastica e storia*, ivi, pp. 49-54; *La dialettica dell'amore*, ivi, pp. 89-128; *Tilgher e La visione greca della vita*, ivi, pp. 19-22.

⁶⁷ Cfr., Id., *Il pensiero di Machiavelli e l'origine del concetto di Stato*, ivi, pp. 55-86; *La più recente attività della filosofia dell'azione in Francia*, ivi, pp. 137-162; *Empirismo e naturalismo nella filosofia tedesca contemporanea*, ivi, pp. 163-179; *Sviluppo e significato della scuola fenomenologica nella filosofia tedesca contemporanea*, ivi, pp. 181-202; *Il problema della metafisica immanente di M. Heidegger*, ivi, pp. 203-233; *Il platonismo cristiano di M. Blondel*, ivi, pp. 235-254; *Dell'apparire e dell'essere*, ivi, pp. 273-298; *Linee della filosofia tedesca contemporanea*, ivi, pp. 299-332; *Il problema del logo*, ivi, pp. 371-406; *Il problema del nulla nella filosofia di M. Heidegger*, ivi, pp. 419-435; *La filosofia tedesca e la tradizione speculativa italiana*, ivi, pp. 553-575; *I rapporti tra filosofia tedesca e filosofia italiana*, cit., pp. 753-776; *Pensieri sul poetico e sul politico. Due conferenze per determinare la tradizione spirituale italiana*, ivi, pp. 777-809; *L'inizio del pensiero moderno. Della passione e dell'esperienza dell'originario*, ivi, pp. 811-850; *Teoria della politica nella tradizione del rinascimento*, ivi, pp. 967-974; *Il reale come passione e l'esperienza della filosofia*, ivi, pp. 995-1029; *Vom Vorrang des Logos. Das Problem der Antike in der Auseinandersetzung zwischen italienischer und deutscher Philosophie*, Munchen, Verlag C.H. Beck, 1939.

⁶⁸ Id., *Il problema filosofico del ritorno al pensiero antico*, ivi, pp. 255-271; *Paideia e neo-umanesimo*, ivi, pp. 357-369; *Filosofia tedesca, filosofia italiana e l'antichità. Il problema di una tradizione filosofica*, ivi, pp. 851-864; *Sul problema*

ritroviamo in alcuni saggi giovanili⁶⁹ – che declina la metafisica immanente in una ricerca ricostruttiva dei temi dell'essere, del *logos*, del *pathos* attraverso la lettura dei contributi letterari e filosofici dell'Umanesimo e del Rinascimento con un'attenzione particolare ai temi della retorica, della fantasia e dell'ingegno, e della metafora. In tutto il percorso speculativo emerge la radice dell'avventura speculativa del filosofo: la “passione per la vita” in cui l'esercizio intellettuale della filosofia diviene una funzione vitale, un prolungamento della vita stessa, dell'esistenza in situazione. Il pensare diviene metamorfosi esistenziale, impegno nella circostanza, ricerca affannosa del senso.

Possiamo dare per acquisito, dunque, che tra gli anni Trenta e Quaranta matura nella riflessione di Grassi un'ipotesi di accostamento tra *attualismo* e *fenomenologia*⁷⁰ che incide profondamente sulla successiva analisi dell'apparire dell'originario e della manifestatività nelle sue diverse forme e che coglie un aspetto critico paradigmatico che rende i numerosi contributi grassiani non una collezione di posizioni filosofiche eterogenee, un coacervo di notizie dell'ultima moda filosofica⁷¹, come i giudizi di Jaspers e Heidegger riportati all'inizio sembravano voler asserire.

della parola e della vita individuale. Riflessioni a partire dalla tradizione italiana, ivi, pp. 901-915; *Il problema del sublime*, ivi, pp. 917-943; *Studia humanitatis come essenza della tradizione spirituale italiana*, ivi, pp. 945-950; *Del vero e del verosimile in Vico*, ivi, pp. 951-966;

⁶⁹ Come tenteremo di spiegare nel secondo capitolo, per l'impostazione del problema neo-umanistico risultano fondamentali le osservazioni espresse da Grassi nel saggio su Machiavelli del 1924.

⁷⁰ R. Messori così riassume l'incrocio grassiano di attualismo e fenomenologia: “le due filosofie si intersecano su almeno tre punti essenziali [...] rifiutano di attribuire l'originarietà all'ente, al pensato, di qualsiasi rango esso sia; in secondo luogo entrambi avvertono la necessità di identificare l'originario con un processo che, divenendo, si determina. Il primato del *logos* come atto, che lo si intenda in senso gnoseologico o ontologico, comporta, in terzo luogo, il superamento della logica tradizionale e quindi del principio di identità e di quello correlato di non contraddizione.”, R. Messori, *Le forme dell'apparire. Estetica, ermeneutica e umanesimo nel pensiero di Ernesto Grassi*, cit., p. 34.

⁷¹ Si sofferma su questo “merito” grassiano Marassi nelle pagine introduttive a *I Primi scritti*: “così l'atto è da una parte intrascendibile e dall'altra inogettivabile, ossia riassume in sé i tratti distintivi della soggettività kantiano-idealistica e anche quel movimento, non certo conciliabile con la trascendentalità del soggetto, di donazione-sottrazione assimilabile piuttosto alla nozione heideggeriana di *aletheia*. L'atto è questa complessa dinamica che piega il soggetto al confine del mondo e del suo apparire, lo conduce allo svelamento dell'origine. Qui mi pare che si inserisca il contributo specifico di Grassi dopo l'intuizione della convergenza tra l'atto immanente di Gentile e la trascendenza del *Dasein* radicata nell'ontologia dell'essere. In altri termini si potrebbe dire che la sua interpretazione non fosse una semplice sommatoria di posizioni eterogenee, bensì cogliesse un aspetto critico paradigmatico”, M. Marassi, *Introduzione* a E. Grassi, *I Primi scritti*, cit., p. 44.

Si impone all'attenzione teorica di Grassi la tematica della *multiformità* del reale (*metamorphiein*) e della sua costitutiva polidimensionalità che affannosamente il filosofo cerca per tutta la vita di interrogare al di fuori dei parametri tradizionali. La questione "urgente" diventa quella di cogliere l'essere nell'atto del suo manifestarsi, nell'attimo arcaico, iniziale e, pertanto, mitico, del puro apparire attraverso un *logos* adatto (la metafora).

Da un lato il *pensiero pensante* gentiliano⁷², dall'altro la manifestatività dell'essere heideggeriana, consentono a Grassi di guardare all'idea di fondamento come a quell'originario indeducibile razionalmente che può essere patito e vissuto nell'esperienza della parola più autenticamente che in quella del pensiero tradizionalmente inteso.

Secondo Grassi "l'originario non può venire inteso come la svelatezza di un oggetto, ma solo come quella di un processo; questo processo a sua volta non si rivela che come un manifestarsi, un distinguere se stesso"⁷³ e proprio per questa identità di *manifestazione* e *processo*, di essere e divenire, è possibile radicare la trascendenza nell'immanenza, il fondamento nel reale e non in un *oltre*, ciò che non è manifesto in ciò che invece lo è. Secondo il filosofo "il processo deve quindi esser inteso come un auto manifestarsi. È importante notare che la nostra ricerca dell'essenza della svelatezza non ci permette alcuna distinzione tra manifestazione ed essere"⁷⁴. Il punto di partenza è quell'indeducibile originario che si mostra e si rivela in un metamorfismo e polimorfismo della realtà che non è un dato semplicemente presente, bensì un divenire storico che continuamente si distingue,

⁷² Occorre sottolineare che il pensiero gentiliano dell'atto è a metà strada tra una impostazione soggettivo-trascendentale e un'idea di soggetto come *Dasein*, come puro evenire, spazio di esperienza, cfr., sul tema S. Natoli, op., cit., p. 90: "l'attualismo gentiliano si tiene a mezzo tra il soggetto trascendentale e il *Dasein*, tra la determinazione positiva e costituente del pensiero e l'atto come esperienza del puro accadere. In questo tenere il mezzo, l'attualismo finisce per non occupare né una posizione né l'altra e di fatto viene a trovarsi in uno spazio di *indeterminazione*. L'atto infatti se da un lato è ancora iscritto nei termini della soggettività, sia pure interpretata come attività o come prassi, dall'altro non può essere mai colto come un fatto, non può mai darsi a modo di una semplice presenza".

⁷³ E. Grassi, *Il problema del logo*, in "Archivio di filosofia", Roma, anno VI, aprile-giugno 1936, fascicolo II, pp. 151-183, ora in Id., *I Primi scritti*, cit., p. 376.

⁷⁴ Ibidem.

si differenzia e si scompone in un divenire metamorfico che trova unità nell'esperire patico ed estatico del *Dasein*.

Appare evidente come sullo sfondo di tale posizione teorica resta una domanda cruciale: in che modo occorre ripensare il *logos* per non ridurre l'essere e la manifestatività ad una realtà monolitica e cosale? Come superare una concezione oggettivistica e soggettivistica?

Si tratta delle domande che agitano le pagine teoreticamente dense di *Il problema del logo* apparso in *Archivio di filosofia* nel 1936 e in cui Grassi si chiede: “Se ciò che si manifesta si identifica con l'essere, e se la manifestazione può solo essere intesa come uno scindersi e distinguersi di sé – giacchè ogni apparire immediato, oggettivistico è stato già escluso – come deve essere inteso questo processo? Scindere, distinguere, portare ad unità, sono i vari termini con cui traduciamo λέγειν, logo. Ma possiamo dire che il logo sia effettivamente il primo, la ragione e il fondamento di ogni manifestazione, oppure presuppone esso un momento prelogico? Questo è il problema contro il quale urtiamo definitivamente”⁷⁵.

L'operazione di accostamento tra l'ontologia heideggeriana e l'idealismo gentiliano, che ad alcuni interpreti parve una mossa teorica insostenibile⁷⁶, è per Grassi la condizione di possibilità per sviluppare una riflessione intorno all'umanesimo italiano. Proprio l'approccio a Gentile e a Heidegger, originalmente interpretati attraverso il filtro di una visione del *logos* molto ampia e ricca, che sembra talvolta porsi come polarità antitetica al *pathos*, talaltra come macrocategoria che ricomprende in sé la stessa dimensione patica – oscillazione che viene sottolineata con vigore da alcuni interpreti⁷⁷ che parlano di un irrisolto dualismo nel pensiero grassiano, ma che, come vedremo in seguito, si giustifica tenendo conto proprio della visione complessa e ampia che Grassi ha del *reale* – offre a Grassi l'opportunità di delineare un percorso teoretico che guarda al reale, all'essere e alla manifestatività senza la mediazione gnoseologica ed oggettivistica, bensì tramite una pre-

⁷⁵ Ivi, pp. 376-377.

⁷⁶ Nella *Recensione* all'articolo di Grassi *Il problema del logo* afferma Ottaviano: “dirò subito che la tesi, che cerca di fondare una interpretazione idealistica del pensiero sostanzialmente realistico di heidegger, è, in linea assoluta, per mio conto insostenibile”, C. Ottaviano, *Recensione a E. Grassi, Il problema del logo*, cit., p. 398.

⁷⁷ Cfr., la posizione di M. Marassi in *Ernesto Grassi e l'esperienza del fine*, in AA. VV., *Un filosofo europeo. Ernesto Grassi*, cit., pp. 7-24.

intelligenza pre-categoriale fortemente radicata nella dimensione dell'affettività, del patico e della *Stimmung*.

Emerge così un programma filosofico ambizioso che giungerà ad una riqualificazione della *Romanitas* e della cultura umanistico-rinascimentale non solo italiana, ma mediterranea e latina in senso lato. Grassi si chiede: “in che senso possiamo affermare che il logo come atto, come λέγειν, ci schiude la molteplicità degli enti in mezzo ai quali ci troviamo – e la cui totalità costituisce ciò che chiamiamo mondo – e in che relazione sta con il sentimento (*Stimmung*)? È necessario riporre sotto un nuovo punto di vista tutto il problema della originaria svelatezza dell'essere. Finora abbiamo dimostrata l'insufficienza della concezione oggettivistica nel suo aspetto empiristico; ci si impone ora una più precisa e approfondita determinazione dei vari aspetti e momenti metafisici del logo”⁷⁸.

Tale precisa e più approfondita determinazione dei molteplici significati del *logos* avviene nella metà degli anni Trenta, anni cruciali per la storia d'Europa e per le vicende personali dello stesso Grassi che, come abbiamo detto sopra, si iscrive il 3 maggio 1933 al partito fascista⁷⁹ più per motivi di “opportunismo” accademico che per convinzione, e in un clima di generale espansione europea delle ideologie fasciste. Ricordiamo che soltanto dodici professori in quegli anni rifiutarono di prestare giuramento e che l'esplicito e dichiarato antifascismo di Croce restava isolato e chiuso nelle mura di palazzo Filomarino, mentre Gentile raccoglieva intorno a sé il meglio della cultura storica e filosofica delle nuove generazioni⁸⁰. In tale contesto bisogna inquadrare il compito teoretico e culturale che Grassi dava alla sua ricerca di una rivalutazione della filosofia italiana.

Così ritroviamo Grassi a Berlino, dove dal 1 aprile del 1938 assume il ruolo di professore incaricato di “filosofia italiana nei suoi rapporti con la filosofia tedesca”. Nei saggi scritti in questo periodo, da *I rapporti tra filosofia tedesca e italiana* del 1939 fino a *Del Vero e del verosimile in Vico*

⁷⁸ E. Grassi, *Il Problema del logo*, cit., p. 387.

⁷⁹ Cfr. la dettagliata ricostruzione di Büttmeyer in op., cit.

⁸⁰ Sul rapporto Croce-Gentile sul ruolo della cultura cfr., G. Cacciatore, *Croce e Gentile: la funzione degli intellettuali e l'uso della storia italiana*, pp. 477-492, in A. d'Orsi-F. Chiarotto (a cura di), *Intellettuali. Preistoria, storia e destino di una categoria*, Aragno, Torino 2010.

del 1943, passando per i contributi sul *poetico* e sul *politico* nella riflessione italiana dell'Umanesimo e del Rinascimento, sale in superficie la questione della *parola*, indagata, secondo Grassi, dagli umanisti non con uno spirito antiquario, erudito, storico-filologico, storiografico, bensì con lo spirito di una lotta per una visione e una costruzione del mondo storico-sociale, che non è un mondo di pura contemplazione, ma è innanzitutto una *vita activa*, in cui i valori del passato greco, che gli umanisti sostenevano di aver scoperto contro le interpretazioni medievali, potevano contribuire all'educazione e alla formazione della civiltà. Come ha sottolineato Cesare Vasoli nell'*Introduzione italiana all'opera grassiana Heidegger e il problema dell'umanesimo*: "Grassi considera vero problema centrale dell'umanesimo italiano non tanto la riscoperta dell'uomo e dei suoi valori immanenti, quanto piuttosto l'illuminazione del contesto originario, dell'orizzonte o apertura in cui appaiono l'uomo e il suo mondo [...] dalle analisi del Grassi, svolte in un ampio arco, da Dante al Boccaccio e al Salutati, dal Bruni al Vico, emerge un tema costante: la poesia come fondazione della comunità umana e della storia, svelamento luminoso dell'essere, e – soprattutto in Vico – principio e ragione della stessa *humanitas*, con la sua inquietante presenza storica"⁸¹.

L'umanesimo è, dunque, interpretato alla luce dell'esperienza *linguistica* che caratterizza il mondo umano e della individuazione dell'apertura primitiva, arcaica e originaria che Grassi rielabora sulla scorta di quanto Heidegger esprime sul concetto di *Lichtung*: si tratta di un neoumanesimo onto-antropo-logico, che, come sarà esplicitato in seguito, non è un approccio antropologico antropocentrato, poiché la relazione primaria è quella di uomo e mondo, *Dasein* e *Sein*. Lo slittamento dell'interpretazione dell'umanesimo da un piano gnoseologico-epistemologico ad uno ermeneutico-ontologico spinge Grassi ad un più serrato confronto con Heidegger e la sua inappellabile condanna dell'umanesimo. Heidegger afferma, infatti che "ogni umanismo rimane metafisico. Nel determinare l'umanità dell'uomo, l'umanismo non solo non si pone la questione del riferimento dell'essere all'essere umano, ma impedisce persino che si ponga una simile questione, perché a causa della sua provenienza metafisica, l'umanismo non la conosce e non la comprende"⁸².

⁸¹ C. Vasoli, *Introduzione* a E. Grassi, *Heidegger e il problema dell'umanesimo*, Napoli, Guida 1985, pp. 10-11.

⁸² M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, in Id., *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 275.

Tale critica in Heidegger si collega ad una precisazione della sua filosofia che non ha mai avuto l'intenzione di essere un esistenzialismo o un umanismo, ma un pensiero che con uno *Schritt zurück*, con un passo indietro, rispetto all'umanesimo e alla metafisica, cerca di proporre il problema dell'essere. Tenendo in considerazione il tema dell'ultra-metafisica heideggeriana Grassi ha dato una caratterizzazione per così dire *non umanistica* (in senso heideggeriano) dell'umanesimo individuando in esso numerose analogie con il pensiero di Heidegger.

In questo modo, tra un approccio apologetico della modernità ed uno decostruttivo, quale è quello di Heidegger, secondo il filosofo milanese l'umanesimo resta schiacciato in un limitato settore storiografico senza anima propria ma interpretato solo in riferimento ad altre epoche. Grassi si chiede se sia plausibile una simile posizione o se non si tratti, forse, come già accaduto per Cassirer, Kristeller, Spaventa, Hegel e altri, di un errore di prospettiva⁸³. Per tentare di rispondere a queste domande, emerse con vigore negli anni Quaranta, Grassi impiegherà tutta la sua esistenza. In un importante testo, apparso in *Geistige Überlieferung* – l'annuario frutto della collaborazione con W. F. Otto e K. Reinhardt – *L'inizio del pensiero moderno. Della passione e dell'esperienza dell'originario* del 1940, Grassi porta avanti una vigorosa critica del *cogito* cartesiano che non tiene conto di quella *passione* a partire dalla quale soltanto avviene il *theorein* che è proprio della filosofia. Un *theorein* che non ha una costituzione razionalistica ma è “una visione puramente indicativa, schematica, immaginifica, che, come tale, opera opera anche pateticamente e quindi retoricamente”⁸⁴. A fondamento del pensiero c'è una necessità esistenziale che non può che rivelarsi e apparire attraverso l'esperienza della parola poetica e metaforica: unicamente quest'ultima può rendere conto del polimorfismo ontologico, che non è un fatto⁸⁵, ma un continuo divenire, all'appello del quale

⁸³ E. Grassi, *La filosofia dell'umanesimo: un problema epocale*, cit., soprattutto il primo capitolo, *Il problema della parola poetica*, pp. 31-36.

⁸⁴ Id., *Potenza dell'immagine. Rivalutazione della retorica*, cit., pp. 17-18.

⁸⁵ “L'essenza della presenzialità immediata – che dovrebbe essere l'essenza della svelatezza empiristica – non è dunque ciò che è diventato e che si è cristallizzato come fatto, oggetto, bensì il divenire, il manifestarsi [...] il dato originario, come immediata presenza di alcunchè, è il divenire, il processo, cioè ciò che non è ancora diventato, fatto, e in quanto già

l'uomo è chiamato a rispondere in modo plurale e non univoco. Grassi afferma che “poiché il vedere, la visione, insiti nella teoria come fondamento di ogni procedimento razionale si attuano attraverso [...] una metafora. Allora la metafora, che ricorre per lo più alle immagini” non va considerata un mezzo solo letterario ma “è indispensabile per esprimere l'Originario?”⁸⁶.

Oltre alla collaborazione all'annuario, occorre segnalare anche la progettazione dell'*Istituto Studia Humanitatis* in cui la partecipazione degli esponenti della cultura italiana e tedesca è inquadrata anche alla luce di un intento politico-culturale: quello di affermare la specificità della *Romanitas* nei confronti degli ideali del mondo tedesco privilegiando soprattutto tre ambiti problematici: “in primo luogo l'antichità nel suo particolare significato per la tradizione italiana. Inoltre il rinascimento e l'umanesimo [...] infine, una terza questione riguarda il modo in cui il XIX secolo ha compreso e giudicato l'umanesimo e il rinascimento”⁸⁷.

Per Grassi fin dall'inizio gli *studia humanitatis* hanno un legame con l'agire creativo dell'uomo, che si realizza soprattutto nella comunità politico-sociale⁸⁸. A partire dal 1945 Grassi si reca in Svizzera in cui progetta con Szilasi la collana *Überlieferung und Auftrag* presso l'editore Francke di Berna e l'anno successivo incomincia la sua lunga attività di insegnamento a Monaco e di direzione del Centro Italiano di Studi Umanistici e Filosofici.

In conclusione di questa breve introduzione alle idee dell'“emigrante con la vocazione per la filosofia”, basti dire che negli anni densi e intensi dell'apprendistato filosofico tra il 1922 e il 1946 si gettano le basi di quei grandi temi che percorrono i decenni successivi: la rivalutazione dell'umanesimo e della latinità come luoghi di riflessione sulla questione onto-antropo-logica, sul nesso uomo-essere; la centralità del linguaggio e della parola poetica, del dire metaforico e della

svanito, non più presente. Il dato come oggetto, e quindi come qualcosa di già fatto, non è il dato, bensì una falsa interpretazione del dato”, E. Grassi, *Il Problema del logo*, cit., p. 375.

⁸⁶ Id., *Potenza dell'immagine. Rivalutazione della retorica*, cit., p. 18.

⁸⁷ Id., *Studia humanitatis come essenza della tradizione spirituale italiana*, in *Studia Humanitatis. Festschrift zur Eröffnung des Institutes, Veröffentlichungen des Institutes Studia Humanitatis*, Berlin, verlag Helmut Küpper, 1942, pp. 19-32, ora in Id., *I Primi scritti*, cit., p. 949.

⁸⁸ Del periodo berlinese ricordiamo anche l'attività editoriale realizzata con l'appoggio di Helmut Küpper.

retorica. La questione è, ancora una volta, quella di riattivare un rapporto uomo-mondo non intrappolato nella rete di una soggettività cogitativa o di un'oggettività alla quale adeguarci, ma di attingere a un mondo pre-categoriale in cui gli orizzonti della sensibilità e della razionalità, dell'immediatezza dell'atto e della riflessione che lo struttura si intersecano. Il "neoumanesimo della complessità" offerto da Grassi può essere concepito come un atto di demitizzazione: una delle mitologie da sfatare è quella della preminenza della *ratio*. Ma tale operazione decostruttiva non si risolve in una mitizzazione, di segno opposto, della crisi della ragione; del tramonto della civiltà, in cui cultura e civilizzazione si sono definitivamente separate; del tramonto dell'uomo che da animale pregnante, passa ad animale carente, diventando, infine, animale obsoleto e antiquato o, addirittura, come testimoniato dagli attuali studi post-umanisti, segmento di un processo ibridativo con la *techne*.

Nei prossimi capitoli cercheremo di ripercorrere le tappe grassiane del discorso sull'umanesimo che viene a configurarsi come un itinerario onto-antropo-logico in cui il discorso sull'uomo si intreccia indissolubilmente con la questione ontologica. Sarà concesso spazio a quegli scritti del periodo giovanile nella convinzione che solo dall'analisi di quei contributi è possibile comprendere la ricostruzione storica e speculativa di un umanesimo gravitante attorno al concetto di *Lichtung*. Le questioni sollevate da Grassi costituiscono un contributo fondamentale alla filosofia del Novecento e non possiamo pensare alle sue riflessioni come a temi da "vagabondaggio filosofico", come dai giudizi dei filosofi ricordati all'inizio di questo capitolo sembrava emergere, ma come l'ennesimo tentativo di ripensare l'uomo a partire dalle proprie strutture immanenti e dal proprio essere-nel-mondo.

CAPITOLO II

L PROBLEMA DELL'UOMO TRA UMANESIMO E ANTIUMANESIMO: L'UMANESIMO CRITICO DI ERNESTO GRASSI.

II. I. *Il momento machiavelliano della genesi del problema dell'umanesimo*

Uno dei risultati più importanti della indagine filosofica grassiana portata avanti tra gli anni Trenta e Quaranta è la scoperta della co-originarietà tra *logos* e *pathos*: la dimensione patica dell'esperienza umana si pone come un *a priori* dello stesso ambito cogitativo⁸⁹. Possiamo rintracciare un doppio binario della ricerca: la critica al pensiero moderno è condotta, da un lato, attraverso l'individuazione degli effetti negativi di un divorzio tra *logos* e *pathos*, dall'altro, tramite la ricerca di un certo "luogo" della tradizione culturale umanistico-rinascimentale che il dibattito storiografico ha sempre ritenuto privo di spessore filosofico, o almeno non carico di una serie di motivazioni teoriche che Grassi rintraccia. Secondo il pensatore milanese il "grande rimosso" del pensiero moderno è, di fatto, un momento *epocale*: la tradizione ha obliato il valore filosofico e storico del linguaggio poetico, nel quale egli rintraccia la possibilità di uscire dal conflitto tra *ratio* e *pathos*. Solo fuoriuscendo dal circolo *vizioso* di *ragione* e *passione* è possibile esperire una dimensione dell'umano nuova ed autentica. Ma come nasce per Grassi l'esigenza di rinnovare la questione dell'uomo e del suo rapporto con il mondo?

Sappiamo quanto vivo e vigoroso fosse il problema: lo dimostra la tenacia speculativa che, in qualità di direttore della *Humanistische Bibliothek* dell'editore Fink, mostra patrocinando la pubblicazione di una cinquantina di volumi intorno a temi umanistici, nella speranza che la conoscenza diretta di Petrarca, Salutati, Valla, Pontano, Gianfrancesco Pico potessero rendere giustizia ad un'immagine dell'umanesimo lontana dalle interpretazioni tradizionali. Inoltre, nel 1938

⁸⁹ Affronteremo la questione del nesso *pathos-logos* in maniera analitica nel terzo capitolo.

il nostro autore, sotto il patronato dell'Accademia d'Italia, ha l'incarico di fondare e dirigere l'Istituto *Studia Humanitatis* a Berlino, anche grazie all'interessamento di Enrico Castelli.

Accanto a questa opera di edizione e direzione c'è il percorso di ricerca teorica portato avanti per tutta una vita e che pone Grassi in un confronto serrato con i più noti interpreti dell'Umanesimo e del Rinascimento e con due autori in particolare secondo la convinzione di gran parte degli interpreti: Vico e Heidegger, ma noi vorremmo aggiungere anche Cartesio, Aristotele e Leopardi.

Da un lato Cartesio ha avuto un ruolo centrale nell'analisi grassiana del *logos* attraverso la fecondità individuata nei concetti di *dubbio* e *cogito* che rivestono un'importanza fondamentale nell'analisi della *Leidenschaft*. Dall'altro Aristotele ha espresso concetti, quali quelli di *archè* e *pistis*, che secondo Grassi gettano luce su un altro percorso possibile per il pensiero: il filosofare *noetico non-metafisico* in cui si condensa la proposta retorica del filosofo tutta gravitante intorno al nesso *phantasia-ingenium-metaphora* che costituiscono la triade della retorica del *significare arcaico*. Poi c'è Vico che appare come l'erede della tradizione umanistica: il *De antiquissima* e la *Scienza Nuova* ci guiderebbero verso un mondo la cui nota dominante è costituita dalla fantasia e dall'ingegno, che con spirito anti-cartesiano Vico avrebbe contrapposto alla *ratio* calcolante e al deduzionismo matematico di Cartesio, in difesa delle *humanae litterae*. Leopardi con il concetto di *illusione* avrebbe teorizzato una filosofia dell'esistenza in cui il *pathos* avrebbe raggiunto le vette di una tematizzazione poetico-filosofica che guida la riflessione verso il tema del *fondamento* e dell'antropogenesi. Infine Heidegger si mostra come il più fiero oppositore dell'Umanesimo e del Rinascimento, trattati alla stregua di espressioni di una mera antropologia ontica che ha come centro della riflessione l'ente e non l'essere. Eppure le riflessioni di Heidegger sul linguaggio e sulla parola poetica, sull'opera d'arte come evento del disvelamento dell'essere, sono richiamate all'attenzione da Grassi che con Heidegger va oltre Heidegger compiendo un vero e proprio *iter* di oltrepassamento, nel duplice senso di *Verwindung* (accettazione-approfondimento) e *Überwindung* (superamento). Secondo l'interpretazione grassiana, quella di Heidegger sarebbe una prospettiva che, nonostante la messa in mora della modernità e l'opera decostruttiva condotta nei riguardi dell'impostazione

soggettocentrica, cade preda di quel pregiudizio hegeliano e di tutta la concezione idealistica dell'umanesimo. Leggiamo in *Heidegger e il problema dell'umanesimo* che "Heidegger sottolinea che il termine umanesimo si affermò per la prima volta al tempo della repubblica romana come equivalente del termine greco *paideia*. Per Heidegger è un dato di fatto che ogni umanesimo principia col definire l'essenza dell'uomo, quindi con una filosofia antropologica"⁹⁰.

L'umanesimo come mera antropologia è l'equazione posta da Heidegger che Grassi mette in discussione attraverso un'analisi storico-filosofica che rintraccia nelle riflessioni sul linguaggio un altro inizio del pensiero. Benché Heidegger avesse sviluppato una concezione del linguaggio e della poesia come luoghi del disvelamento dell'essere, la tradizione poetica degli autori italiani del Quattrocento non era ritenuta funzionale al discorso relativo alle "circostanze della manifestatività" ma frettolosamente liquidata in quanto proseguimento della *Romanitas*, posta da Heidegger in contrapposizione con l'esperienza greca presocratica.

Grassi tenta di ricostruire con spirito critico-problematico, più che filologico⁹¹ in senso tecnico, la tradizione di quegli autori come Salutati, Valla, Poliziano e Landino che mostrano una ricchezza del possibile in alternativa all'unilateralità del vero. Nelle sue analisi, infatti, emerge quella volontà di far parlare direttamente i testi senza diaframmi, mettendo in evidenza quella mutevolezza del particolare e del contingente senza prescindere dalla situazione data.

Denunciando i gravi limiti di ogni inerte visione aprioristica e razionalistica, quegli autori costituiscono per Grassi il polo ineludibile di una riflessione che è attenta a tutte le dimensioni del

⁹⁰ E. Grassi, *Heidegger e il problema dell'umanesimo*, cit., p. 58.

⁹¹ Del resto le forzature storiografiche che talvolta sono presenti nelle riflessioni grassiane sono state sottolineate da Cesare Vasoli nell'*Introduzione* all'edizione italiana di E. Grassi, *Heidegger e il problema dell'umanesimo*: "Grassi è infatti convinto – e lo ripete nel modo più esplicito – che la svolta platoneggiante segnata dal Ficino e la forte ripresa della tradizione aristotelica, nel corso della prima metà del Cinquecento, siano sostanzialmente estranee alla vera filosofia umanistica o, almeno, alle sue ragioni e interessi più vitali. Ciò pone, naturalmente, molti problemi di natura storiografica [...] anche se non può tacersi che anche il giudizio umanistico sul valore fondante della poesia deve non poco a tipici loci platonici e che il tema del *furor* proprio del Ficino (si pensi soltanto ad alcune notissime pagine del *De Amore*) ha svolto un ruolo dominante nell'interpretazione sapienziale della poesia e del suo ruolo di *theologia* originaria", C. Vasoli, *Introduzione*, pp. 7-16, in E. Grassi, *Heidegger e il problema dell'umanesimo*, cit., p. 12; titolo originale *Heidegger and the question of Renaissance Humanism*, Center for Medieval and Early Renaissance Studies, Binghamton, New York 1983.

pensiero: non solo la logica e la teologia, ma la giurisprudenza, la mitologia, la politica, la retorica, la poesia divengono oggetti teorici degni di una riflessione sulle molteplici forme dell'apparire dell'essere.

In tale percorso di rivisitazione delle tematiche umanistiche Grassi segue itinerari poetici e teatrali, generi, quali il poema cavalleresco, la lettera familiare, l'elogio, che pongono in luce un senso della parola poetica lontano da ogni velleità di giungere ad un significato definitivo, ad una definizione che chiuda la *res* in un *verbum* univoco. Anzi, secondo Grassi è nelle parole, nei *verba*, nella ricchezza e complessità di un universo linguistico non chiuso nei ristretti limiti della logica formale che possiamo attingere la *res* e i suoi modi di datità, che sono infiniti, molteplici, contingenti, transeunti. Da ciò deriva che il principale compito della nuova filosofia umanistica narrata dal filosofo è l'apprensione del reale non a mezzo “del processo razionale del pensiero che col concetto (*horos*) e la definizione (*horismos*) coglie l'essenza (*ousia*) degli enti, ed astraendo dal tempo e dal luogo, ne stabilisce il significato”⁹²; ma attraverso la parola storica-poetica-metaforica che “è una *eikasia* (una somiglianza e un apparire) del significato degli enti come risposta alle esigenze esistenziali che sorgono nelle diverse situazioni”⁹³.

L'attenzione alla polidimensionalità del reale che si rivela nella polidimensionalità linguistica rende la stessa opera grassiana non suscettibile di sistematicità: leggere Grassi tentando di rintracciare nelle sue pagine un'opera sistematica è un approccio inadeguato, occorre piuttosto seguirlo nelle tracce, nelle indicazioni, nelle pieghe della meditazione⁹⁴. Del resto questo è un risultato, più che un

⁹² Id., *La filosofia dell'umanesimo un problema epocale*, cit., p. 37.

⁹³ Ivi, p. 146.

⁹⁴ Secondo l'interpretazione di D. Pietropaolo l'assenza di sistematicità nella filosofia di Grassi costituisce un limite, uno “svantaggio considerevole”, ma secondo il nostro punto di vista si tratta di un riflesso dell'impianto fenomenologico del metodo seguito da Grassi. Se la realtà è multiforme e sfaccettata anche il modo di dire tale realtà procederà per aspetti, frammenti segmenti tutti tesi a mostrare la ricchezza dell'essere. D. Pietropaolo, *Grassi, Vico, and the defense of the Humanist Tradition*, in “New Vico Studies”, 1992, X, p. 5. Opposto il giudizio di A. Battistini secondo il quale quello di Grassi è un metodo che “rispecchia una ricerca sempre *in progress*, inappagata, dinamica”, A. Battistini, *Vico e l'umanesimo inquieto di Ernesto Grassi*, p. 391, in E. Hidalgo-Serna-M. Marassi (a cura di), *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, cit., pp. 385-404.

limite, raggiunto dal filosofo in ossequio all'insegnamento degli umanisti che con la riflessione sulla storicità dell'esperienza umana che parte da bisogni concreti elaborano quella che è una rivoluzione epocale ben più importante di altre rivoluzioni culturali: attraverso la teoria dell'ingegno, che interviene nelle diverse e varie situazioni, in funzione delle *necessitates* e dell'*hic et nunc*, tramite l'attività analogica, che assurge a meccanismo catalizzatore del sistema antro-poietico.

Leggiamo in *La filosofia dell'umanesimo: un problema epocale* che "l'umanesimo, non muovendo più dal problema della definizione razionale del reale, realizza un rovesciamento dei procedimenti del pensiero filosofico ben più radicale della così detta moderna "rivoluzione copernicana" del pensiero cartesiano e idealistico"⁹⁵ e ciò è espresso, dal nostro punto di vista, in conformità alla generale impostazione onto-antropo-logica del pensiero di Grassi, che vede nella indagine linguistica e poetica la possibilità di scorgere quell'appello dell'essere che spinge l'uomo a rispondergli creativamente in base alle molteplici circostanze esistenziali. In tale contesto l'agire umano per Grassi "implica la necessità di realizzare non cognizioni astratte di una metafisica ragionata ma una metafisica metaforica, fantastica ma non arbitraria perché risposta oggettiva alle urgenze vissute diversamente nelle varie situazioni"⁹⁶.

Ma torniamo al problema dal quale siamo partiti: come giunge Grassi alla domanda sull'uomo e sulla correlazione uomo-mondo? Decisivo è stato l'incontro con il maestro degli "anni mitici di Friburgo"? Oppure dobbiamo attendere quella che, secondo alcuni interpreti, è la svolta vichiana? Domandarsi della genesi del problema onto-antropo-logico in Grassi è una operazione teorica non semplice, poiché si tratta di percorrere un *iter in absentia*: il filosofo non usa esplicitamente l'espressione "onto-antropo-logia" per qualificare la propria riflessione, ma, a dispetto di quest'assenza terminologica, possiamo riscontrare le tracce – non tanto nascoste – di tale *ambito problematico* che si costituisce come l'orizzonte di pre-comprensione imprescindibile per accedere ai settori teorici toccati dal filosofo di Milano: retorica, metaforologia, umanesimo. Riferirsi al

⁹⁵ E. Grassi, *La filosofia dell'umanesimo: un problema epocale*, cit., p. 96.

⁹⁶ E. Grassi, *Vico e Ovidio. Il problema della preminenza della metafora*, in "Bollettino del Centro di Studi Vichiani", 1992-1993, XXII-XXIII, p. 174.

contesto onto-antropo-logico ci consentirà agevolmente di sfatare anche un'ipoteca storiografica che pesa sul suo pensiero, talvolta preda di un'interpretazione che lo ritiene mera espressione eclettica o privo di una adeguata articolazione teoretica⁹⁷.

Grassi affronta i temi dell'Umanesimo e del Rinascimento italiani già nel 1924 nel saggio *Il pensiero di Machiavelli e l'origine del concetto di Stato* apparso sulla rivista *Rassegna Nazionale*. Ben prima dell'incontro con Heidegger, ben prima dell'incontro con Vico dunque. In questo saggio Grassi offre un'interpretazione degli scritti machiavelliani puntando l'attenzione sui concetti di *uomo* e *umanità*, riconoscendo l'importanza decisiva che nella sua prospettiva onto-antropo-logica assumono le questioni di *stato* e *patria*. L'impostazione teorica che emerge è di stampo idealistico⁹⁸ e tende a dare credito ad alcune interpretazioni correnti, quali l'affermazione della *dignità umana* come valore immanente; l'incapacità di inquadrare in un sistema concettuale il *pathos* della ricerca; la collocazione entro la cornice teorica della modernità dell'Umanesimo e del Rinascimento. Secondo il filosofo di Milano ciò che emerge dalle riflessioni di Machiavelli è un *principio di immanenza* che permea tutta la riflessione moderna. Grassi afferma che “il medioevo e il rinascimento - secondo una distinzione larga - nascono come espressione di due pensieri fondamentalmente distinti: mentre il pensiero antico, medioevale cercava la razionalità del reale - ossia il principio di ogni realtà in un principio trascendente, che ci supera - il pensiero moderno - di cui il rinascimento e l'umanesimo sono la prima affermazione - cerca la razionalità del reale in un principio immanente, che è in noi”⁹⁹.

Pur accogliendo tale distinzione tra Medioevo e Rinascimento il filosofo riconosce tuttavia il limite di un'impostazione di questo genere poiché la realtà storica e filosofica risulta pur sempre più ricca e complessa di rigidi schemi che non tengono conto delle mille sfaccettature di correnti di pensiero e di singoli intellettuali. Emblematico è il caso di Dante che in questo scritto appare essere

⁹⁷ Cfr., l'interpretazione di G. Modica, *Oltre Heidegger e Vico. Sulla prospettiva filosofica di Ernesto Grassi*, pp. 77-88, in AA. VV., *Un filosofo europeo. Ernesto Grassi*, cit.

⁹⁸ Cfr., R. Messori, *Le forme dell'apparire*, cit., in particolare il terzo capitolo, *Umanesimo e modernità*, pp. 89-125.

⁹⁹ E. Grassi, *Il pensiero di Machiavelli e l'origine del concetto di Stato*, in Id., *Primi Scritti*, cit., p. 55.

un Giano bifronte, proteso sia verso l'impostazione classica e medioevale, che rintraccia nell'"essere per essenza – o per seguire la loro denominazione – Dio – l'essere da cui tutto proviene e in funzione del quale tutto si distingue e supera il soggetto di cui è origine e causa"¹⁰⁰; sia verso un aspetto proto-moderno che troverà nell'epoca successiva un dispiegamento considerevole. Secondo Grassi nella concezione politica di Dante abbiamo un primo embrione della modernità: "la nuova epoca non si – può – far nascere dal secolo XV, ma molto prima, come ci rivela l'espressione volgare della *Divina Commedia*, del *Convivio*, e il ghibellinismo di Dante"¹⁰¹.

La riflessione della modernità matura sarà contraddistinta da una serie di elementi che metteranno in crisi l'impostazione medievale ma anche classica. Contro l'idea che proprio gli umanisti proporranno nell'auto-interpretazione della propria epoca, secondo Grassi lo stesso classicismo del Quattrocento e del Cinquecento non è che "semplice scorza con cui la nuova epoca involuppa le sue tendenze...fredda cenere sotto cui troviamo il primo fuoco dello spirito moderno, l'uomo che ricerca e trova se stesso"¹⁰².

Nel nuovo contesto culturale la figura di Machiavelli è assunta come baluardo della *costruzione* del Rinascimento: nel clima generale della critica verso i "barbari medievali" alla *vis destruens* degli umanisti Machiavelli sa contrapporre una *vis construens* che si concretizza nella messa a tema del concetto di patria, del valore dell'individuo e della verità *effettuale* che, secondo Grassi, riveste un'importanza massima: "l'affermazione della verità effettuale è della massima importanza, egli giungerà logicamente col suo metodo induttivo alla concezione della storia come creazione umana"¹⁰³.

¹⁰⁰ Ivi, p. 56.

¹⁰¹ Ivi, p. 58.

¹⁰² Ivi, p. 62.

¹⁰³ Ivi, p. 66.

La centralità della nozione machiavelliana di *verità effettuale* viene posta in correlazione con la teoria vichiana del *verum ipsum factum*, secondo cui il *verum* storico è conoscibile solo ed unicamente nel *factum* umano. Il criterio della *convertibilità*, che ha una tradizione antica, di ascendenze giudaico-cristiane¹⁰⁴, e che è possibile definire come il vero *assioma* di Vico, viene esplicitamente espresso nel *De nostri temporis studiorum ratione* del 1708. Qui il criterio del *verum-factum* viene legato all'ambito geometrico: “pertanto queste cose della fisica, che in forza del procedimento geometrico si presentano come vere, non sono se non verisimili, e dalla geometria ricevono sì il procedimento, non la dimostrazione: dimostriamo la geometria perché la facciamo; se potessimo dimostrare la fisica, la faremmo”¹⁰⁵. Vorremmo sottolineare che il “vichismo” di Machiavelli individuato da Grassi in questo saggio risente fortemente dell'impostazione crociana. L'inconsapevole *vichismo* di Machiavelli o il non voluto *machiavellismo* di Vico compare in numerose opere del filosofo di Pescasseroli. Uno dei primi riferimenti crociani al Segretario fiorentino risale a *Filosofia della pratica* del 1908 in cui Croce, trattando della categoria dell'utile, e quindi della politica, riconosce Machiavelli come il capostipite delle dottrine che hanno considerato la politica come attività indipendente dalla morale e che hanno stabilito dei precetti “empirici” della “ragion di Stato”. Ma allo stesso tempo osserva che la questione “se codesti due termini potessero mai tenersi immediatamente identici”¹⁰⁶ è stata indagata da Machiavelli anche se, su tale aspetto, il suo pensiero è stato lungamente non compreso “non essendosi inteso il valore spirituale della volontà utilitaria, considerata per sé senza interferenza della ulteriore determinazione morale”¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Per una sintesi ben documentata della storia della teoria del *verum-factum* prima e dopo Vico cfr., M. Martirano, *Vero-Fatto*, Guida, Napoli, 2007, in particolare i capp., *Il criterio del vero e del fatto prima di Vico*, pp. 41-101; e *Il criterio del vero e del fatto dopo Vico*, pp. 105-172.

¹⁰⁵ G. Vico, *Sul metodo degli studi del nostro tempo*, a cura di A. Suggi, Ets, Pisa 2010, pp. 49-51.

¹⁰⁶ Croce, *Filosofia della pratica. Economia ed etica*, Laterza Editori, Bari, 1945, p. 266.

¹⁰⁷ *ivi*, p. 267. Secondo Croce solo a partire dall'analisi critica di Francesco De Sanctis si è cominciato a comprendere il carattere complesso della tesi di Machiavelli e quindi a valorizzare il pensiero del *Principe* giustificandolo a dispetto delle condanne provenienti da correnti moraliste. Nella recensione dell'edizione del *Principe* curata da Federico Chabod nel 1924, Croce precisa come sia necessario non tanto affermare che la politica si identifica con la forza bensì “insistere e mettere bene in chiaro che cosa sia veramente la forza, e come quella forza, che è la *virtus* politica, rappresenti un aspetto, necessario bensì ed eterno, ma un aspetto solo della totalità ed integralità umana” – B. Croce, “La Critica”, giugno 1924, p. 314. In seguito nel 1932 in *Storia d'Europa nel secolo decimonono* ad integrazione la necessità della virtù nella politica

Su questo sfondo crociano l'interpretazione di Grassi pone in luce il nesso di *verità effettuale*¹⁰⁸ e *verum ipsum factum* che dischiude una nuova visione del mondo: dire che “coll'affermazione della verità effettuale, abbiamo veramente l'affermazione che precorre e già contiene implicitamente il *verum ipsum factum* di Vico”¹⁰⁹, significa porre nella *realtà* l'unico valore, identificando valore e realtà, essere e valore, e ha come conseguenza anche l'adozione di un metodo innovativo di indagine del reale. L'importanza di questo saggio giovanile è degna di nota se consideriamo che proprio qui emergono alcune dicotomie concettuali che ritroveremo nella produzione successiva e che sottolineano quanto già a partire dagli anni Venti la questione onto-antropologica fosse viva nella riflessione del filosofo.

Risulta evidente allora che la questione onto-antropologica, il problema dell'umanesimo, della correlazione *Da-sein* e *Sein* nell'orizzonte della *Lichtung* non compare in Grassi solo ed unicamente a partire dall'incontro con Heidegger o dalla svolta vichiana di un fantomatico “secondo Grassi” ma affiora già nelle riflessioni sulla “scienza nuova” machiavelliana. La “scienza nuova” offerta da Machiavelli secondo il pensatore milanese è innanzitutto una scienza *induttiva* e non deduttiva, è una intelligenza dei fatti che può realizzarsi solo abdicando al principio di autorità e all'*a-priorismo*

e la denuncia della mera attività politica senza responsabilità è lampante: “se alla libertà si toglie la sua anima morale... si toglie la purezza del fine; se alla disciplina interna alla quale essa si sottomette spontanea si sostituisce quella della eterna guida e del comando non rimane se non il fare per fare, il distruggere per il distruggere... ne vien fuori l'attivismo. Il quale è dunque in questa traduzione riduzione e triste parodia che in termini materialistici compie di un ideale etico, sostanzialmente una perversione dell'amore per la libertà” – B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Laterza Editori, Bari 1972, p. 300. Croce risolve in maniera definitiva la questione posta da Machiavelli saldando assieme l'etica alla politica sia nella sua concezione della storia, sia nella sua filosofia politica tanto da unire nell'unica opera *Etica e politica* (1931) i precetti morali alle riflessioni sulla politica. In questo testo egli cita Vico come il solo ed autentico successore dell'impostazione di Machiavelli, ritenendo che i suoi veri prosecutori non sono né coloro che elaborano una precettistica della “ragion di stato”, né coloro che escludono qualsiasi commistione tra politica e etica e predicano l'avvento di un regime basato sulla pura bontà e giustizia, né chi non cerca di risolvere l'antinomia tra politica e morale ma la relativizza a carattere meramente accidentale della storia. Vico è ai suoi occhi colui che più di tutti è “pieno del suo spirito, che egli chiarifica e purifica, integrando il suo concetto della politica e della storia, componendo le sue aporie, rasserenando il suo pessimismo” – B. Croce, *Etica e politica*, Laterza Editori, Bari, 1931, p. 254.

¹⁰⁸ L'espressione *verità effettuale* compare nel XV capitolo del *Principe*: “ma sendo l'intento mio scrivere cosa utile a chi l'intende, mi è parso più conveniente andare dietro alla verità effettuale della cosa, che alla immaginazione di essa”, N. Machiavelli, *Principe*, XV, 280 A. Cfr., su questo aspetto V. Raspa, *Della verità effettuale della cosa e del riscontrare le cose. Riflessioni intorno al XV capitolo del Principe*, pp. 152-184, in AA. VV., *Machiavelli: immaginazione e contingenza*, a cura di F. Del Lucchese-L. Sartorello-S. Sartorello, Ets, Pisa 2006.

¹⁰⁹ E. Grassi, *Il pensiero di Machiavelli e l'origine del concetto di Stato*, in Id., *Primi scritti 1922-1946*, p. 66.

logico. La grandezza del segretario fiorentino risiede nella ricostruzione politica del Rinascimento, che è allo stesso tempo una restituzione alla storia di una razionalità intrinseca. Ma in che modo è possibile offrire al dominio di Dio o del caso – la storia – una propria razionalità?

La domanda che secondo Grassi Machiavelli si pone trova nelle pagine del *Principe* una risposta, l'unica possibile. Assodato che con il Rinascimento registriamo una rottura, un crollo dell'impalcatura teorica e pratica del Medioevo, la dissoluzione dei valori religiosi e l'affermazione della forza dell'individuo, come garantire l'integrità della *vita activa*, come riparare la nuova idea di azione umana dal pericolo di una dispersione irrazionale di energia? Secondo Grassi la stessa affermazione del soggetto empirico va superata e si supera con Machiavelli: "l'affermazione del soggetto empirico andava superata e condotta a un concetto di unità di individualità superiore, ma il problema doveva essere posto negli unici termini possibili: superare l'individualità empirica per mezzo dell'affermazione dell'individualità stessa"¹¹⁰.

Il problema dell'*individualità* si pone come un dato di importanza considerevole per due ordini di ragioni: innanzitutto l'ascesa del soggetto è individuata come un tratto distintivo della modernità, sebbene in questo contesto l'autoaffermazione assuma una valutazione positiva che in seguito perderà, a fronte di una impostazione teorica che vede nella compagine soggettocentrica della filosofia un aspetto negativo; poi mostra l'aporia aperta dalla figura di Machiavelli e che rifluisce nella tematizzazione grassiana successiva: l'aporia tra la componente irrazionale, quella che successivamente sarà definita patica, e l'esigenza di un inquadramento razionale e logico.

Il *Principe* ha un valore emblematico e attesta un tentativo di coniugazione estremamente importante: "l'affermazione del *Principe* di Machiavelli è così il passaggio dal concetto dell'Umanesimo, dell'individualità empirica, a quello di nazione"¹¹¹.

Passaggio, questo, che fa emergere quanto Machiavelli percepisse "l'irrazionalità in cui si dibatte il Rinascimento: il contrasto delle varie affermazioni di tirannidi"¹¹² e che rende la sua opera una

¹¹⁰ Ivi, p. 73.

¹¹¹ Ivi, p. 74.

¹¹² Ivi, p. 76.

sorta di “fisica delle forze umane”¹¹³. Si tratta di un’aporia che nel *Principe* si struttura come tensione tra le antinomie etico-psicologiche e unità del principe-centauro; e nei *Discorsi* trova espressione nel contrasto tra il conflitto socio-politico e l’unità istituzionale. Una contesa che è connotata positivamente da Machiavelli per il quale le “dissensioni”, i conflitti, non sono elementi esiziali per la salvaguardia della *res publica*, ma necessarie e proficue¹¹⁴.

Alla figura di Machiavelli, all’importanza della sua teoria politica nella ridefinizione dei parametri della modernità umanistica, e all’impronta innovativa offerta dal suo concetto di verità effettuale al “cambiamento di paradigma” del Cinquecento, per usare una fortunata espressione kuhniana, Grassi dedica molta attenzione tra gli anni Venti e Quaranta. Ciò è testimoniato dalle pagine conclusive del saggio *Pensieri sul poetico e sul politico* del 1939, in cui si asserisce che “l’essenza politica di Machiavelli consiste quindi nell’aver riconosciuto l’urgenza della politica (necessità), il suo imporsi, come una forma autonoma e in sé indipendente da ogni altra forma del dischiudersi della realtà [...] questo inarrestabile realizzarsi del politico è ciò che Machiavelli chiama fortuna, la quale non significa sorte, bensì la concreta situazione politica in cui sempre ci troviamo”¹¹⁵.

Qui viene espresso quel concetto di *costrizione, necessità e coercizione* che il reale esercita sull’essere umano e che è importante richiamare all’attenzione poiché quello di *Nötigung* sarà un concetto che ritroveremo in seguito e che andrà a costituire una delle caratteristiche della onto-antropo-logia di Grassi, la quale ha di mira l’individuazione dei meccanismi arcaici di antropo-poiesi, dei dispositivi che sono fortemente radicati nella situazione *particolare*, nell’Appello dell’essere e

¹¹³ Ibidem.

¹¹⁴ Cfr., G. M. Barbuto, *Il pensiero politico del Rinascimento*, Carocci, Roma 2008, in particolare le pp. 39-75 dedicate a Machiavelli.

¹¹⁵ E. Grassi, *Pensieri sul poetico e sul politico*, in Id., *Primi scritti*, cit., p. 793. Il saggio appare originariamente in tedesco con il titolo *Gedanken zum Dichterischen und Politischen. Zwei Vorträge zur Bestimmung der geistigen Tradition Italiens* nel 1939 in *Schriften für die geistige Überlieferung, Erstes Heft*, herausgegeben von Ernesto Grassi, Berlin, Verlag Helmut Küpper, 1939. Nel saggio rifluiscono due conferenze, *Deutsche Dichtung und die italienische Tradition des Humanismus*, e *Politisches und begriffliches Denken in der Italienischen Tradition*.

del reale, la cui carica di estraneità è oltrepassabile solo tramite l'azione concreta e storica che ha struttura metaforica.

L'attività metaforologica ha infatti una connotazione onto-antropologica in Grassi: riguarda l'uomo, riguarda la realtà e costituisce il modo di darsi delle cose, il nostro modo di essere *affetti* dal mondo circostante. Non un orpello linguistico, una *fictio* retorica, la metafora è per Grassi un dispositivo antropo-poietico. Come si afferma in *Retorica come filosofia. La tradizione umanistica*: “alcuni limitano la funzione della metafora alla trasposizione di parole, cioè di una parola dal suo proprio campo ad un altro. Tuttavia, tale trasposizione non può essere compiuta senza un'intuizione immediata delle somiglianze che appaiono nei diversi campi [...] la sua funzione è quella di rendere visibile una proprietà comune ai vari campi. Essa presuppone la visione di qualcosa ancora nascosto [...] ma dobbiamo andare più a fondo del piano letterario. La metafora sta alla base del nostro mondo umano. Poiché essa si radica nell'analogia tra cose differenti e fa immediatamente balzare agli occhi tale analogia, essa contribuisce in modo fondamentale alla struttura del nostro mondo”¹¹⁶.

In conclusione possiamo dare per acquisito che la lettura di Machiavelli e i saggi dedicati al Segretario fiorentino e alla politica pongono in luce la fondamentale importanza che in tale ricostruzione di un nuovo paradigma assume la conoscenza storica del passato¹¹⁷, il tema della fortuna – la concreta situazione storica – e quello della virtù – come abilità di commisurarsi alla fatticità dell'esistenza¹¹⁸, quello dell'autonomia dell'agire politico¹¹⁹. Questi elementi ci dicono che “non

¹¹⁶ Id., *Retorica come filosofia. La tradizione umanistica*, cit., p. 76.

¹¹⁷ Id., *Francesco Guicciardini e il concetto della politica nel Rinascimento italiano. Prologo alla prima edizione tedesca dei Ricordi*, pp. 887-900, in Id., *Primi scritti*, cit., p. 891. Il saggio appare nel 1942 con il titolo *Francesco Guicciardini und der Begriff der Politik in der italienischen Renaissance. Prolog zur ersten deutschen Ausgabe der “Ricordi”*, in “Europäische Revue”, Stuttgart-Berlin, XVIII, 1942, n. 3.

¹¹⁸ Id., *Teoria della politica nella tradizione del rinascimento*, pp. 967-974, in Id., *Primi scritti*, cit., p. 971. Il saggio appare nel 1945 con il titolo *Theorie der Politik in der Ueberlieferung der Renaissance*, in “Neue Zürcher Zeitung”, Jahrgang 166, nr. 1016, 30. Juni, 1945, Morgenausgabe, Blatt 4.

¹¹⁹ Id., *Pensieri sul poetico e sul politico. Due conferenze per determinare la tradizione spirituale italiana*, in Id., *Primi scritti*, cit., p. 786.

possiamo sottrarci di fronte all'occasione, alla circostanza, alla necessità impellente di prendere posizione nei confronti di ciò che accade. Perciò la nostra situazione si trova sempre nel mezzo di un *aut-aut*¹²⁰.

L'essere in mezzo ad un *aut-aut* ci costringe a decidere, a scegliere, ad affrontare il reale come *impegno* e *compito* come Grassi afferma nel 1942 in una lettera-saggio indirizzata allo "stimatissimo amico" W. F. Otto, *Sul problema della parola e della vita individuale. Riflessioni a partire dalla tradizione italiana*, che mostra un metodo "inattuale" di fare filosofia: si tratta di esercitare la riflessione con "lettere aperte, denunciando così il carattere particolare di questo impegno comune, per il quale esso si distingue e deve distinguersi rispetto alle occupazioni scientifiche"¹²¹. Si tratta di quel metodo inattuale, difeso anche da Husserl, che solo i filosofi autentici possono realizzare nella consapevolezza di essere "funzionari dell'umanità", orientati verso un *telos* che può trovare concretezza solo nell'esercizio dell'atto filosofico¹²².

Umanesimo e pseudo-umanesimi: la pars destruens del discorso grassiano.

La riflessione sull'Umanesimo e sul Rinascimento e sul loro spessore filosofico elaborata da Grassi a metà degli anni Venti e Trenta si concretizza, come abbiamo visto, nel saggio su Machiavelli proseguendo nelle produzioni saggistiche successive al 1924. In queste ultime è presente anche un intento di chiarificazione storiografica e di presa di distanza dalle coeve interpretazioni della "tradizione epocale". Riferirsi ad un'epoca storico-culturale, come quella al centro della riflessione

¹²⁰ Id., *Sul problema della parola e della vita individuale. Riflessioni a partire dalla tradizione italiana. A Walter F. Otto*, pp. 901-915, in Id., *Primi scritti*, cit., p. 912. Il saggio appare in tedesco nel 1942 con il titolo *Über das Problem des Wortes und des individuellen Lebens. Erwägungen aus der italienischen Überlieferung. An Walter F. Otto*, in *Geistige Überlieferung. Das zweite Jahrbuch*, in Verbindung mit Walter F. Otto und Karl Reinhardt, herausgegeben von Ernesto Grassi, Berlin, Verlag Helmut Küpper, 1942.

¹²¹ Ivi, p. 902.

¹²² E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. a cura di Filippini, il Saggiatore, Milano 1960, p. 46, "Noi siamo dunque, e come potremmo dimenticarlo, nel nostro filosofare, funzionari dell'umanità. La nostra responsabilità personale per il nostro vero essere di filosofi, nella nostra vocazione interiore personale, include anche le responsabilità per il vero essere dell'umanità, che è tale soltanto in quanto orientato verso un *telos*, e che se può essere realizzato lo può soltanto attraverso la filosofia. È possibile di fronte a questo sè esistenziale sfuggire?"

di Grassi, significa innanzitutto prendere in considerazione un “mito storiografico”¹²³. Inoltre, il concetto grassiano di umanesimo è bivalente: accanto all’idea di *Umanesimo* come categoria storiografica limitata ad un periodo storico circoscritto e ad autori precisi troviamo un concetto di *umanesimo* come macro-categoria che comprende una riflessione generale sull’*humanitas*.

A partire dal grande affresco burckhardtiano del 1860 *Die Kultur der Renaissance in Italien* e dal saggio di Jules Michelet del 1855 *Histoire de France au seizième siècle*, il mondo moderno e i suoi tratti distintivi sono stati legati alla riscoperta dell’uomo e del mondo e dei valori immanenti i cui prodromi erano già presenti nella civiltà italiana del Trecento e del Quattrocento. Del resto questo era il punto di vista degli stessi umanisti che per primi parlano di una *rinascita* della civiltà contro i “barbari medievali”, che erano *barbari* non “per avere ignorato i classici, ma per non averli compresi nella verità della loro situazione storica”¹²⁴.

Posizione, questa, che importanti cultori di studi medievali contemporanei hanno messo profondamente in crisi propugnando una rinnovata idea di Medioevo come *età della sperimentazione*¹²⁵ e dimostrando l’alto grado di sviluppo intellettuale raggiunto dalla cultura filosofica e letteraria del Medioevo¹²⁶, contro un atteggiamento che si è consolidato anche nell’immaginario collettivo, oltreché in quello filosofico e storico-culturale: quello che vede nel Medioevo un *altrove* – sia esso negativo (la prospettiva umanistica) o positivo (la prospettiva romantica) – o una *premessa*. Come ricorda Sergi “nell’altrove negativo ci sono povertà, fame, pestilenze, disordine politico, soperchierie dei latifondisti sui contadini, superstizioni del popolo e corruzione del clero. Nell’altrove

¹²³ Cfr., per una discussione particolareggiata delle molteplici interpretazioni dell’umanesimo e del rinascimento C. Vasoli, *Il Rinascimento tra mito e realtà storica*, pp. 3-25, in AA. VV, *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di P. C. Pissavino, Mondadori, Milano, 2002. Cfr., E. Garin, *L’umanesimo italiano*, Laterza, Roma- Bari 1964.

¹²⁴ E. Garin, *L’umanesimo italiano*, cit., p. 21.

¹²⁵ Cfr., G. Sergi, *L’idea di medioevo*, pp. 3-41, in AA. VV, *Storia medievale*, Roma 1998; C. Azzara, *Le civiltà del Medioevo*, Introduzione, pp. 7-12, Il Mulino, Bologna, 2004.

¹²⁶ Per un’analisi dettagliata delle interpretazioni dell’antirinascimento della rivolta dei medievisti, cfr., C. Vasoli, *Il rinascimento tra mito e realtà storica*, cit., soprattutto le pp. 18-22.

positivo ci sono i tornei, la vita di corte, elfi e fate, cavalieri fedeli e principi magnanimi. Ma è anche discutibile l'uso del medioevo come generica premessa¹²⁷.

Per introdurre il discorso *decostruttivo* grassiano faremo riferimento innanzitutto alle interpretazioni messe in discussione dal pensatore milanese, soffermandoci in particolare sulla figura di Cartesio e infine sul capo di imputazione principe – Heidegger – e sul significato che la riflessione sull'umanesimo riveste nell'ambito dell'onto-antropologia grassiana.

II. II. *Che cos'è l'umanesimo?*

Grassi parte dal quesito: “che cosa significa umanesimo?” e risponde individuando la genesi del termine nell'ambito politico: “questo termine nasce per la prima volta in Italia nel XIV secolo e lo troviamo negli scritti politici di Coluccio Salutati, il primo segretario politico di Firenze”¹²⁸.

La domanda è il punto di partenza di un saggio scritto in occasione di una conferenza tenuta nel 1938 durante la seduta della Klopstock Gesellschaft a Quedlinburg, *Deutsche Dichtung und die italienische Tradition des Humanismus*, rifluito insieme ad un altro saggio, *Politisches und begriffliches Denken in der Italienischen Tradition*, in *Gedanken zum Dichterischen und Politischen. Zwei Vorträge zur Bestimmung der geistigen Tradition Italiens*. Per Grassi durante l'epoca umanistica si esprime per la prima volta un nuovo atteggiamento dell'uomo verso il mondo, si tratta del passaggio dall'“uomo greco”, a quello medievale”, per finire con l'“uomo del Rinascimento”. Una linea evolutiva che può essere condensata nelle note ed efficaci immagini proposte da Vernant, Le Goff e Garin: la transizione dall'uomo guerriero di Omero all'uomo politico di Aristotele¹²⁹, all'*homo viator* e penitente¹³⁰ e all'uomo moderno¹³¹.

¹²⁷ Cfr., G. Sergi, op., cit., p. 5.

¹²⁸ E. Grassi, *Pensieri sul poetico e sul politico. Due conferenze per determinare la tradizione spirituale italiana*, pp. 777-802, in Id., *Primi Scritti 1922-1946*, cit., p. 780.

¹²⁹ Cfr., J. P. Vernant, Introduzione, in Id., (a cura di), *L'uomo greco*, Laterza, Roma-Bari, 2005, pp. 3-23.

¹³⁰ Cfr., J. Le Goff, *L'uomo medievale*, in Id., (a cura di), *L'uomo medievale*, Laterza, Roma-Bari, 2005, pp. 1-38.

¹³¹ Cfr., E. Garin, *L'uomo del Rinascimento*, in Id., (a cura di), *L'uomo del Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari, 2005, pp. 1-12.

Per quanto sia discutibile l'ipotesi grassiana di una frattura così radicale tra due visioni del mondo occorre sottolineare che egli riproporrà in tutti i suoi scritti tale dicotomia non tematizzando estesamente la plausibilità del presunto iato storico-culturale: ovviamente Medioevo e Rinascimento non sono entità metafisiche e monolitiche chiuse e comunicabili, ma soprattutto Medioevo e Antichità greco-romana, spesso da Grassi accomunate in un disegno sintetico, non sono sovrapponibili nella difesa del principio di trascendenza.

Eppure è lo stesso pensatore a riconoscere lo stato quantomeno problematico di un'impostazione di questo tipo come è possibile leggere nel saggio su Machiavelli del 1924, e nelle pagine di *Il problema filosofico del ritorno al pensiero antico* del 1932 in cui si afferma: "Il fondamentale schema che domina il nostro concetto di filosofia antica – e che vive in un modo più o meno indiscusso anche in Germania – è la contrapposizione del pensiero antico al pensiero moderno. Pensiero antico, cioè pensiero oggettivistico, pensiero moderno – come siamo soliti dire – pensiero del soggetto. Sono veramente valide queste contrapposizioni e il concetto della storia della filosofia che si radica in esse? La storia della filosofia è veramente un lento progresso nel quale noi abbiamo un'indiscutibile superiorità sul pensiero antico, oppure non va essa piuttosto concepita come la realizzazione di un'unica verità che si attua nella rinnovata posizione delle medesime domande?"¹³².

Tali riserve espresse con convinzione tuttavia non impediranno a Grassi di assumere una prospettiva teorica di forte impianto idealistico che pone la questione in termini di slittamento dall'ipotesi trascendente a quella immanente. Secondo il filosofo ciò che è in gioco con l'Umanesimo è una questione che da una visione contraddistinta dall'astrattezza e dall'universalità passa ad una concezione della finitezza umana in cui il *telos* è avvertito come un aspetto positivo e non come una mancanza: "pertanto, in Italia, l'umanesimo doveva nascere anzitutto come concezione e affermazione politica; perché tutta la storia, l'arte, la filosofia e la lingua dell'antichità spingevano qui alla realizzazione di un nuovo mondo storico"¹³³.

¹³² "Il fondamentale schema che domina il nostro concetto di filosofia antica – e che vive in un modo più o meno indiscusso anche in Germania – è la contrapposizione del pensiero antico al pensiero moderno. Pensiero antico, cioè pensiero oggettivistico, pensiero moderno – come siamo soliti dire – pensiero del soggetto. Sono veramente valide queste contrapposizioni e il concetto della storia della filosofia che si radica in esse? La storia della filosofia è veramente un lento progresso nel quale noi abbiamo un'indiscutibile superiorità sul pensiero antico, oppure non va essa piuttosto concepita come la realizzazione di un'unica verità che si attua nella rinnovata posizione delle medesime domande?", Id., *Il problema filosofico del ritorno al pensiero antico*, pp. 255-271, in Id., *Primi scritti*, cit., p. 259.

¹³³ Ivi, p. 781.

Infatti, per Grassi lo sviluppo dell'uomo nelle sue estreme possibilità accade innanzitutto nel contesto, nell'apertura originaria, che è un'apertura comunitaria, nella quale soltanto l'essere umano può istituire nessi e relazioni con il contesto circostante, può stare al mondo in una relazione che è innanzitutto comprendente: si tratta di comprendere e di cogliere le molteplici forme dell'essere e del suo apparire che ritroviamo soprattutto nella parola poetica, prima che nella parola logica.

La valutazione autentica dell'Umanesimo sarà possibile allora solo tenendo conto dell'aporia ineludibile che il problema dell'umano ci pone dinanzi e consentirà di elaborare quel *filosofare noetico non metafisico* che tenta di tenere insieme l'ontologia e l'antropologia senza chiuderle in un orizzonte logico ma immettendole nel mondo metaforologico: si tratta della coniugazione "inaudita" che Grassi cerca di realizzare lungo tutto il suo percorso filosofico, dalle riflessioni sulla manifestatività in *Dell'apparire e dell'essere* e *Il problema del logo* degli anni Trenta, a quelle sulla dimensione *pativa* dell'esperienza dell'originario in *L'inizio del pensiero moderno. Della passione e dell'esperienza dell'originario* e *Il reale come passione e l'esperienza* della filosofia degli anni Quaranta, per finire con gli scritti sul valore della metafora e del pensiero *noetico non metafisico*.

Lo scopo dell'interrogazione sull'umanesimo come epoca storica determinata e come proposta di una rinnovata visione del mondo è dominata dall'esigenza di "un indicare a partire dal destino, dalla necessità entro la quale appaiono gli enti, e non da una loro astratta definizione. Ora lo studio di questa problematica compete a un sapere particolare che dobbiamo chiamare ontologia, distinguendola dalla metafisica tradizionale e intendendo con questo termine il rapporto che lega gli enti in situazione all'origine comune che li attraversa e perciò insieme li unifica e differenzia: ontologia non logica ma situazionale"¹³⁴, ontologia noetica e non metafisica, e pertanto metaforologica, in cui l'ente appare solo nella parola umana che costruisce universi di senso.

La critica di Grassi si appunta innanzitutto contro l'assolutizzazione di un aspetto particolare della filosofia quattro-cinquescentesca: il precorrimiento di quegli elementi della *modernità* che nell'Umanesimo troverebbero una infanzia primitiva. Tale posizione se, da un lato, può sembrare a

¹³⁴ Id., *Il problema della morte: l'Alceste di Euripide. Filosofare noetico non metafisico. Vico*, in E. Grassi-E. Hidalgo-Serna, *Filosofare noetico non metafisico. L'Alceste e il Don Chisciotte*, Congedo Editore, 1991, Galatina, p. 30.

prima vista contraddittoria rispetto all'ipotesi interpretativa esposta nel saggio del 1924 – in cui la centralità di Machiavelli è ribadita proprio all'insegna della *veste moderna* che le riflessioni del fiorentino assumono – dall'altro, trova una spiegazione se la critica che va conducendo Grassi a certi luoghi del moderno viene inserita nel contesto più generale di una messa in questione della supremazia che l'ambito logico-gnoseologico assume nelle opzioni storiografiche analizzate.

Si tratta di una messa in discussione dello stesso concetto di *ragione* e di *logos*, che non enuncia un congedo dalla ricerca filosofica – che cerca di istituire una relazione comprendente tra uomo e mondo – per mettersi sulla china dell'irrazionalismo, ma palesa, al contrario, l'esigenza di costruire o ritrovare una ragione *complessa* e ampia nella quale momento patico e logico trovano una ricomposizione nell'unità dell'esperienza individuale e vissuta.

In *Filosofia dell'umanesimo: un problema epocale* Grassi passa in rassegna diverse tappe interpretative rifiutate per una sostanziale misinterpretazione dell'Umanesimo. Il testo, che si pone in linea di continuità con il saggio *L'inizio del pensiero moderno*, ha un primo scoglio da superare. Il macigno che pesa, intollerabile, sul cuore del filosofo è Heidegger e liberarsi da questo fardello è il compito verso cui il pensiero di Grassi sarà rivolto sviluppando le problematiche degli scritti onto-antropo-logici di Grassi: *Macht der Phantasie* 1979; *Macht des Bildes* 1970; *Rhetoric as Philosophy* 1980; *Heidegger and the question of renaissance Humanismus* 1983 e in ultimo aggiungiamo, sebbene nell'elenco stilato direttamente da Grassi non fosse annoverato¹³⁵, *Vico e l'Umanesimo*¹³⁶.

Quale è l'idea di Umanesimo che Heidegger offre all'attenzione del suo allievo eterodosso? Prima di rispondere a questa domanda, analizzeremo di seguito le nove posizioni “inautentiche” proposte da Grassi in *La filosofia dell'umanesimo: un problema epocale*. Sullo sfondo della polemica diretta contro precisi personaggi abbiamo anche la censura al pensiero della filosofia analitica di cui, almeno in questo

¹³⁵ *La filosofia dell'umanesimo: un problema epocale*, cit., p. 29.

¹³⁶ Ovviamente Grassi non poteva annoverare questa opera perché essa vedrà la pubblicazione nel 1990 in lingua inglese. Si tratta di una raccolta di saggi che coprono circa due decenni di riflessione filosofica, dal 1969 al 1985 e che comprendono i testi americani di Grassi. Cfr. D. P. Verene, *Prefazione* a E. Grassi, *Vico e l'umanesimo*, cit., pp. 19-24. Il testo è pubblicato in lingua inglese due anni prima con il titolo *Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger and Rhetoric*, Peter Lang publishing, New York, 1990.

luogo, Grassi non esplicita i rappresentati. Più chiarezza è rintracciabile in altri testi, come *Retorica come filosofia. La tradizione umanistica*, in cui è esplicito il riferimento polemico a Wittgenstein, portavoce dell'impostazione scientifica del pensiero e autore di quel *Tractatus logico-philosophicus* che riduce il mondo alla triade: *dire, mostrare, tacere*¹³⁷.

Come è noto i sette *Sätze* del *Tractatus* si chiudono con la nota proposizione: “ciò di cui non si può parlare, si deve tacere”¹³⁸. Affermazione, questa, da cui traspare per il pensatore italiano un'attenzione esclusiva al piano *denotativo* del linguaggio che riduce il *logos* a tecnica di formalizzazione, a calcolo scientifico in cui l'uomo e la sua storia travagliata scompaiono. Afferma Grassi che “è considerato scientifico quel pensiero che procede nella struttura di un processo razionale, cioè nella sfera della dimostrazione. Nella teoria logica moderna questa tesi è portata avanti in modo significativo nel *Tractatus logico-philosophicus* di Wittgenstein [...] al di fuori del mondo simbolico del sistema abbiamo solo silenzio e mistero”¹³⁹.

Dalla prospettiva grassiana nell'orizzonte wittgensteiniano della filosofia l'unico linguaggio accettabile è quello del calcolo, della formalizzazione, della logica che esclude dall'orizzonte di significatività la dimensione retorica del *logos* ordinario – che esprime il *sensus communis* – e del *logos* patetico della poesia. Eppure Wittgenstein riabilita in qualche modo il livello connotativo del linguaggio, quella dimensione del *mistico* e dell'*etico*, relegati nel *Tractatus* nell'ambito del *silenzio*, attraverso la riflessione che si condensa nelle *Ricerche filosofiche*.

Grassi non prende in considerazione la riflessione wittgensteiniana contenuta in questo testo, che possiamo definire come una sorta di drammatizzazione di una lotta, quella di Wittgenstein contro se stesso, contro il se stesso di un tempo, quello del *Tractatus*. Afferma Wittgenstein che “questo chiedere [il nome degli oggetti] e il suo correlato, la definizione ostensiva, costituiscono, potremmo dire, un gioco linguistico a sé. Ciò

¹³⁷ Cfr., L. Perissinotto, *Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano 2003.

¹³⁸ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, tr. it. di A. G. Conte, Einaudi, Torino 2009, proposizione 7.

¹³⁹ E. Grassi, *Retorica come filosofia*, cit., p. 35.

vuol dire propriamente: veniamo educati, addestrati a chiedere “come si chiama questo?” – e a ciò segue la denominazione dell’oggetto”¹⁴⁰.

La *definizione* allora appare come un particolare *gioco* linguistico che non si identifica *sic et simpliciter* con l’atto originariamente istitutivo del linguaggio. L’origine del gioco linguistico è una “reazione” sulla base della quale possono innestarsi le forme più raffinate di linguaggio. Esso inoltre non si origina dalla riflessione ma è una *porzione*¹⁴¹ del gioco linguistico.

Colpevole¹⁴² di aver escluso “dall’ambito della filosofia le discipline umanistiche (filologia, storia, poesia e retorica)”¹⁴³, che non consentono di rendere *chiaro* e *distinto* il linguaggio filosofico ma al contrario lo *oscurano*, il Cartesio di Grassi diviene un altro bersaglio polemico. La critica è diretta alle affermazioni contenute negli scritti cartesiani *Regulae ad directionem ingenii* (Regola III) pubblicate postume nel 1701¹⁴⁴ e al *Discorso sul metodo* (I libro) del 1637. La III regola cartesiana delle *Regulae* recita: “riguardo agli oggetti da trattare si deve fare ricerca non di ciò che altri ne abbiano opinato o di ciò che noi stessi congetturiamo, bensì di ciò che da noi stessi si possa intuire con chiarezza ed evidenza, e dedurre con certezza; poiché solo così si acquista scienza”¹⁴⁵. Secondo Grassi in questo passo si afferma che il ricorso all’esempio degli *Antiqui* è un *escamotage* del tutto empirico, mnemonico, che produce *storia*, mai *scienza*. Questa si costituisce a un livello differente, nella trasparenza dell’intrinseca dinamica dei nostri processi cognitivi, come emerge dalla riflessione matematica.

Secondo Grassi l’emarginazione dell’esperienza, lo svuotamento di senso scientifico della tradizione proposti da Cartesio sono riconducibili alla generale impostazione che muove dal paradigma matematico. In questo orizzonte di ricerca è esclusa ogni forma di congettura probabile,

¹⁴⁰ Id., *Ricerche filosofiche*, tr. it. di R. Piovesan e M. Trinchero, Einaudi, Torino 1974, I, § 27.

¹⁴¹ Id., *Zettel. Lo spazio segregato della psicologia*, tr. it. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1986, § 391.

¹⁴² E. Grassi, *La filosofia dell’Umanesimo: un problema epocale*, cit., pp. 31-32.

¹⁴³ Ivi, p. 31.

¹⁴⁴ La stesura delle *Regulae* risale agli anni compresi tra il 1625 e il 1629. Sulla questione della datazione delle *Regulae* cfr., G. Mori, *Cartesio*, Roma 2010, pp. 37-38.

¹⁴⁵ Cartesio, *Regole per la guida dell’intelligenza*, tr. it. di G. Galli, in Cartesio, *Opere filosofiche*, Vol. I, a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari, p. 21.

che pretenda di mescolarsi e assimilarsi sulla base dell'abitudine a conoscenze certe e evidenti. La stessa valutazione dei saperi umanistici compare in *I principi della filosofia*. Qui il filosofo afferma che “se desideriamo consacrarci seriamente allo studio della filosofia e alla ricerca di tutte le verità che siamo capaci di conoscere, ci libereremo in primo luogo di tutti i pregiudizi, e faremo conto di respingere tutte le opinioni da noi un tempo accolte in nostra credenza, finché non le abbiamo esaminate da capo. Faremo in seguito una rassegna delle nozioni che sono in noi, e non raccoglieremo per vere se non quelle che si presenteranno chiaramente e distintamente al nostro intelletto”¹⁴⁶.

La scienza, così, è in ultima analisi tale nella misura in cui si concentra rigorosamente su ciò che non può essere intaccato dal dubbio. Inoltre, nel primo libro del *Discorso*, nell'ambito dell'esposizione del proprio *iter* autobiografico, Cartesio rende manifesta l'insoddisfazione verso quei saperi, gli *studia humanitatis* ai quali si era tanto dedicato durante gli anni della formazione a La Flèche, insofferenza dovuta agli inestirpabili dubbi ed errori che quelle discipline per il loro oggetto e metodo intrinseco non potevano non contenere. La critica a quei saperi, che spinge Cartesio a dire che leggere i libri antichi è come viaggiare e conversare con uomini di altri secoli¹⁴⁷, dimenticando ciò che caratterizza il tempo presente, trova il suo esito più compiuto nella difesa della *mathesis universalis*, del nuovo metodo, della *scienza nuova* che unisce matematica, logica, geometria seguendo lo schema tetravalente di evidenza, divisione, ordine ed enumerazione. Da questo tipo di impostazione del discorso filosofico, matematizzante e logicizzante, occorre liberarsi per Grassi che afferma, con tono polemico in riferimento a Cartesio, che “egli rinfaccia alla retorica – disciplina fondamentale per gli umanisti – di turbare, influenzando l'emotività degli uditori, la chiarezza e la coerenza del pensiero razionale, deduttivo. Egli rifiuta pure la validità del senso comune, giacché solo il rigore logico è garanzia del filosofare”¹⁴⁸.

¹⁴⁶ Cartesio, *I principi della filosofia*, p. 64, in Id., *Opere*, Vol. III, tr. it. a cura di A. Tilgher e M. Garin, Laterza, Roma-Bari 2005.

¹⁴⁷ Id., *Discorso sul metodo*, tr. it. di M. Garin, in Cartesio, *Opere filosofiche*, Vol. I, cit., p. 295, “Conversare con gli uomini di altri tempi è quasi come viaggiare [...] ma se si passa troppo tempo a viaggiare, si finisce col diventare stranieri nel proprio paese; e quando si è troppo curiosi delle cose che avvenivano nei secoli passati, si resta per lo più molto all'oscuro di quel che si fa al giorno d'oggi”.

¹⁴⁸ E. Grassi, *La filosofia dell'umanesimo*, cit., p. 32.

Vorremmo sottolineare tuttavia che il filosofo italiano non tiene conto di una certa riabilitazione da parte di Cartesio dei concetti di *verosimile*, *tradizione* e *pregiudizio* nell'ambito della riflessione *morale*, come si evince dal *Discorso*, dai *Principi* e dalle *Passioni dell'anima*, oltre che dalla corrispondenza. Secondo la nostra interpretazione ciò accade per diversi ordini di ragioni: innanzitutto incide l'impostazione idealistica che Grassi riceve negli anni di apprendistato alla Cattolica, per cui l'inizio del *moderno* e la *nascita* del soggetto avrebbero in Cartesio un punto di partenza fuori discussione¹⁴⁹; inoltre, l'impostazione heideggeriana che, come è noto, si concentra molto sulla critica a Cartesio, interpretato come colui che avrebbe compiutamente formalizzato un passaggio cruciale nella storia della metafisica, quello dalla domanda che chiede *che cosa sia l'ente*, a quello della domanda che si pone il problema del *fondamento* che rende possibile la comprensione dell'ente. Nella tesi cartesiana *ego cogito, ergo sum*, infatti, Heidegger vede espresso un primato dell'io umano ed una nuova posizione dell'uomo¹⁵⁰, poiché l'uomo diventa *subiectum*¹⁵¹, il *fondamento* e la *misura* di ogni certezza e verità. In *Il nichilismo europeo* si asserisce che “la tradizionale domanda guida della metafisica – che cos'è l'ente – si trasforma all'inizio della metafisica moderna nella domanda del metodo, della via per la quale, [...] è cercato qualcosa di assolutamente certo e sicuro”¹⁵²: tale metodo è il *cogito* e le sue *strutture*. Infine la forzatura grassiana della contrapposizione Cartesio/Vico è finalizzata a delineare una nuova via d'accesso alla filosofia le cui radici storico-culturali egli rintraccia nell'Umanesimo di matrice latina e mediterranea in senso lato.

Ritornando a Cartesio e agli aspetti meno teoreticisti del suo pensiero, tralasciati da Grassi, possiamo prendere come riferimento il significato della nota *metafora della casa*¹⁵³ del *Discorso* che

¹⁴⁹ “Devo richiamare alla mente la situazione filosofica della filosofia italiana negli anni '20, periodo in cui compii i miei studi. A quell'epoca la filosofia hegeliana predominava in Italia grazie a Croce e Gentile ed era stata introdotta fin dalla fine del XIX secolo da Bertrando Spaventa”, E. Grassi, *Retorica come filosofia. La tradizione umanistica*, cit., p. 31.

¹⁵⁰ M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, tr. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 2003, p. 158.

¹⁵¹ Ivi, p. 168.

¹⁵² Ivi, p. 169.

¹⁵³ “Prima di cominciare a ricostruire la casa da abitare, non basta demolirla e provvedersi di materiali e architetti, o impegnarsi personalmente nell'architettura, e averne tracciato inoltre un accurato progetto; bisogna essersi procurati un altro alloggio dove si possa stare comodi nel corso dei lavori; allo stesso modo, per non restare indeciso

vuole comunicarci la necessità di prendere delle posizioni in ambito *morale*: ciò che assolutamente era precluso in sede di conoscenza, ossia il fare affidamento ai pregiudizi e a ciò che sembra ragionevole e sensato, seppure privo di certezza assoluta, è consentito in ambito morale: “tuttavia si deve notare che io non intendo che noi ci serviamo d’una maniera di dubitare così generale, se non quando cominciamo ad applicarci alla contemplazione della verità. Poiché è certo che, in quel che riguarda la condotta della nostra vita, noi siamo obbligati a seguire bene spesso delle opinioni che non sono che verosimili [...] la ragione vuole che ne scegliamo una, e che, dopo averla scelta, la seguiamo costantemente, *come se l’avessimo giudicata certissima*”¹⁵⁴.

Il concetto cartesiano di *sagesse humaine* è bivalente: ha una valenza teoretica e pratica, e la nozione di *bona mens*, cui fanno capo tutte le scienze, è quel sapere del vero e del falso grazie al quale l’uomo riesce ad *orientarsi* nella vita. Inoltre già nel *cogito* abbiamo una co-determinazione da parte del *volere*, fattore costituente dell’atto di giudizio: “con la parola pensiero, io intendo tutto quel che accade in noi [...] non solo intendere, volere, immaginare, ma anche sentire è qui lo stesso che pensare”¹⁵⁵. Del resto lo stesso Grassi riconosce la portata più ampia del *cogito* cartesiano nel contesto dell’analisi del *metodo* portata avanti nel saggio *Dell’apparire e dell’essere*. Il pensatore milanese afferma che “la metafisica di Cartesio appare in tutta la sua decisiva importanza quando si tenga presente che cosa egli concretamente intenda con “*cogitare*”. Pensiero, *cogito*, come tutti sappiamo, non è per lui solo atto di distinzione logica, ma è ogni atto e modificazione del soggetto, di cui l’attività logica non è che un momento”¹⁵⁶.

Se l’atto del *cogito* non è solo un atto logico, ma anche di sensazione, immaginazione, volontà, per Grassi si profila il problema del rapporto e della distinzione che passa tra queste forme nel processo di manifestazione dell’essere¹⁵⁷. Ancora più discordante rispetto all’interpretazione di Cartesio esposta negli scritti maturi è l’affermazione presente in *L’inizio del pensiero moderno. Della passione*

nelle mie azioni mentre la ragione mi obbligava ad esserlo nei miei giudizi, e per non smettere perciò di vivere quanto più felicemente potevo, mi costruii una morale provvisoria, riconducibile a tre o quattro massime sole”, Cartesio, *Discorso*, cit., pp. 305-306.

¹⁵⁴ Id., *I principi della filosofia*, cit., p. 22. I corsivi sono nostri.

¹⁵⁵ Ivi, p. 25.

¹⁵⁶ E. Grassi, *Dell’apparire e dell’essere*, cit., p. 289.

¹⁵⁷ Ivi.

e dell'esperienza dell'originario in cui il *cogito* – a cui precedentemente già era stato riconosciuto quel carattere *elenchico-costrittivo*¹⁵⁸ che successivamente andrà a connotare il concetto di *principio* del filosofare noetico-non metafisico – è concepito nella sua intima connessione con il *dubbio* come espressione dell'urgenza e dell'impellenza dell'essere.

Asserisce il filosofo che il *cogito* inteso come *mentis inspectio* non “significa qui rivolgere lo sguardo a qualcosa di oggettuale; piuttosto il vedere dell'*inspectio* coincide con questo soggiacere al dubbio e seguirlo fino al punto in cui si rivela l'urgenza che in esso si annuncia e che lo rende possibile [...] di conseguenza anche il *cogito*, quando si intenda con esso il compiersi di un dubitare, è espressione di un'urgenza originaria, che si mostra come il vero fondamento del sapere”¹⁵⁹.

La posta in gioco che emerge è quella del riconoscimento della priorità della *manifestatività* dell'essere quale fulcro tematico della filosofia. Il *reale* come punto di partenza della riflessione comporta una ricerca sul metodo, sulle vie di accesso, che per Grassi – questa volta non in opposizione ma in linea con Cartesio – ci pone di fronte ad una molteplicità di *forme* che sono in un rapporto di intima co-appartenenza. Nelle riflessioni appena ricordate traspare un'immagine di Cartesio più articolata rispetto alla semplicistica riduzione caratterizzante gli scritti tardi che si condensa nella opposizione Vico /Cartesio (pensiero topico e pensiero critico) e che sorregge anche l'idea grassiana della presenza di un cartesianesimo razionalistico nella prospettiva hegeliana.

Hegel¹⁶⁰ avrebbe riproposto una visione dell'umanesimo sostanzialmente negativa e l'opera che Grassi prende in considerazione è *Lezioni di storia della filosofia* in cui l'Umanesimo appare come una filosofia *volgarizzatrice* e non speculativa, che non realizza in modo adeguato l'idea ma si ferma all'ambito della fantasia e dell'arte, e le cui radici ciceroniane, sono fortemente criticate. Secondo il pensatore milanese “Hegel accusa la filosofia degli autori latini, ai quali fa riferimento l'Umanesimo, di essere

¹⁵⁸ Ivi, pp. 286-287.

¹⁵⁹ Id., *L'inizio del pensiero moderno*, in Id., *I Primi scritti*, cit., pp. 817-818.

¹⁶⁰ Id., *La filosofia dell'umanesimo: un problema epocale*, cit., pp. 32-33.

volgarizzatrice (*eine Populärphilosophie*) o non speculativa. Egli rifiuta la tesi che lo sviluppo del diritto romano abbia un valore filosofico¹⁶¹.

Nell'ambito della definizione del concetto di filosofia e delle due sfere affini ad essa, la scienza e la religione, Hegel fa riferimento alla *filosofia popolare*: “sembra che vi sia un terzo momento che congiunge i due suddetti – momento soggettivo e formale della scienza e momento oggettivo in forma figurata o storica della religione –: cioè la filosofia popolare. Essa si occupa di argomenti universali, filosofeggia su Dio e sul mondo [...] però anche questa filosofia dobbiamo lasciarla da parte. Ad essa si devono ascrivere gli scritti di Cicerone”¹⁶².

Lo stesso Cicerone, al quale Montesquieu avrebbe voluto assomigliare¹⁶³, recentemente definito come l'esponente dell'umanesimo universalista¹⁶⁴ è al centro anche delle riflessioni dello storico Mommsen – come ricorda Grassi nel catalogo delle interpretazioni inautentiche dell'umanesimo¹⁶⁵ – che lo valuta come “l'impiastricciofogli dallo stile giornalistico”¹⁶⁶.

Altra “vittima” degli strali di Grassi è il romanista Curtius, annoverato tra coloro che riducono il caso della filosofia umanistica a mero esempio di “esercitazione stilistica”¹⁶⁷. Nell'elenco compaiono anche Cassirer, Apel, Kristeller e Jaeger. Dell'interpretazione di Cassirer per Grassi è inaccettabile o perlomeno fuorviante il punto di partenza: ricondurre il pensiero filosofico sotto l'egida del problema della *conoscenza* non consente di rintracciare nell'età dell'umanesimo alcuna innovazione

¹⁶¹ Ivi, p. 32.

¹⁶² G. W. F. Hegel, *Introduzione alla storia della filosofia*, introduzione di L. Pareyson, tr. it. di A. Plebe, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 132.

¹⁶³ Montesquieu, *Discorso su Cicerone*, in P. Ciaravolo (a cura di), *La personalità filosofica di Marco Tullio Cicerone*, Aracne, Roma 2007, pp. 7-8: “il primo, presso i romani, che ha tolto la filosofia dalle mani dei dotti e l'abbia liberata dall'intralcio di una lingua straniera. Egli l'ha resa comune a tutti gli uomini, come la ragione, e nel plauso che ne ha ricevuto i letterati si sono trovati d'accordo con la gente comune. Io non sono in grado di ammirare abbastanza la profondità dei suoi ragionamenti in un tempo in cui i saggi non si distinguevano che per bizzarria dei loro vestiti. Vorrei soltanto che fosse venuto in un secolo più illuminato e che avesse aiutato a scoprire la verità”.

¹⁶⁴ Uso l'espressione di L. Battaglia contenuta in *Le virtù moderne di Cicerone. Appunti sulle Tusculanae disputationes*, pp. 157-169, in P. Ciaravolo, op., cit., p. 157.

¹⁶⁵ E. Grassi, *La filosofia dell'umanesimo: un problema epocale*, cit., p. 34.

¹⁶⁶ T. Mommsen, *Storia antica di Roma antica*, Sansoni, Firenze, 1963, p. 1275.

¹⁶⁷ E. Grassi, *La filosofia dell'umanesimo*, cit., p. 34.

significativa¹⁶⁸. I testi citati polemicamente da Grassi sono *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento* e *Storia della filosofia moderna*.

Il filosofo tedesco, di formazione neokantiana, si occupò intensamente dei problemi matematici e fisici della modernità, e la predilezione per alcuni autori, quali Galilei, Keplero, Newton, Cartesio, Spinoza e Leibniz, ci fa comprendere quanto potesse valere nel tragitto filosofico tracciato da Cassirer il ruolo affidato all'umanesimo. Secondo Grassi per Cassirer “laddove nell'Umanesimo filologia e filosofia si congiungono, non si giunge nella filosofia a nessuna vera innovazione nel metodo”¹⁶⁹. Se prendiamo in considerazione il testo *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*, che fu pubblicato postumo nel 1967 e che raccoglie i contributi cassireriani sulla storia del pensiero occidentale dall'Umanesimo all'Illuminismo, ci troveremo di fronte a pagine di considerazione scarsa circa lo spessore filosofico dell'Umanesimo. Nel saggio *La posizione del Ficino nella storia del pensiero* – recensione al libro di Kristeller *La filosofia di Marsilio Ficino* – Cassirer afferma: “alle sue origini e per il suo scopo principale l'umanesimo non può dirsi un movimento filosofico. Tra gli umanisti più noti non troviamo grandi pensatori veramente indipendenti. Il loro interesse era l'erudizione e la letteratura, non la filosofia”¹⁷⁰. L'unica importanza dell'Umanesimo e del Rinascimento sarebbe la mutazione della dinamica delle idee¹⁷¹ e lo slittamento dal particolare all'universale¹⁷². In questa fase la riflessione sui principi della conoscenza non ha trovato ancora un motivo cosciente¹⁷³ e la filosofia sembra avere una efficacia limitata¹⁷⁴.

¹⁶⁸ E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze 1963.

¹⁶⁹ E. Grassi, *La filosofia dell'umanesimo: un problema epocale*, cit., p. 34.

¹⁷⁰ E. Cassirer, *Il Ficino nella storia del pensiero*, in Id., *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*, a cura di P. O. Kristeller, tr. it. a cura di f. Federici, La Nuova Italia, Firenze 1995, p. 36.

¹⁷¹ Id., *L'originalità del Rinascimento*, in Id., *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*, cit., p. 11.

¹⁷² Ivi, p. 8.

¹⁷³ Id., *Storia della filosofia moderna*, Vol. I, *Dall'umanesimo alla scuola cartesiana*, Tomo I, *La rinascita del problema della conoscenza*, tr. it. di E. Arnaud, Einaudi, Torino 1978, p. 100.

¹⁷⁴ Ivi, pp. 97-98.

Sembra trovare una parziale giustificazione allora la critica grassiana rivolta al pensatore tedesco: Cassirer “preoccupato di rintracciare nella tradizione umanistica ciò che per lui costituisce l’essenza della filosofia – ovvero il problema della conoscenza – dovette ammettere di rilevarne solo poche tracce”¹⁷⁵ nell’Umanesimo. Ma si tratta di una critica solo in parte condivisibile poiché Grassi e Cassirer non sembrano tanto lontani nella comune attenzione rivolta verso il mondo del *simbolico*. Nonostante questo punto di contatto Grassi pone una netta differenza tra la sua teoria di una *logica della fantasia* e quella cassireriana delle *forme simboliche*¹⁷⁶. Afferma Grassi che “sarebbe un errore e un fraintendimento molto grave interpretare Vico come se la logica della fantasia fosse limitata a una pura logica di forme simboliche, per esempio nel senso di Ernesto Cassirer”¹⁷⁷.

Il filosofo tedesco, in particolare all’interno dell’opera *Filosofia delle forme simboliche* (1923-29), analizza la funzione del mito, inteso come originaria “forma di vita”, essenziale per la scoperta e la comprensione del mondo storico. Le produzioni mitiche prendono evidentemente origine dall’immaginazione, anche se il filosofo non si sofferma sulla relazione specifica tra *mito* e *immaginazione*, bensì insiste sulla relazione tra mito e immagine. Quest’ultima ha una funzione più importante del mero segno in quanto, secondo il filosofo, l’immagine conterrebbe l’essenza stessa delle cose: “l’immagine, espressione di un fenomeno, non ha un semplice carattere di rappresentazione, che indica qualcosa di oggettivo al di là di essa, ma in essa si dà per noi qualcosa di reale, in essa qualcosa di demonicamente vivente viene colto e posto dinanzi a noi in piena presenza”¹⁷⁸.

Dal passo sopra citato emerge la ricerca di una struttura originaria che permetta la rielaborazione dei processi storici dell’uomo dei tempi antichi, a partire dalle sue creazioni mitico-simboliche.

¹⁷⁵ E. Grassi, *La filosofia dell’umanesimo*, cit., p. 35.

¹⁷⁶ Id., *La priorità del senso comune e della fantasia: l’importanza filosofica di Vico oggi*, in Id., *Vico e l’umanesimo*, cit., p. 56

¹⁷⁷ Ivi, pp. 56-57.

¹⁷⁸ Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, Arnaud, La nuova Italia, Firenze 1967, p. 30.

Queste strutture non hanno una funzione solamente comunicativa ma agiscono da mezzo col quale si determina la compiutezza dei loro contenuti. A partire da questa premessa dobbiamo considerare il mito, la religione, il linguaggio non come forme di dominio sul mondo, bensì come forme essenziali per la scoperta del mondo storico dell'uomo. La formazione simbolica costituisce così il *medium* tra l'elemento trascendentale e il mondo storico-reale. La funzione di sintesi, affidata alla formazione simbolica, diviene fondamentale strumento di concezione della storia che vuole liberarsi da una visione assolutistica e assoluta o da qualsiasi riduzionismo empirico- descrittivo.

Scrive Cassirer in *Saggio sull'uomo*: “per semplice che esso possa sembrare, ogni fatto storico può venire determinato solamente in base ad una preliminare analisi di simboli. La prima e più immediata materia della conoscenza storica non è costituita da cose e da avvenimenti, bensì da documenti e monumenti. Soltanto grazie alla mediazione e con l'introduzione di questi dati simbolici si può avere una idea della realtà storica, degli avvenimenti e degli uomini del passato”¹⁷⁹.

Riprendendo la teoria vichiana del *mondo storico* come creazione dell'uomo, aggiunge: “in nessun altro campo, la mente dell'uomo è più vicina a se stessa che nella storia. Non il mondo fisico, ma il mondo storico è creato dall'uomo, e dipende dalle sue facoltà [...] Il campo di studio elettivo dell'uomo non è dunque il mondo matematico né quello fisico, ma il mondo storico, la società civile. Quel che Vico chiede è una filosofia della civiltà: una filosofia la quale sveli e spieghi le leggi fondamentali che governano il corso generale della storia e lo sviluppo della cultura umana”¹⁸⁰.

Se non sapessimo che è Cassirer l'autore potremmo pensare che questo passo esce direttamente dalla penna del Grassi autore di *Vico e l'umanesimo*. Per entrambi i filosofi i linguaggi del *mito* e della *fantasia* permettono agli studiosi moderni di comprendere la coscienza storica dell'umanità. Il mito è una forma comunicativa, espressiva e esplicativa di eventi e fenomeni e va ben oltre una

¹⁷⁹ Id., *Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana*, a cura di Carlo d'Altavilla, Armando, Roma 2009, pp. 296-297.

¹⁸⁰ Id., *Desartes, Leibniz e Vico*, in Id., *Simbolo, mito e cultura*, a cura di D. P. Verene, tr. it. di G. Ferrara, Laterza, Roma-Bari 1981, p. 111-112

rappresentazione *illusoria* che nasconde il vero stato delle cose. Il Cassirer lettore di Vico mostra non pochi punti di contatto con Grassi che del filosofo napoletano sottolinea proprio la priorità di quegli ambiti mitici, poetici, simbolici, fantastici su cui il filosofo delle forme simboliche a lungo si è soffermato.

Se Grassi esplicitamente menziona la presenza di una *logica della fantasia* in Vico – in cui “il concetto fantastico e immaginativo [...] cristallizza un essere attraverso l’atto dell’ingegno, con una visione diretta di una totalità pittorica”¹⁸¹ –, Cassirer si riferisce a Vico indicandolo come il creatore di una *logica dell’immaginazione*: “l’umanità, secondo lui, non poteva cominciare con il pensiero astratto e il linguaggio razionale. Dovette passare per lo stato del linguaggio simbolico, del mito e della poesia. I primi popoli non avrebbero pensato in concetti ma in immagini poetiche [...] in realtà il mondo in cui vive sia il poeta che il foggiatore di miti sembra essere lo stesso. L’uno e l’altro sono dotati dello stesso potere fondamentale, del potere di personificare. Non possono contemplare nessun oggetto senza dargli una vita interiore e una forma personalizzata”¹⁸².

La breve sosta sulla filosofia cassireriana ci ha consentito di istituire un interessante confronto Grassi-Cassirer che ha come scopo quello di mettere in luce un comune terreno di ricerca filosofica sugli ambiti del simbolico, del mitico, del poetico e del fantastico.

Altri due autori inseriti dal filosofo milanese nell’elenco delle interpretazioni inautentiche dell’umanesimo sono Apel e Jaeger, entrambi colpevoli di aver misconosciuto l’essenza autentica dell’Umanesimo¹⁸³. Per il pensatore italiano Apel “sostiene la tesi che gli umanisti nella loro disamina della logica scolastica usano un armamentario filosofico poverissimo sostituendo agli argomenti razionali asserzioni patetiche”¹⁸⁴. Infatti Apel afferma che “da questa programmatica polemica d’un nuovo

¹⁸¹ Grassi, *Vico e l’umanesimo*, cit., p. 54.

¹⁸² Saggio sull’uomo, cit., pp. 266-267.

¹⁸³ E. Grassi, *La filosofia dell’umanesimo. Un problema epocale*, cit., p. 35; Id., *Il problema della metafisica platonica*, Laterza, Roma-Bari 1932, p. 209; Id., *Il problema filosofico del ritorno al pensiero antico*, in Id., *Primi scritti*, cit., 255-271; Id., *Paideia e neoumanesimo*, in Id., *Primi scritti*, cit., 357-369.

¹⁸⁴ Id., *La filosofia dell’umanesimo*, cit., p. 35.

metodo gnoseologico, così come essa è caratteristica dell'epoca umanistica di passaggio fra scolastica e scienza moderna, non si potrà trarre una profonda intelligenza della logica formale (una sensibilità per il formalismo dell'astrazione logica, e quindi per le autentiche acquisizioni della logica da Aristotele in poi, fece difetto a tutti gli umanisti)¹⁸⁵.

Dal suo canto Jaeger riconduce lo spessore dell'approccio umanista a mera prosecuzione degli ideali greco-romani¹⁸⁶: secondo Jaeger le origini dell'umanesimo non sono rintracciabili nel pensiero degli umanisti italiani del Quattrocento. Leggiamo in *La filosofia dell'umanesimo* che “Jaeger dichiara che l'Umanesimo è solo la manifestazione di un particolare ideale culturale che ha per meta la formazione dell'uomo”¹⁸⁷. Jaeger, infatti, asserisce in *Paideia* che “sin dalle prime tracce che abbiamo dei Greci, troviamo l'uomo al centro del loro pensiero. Gli dei antropomorfi, il predominio assoluto del problema della figura umana nella plastica greca e nella pittura stessa; il procedere conseguente della filosofia dal problema del cosmo a quello dell'uomo, nel quale culmina con Socrate, Platone ed Aristotele; la poesia, il cui tema inesauribile, da Omero in poi e per tutti i secoli seguenti, è l'uomo in tutta la estensione del termine; infine lo Stato greco, di cui comprende la natura solo chi lo intenda quale plasmatore dell'uomo e di tutta la sua esistenza: tutti questi sono raggi di un medesimo lume”. E aggiunge che si tratta di “manifestazioni di un *sentimento umanistico della vita*, che non trova ulteriori derivazioni o spiegazioni, e che compenetra ogni creazione dello spirito greco. *I Greci furono così il popolo antropoplasta per eccellenza* [...]. Siamo ora in grado di enunciare più precisamente che cosa costituisca l'originalità dei Greci [...]. La loro scoperta dell'uomo non è la scoperta dell'io soggettivo, ma l'acquisita coscienza della legge universale della natura umana. *Il principio spirituale dei Greci non è l'individualismo, bensì l'umanesimo*”¹⁸⁸.

¹⁸⁵ K. O. Apel, *L'idea di lingua nella tradizione dell'Umanesimo da Dante a Vico*, il Mulino, Bologna 1963, p. 292.

¹⁸⁶ W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, tr. it. di L. Emery e A. Setti, Bompiani, Milano 2003. La concezione di Jaeger la *paideia* ha un ruolo prepolitico, intendendo l'attività educativa come punto di incontro tra antichità e presente. Secondo l'esponente del cosiddetto “terzo umanesimo”: “per l'età moderna, il concetto di umanesimo è legato alla relazione consapevole della nostra cultura con l'antichità. Ma questa non si fonda, a sua volta, se non sul fatto che la nostra idea della cultura universale dell'uomo ha colà, appunto, la sua origine storica. L'umanesimo, in questo senso, è sostanzialmente una creazione dei Greci”, ivi, p. 517. La *paideia* greca ha in effetti caratterizzato, per Jaeger, sia il Cristianesimo che il Rinascimento, in quanto il fine della stessa era la formazione di una umanità superiore.

¹⁸⁷ Grassi, *La filosofia dell'umanesimo*, cit., p. 35.

¹⁸⁸ Ivi, p. 14. I corsivi sono nostri.

Infine, nel catalogo grassiano degli pseudo-umanesimi compare la figura di Kristeller che secondo il pensatore italiano non avrebbe avuto attenzione per quell'*umanesimo non platonico* che al contrario egli cerca in gran parte della sua produzione di mettere in luce. Afferma Kristeller in *Retorica e filosofia dall'antichità al Rinascimento* che “gli umanisti non erano filosofi di professione, e i loro scritti su diversi argomenti mancano della precisione terminologica e della consistenza logica che abbiamo il diritto di aspettarci da filosofi di professione [...] in altre parole, anche se potessimo ricostruire una filosofia coerente per un determinato umanista, non possiamo trovare una filosofia comune a tutti gli umanisti, e quindi non è possibile definire il loro contributo in termini di dottrine specificatamente filosofiche”¹⁸⁹.

Secondo Grassi Kristeller “al quale dobbiamo uno studio su Ficino e molte ricerche erudite sull'Umanesimo [...] valorizza il pensiero umanistico soprattutto nel ripensamento della tradizione platonica e neoplatonica”¹⁹⁰.

II. III. Il maestro degli anni mitici di Friburgo

Il confronto grassiano con l'umanesimo non poteva non relazionarsi alla filosofia di Heidegger che contro l'umanesimo si era espresso molte volte. Il testo *La filosofia dell'umanesimo: un problema epocale* è significativamente dedicato alla memoria di Heidegger eletto da Grassi a suo maestro. Eppure Heidegger, come ricorda Grassi stesso, “ha negato radicalmente qualsiasi valore alla filosofia dell'umanesimo. Egli riconosce in tale tradizione l'ideale romano dell'affermazione dell'*homo humanus*, nobilitato grazie al concetto di *paideia* [...] afferma che la concezione umanistica non coglie l'essenza dell'uomo”¹⁹¹.

¹⁸⁹ P. O. Kristeller, *Retorica e filosofia dall'antichità al Rinascimento*, tr. it. di A. Gargano, Bibliopolis, Napoli 1991, p. 90. Afferma Kristeller: “Diversamente dalle arti liberali del primo Medioevo gli *Studia humanitatis* non includevano la logica o il *Quadrivium* (aritmetica, geometria, astronomia e musica), e diversamente dalle Belle Arti del Settecento gli *Studia humanitatis* non comprendevano le arti figurative o la musica, la danza o l'arte dei giardini. Non comprendevano neppure le materie principali che si insegnavano alle università del tempo, cioè la teologia, la giurisprudenza o la medicina, o le materie filosofiche all'infuori dell'etica, cioè la logica, la filosofia naturale o la metafisica. In altre parole, diversamente da ciò che si è pensato molte volte, l'umanesimo non costituisce il sapere e pensare intero o completo del Rinascimento, ma soltanto un suo settore parziale, ben limitato, per quanto importante. L'umanesimo aveva il suo centro e la sua base negli *Studia humanitatis*. Le altre materie del sapere, compresa la filosofia (con l'eccezione della filosofia morale) avevano un loro sviluppo separato, che era in parte determinato dalla tradizione medievale, ma che fu poi lentamente trasformato da osservazioni, problemi e teorie nuove, trasformazione in cui anche l'umanesimo ebbe la sua parte, ma agendo più che altro dall'esterno e indirettamente”, Id., *L'umanesimo italiano del Rinascimento e il suo significato*, tr. it. di A. Gargano, Istituto italiano per gli studi filosofici, Napoli 2005, p. 16.

¹⁹⁰ E. Grassi, *La filosofia dell'umanesimo*, cit. p. 35.

¹⁹¹ Ivi, pp. 35-36.

Dedicare un testo sull'umanesimo ad un anti-umanista sembra un'operazione quantomeno ardita poiché effettivamente Heidegger appare molto duro nei confronti di una tradizione culturale che avrebbe meritato, se non un giudizio differente, perlomeno una più attenta riflessione e analisi.

Leggiamo in *La filosofia dell'umanesimo: un problema epocale*: “il presente lavoro è dedicato alla memoria di Heidegger che è stato il mio maestro: anche il mio primo lavoro scientifico, iniziato negli anni 1929-1930 sotto la sua direzione e pubblicato nel 1932 (Il problema della metafisica platonica) fu dedicato proprio a lui”¹⁹². Il magistero filosofico di Heidegger e la sua negazione dell'importanza speculativa dell'umanesimo sollecitano nel giovane Grassi tematiche speculative che renderanno possibile la problematica sviluppata in “*Macht der Phantasie* (1979), in *Macht des Bildes* (1970), e nel volume *Rhetoric as Philosophy* (1980), ma anzitutto in *Heidegger and the Question of Renaissance Humanismus* (1983)”¹⁹³.

In *Lettera sull'Umanismo* Heidegger tende a precisare più volte l'aspetto non-umanistico del suo pensiero, che si configura come un'ontologia fenomenologica ed ermeneutica in cui l'uomo e il discorso sull'uomo sono *funzionali* alla ricerca ontologica. Egli si domanda se si possa qualificare il suo pensiero come *umanismo*, ma la risposta è negativa; e non può essere altrimenti se per umanismo si intende qualcosa di metafisico e di esistenziale. “L'umanismo pensa metafisicamente [...] esso è esistenzialismo e sostiene la tesi espressa da Sartre: *précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes*. Se invece si pensa come in *Sein und Zeit*, si dovrebbe dire: *précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être*”¹⁹⁴.

La tesi alla quale Heidegger fa riferimento, come è noto, è espressa dal filosofo francese in *L'esistenzialismo è un umanismo*¹⁹⁵, ed è inserita nel contesto della metafisica dell'umanismo che

¹⁹² Ivi, p. 17.

¹⁹³ Ivi, p. 29.

¹⁹⁴ M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, tr. it. A cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2008, p. 61.

¹⁹⁵ J. P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano 1996, p. 40.

“non pone l'*humanitas* dell'uomo ad un livello abbastanza elevato”¹⁹⁶. Una metafisica di questo tipo, che eleva l'uomo a soggetto *despota* dell'essere e dell'ente, non riesce, secondo Heidegger, a comprendere il legame dell'uomo e dell'essere, quell'ἦθος che è il soggiorno dell'uomo¹⁹⁷, la radura-*Lichtung* del mondo. C'è da dire che, stando all'auto-interpretazione heideggeriana, il suo pensiero non è né umanistico né inumano. Non è *umanistico* perché la questione fondamentale del suo pensiero è l'essere, la *Lichtung*, l'*Ereignis*. L'uomo, allora, verrebbe ridotto ad accidente periferico dell'essere? *Umano* e *inumano* sono concetti inadeguati per un pensiero che vuole andare *oltre* l'alternativa tra *scienza* e *filosofia*. Queste ultime sono per Heidegger sostanzialmente la stessa cosa. Dopo l'incontro di Grassi con Heidegger a Todtnauberg, nella Foresta nera si profila quella tormentata e difficile rottura con il maestro destinata a non ricomporsi. La connessione istituita da Heidegger tra l'uomo greco e l'uomo tedesco tralascia l'umanesimo in quanto interpolazione romana-latina tra l'uomo greco e l'uomo tedesco, erede del greco; valutando negativamente anche il Rinascimento come *renascentia romanitatis*.

Le radici di questa profonda avversione sono rintracciabili nel contesto più generale della critica alla metafisica che Heidegger conduce: “ogni umanismo o si fonda su una metafisica o pone se stesso a fondamento di una metafisica. È metafisica ogni determinazione dell'essenza dell'uomo che presuppone già, sia consapevolmente sia inconsapevolmente, l'interpretazione dell'ente, senza porre la questione della verità dell'essere [...] nel determinare l'umanità dell'uomo, l'umanismo non solo non si pone la questione del riferimento dell'essere all'essere umano, ma impedisce persino che si ponga una simile questione”¹⁹⁸.

Ogni umanismo in quanto tale è un'antropologia ontica che muove da un ente senza tenere conto del *riferimento* all'essere – il grande impensato della tradizione metafisica occidentale, rea di un doppio occultamento: il ritrarsi dell'essere (oblio come κρύπτεσθαι); oblio della ritrazione dell'essere (con l'imporsi della verità dell'ente e solo dell'ente). Pensare all'umanesimo antropocentrico e non attento

¹⁹⁶ M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, cit., p. 56.

¹⁹⁷ Ivi, p. 90.

¹⁹⁸ M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, cit., p. 43.

al nesso essere-uomo significa pensare innanzitutto a quell'uomo oggetto dell'orazione picchiana che accende un dibattito filosofico nel 1487, promosso proprio da Pico della Mirandola¹⁹⁹, e che è dominata dalla *centralità* dell'uomo all'interno della realtà, peculiarità riconducibile all'essenza particolare del suo *status* ontologico. A differenza degli altri enti l'uomo è quell'ente che non ha una essenza specifica, una natura propria e definita, chiusa e circoscritta: "l'uomo si fa agendo; l'uomo è padre a se stesso. L'uomo non ha che una condizione: l'assenza di condizioni, la libertà"²⁰⁰.

Il problema posto da Heidegger circa lo statuto dell'umanesimo/umanismo non poteva lasciare indifferente Grassi che ritiene inaccettabili quelle affermazioni e che trova in Heidegger se non proprio un momento di *svolta*²⁰¹, uno spunto teorico importante per il tentativo di risemantizzazione del concetto di umanesimo. Leggiamo in *Heidegger e il problema dell'umanesimo* che "storicamente dobbiamo osservare che la definizione che Heidegger dà del pensiero occidentale (una metafisica razionale deduttiva che sorge e si sviluppa esclusivamente dal rapporto tra gli enti e il pensiero, cioè nel quadro della verità logica) non regge. Nella tradizione umanistica c'è sempre stata una preoccupazione cruciale circa il problema del disvelamento, dell'apertura, dove il *Da-sein* storico può fare la sua apparizione. Per questa ragione noi dobbiamo rivedere e rivalutare le categorie storiche che ancora guidano il nostro pensare"²⁰².

Occorre precisare, secondo Grassi, che accanto all'umanesimo ci sono gli pseudo umanesimi: la prospettiva onto-antropo-logica grassiana ha come scopo teorico proprio la chiarificazione del

¹⁹⁹ Cfr., E. Garin, *L'umanesimo italiano*, cit., p. 135.

²⁰⁰ Ivi, p. 136.

²⁰¹ Parla di *svolta* riguardo all'incidenza di *Lettera sull'umanesimo* di Heidegger nel pensiero di Grassi D. Di Cesare in *Metafora e differenza ontologica. Grassi versus Heidegger?*, in AA. VV., *Un filosofo europeo. Ernesto Grassi*, cit., p. 25: "la Lettera rappresenta pure, di riflesso, una svolta per Grassi, non solo nel confronto con Heidegger, ma anche nel proprio itinerario. La sua attesa è rimasta delusa: non vi è traccia, nella *Lettera*, di un ripensamento critico, o meglio autocritico, sul valore filosofico della tradizione latina e italiana, di quel che Grassi chiama Umanesimo [...] per Grassi si produce allora una difficile e tormentata rottura con Heidegger. Destinata a non ricomporsi, questa rottura costituirà però il vero e proprio avvio non solo e non tanto della sua originale interpretazione dell'Umanesimo, quanto di un'autonoma riflessione filosofica che ha al suo centro la metafora". Dal nostro punto di vista, l'incontro a Todtnauberg tra Grassi e Heidegger, sebbene significativo, non costituisce una *svolta*. La prospettiva della studiosa non tiene conto delle affermazioni sull'umanesimo espresse da Grassi nella produzione giovanile. Infatti, la questione dell'umanesimo si pone già a partire dal saggio su Machiavelli del 1924, come abbiamo cercato di chiarire nel primo capitolo e nel ventennio che intercorre tra il 1924 e il 1946 Grassi ha già maturato le coordinate fondamentali del suo itinerario speculativo, in cui certamente Heidegger riveste un ruolo centrale ma tuttavia non esclusivo.

²⁰² E. Grassi, *Heidegger e il problema dell'umanesimo*, cit., p. 38.

significato *filosofico* dell'umanesimo. Non l'umanesimo *storico*, né quello *politico* sono al centro della sua riflessione, ma unicamente lo statuto *speculativo* di esso. In *Il tempo umano. L'umanesimo contro la techne* lo studioso afferma: “sia dunque ben chiaro che ogni affermazione umanistica è un problema anzitutto filosofico e non storico [...] che significato può dunque oggi avere un umanesimo?”²⁰³.

Cercare di dare una risposta a questa domanda spinge Grassi a misurarsi con le questioni della *tecnica*, del *metodo* e dell'*oggettività*. Si tratta di accenni polemici che egli non discuterà a fondo e dettagliatamente ma che ci consentono di comprendere quanto fosse viva in lui la consapevolezza del declino di una visione globale dell'uomo e dell'emergere del *disancoramento* dalla realtà che le scienze naturali cercano di ridurre ma che al contrario contribuiscono ad espandere a dismisura: “qui nelle scienze singole naturali, nelle quali l'uomo crede di raggiungere l'*obiettività*, appare più chiaro che altrove il *disancoramento* dell'uomo”²⁰⁴. L'approccio scientifico è per Grassi responsabile di quella *trasmutazione del mondo vero in favola*, di una de-realizzazione del reale, in seguito alla quale la realtà, la dimensione dell'oggettivo svaniscono, divenendo un'astratta costruzione: “la realtà che invece mediano le scienze naturali è un'astratta costruzione in quanto il risultato di un interrogare la realtà fenomenica in funzione a principi presupposti”²⁰⁵. Accanto a questa ricerca tecnico-scientifica dei principi c'è la ricerca filosofica che dischiude il tempo umano, il suo mondo storico, in cui motivi etici, politici ed etico religiosi si intrecciano indissolubilmente in quel contesto originario, nella dimensione pre-teoretica e pre-categoriale che l'analisi sulla *Lichtung* mette in luce.

II. IV. *La pars construens del discorso grassiano: il lascito heideggeriano*

A questo punto abbiamo messo insieme una serie premesse teoriche che ci consentono di uscire dall'*impasse* in cui il coacervo delle interpretazioni analizzate da Grassi ci aveva condotti: esaminate

²⁰³ Id., *Il tempo umano. L'umanesimo contro la techne*, in AA. VV., *Umanesimo e scienza politica. Atti del convegno internazionale di studi umanistici*, a cura di E. Castelli, Roma- Firenze 1949, p. 202.

²⁰⁴ Ibidem.

²⁰⁵ Ibidem.

tutte le posizioni critiche rispetto alla tradizione storica dell'umanesimo italiano ci è consentito ora di individuare il nucleo attorno al quale la ricostruzione del suo senso autentico diviene possibile.

Il percorso onto-antropo-logico di Grassi staziona a lungo presso il concetto di *Lichtung*, e non si tratta di un semplice omaggio al maestro dei "mitici anni friburghesi". La co-appartenenza di *umanesimo* e *Lichtung* è fondativa della prospettiva onto-antropo-logica e costituisce, secondo il nostro punto di vista, il plesso teorico cardine su cui si innestano le riflessioni che successivamente avremo modo di analizzare: quella sull'ingegno e la fantasia; quella sulla metafora e la retorica.

Prima di sciogliere i nodi del pensiero grassiano della *Lichtung* ripercorriamo brevemente la storia heideggeriana di questo concetto, ciò ci consentirà di mettere a fuoco lo sfondo su cui si staglia la particolare declinazione che della *Lichtung* offre Grassi.

II. V *La Lichtung in Heidegger*

Come ha sottolineato Amoroso quello della *Lichtung* heideggeriana è un esempio di etimologia per antifrasi come il latino *lucus a non lucendo*, dove il *lucus*, il boschetto sacro, viene fatto derivare per *antiffrasi* da *lucere*, perché esso ha poca luce. La *Lichtung* ha tre rimandi principali: al luminoso (*Licht* e *lux*), all'oscuro (*lucus*), e al leggero (*Leicht*). Con il termine *Lichtung* non ci riferiamo ad una espressione metaforica per indicare ciò che si sottrae all'espressione razionale: siamo di fronte ad un fenomeno di base di cui fanno parte i domini spaziali e temporali dell'uomo e la sua capacità di creare corrispondenze ontologiche. Nel pensiero di Heidegger la concettualizzazione filosofica della *Lichtung*²⁰⁶ si dipana nell'arco di più di 35 anni di speculazione filosofica: dal '27, anno di pubblicazione di *Essere e Tempo* al '62, anno di

²⁰⁶ Resta ancora aperta tra i critici la questione di una possibile traduzione efficace del termine che conservi il senso filosofico originario senza andarne a ledere le relazioni morfologiche e foniche. Sono note le riserve etimologiche addotte da Cicero circa la traduzione di *Lichtung* con *radura*, che non renderebbe né l'affinità fonica e verbale con *lux* e *Licht*, né quella *speculativa* di orizzonte inapparente di ogni apparenza ontica. Altri modi di traduzione italiana come è noto sono quelli di Chiodi che traduce con *illuminazione*; di Caracciolo che rende con *radura-luminosa*; la traduzione di Vattimo è *apertura-slargo*; quella di Mazzarella e Volpi è *radura*; Amoroso traduce con *luco*; Marini con *chiarita*; Cicero usa il verbo *lucare*. Cfr., per una ricostruzione dei molteplici significati del termine *Lichtung* il fondamentale studio di L. Amoroso, *Lichtung. Leggere Heidegger*, Rosenberg&Sellier, Torino 1993. Per una ricostruzione etimologica dettagliata rimando a V. Cicero, *Parole fondamentali di Heidegger ricorrenti in pensare e poetare*, pp. 195-230, in M. Heidegger, *Introduzione alla filosofia. Pensare e poetare*, tr. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2010. Mi permetto di rinviare al mio *Saggio sulla Lichtungsgeschichte in M. Heidegger*, pp. 33-67, in "Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche", Giannini, Napoli 2015.

pubblicazione di *Tempo ed Essere*, e oltre. Le sue molteplici “apparizioni testuali” hanno sensi e significati di volta in volta diversi, ma sempre interconnessi e riferiti alla problematica della ostensione della correlazione e coestensione di *Da- Sein*, *Sein*, e *aletheia*. Tale correlazione se nella prima fase di pensiero del filosofo è pensata più a partire dall’esserci e dall’analitica esistenziale, nella fase tarda, invece, è tematizzata a partire dal legame stesso, da quel *plan* di cui si asserisce l’identità con l’essere, come possiamo leggere a partire da *Lettera sull’umanismo*²⁰⁷. La *Lichtung* heideggeriana ha una articolazione *pentavalente*: (i) *Da-sein*, (ii) arte, (iii) mondo-spazio, (iv) verità e (v) nulla sono i poli con i quali la *Lichtung* si converte di volta in volta.

(i) Nell’opera del ‘27 la *Lichtung* appare come *Da-sein* nel senso di *Erschlossenheit*²⁰⁸ con evidente correlazione all’immagine classica del *lumen naturale*, dunque alla luce. La caratteristica della non-chiusura o dell’apertura è correlata all’esserci e alle sue note distintive: la spazialità propria dell’esserci e la sua gettatezza intramondana – benchè si tratti di un’intramondanità trascendente in quanto l’uomo non *sta* mai al modo dell’ente semplicemente-presente ma *esiste*, è *esposto* alla radura dell’essere. Inoltre, l’*Erschlossenheit* è convertibile con l’ἀληθείειν, perché ha una connotazione duale: *aprente* e *aperta*, distinguendosi, pertanto, dalla *Entdecktheit*, che contrassegna l’ente difforme dall’esserci. La *semplice presenza* ha come nota caratteristica quella di essere uno *svelato* che non può *aprire* un mondo di significati ma che si trova già sempre *immerso* in una totalità di *appagatività*. L’esserci, invece, ha una capacità di apertura che lo rende quell’essere che può *scoprire*, mentre la semplice-presenza è l’ente che può *essere scoperto*. Si tratta di comprendere il denso senso del *Da-sein*, che esprime sia il riferimento dell’essere all’essenza dell’uomo, sia il rapporto essenziale dell’uomo con l’apertura (il ci) dell’essere come tale.

²⁰⁷ “Se invece si pensa come in *Sein und Zeit*, si dovrebbe dire: précisément nous sommes sur un plan où il ya principalement l’Etre. Ma da dove proviene e che cos’è *le plan*? *L’Etre e le plan* sono lo stesso”, M. Heidegger, *Lettera sull’umanismo*, cit., pp. 61-62.

²⁰⁸ L’*Erschlossenheit* fa la sua comparsa al § 28: “*qui e là* sono possibili solo in un “Ci”, cioè solo se esiste un ente che, in quanto essere del Ci, ha aperto la spazialità. Nel suo essere più proprio questo ente ha il carattere della non chiusura. L’espressione “Ci” significa appunto questa apertura essenziale. Attraverso essa, questo ente (l’Esserci) “Ci” è per se stesso in una con l’esser-ci del mondo [...] che esso sia illuminato significa che è in se stesso aperto nella radura in quanto essere-nel-mondo, cioè non mediante un altro ente, ma in modo che esso stesso è la radura”, M. Heidegger, *Essere e Tempo*, tr. it., a cura di, Longanesi, Milano, p. 165.

(ii) La relazione tra *Lichtung* e *arte* emerge in *L'origine dell'opera d'arte*. Qui il termine *radura* è declinato come *Offenheit*²⁰⁹, come luogo *aperto* e possibilità stessa dei fenomeni. In quanto *apertura* essa è quell'*accadere* non solo del *diradarsi* ma anche del *trattenere*, dello svelamento e del nascondimento come si evince dalle pagine sulla lotta tra *Welt* e *Erde* o tra *luogo* e *contrada* in *L'arte e lo spazio*. L'arte ci conduce sul sentiero della verità, essa anzi è la messa in opera della verità dell'ente, il suo *accadere* e *stanziarsi*. Così viene declinata l'innovazione ontologica di cui è foriera l'opera d'arte: "l'opera d'arte, nel modo che le è proprio, fa insorgere l'essere dell'ente. Nell'opera accade questo far insorgere, ossia: la verità [...] l'arte è il mettersi in opera della verità"²¹⁰. Ciò che insorge è la dimensione ontologica della *Lichtung* quale contesto originario di senso.

(iii) L'idea di *Lichtung* come *mondo* si collega al principio di *manifestatività*, ed è frutto della coniugazione della problematica trascendentale e della dottrina del mondo. L'io trascendentale e il soggetto mondano risultano coincidenti. Tale sovrapposizione tenta di superare l'incapsulamento del mondo nella coscienza e di dare risalto ad una idea di mondo come vero e proprio *donatore* di senso, come originaria dimensione *costituente*. Ciò che consente agli enti di manifestarsi va rintracciato nelle strutture della *mondità* e non in quelle del soggetto. Afferma il filosofo tedesco che "in *Essere e Tempo* la "cosa" non ha più il suo luogo nella coscienza, ma nel mondo"²¹¹, e ciò perché il mondo è la condizione di possibilità dell'esperienza, cioè, del rapportarsi dell'esserci all'ente²¹², costituendo l'accessibilità dell'ente. Sappiamo dall'analitica esistenziale che la spazialità dell'esserci è possibile solo sul fondamento dell'in-essere, insomma non è riconducibile all'ordinaria nozione dello *spazio*

²⁰⁹ Il termine *Offenheit* è impiegato soprattutto in riferimento al *mondo* e alla *Lichtung*. L'essere *aperto* e al contempo *aprente* contraddistingue la *Welt* come *welten*, come *farsi-mondo*. Il mondo, infatti, come l'opera d'arte è innanzitutto *Stiftung*: istituzione, donazione e fondazione le quali aprono alla dimensione dell'apparire dell'ente, facendo sì che l'ente "insorga" in quanto essente, assurgendo a dimensione della donazione di senso.

²¹⁰ Id., *L'origine dell'opera d'arte*, p. 51.

²¹¹ Id., *Seminari*, tr. it. Di M. Bonola, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1992, p. 158.

²¹² Cfr., V. Vitiello, *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità. Dalla Überwindung der Metaphysik alla Daseinsanalyse*, Urbino, Argalia, 1976.

*omogeneo naturale*²¹³. Inoltre, risulta impraticabile la deduzione dello spazio dal tempo, poiché spazio e tempo sono fenomeni originari, anzi, *cooriginari*. Essi costituiscono quello *Zeit-Raum* di cui si parla in *Tempo e Essere* in relazione all'evento, all'eventuarsi dell'essere, al suo destinarsi storicamente, al suo essenziarsi aletico. Il concetto di spazio come lasciare e concedere spazio, mondo e soggiorno è strettamente connesso al concetto di *Lichtung* che dirada il luogo di ogni manifestatività e presenza, ma anche il luogo di ogni assenza e oscurità, l'aperto per tutto ciò che è presente o assente.

(iv) Il legame di *Lichtung* e verità si pone con forza in un suggestivo paragrafo di *Essere e Tempo*, che reca il significativo titolo di *Esserci, apertura e verità*²¹⁴. Qui Heidegger afferma che un'asserzione è vera innanzitutto perché è *apofantica*, ossia è *manifestazione* dell'ente²¹⁵. Nell'ambito dell'analitica esistenziale la verità è connessa ad un concetto di *Lichtung* da intendere, sia, come *Offenständigkeit* (come uno *stare aperto* da parte dell'uomo), sia, come *Offenbarkeit* (esser-*manifesto* da parte dell'ente). La grande sfida che si apre alla riflessione del filosofo tedesco è quella di portare al linguaggio quello *sfondo* sul quale si staglia la stessa manifestatività come tale. Si tratta di quel fondo nascosto e oscuro su cui si pone la luminosità del manifesto e a partire dal quale possiamo comprendere il discorso sulla non-essenza della verità. Preminente secondo Heidegger nella dottrina del vero è l'*Anwesenung*, l'atto del presentarsi della cosa, e non il *Wassein*, il contenuto essenziale. E proprio tale separazione tra il *contenuto* dell'*apparire* e l'*orizzonte* dello stesso ha generato per il filosofo tedesco quel "riferimento al vedere, all'apprensione, al pensare e

²¹³ Ma soprattutto dall'analitica sappiamo che la spazialità è possibile solo sul fondamento della temporalità. Nel noto § 70 di *Essere e Tempo* lo spazio sembra emergere in netta *subordinazione* al tempo, alla temporalità estatico-orizzontale, che sola rende possibile l'entrata dell'esserci nello spazio. Successivamente, è lo stesso Heidegger ad avvertire l'impossibilità di continuare a sostenere la posizione espressa in *Essere e Tempo*: "il tentativo di ricondurre la spazialità dell'esserci alla temporalità compiuto nel § 70 di *Essere e Tempo* non è più sostenibile", M. Heidegger, *Tempo e essere*, cit., p. 30. Anche nelle dieci conferenze tenute a Kassel del 1925 Heidegger afferma nel contesto della disamina di "ciò che è vivo e ciò che è morto" del pensiero diltheyano che «lo spazio del mondo ambiente non è quello della geometria. Esso è essenzialmente determinato dai momenti usuali della vicinanza e della lontananza [...] non ha dunque la struttura omogenea dello spazio geometrico», Id., *Il lavoro di ricerca di Wilhelm Dilthey e l'attuale lotta per una visione storica del mondo*, cit., pp. 34-35.

²¹⁴ Il riferimento è al § 44 di *Essere e Tempo*.

²¹⁵ Ivi, pp. 264-265.

all'asserire"²¹⁶ della verità che è caduta sotto il *giogo* dell'idea, con il conseguente mutamento della verità in *orthotes*.

(v) L'altro concetto fondamentale intrinsecamente connesso a quello di *Lichtung* è quello di *nulla*, di cui Heidegger parla soprattutto in *Che cos'è metafisica?*. Qui il *nihil* è contraddistinto da una peculiare relatività e rivelatività. *Lichtung* e *Nichtung* divengono sinonimi perché la peculiare funzione di *diradamento* della prima, e il ruolo di *annientamento* della seconda, vigono entrambi nell'ente e nella sua luminosità, consentendo ad esso di apparire. *Lichtung* e *Nichtung* costituiscono quella "notte chiara" in cui l'ente appare e il mondo diviene mondo. Nondimeno, radura e nulla non vengono alla luce alla stregua dell'ente, ma si annunciano in quella *differenza* nei confronti dell'ente che appare²¹⁷.

In conclusione di questa incursione nella teoria della *Lichtung* heideggeriana possiamo dare per acquisito che essa si pone come l'*inapparente* fonte di ogni apparenza ontica. Si tratta del mero "che c'è", del fatto, dell'evento. Ma un pensiero così *originario*, che nel suo *regressus* verso l'inizio retrocede verso un indisponibile e pre-teoretico *darsi* può ancora edificare? Su quali fondamenta e a quale scopo? Quale *telos* l'"uomo della radura" può porsi e come può orientarsi?

²¹⁶ Id., *La dottrina platonica della verità*, in Id., *Segnavia*, a cura di F. W. Von Hermann e F. Volpi, Milano, Adelphi, p. 192

²¹⁷ Se in *Essere e Tempo* il discorso si dipana su un piano che è più strettamente analitico-esistenziale, nella prolusione *Che cos'è metafisica* (1929) la questione si pone sul terreno ontologico. Qui il discorso sull'angoscia si inserisce nella cornice tematica del rapporto tra essere e nulla. In questo caso ad attirare l'attenzione non è tanto l'*Unheimlichkeit* – l'esperienza dello spaesamento – propria dell'angoscia, quanto l'esperienza di *Seinsoffenheit* – di apertura dell'essere – della stessa: «solo nella notte chiara del niente dell'angoscia sorge quell'originaria apertura dell'ente come tale [...] il niente è ciò che rende possibile l'evidenza dell'ente come tale per l'esserci umano», M. Heidegger, *Che cos'è metafisica*, in Id., *Segnavia*, cit., pp. 70-71.

II. VI. *Lichtung, umanesimo, metafisica: la proposta grassiana*

Queste sono le sfide che il pensiero heideggeriano pone e che Grassi rimedita in modo originale coniugando *Lichtung* e *umanesimo*. In quell'umanesimo in cui Heidegger intravedeva un pericolo per l'esperienza autentica dell'originario Grassi individua una possibilità, anzi la possibilità, la scommessa del filosofare noetico-non metafisico da sempre bandito dalla riflessione formale e razionalistica. Afferma il filosofo italiano in *La metafora inaudita*, nel contesto dell'analisi del linguaggio e del pensiero razionalmente intesi, che “qualsiasi umanesimo – nel contesto suddetto – che tenti di trascendere il pensiero formale tenendo conto dei problemi della vita e dell'uomo, deve essere escluso e con esso ogni elemento patetico, proprio del linguaggio poetico o retorico. Il linguaggio razionale e scientifico deve necessariamente prescindere dalle passioni dell'uomo; il suo ideale è quello matematico e il legame del mondo umano con la razionalità genera il terrore di cadere nel soggettivismo, nell'arbitrarietà”²¹⁸.

Per il filosofo italiano occorre compiere un movimento inverso a questa prospettiva e la riflessione sul tema heideggeriano della *Lichtung*, connesso all'articolazione umanistica e vichiana del concetto, rappresenta un tentativo di costruire un nuovo accesso al mondo umano. Per Grassi quello compiuto da Heidegger è un *regressus*, un movimento di retrocessione dal *dato* al *darsi*, che tuttavia si arresta all'*Es gibt*, all'*evento* in cui l'esserci è gettato. Nella *Lichtung* riecheggia quel *φύειν* greco, quel generarsi, prodursi, sbocciare, portare a manifestazione, quell'essere che l'uomo può contemplare, al cospetto del quale sente la meraviglia e su cui non ha potere. Si tratta del *mondo* nel quale ci si sente situati, immersi in una tradizione e in una pre-comprensione, forme, queste, di mediazione che ci immettono immediatamente nel mondo, in quella modalità linguistica che induce il filosofo a parlare del linguaggio come casa dell'essere. Urge tuttavia ripensare l'idea ereditata dal maestro intraprendendo una analisi teoretica e storica delle prospettive degli antesignani della teoria della *Lichtung* che infine approda ad una prospettiva metaforologica originale che coniuga l'analisi

²¹⁸ E. Grassi, *La metafora inaudita*, cit., p. 11.

della metafora come *espressione* metaforica con quella della metafora come fenomeno globale di tipo *cognitivo* innanzitutto e secondariamente linguistico.

Nel contesto della *Lichtungsgeschichte* di Grassi emergono in primo piano i temi del non-nascondimento – la verità come *aletheia* – e della *physis*. In *Heidegger e il Problema dell'umanesimo*²¹⁹ dopo aver affrontato l'analisi del concetto heideggeriano di *Lichtung*, di *Unverborgenheit* e di *φαίνεσθαι*, Grassi afferma che “uno dei problemi centrali dell'umanesimo non è l'uomo, bensì la questione del *contesto originario*, dell'*orizzonte* o *apertura* in cui *appaiono l'uomo e il suo mondo* [...] questi problemi non sono trattati dal pensiero umanistico mediante un confronto logico speculativo con la metafisica tradizionale, ma piuttosto in termini di analisi e di interpretazione del linguaggio”²²⁰.

Da questo passo emerge la precisa declinazione che Grassi conferisce a tale idea: si tratta di una declinazione *ontologica* perché il problema che la *Lichtung* heideggeriana pone è, come abbiamo visto, quello del fenomeno di base dell'evento, della manifestatività, dell'esistenza e dell'appello dell'essere al quale è chiamato l'uomo.

Ma allo stesso tempo emerge anche una nota *linguistica* perché l'appello dell'essere che avviene nella dimensione della *Lichtung* coinvolge innanzitutto il mondo linguistico dell'uomo. Inoltre, Grassi rimarca più volte la retrodatazione della concettualizzazione della *Lichtung*: interpretata come riflessione sull'evento originario del rapporto uomo-essere la *Lichtung* compare già nelle riflessioni umanistiche, soprattutto in quelle che riguardano il linguaggio. L'idea di *Lichtung* che Ortega y Gasset, il collega di corso di Grassi durante gli “anni mitici di Friburgo”²²¹ faceva risalire al 1914²²², in realtà è molto più antica per Grassi: precede Heidegger e Ortega di secoli.

²¹⁹ Id., *Heidegger e il problema dell'umanesimo*, cit., pp. 20-21.

²²⁰ Ivi, p. 26. I corsivi sono nostri.

²²¹ Id., *La filosofia dell'umanesimo. Un problema epocale*, cit., p. 21.

²²² Ortega ha sempre rivendicato la priorità, rispetto a Heidegger, di alcune intuizioni filosofiche fondamentali: “Ci sono appena uno o due concetti importanti di Heidegger che non siano preesistenti, talvolta con un'antiorità di tredici anni, nei miei libri”, Ortega y Gasset, *Lettera a un tedesco* (1932), in Id., *Goethe*, tr. it. di A. Benvenuti, Medusa, Milano 2003, pp. 15-48: p. 47, nota 2. I concetti sui quali Ortega, stando alla sua autointerpretazione, si sarebbe espresso con anticipo rispetto ad Heidegger sono quelli di *essere*, *verità*, *cura* e *lingua*. Per una analisi approfondita dei concetti ora ricordati rimando a G. D'acunto, *Ortega critico di Heidegger*, pp. 67-78, in “Studi interculturali”, 1/2015 Trieste. Vorremmo richiamare all'attenzione i passi orteghiani del 1914 in cui si dice sia prefigurato il concetto heideggeriano di *Lichtung*,

Secondo il filosofo milanese, infatti, il problema della *radura* risale alle riflessioni dell'umanesimo italiano: “già dagli inizi degli studi umanistici un secolo fa, con Burckhardt e Voigt, fino a Cassirer, Gentile e Garin, gli studiosi hanno costantemente individuato l'essenza dell'umanesimo nella riscoperta dell'uomo e dei suoi valori immanenti. Questa interpretazione, largamente diffusa, è la ragione per cui Heidegger [...] si è insistentemente impegnato in polemiche contro l'umanesimo, considerato alla stregua di un ingenuo antropomorfismo. E tuttavia uno dei

reso con la metafora della radura nel bosco, e che esprime al contempo l'idea di verità come ἀληθεια e non nascondimento. Ortega, già nel 1914, affermava che: “la verità è caratterizzata da una pura illuminazione subitanea che possiede, però, solo nell'istante in cui viene scoperta. Per questo il suo nome greco, *aletheia* – che in origine ebbe lo stesso significato della parola più tarda *apocalipsis* –, vuol dire scoperta, rivelazione, o meglio, svelamento, togliimento di un velo”, J. Ortega y Gasset, *Meditazioni del Chisciotte e altri saggi*, tr. it. a cura di G. Cacciatore e M. L. Mollo, Guida, Napoli 2016, p. 68. In Ortega, dunque, sarebbe presente quella metaforica presente anche in Heidegger: la radura nel bosco (*Lichtung*), intesa come il luogo in cui si apre lo spazio che lascia entrare la luce e la fa giocare con l'oscurità. Secondo Ortega “il bosco è una natura invisibile – per questo in tutte le lingue il suo nome conserva un alone di mistero [...] il bosco sfugge allo sguardo [...] il bosco è sempre un po' più in là del luogo in cui siamo [...] Ciò che del bosco si trova davanti a noi in modo immediato è solo un pretesto affinché il resto rimanga nascosto e distante”, *ivi*, p. 62-63. Vorremmo sottolineare come l'importanza della metafora in Ortega non sia legata solo alla sua notevole capacità di espressione letteraria, a quella *volontà di stile* mai disgiunta da una chiara coscienza linguistica, ma abbia una radice filosofica molto forte nell'estetica del pensatore. In Ortega y Gasset bisogna guardare tra le pieghe di testi quali *Renàn, Ensayo de estètica a manera de prólogo*, *Las dos grandes metàforas*, *La deshumanización dela rte* per rintracciare un'analisi della metafora che travalichi l'ambito pittorico e letterario e mostri una componente filosofico-conoscitiva e una costante preoccupazione *antropologica* e non solo estetico-ornamentale della metafora. Questa preoccupazione antropologica si materializza come è noto nella bella immagine del *naufrago* a cui la cultura viene in soccorso come una “zattera”: “la vita è in se stessa e sempre un naufragio. Naufragare non è affogare. Il povero essere umano, accorgendosi di affogare negli abissi, agita le braccia per mantenersi a galla. Questo agitare le braccia, con cui egli reagisce al suo smarrimento, è la cultura: un movimento natatorio. Quando la cultura è soltanto questo, essa compie la sua funzione e l'essere umano riemerge dal suo stesso abisso”, J. Ortega y Gasset, *Goethe dal di dentro*, in *Id., Meditazioni sulla felicità*, tr. it., di C. Rocco e A. Lozano Maneiro, Sugarco, Gallarate, 1994, p. 193. Spostandoci da una “pragmatica metaforica” orteghiana ad una “teoria sulla metafora” sarà possibile constatare che il tema della metafora svolge una funzione fondamentale nell'economia del pensiero orteghiano e umano in generale, poiché tenta di ancorare il linguaggio alle radici che lo generano. Come leggiamo nelle pagine di *La disumanizzazione dell'arte* “ecco così un “tropo” di azione, una metafora elementare anteriore all'immagine verbale e che si genera nell'ansia di evitare o eludere la realtà. [...] Ecco l'elusione metaforica”. J. Ortega y Gasset, *La disumanizzazione dell'arte*, tr. it. di S. Battaglia, Sossella, Roma 2005, p. 45. Per il filosofo spagnolo il *logos* stesso è un'operazione metaforica: “il *logos* stesso è un'espressione metaforica [...] così, se quanto diciamo non coincide esattamente con quanto pensiamo, si deve intendere che perlomeno lo suggerisce. E tale dire che è suggerire è la metafora”, J. Ortega y Gasset, *La disumanizzazione dell'arte*, *cit.*, p. 46. Cfr., G. Cacciatore, *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*, Mulino, Bologna 2013 soprattutto il saggio “La zattera della cultura. Filosofia e crisi in Ortega y Gasset”, pp. 47-77; G. Cacciatore-A. Mascolo (a cura di), *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di J. Ortega y Gasset*, Moretti e Vitali, Bergamo 2012; F. J. Martín, *Teoria del linguaggio e linguaggio ingegnoso in Ortega y Gasset*, pp. 313-327, in F. Ratto-G. Patella (a cura di), *Simbolo, metafora e linguaggio nella elaborazione filosofico-scientifica e giuridico-politica*, Sestante 2000; G. D'Acunto, *Ortega y Gasset: La metafora come parola esecutiva*, pp. 39-51, in “Studi interculturali”, n. 2, 2014; F. Cambi, *La pedagogia e la Bildung in Ortega*, in F. Cambi, A. Bugliani, A. Mariani, *Ortega y Gasset e la Bildung. Studi critici*, Unicopli, Milano 2007, pp. 13-66; G. Cacciatore-C. Cantillo (a cura di) *Omaggio a Ortega*, Guida, Napoli 2016; mi permetto di rinviare al mio *Un intellettuale di vocazione. A proposito di La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di Ortega y Gasset*, pp. 230-243 in “Studi interculturali”, Trieste 2014; G. Ferracuti, *Il punto di vista crea il panorama: molteplicità di sguardi e interpretazioni in Ortega y Gasset*, pp. 96-118, in “Studi Interculturali”, Trieste 2015.

problemi centrali dell'umanesimo non è l'uomo bensì la questione del *contesto originario*, dell'orizzonte o apertura in cui appaiono l'uomo e il suo mondo»²²³.

L'apertura originaria, definita altrove come l'*ursprünglich Rahmen*²²⁴, al centro delle speculazioni umanistiche coinvolge i temi del linguaggio, della correlazione tra cosa e pensiero. Oltre all'approccio logico al nesso tra *cosa* e *pensiero* per Grassi abbiamo una tradizione che si preoccupa del *manifestarsi storico* dell'ente attraverso il linguaggio, dell'eventuarsi dell'essere in quel rapporto di co-estensione ineludibile di essere-pensiero-linguaggio. Ma che cos'è il *logos* per Grassi? Può ridursi *sic et simpliciter* all'ambito della razionalità, del concettuale, del deducibile? Si tratta unicamente di una polarità irrimediabilmente antitetica al *pathos*? Ma soprattutto in che relazione è l'idea di *logos* con quella di *Lichtung*?

Come vedremo nel prossimo capitolo in maniera più dettagliata occorre analizzare i molteplici significati di *logos* offerti da Grassi e connetterli con le questioni dell'apparire e della passione dell'originario per meglio comprendere il significato della *Lichtung* nel pensiero del filosofo italiano al di là dell'ipotesi dualista²²⁵. Vorremmo anticipare che nel saggio del 1936 *Il problema del logo* il filosofo milanese sembra proporre un'idea di *logos* completamente opposta alle tesi mature. Ma si tratta di una contraddizione solo apparente come vedremo poiché l'idea di *logos* è inteso in maniera complessa. Ad apparire problematiche sono le affermazioni del periodo *a* difficilmente compatibili con quelle del periodo *b*.

- *a*: "l'originario atto della differenza ontologica non è la distinzione di enti precedentemente dati, bensì l'originario rendere possibile la manifestazione di una molteplicità in cui concretamente ci si trova e nella quale ci si delimita. Così il fondamentale carattere della concretezza, cioè il trovarsi in mezzo ad una molteplicità [...]"

²²³ E. Grassi, *Heidegger e il problema dell'umanesimo*, cit., p. 26.

²²⁴ Ibidem. Cfr., anche la versione tedesca *Die Macht der Phantasie. Zur Geschichte abendländlichen Denkens*, Athenäum, Königstein, 1979, p. 240.

²²⁵ Parla di ipotesi dualista M. Marassi, *Ernesto Grassi e l'esperienza del fine*, in AA. VV., *Un filosofo europeo. Ernesto Grassi*, cit., p. 10. Completamente opposto è il giudizio di Rita Messori che sostiene con fondamento la coappartenenza di *logos* e *pathos*. Cfr., R. Messori, *Le forme dell'apparire. Estetica, ermeneutica e umanesimo nel pensiero di E. Grassi*, cit., soprattutto le pp. 66-84.

è radicato nella differenza ontologica, *col che si conferma la nostra originaria tesi della precedenza del logo*.
La *Stimmung*, il sentimento, si fonda dunque nella trascendenza, nella differenza ontologica. *Il sentimento non è un momento alogico o prelogico, bensì un particolare modo del leghein*²²⁶.

- *b*: “il termine retorico” – che in Grassi indica l’*ambito di progettazione del pathos* – “assume un significato essenzialmente nuovo; *retorica* non è, né può essere l’arte, la tecnica di una persuasione estrinseca; è *piuttosto il discorso che costituisce la base del pensiero razionale*”²²⁷.

Come conciliare allora il periodo *a*

- “*si conferma la nostra originaria tesi della precedenza del logo [...] il sentimento non è un momento alogico o prelogico, bensì un particolare modo del leghein*”

con il periodo *b*?

- “*retorica è piuttosto il discorso che costituisce la base del pensiero razionale*”

Grassi stesso avverte durante tutto il suo *iter* di pensiero la necessità di una ricomposizione di queste due vie del filosofare tanto che giunge ad affermare che le analisi svolte sull’umanesimo sono da concepire come “uno sforzo per gettare un ponte tra *logos* e *pathos*”²²⁸. A questo punto si impongono una serie di osservazioni: Grassi non parla in maniera *univoca* di *logos* – così come non parlerà in maniera *univoca* di *retorica* – anzi, individua *due logoi* differenti, o meglio due *forme* di *logos*: una disgiunta dal *pathos*, l’altra radicata nel *pathos*. Ed è proprio sull’opposizione tra un *logo* inteso secondo una modalità logico-formale e un *logo* intrinsecamente legato alla dimensione patica che si può comprendere il suo pensiero. Abbiamo un significato di *logos* da interpretare come “processo del manifestarsi”, in cui si sperimenta un nuovo rapporto di essere e nulla, un nuovo concetto di identità che non si fonda sulla logica del pensato ma sulla logica del pensare, dell’atto

²²⁶ E. Grassi., *Il problema del logo*, cit., p. 403. I corsivi sono nostri.

²²⁷ Id., *Retorica e filosofia*, pubblicato in “Philosophy and Rhetoric, IX, 1976, The Pennsylvania State University Press, ora in Id., *Vico e l’umanesimo*, cit., p. 97. I corsivi sono nostri.

²²⁸ Id., *Potenza dell’immagine. Rivalutazione della retorica*, cit., p. 170.

pensante, che porta a manifestazione. La lezione heideggeriana di *L'essenza del fondamento* e di *Che cos'è metafisica* coniugata a quella gentiliana della *Logica* è evidente. Grassi intuisce la convergenza tra l'atto immanente di Gentile e la trascendenza del *Dasein* radicata nell'ontologia dell'essere e forte di questo connubio è in grado di porre il vero problema che potremmo definire autenticamente fenomenologico²²⁹.

La questione che la *Lichtung* e il nesso *logos-pathos* pongono in primo piano è quella dell'individuazione delle vie di accesso all'originario, all'atto fondativo del reale. Come poter dire e vedere l'inizio, il primo in cui accade la differenza ontologica tra essere ed ente, tra il puro apparire e ciò che appare? Come esperire la *Lichtung*, il coappartenersi di uomo-essere-linguaggio?

Se da un punto di vista teorico l'approccio al tema della *Lichtung* risulta connesso strettamente ai temi della manifestatività e dell'essere, al nesso *logos-pathos* (poiché l'analisi della *Lichtung* significa una analisi della manifestatività dell'essere), da un punto di vista storico-filosofico una connessione molto interessante risulta essere quella istituita da Grassi tra la *Lichtung* heideggeriana e le *luci* vichiane. Si profila allora una questione ben più complessa della secca alternativa tra *logos* e *pathos*. L'intima coappartenenza del momento patico e di quello logico determina la forma della manifestatività. Il tema dell'apparire su cui ci concentreremo nel terzo capitolo è fondamentale per Grassi e mostra quanto la problematica della *Lichtung* (espressa in modo esplicito negli anni della maturità), sia già presente nella produzione giovanile riguardante i temi dell'essere, dell'apparire, della manifestatività e dell'esperienza patica dell'originario.

II. VII. *Lichtung e lucus*

Come abbiamo sottolineato in precedenza Heidegger rappresenta un punto di riferimento centrale all'interno della prospettiva grassiana, sia per quanto riguarda il valore della parola poetica

²²⁹ Analizzeremo in modo approfondito questo aspetto nel prossimo capitolo.

come linguaggio originario, sia per il parallelismo istituito tra la *Lichtung* e le *luci* vichiane²³⁰. Contro l'impostazione heideggeriana dell'umanismo come *metafisica dell'ente uomo* Grassi – a sua volta con categorie ermeneutiche mutuata dal maestro – individua un'anti-metafisica nelle riflessioni retoriche degli umanisti. In questo percorso di riabilitazione del pensiero retorico²³¹ latino Vico risulta essere una tappa fondamentale. Leggiamo in *Heidegger e il problema dell'umanesimo* che “il problema della verità logica [...] deve essere sostituito dal problema molto più originario del disvelamento, dal problema della schiarita (*aletheia*) nella quale primariamente appare ciò che è, l'essente. Ciò assegna un nuovo compito alla filosofia: quello di sostenere il primato e l'originarietà del linguaggio poetico rispetto al linguaggio razionale; rammentiamo a questo proposito la spiegazione heideggeriana della *Lichtung*. La tesi di Heidegger ci riporta a quel pensatore del XVIII secolo con il quale la tradizione umanistica raggiunge la sua più profonda espressione e significanza filosofica: Giambattista Vico”²³².

In *Potenza della fantasia. Per una storia del pensiero occidentale*, la questione dell'apparire, della fantasia, del lavoro e della *Lichtung* è esplicitamente connessa con la figura dell'“ultimo umanista”: Vico. Grassi pone il seguente problema: “quando, come e dove compare per Vico l'esistenza umana come una nuova realtà rispetto alla natura biologica e vegetativa?”²³³.

La risposta è individuata nella *Lichtung*. Il divenire uomo dell'uomo (e la conseguente comparsa del mondo, del cosmo dal *caos* originario) è un processo che parte dalla originaria *estraneazione* dell'uomo, intesa da Grassi come “angoscia originaria dello smarrirsi nella foresta primordiale”²³⁴ e, passando per le varie tappe storiche dello sviluppo antropologico, approda all'istituzione della comunità umana mediante la parola. Questa più che configurarsi come rispecchiamento dell'ente – in tal caso saremmo di fronte ad una teoria adeguativa della verità e del linguaggio ad essa connesso

²³⁰ Cfr., L. Amoroso, *Vico, Heidegger e la metafisica*, pp. 447-470, in AA. VV., *Scritti in memoria di Ernesto Grassi*, cit.; Id., *Lichtung: leggere Heidegger*, it.; J. M. Sevilla, *Prolegòmenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*, cit., pp. 146-173.

²³¹ Cfr., Espillaque, op., cit.

²³² Grassi, *Heidegger e il problema dell'umanesimo*, cit., p. 35.

²³³ E. Grassi, *Potenza della fantasia. Per una storia del pensiero occidentale*, cit., p. 251.

²³⁴ Ivi, p. 253.

– assurge ad *atto istitutivo* del reale, del mondo umano, mostrando una virtù *onto-poietica*. “Nella libera decisione di far luce nella foresta primordiale per fondare il primo luogo umano”²³⁵ Grassi rintraccia l’autentica caratura onto-antropo-logica del discorso vichiano. Infatti per Grassi la *Scienza Nuova* vichiana delinea il problema del *disvelamento* in cui appare l’uomo e il suo mondo e solo secondariamente affronta la questione della storicità e dell’antropologia. Sofferamoci sul confronto tra la dottrina heideggeriana della *Lichtung* e la teoria vichiana delle *luci*. Nella *Scienza Nuova* appare la problematica principale del filosofo napoletano: quella del disvelamento del modo in cui sorgono l’uomo e il suo mondo attraverso l’interrelazione della parola poetica con lo spazio storico che tramite l’atto linguistico stesso si istituisce. L’affermazione grassiana fa perno sul passo vichiano della *Scienza nuova* in cui la teoria pre-heideggeriana della *Lichtung* comparirebbe. In *Vico e l’umanesimo* il tema della *Lichtung* è correlato a quello vichiano della “schiarita della foresta primordiale”²³⁶. Mettere insieme Vico e Heidegger segnatamente al tema della *Lichtung* è per Grassi un’operazione che ha come esito un esame della metafisica in generale e non solo di una metafora, per quanto importante, della filosofia occidentale. Si tratta di un aspetto di non secondaria importanza. Il gioco delle analogie tra Vico e Heidegger che possiamo ricostruire – come di fatto è stato ricostruito magistralmente da Amoroso²³⁷ –, per quanto interessante, rischia di rimanere molto generico se non calato in un orizzonte teorico più ampio che fa interagire i due autori sul terreno della *metafisica*.

Conscio della grande distanza che corre tra il tentativo vichiano di una riforma della metafisica e di quello heideggeriano di un suo superamento, ma nondimeno consapevole della contrapposizione di entrambi alla “barbarie della riflessione” e ai trionfi della *ratio*, Grassi pone l’accento sul tema della *Lichtung* quale terreno di confronto tra due autori che alla ritematizzazione di un rapporto autentico-essere-uomo-linguaggio hanno dedicato gran parte delle proprie opere. La metafora che

²³⁵ Ivi, p. 251.

²³⁶ Id., *Vico e l’umanesimo*, cit., p. 127.

²³⁷ Cfr., L. Amoroso, *Vico, Heidegger e la metafisica*, pp. 447-470, in AA. VV., *Studi in memoria di E. Grassi*, parzialmente modificato in Id., *Nastri vichiani*, ETS, Pisa 1997, pp. 99-122.

Grassi eredita dal maestro degli anni mitici di Friburgo, come abbiamo visto, declina la dimensione della luce con quella dell'oscurità e la stessa coappartenenza viene rintracciata in Vico. Ovviamente la metafisica della luce, che è a fondamento della scienza nuova, va intesa nel senso di un neoplatonismo cristianizzato. Nella metafisica del suo *De Antiquissima Italorum sapientia* Vico afferma che la chiarezza del vero è come quella della luce. Qui la luce vale come metafora della verità metafisica di Dio e delle sue idee, le forme che l'uomo può vedere solo nel contrasto. "Il vero metafisico è sommamente luminoso, non è racchiuso da alcun limite, e pertanto non lo si discerne con nessuna forma: e ciò perché è il principio infinito di tutte le forme, mentre le cose fisiche, opache, cioè formate e finite, son quelle in cui vediamo la luce del vero metafisico"²³⁸.

L'alternanza di *luminosità* e *opacità* va quindi letta nel senso di un neoplatonismo cristianizzato e non come l'esempio di quell'impensato della tradizione occidentale contraddistinta da quell'oblio dell'essere di sapore heideggeriano. Perché dunque Grassi mette insieme Vico e Heidegger – che avrebbe definito Vico un appartenente alla costituzione onto-teo-logica della metafisica – su un tema che sembra segnare, invece, una distanza tra loro? La risposta è nel linguaggio *poetico*.

Per entrambi gli autori – l'uno attento alla Provvidenza; l'altro al *Geschick*, quel destino che genera la storia, la *Geschichte*; l'uno sensibile al ruolo fondativo della poesia; l'altro alla valutazione del linguaggio poetico quale casa dell'essere – è significativo il tema della intima co-appartenenza di luce e oscurità nella analisi della genealogia del mondo umano. Secondo Grassi "l'unico pensatore che [...] avrebbe potuto aprire la comprensione per il pensiero di Vico sarebbe stato Heidegger"²³⁹ poiché la *Lichtung* heideggeriana è molto affine al tema del *lucus* vichiano. Entrambe le nozioni rientrano in un pensiero dell'origine storica del mondo dell'uomo che ha natura innanzitutto linguistica e poetica. Come leggiamo nella *Scienza Nuova* "le prime città, quali tutte si fondarono in campi

²³⁸ G. B. Vico, p. 84, *La metafisica del 1710*, Introduzione, trad. commento di A. Corsano, Adriatica Editrice Bari 1966. Si tenga conto della funzione del raggio di luce della *Dipintura* che dall'occhio divino discende sulla figura femminile della metafisica e si rifrange su Omero, simbolo della poesia e della scoperta dei caratteri poetici, della sapienza poetica, la vera chiave maestra per intendere la nuova scienza quella antropologia delle origini del mondo umano e civile. Cfr., L. Amoroso, *Vico, Heidegger e la metafisica* cit., p. 115.

²³⁹ Grassi, *Vico e l'umanesimo*, p. 194.

colti, sursero con lo stare le famiglie lunga età ben ritirate e nascoste tra' sagri orrori de' boschi religiosi, i quali si trovano appo tutte le nazioni gentili antiche e, conl'idea comune a tutte, si dissero dalle genti latine "luci", ch'erano "terre bruciate dentro il chiuso de' boschi"²⁴⁰.

Mosso dal convincimento di tale sorprendente convergenza di temi Grassi sottolinea come la dimensione di apertura del *lucus vichiano* analoga a quella della *Lichtung* heideggeriana mette in questione il tema dell'origine della storia, del linguaggio, della poesia e del sacro. Il Vico di Grassi, antropologo delle origini, avrebbe attribuito una centralità a quella dimensione linguistica, che oggi è divenuta quasi un luogo comune²⁴¹. La ricerca antropologica che si diparte dalla analisi del contesto originario – la *Lichtung/lucus* – coinvolge la trattazione delle problematiche linguistiche che in Heidegger si modulano come riflessione sulla poesia e sull'etimologia e in Vico come etnologia e filologia. La poesia vichiana secondo Grassi è una *mitopoiesi* spontanea, nasce come risposta da parte dei primi uomini allo stato di necessità in cui si trovano e con essa assistiamo alla genesi del linguaggio, del mito, della religione, del diritto e della storia. La questione della *Lichtung* accomuna non solo Vico e Heidegger²⁴², ma diversi umanisti che si sono interessati alla questione della radura, del *contesto originario* all'interno della disamina del valore della parola poetica. Se la questione della *Lichtung* aperta da Heidegger rimanda al problema dell'individuazione e dell'espressione del contesto primordiale e del fenomeno originario dell'antropo-poiesi allora la suggestione grassiana circa la possibilità di retrodatare la problematica della *Lichtung* all'epoca umanistica non sembra tanto peregrina.

Secondo Grassi con Vico abbiamo un distacco dalla metafisica tradizionale razionalistica e la *Scienza Nuova* viene a costituire non una nuova teoria della storia o una scienza antropologica *tout court* ma la scienza "del disvelamento originario nel quale appare l'uomo"²⁴³. Chi volesse interpretare

²⁴⁰ G. B. Vico, *La Scienza Nuova*, a cura di M. Sanna-V. Vitiello, Bompiani, Milano 2012, p. 795.

²⁴¹ J. Trabant, *La scienza nuova dei segni antichi. La sematologia in Vico*, Laterza, Roma-Bari 1996.

²⁴² E. Grassi, *Vico e l'umanesimo*, cit., pp. 115-117.

²⁴³ *Ibidem*.

il pensiero del napoletano come un'antropologia o una riflessione sulla storia sbaglierebbe poiché “il problema di Vico è quello del *campo* in cui l'uomo appare”²⁴⁴.

La questione del *contesto originario* si declina in Vico come ricerca arcaica del “disvelamento della foresta primordiale” che altro non è che il problema del fondamento del mondo umano, identificato nei principi “universali ed eterni” che soggiacciono al divenire della storia. Nel passo vichiano prima ricordato il filosofo milanese individua numerosi punti di contatto con la teoria heideggeriana della *Lichtung*: l'utilizzo del termine *luce*; la *spaesatezza* e l'angoscia originaria dell'uomo primitivo; l'atto pratico di umanizzazione della natura. In questo “atto di disboscamento” viene collocato il punto di origine dell'umano e la fine del “divagamento ferino dentro la gran selva di questa terra”²⁴⁵.

Il passaggio dal ferino all'umano, la transizione dall'uomo all'animale, mette in moto una potenza straordinaria che viene interiorizzata dalle menti primitive – i bestioni – che in tal modo umanizzati si avviano verso un percorso faticoso che va dalla barbarie agli ordini civili. Il significato della luce vichiana è infatti innanzitutto *civile, politico e comunitario*. Come sottolinea Carillo “il *lucus* diventa in Vico il primo *locus*, il primo luogo sottratto all'indeterminatezza dello spazio originario”²⁴⁶. Del termine vichiano *luce* Grassi mette in rilievo soprattutto la valenza di *interruzione nella frequenza della selva*. Come possiamo leggere in *Vico, Marx e Heidegger* (1983) “nel terrore che coglie l'uomo, nell'esperienza della sua alienazione dalla natura, questi crea e fonda il primo luogo umano nella storicità, il regno della fantasia e dell'ingegno”²⁴⁷.

Nel bosco primordiale – in cui si fa esperienza dell'alterità della natura – l'uomo crea il luogo della storicità. Appare il tema del disvelamento e del disoccultamento come punto di partenza per una

²⁴⁴ Id., *Vico, Marx e Heidegger*, in Id., *Vico e l'umanesimo*, cit., p. 182.

²⁴⁵ G. B. Vico, *La Scienza Nuova*, cit., p. 793.

²⁴⁶ G. Carillo, *Vico. Origine e genealogia dell'ordine*, Editoriale scientifica, 2000, p. 284.

²⁴⁷ E. Grassi, *Vico, Marx e Heidegger*, pp. 173-191, in Id., *Vico e l'umanesimo*, cit., p. 181.

ricerca dell'umanità delle origini che non ha solo il significato di indagine archeologica-filologica ma il senso di una ricerca fenomenologica sui presupposti del pensiero e sulla possibilità di uscire dalla metafisica. Il nesso Vico-Heidegger tematizzato da Grassi pone in luce che il concetto heideggeriano della schiarita, dell'apertura originale in cui gli esseri appaiono “coincideva con quello di Vico nella *Scienza Nuova*, in cui appare sorprendentemente il termine luce, come apertura nella foresta (schiarita nel bosco), il solo campo in cui gli esseri, la città, il tempio e l'uomo nella sua umanità, possono apparire”²⁴⁸.

Proprio il riferimento al tema dell'apparire e del disvelamento mostrano la valenza fenomenologica dell'ipotesi interpretativa grassiana: il tema della *Lichtung* non è altro che la metafora pretesto per dare avvio ad un'indagine sulle *forme del rivelarsi e dell'apparire* della realtà. Al problema del reale, dell'apparire e della manifestatività, su cui ci soffermeremo nel prossimo capitolo, egli dedica il già citato *Dell'apparire e dell'essere* del 1933 in cui la manifestatività si costituisce non nella modalità della pura apparenza negativa, ma come luogo in cui l'uomo è *colpito* dal reale, ne risulta affetto, ne patisce la presenza non in una condizione di pura *passività*, bensì nell'ambito della sua capacità di *progettazione* e umanizzazione.

L'originario pensiero vichiano del *lucus* diviene per Grassi un pensiero *epocale* poiché “la tesi fondamentale di Vico è che la metafisica non deve partire né da principi razionali né dal problema degli enti ma dalla parola che svela la storicità umana”²⁴⁹. L'epocalità della sua filosofia risiede nel suo carattere anti-razionalistico e fenomenologico. Il filosofo milanese afferma in *G. B. Vico filosofo epocale* che “la sua opera – quella di Vico – è una vera fenomenologia, una descrizione di come a poco a poco appaia (*phainesthai*) il reale umano”²⁵⁰.

Pur non analizzando le numerose sfaccettature del termine *lucus* in Vico – *luce civile*; senso teologico del termine; nesso *lux-lucus* (luce/oscurità); *lucus-delucare*; *Latium/latere*²⁵¹ – Grassi si

²⁴⁸ Ivi, p. 177.

²⁴⁹ Id., *G. B. Vico filosofo epocale*, pp. 193-211, in Id., *Vico e l'umanesimo*, cit., pp. 194-195.

²⁵⁰ Ivi, p. 195.

²⁵¹ Molto interessante risulta la ricostruzione etimologica di *Latium* da *litibula*. Leggiamo in *De Constantia philologiae* “dove il nome *Latium* (*Latium unde dictum*)? I Romani custodirono queste altre vestigia di una siffatta antichità. Dai

sofferma sul senso *ontologico-trascendentale* del termine vichiano coniugando in maniera originale i temi heideggeriani e vichiani in una prospettiva che vuole essere l'occasione per un ripensamento della filosofia che riconosce la propria matrice fantastica, ingegnosa, mitica, poetica. Si tratta di un pensiero che passa “dalla metafisica degli enti a quella dell'agire, della prassi umana”²⁵²: per Grassi occorre partire dalla tematizzazione delle *necessitates* come fonti naturali dei mondi umani. Egli definisce l'ingegno – che non esclude mai il processo razionale – come teoria che “scopre ora e qui similitudini, connessioni, apre la premessa per un processo razionale, che deduce dalla scoperta inventiva le conseguenze e quindi costruisce un mondo”²⁵³. L'*ingenium* è allora l'originaria capacità di vedere il simile ed è la prima risposta a quelle necessità naturali alle quali l'uomo deve far fronte nel faticoso percorso di sopravvivenza e di civilizzazione. L'ingegno può essere comparato per la sua struttura dinamica e multifunzionale a quel processo che gli attuali studi sull'apprendimento

celati accoppiamenti degli eroi, per cui essi andavano in cerca di nascondigli (*latibula*) che offrivano i boschi venne la parola Lazio: perché di lì ebbe la sua prima origine quella gente”, G. B. Vico, *Il diritto universale*, in *Opere giuridiche*, introd. Di N. Badaloni, a cura di P. Cristofolini, Sansoni, Firenze 1974, p. 524. Un'altra connessione degna di nota è quella tra il termine *lucus* e l'occhio di Polifemo. Leggiamo in *Dissertazioni* che i giganti come Polifemo che “abitavano in spelonche sulle montagne [...] avevano un occhio solo. Ciò fu inventato da *lucus*. Infatti per osservare nei boschi da qualche parte il cielo al fine di prendere auspici, in qualche parte essi diedero la luce ai boschi e così è vero quello che insegnano i filologi che *lucus* è detto del luogo in cui non c'è luce; e tuttavia *lucus* fu chiamato così da *lux*, ossia da quella parte dove c'era la luce”, G. B. Vico, *Dissertazioni*, in Id., *Opere giuridiche*, cit., p. 830. Per ulteriori approfondimenti sui diversi significati etimologici del termine vichiano rimando a Gennaro Carillo in *Vico. Origine e genealogia dell'ordine*, cit., p. 284 e sgg. L'autore sottolinea come in relazione al termine *lucus* “la valenza privilegiata è quella di bosco sacro. Tuttavia in Vico questa valenza presuppone un lungo percorso disseminato, al solito, di suggestioni etimologizzanti. Esito di *lucere*, emettere luce, o di *lucresco*, venire alla luce, sorgere, il *lucus* vichiano è definibile come un'interruzione nella frequenza della selva. Aprire un *lucus* equivale ad aprire una falla, uno slargo, in un viluppo fittissimo che preclude la vista del cielo. È evidente il senso teologico-civile di questo diradare la selva per poter contemplare, attraverso uno spiraglio, il cielo onde interpretare i segni divini, ossia trarne gli auspici. In questo modo il *lucus* diventa in Vico il primo *locus*, il primo luogo sottratto all'indeterminatezza dello spazio originario [...] nel *De Costantia philologiae* il nesso tra *lucus* e *lucere* sortisce anche un effetto semantico opposto, denotando assenza di chiarore e visibilità [...] In quest'accezione in cui la derivazione di *lucus* dalla luce si ottiene per antifrasi la sacertà del bosco sacro deriva dal suo essere nascosto [...] di qui la possibilità di ricondurre il nome *Latium* alla latenza offerta dai boschi sacri ai primi abitanti della regione [...] nelle *Dissertationes* il *lucus* si combina alla descrizione dei Ciclopi omerici [...] l'occhio dei Ciclopi non è che la trasfigurazione poetica del *delucare lucos*, del far luce nel bosco diradandolo”.

²⁵² Id., *G. B. Vico filosofo epocale*, cit., p. 204.

²⁵³ Ivi, p. 203.

definiscono come *problem solving*²⁵⁴: si parte da una condizione inizialmente critica: il problema, la *necessitas*; si approntano strategie di risoluzione: la risposta alle *necessitates*; si elabora un pensiero creativo che scalza la rigidità degli schemi cognitivi classici e mette in moto la creatività: fantasia/ingegno come facoltà intuitive e ricettive ma allo stesso tempo attive e creative. L'ingegno – altrove inteso da Grassi nella sua identità con il *nous* aristotelico²⁵⁵ – ha come suo primo prodotto il *mito* che, come vedremo nell'ultimo capitolo, “costituisce di volta in volta la storicità delle varie epoche”²⁵⁶.

Il mito nel suo carattere sacrale e esemplare, come universale in funzione del quale “si determina il particolare sotto l'urgenza che segna il tempo”²⁵⁷, non è inteso solo come *praxeos mimesis* – racconto mitologico – ma come origine di un ordine linguistico che non ha natura razionale: si tratta del linguaggio fantastico che si condensa nella metafora. La struttura topica dell'*ingenium*, vichianamente concepito come arte “d'inventare, di trovare, di invenire”²⁵⁸, produce il mito e allo stesso tempo quella “locuzione poetica che nasce da necessità di natura”. Grassi sostiene che “se la poesia come attività ingegnosa è originaria forma per adeguare le necessità naturali scoprendo similitudini, è essa che *trasforma* il reale”²⁵⁹. Emerge da questo passo la *vis plastica* del *logos* che per Grassi non è storico, razionale, ma sempre attento alle *circumstantiae* storiche. Allora si comprende come tale *logos* include al suo interno tutta una serie di elementi che non hanno mai trovato spazio all'interno della filosofia. Come possiamo leggere in *La filosofia dell'umanesimo: un problema epocale*: “suoni, segni, atteggiamenti indicativi, semantici, anche il tacere, acquistano

²⁵⁴ Per un'analisi del *problem solving* cfr. il classico G. Polya, *Come risolvere i problemi di matematica. Logica ed euristica nel metodo matematico*, Feltrinelli, 1983.

²⁵⁵ Cfr., *Significare arcaico*, cit.

²⁵⁶ Id., *G. B. Vico filosofo epocale*, cit., p. 199.

²⁵⁷ Ibidem.

²⁵⁸ Ivi, p. 203.

²⁵⁹ Ivi, p. 206. Il corsivo è nostro.

significato esclusivamente nell'originario ambito dell'abissale che ci riguarda: fuori dell'appello tutto è silenzioso, indeterminato, oscuro come nella selva senza schiarita, senza radura, senza il palcoscenico per la storia"²⁶⁰. Solo attraverso la prassi – sia essa linguistico-metaforica; mitico-politica; pratico-poietica – sorge il mondo, l'*Umwelt* diviene *Welt* e si compie quella *Menschwerdung* faticosa e incidentata che dall'indeterminato della *ingens sylva* trae fuori spazi e tempi di determinazione.

II. VIII- *L'essere dalla Gelassenheit all'Arbeit*

Proprio lo slittamento dalla *passività* all'*attività* insita nell'esperienza umana dell'essere e del *contesto originario* – la *Lichtung* – spinge Grassi a definire tale *apprensione del reale* non nei termini di una *Gelassenheit* dal sapore heideggeriano, di un *abbandono* agli “invii dell'essere”, ma in termini di *Arbeit*, di *lavoro* – come “mediazione specifica dell'umano dotata di scopo” – e *fondazione etico-politica* della comunità sociale²⁶¹. All'atto linguistico per eccellenza – la prassi metaforica – corrisponde dal punto di vista pratico l'atto pratico dell'umanizzazione del reale che si realizza nel lavoro.

Il doppio significato di *lavoro* (come prassi e come fondazione politica) mette in luce il processo di umanizzazione del reale attraverso la prassi lavorativa che si riversa anche nella istituzione del linguaggio. Per il filosofo l'uomo dispiega la sua essenza nella *formazione (Bildung)*, nelle risposte “umane, troppo umane” alle urgenze *patite* del reale e di un'oggettività individualmente esperita: conseguentemente l'*affectio* non viene espulsa dal *logos* ma si immette nel processo del *leghein*. Egli affronta il tema dell'*Arbeit* nel suo significato politico e poietico in maniera esplicita confrontando le figure di Vico e Marx. La connessione tra Vico e Marx si profila come analisi comparativa dei concetti di *Arbeit* e *Phantasie*. Si chiede Grassi se le pratiche umanistiche di opposizione alla filosofia

²⁶⁰ Id., *La filosofia dell'umanesimo: un problema epocale*, cit., p. 197.

²⁶¹ Cfr., S. Limongelli, *Il problema dell'umano nella filosofia di Ernesto Grassi*, cit., pp. 278-281; G. Petrovic, *Marx, lavoro e abbandono. Lettera a Ernesto Grassi*, pp. 127-157, in AA. VV., *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, cit.

aprioristica scolastica – con la conseguente attenzione alla giurisprudenza, alla grammatica e alla retorica – possano essere in definitiva considerate valide e concrete o ricadano dell’astrattismo medievale:

“Tutti questi canoni, che gli umanisti oppongono alla filosofia aprioristica della scolastica, soddisfano realmente la loro pretesa di essere concreti? Qui è pertinente l’obiezione del marxismo. La sorgente originaria del divenire umano si trova nella trasformazione originaria, e perciò, nella umanizzazione della natura mediante il lavoro. La giurisprudenza, il linguaggio, la retorica, sono concrete solo in quanto manifestazioni della storia di classe [...] la storia del lavoro è la storia dell’evoluzione dell’uomo”²⁶².

Grassi analizza dettagliatamente l’idea del lavoro in Marx, esposta sia nel *Capitale* sia nei *Manoscritti economico-filosofici*, sottolineando quattro aspetti importanti del lavoro: 1-) il lavoro umano è distinto da quello degli animali poiché è espressione di una volontà intenzionale e spezza la relazione di immediatezza che secondo Marx l’animale ha rispetto al mondo circostante: “la sua relazione con ciò che produce è immediata”²⁶³. Per Marx “l’animale fa immediatamente uno con la sua attività vitale, non si distingue da essa, è essa stessa”²⁶⁴.

2-) La seconda definizione del lavoro “consiste nel riconoscere che esso rappresenta il superamento dell’immediatezza, attraverso l’attività creativa. Il processo del lavoro è un passaggio da ciò che esiste ancora, ed è solo possibile, a ciò che diviene realtà [...] il lavoro come processo di metabolismo significa l’appropriazione della natura a favore dell’uomo”²⁶⁵.

²⁶² E. Grassi, *Marxismo, Umanesimo e problema della fantasia nelle opere di Vico*, pp. 69-94, in *Vico e l’umanesimo*, cit., p. 83.

²⁶³ *ivi* p. 84.

²⁶⁴ K. Marx-F- Engels, *Opere*, Editori Riuniti, Roma 1976, Vol. III, p. 303

²⁶⁵ E. Grassi, *Vico e l’umanesimo*, cit., p. 84.

3-) Il lavoro è possibile solo se l'uomo è concepito come essere libero: “il lavoro può esistere solo a condizione che l'uomo sia libero. Bisogna intendere la libertà [...] come la facoltà di trasformare la natura in nuovi sistemi di interrelazione non prefissati per l'uomo”²⁶⁶.

4-) Il lavoro ha una funzione sociale. Secondo Grassi l'importanza del lavoro come fattore di umanizzazione e di distanziamento dall'orizzonte dell'animalità è rintracciabile anche negli umanisti – come l'attenzione agli ambiti della giurisprudenza, della filologia e della retorica testimoniano – e in Vico, il cui problema della storia altro non è che il problema del lavoro e della fantasia.

Per il filosofo italiano “il problema che ora sorge è: che cosa Vico considera come la concreta radice del divenire umano? La risposta indica due fattori principali e tra loro correlati: il lavoro e la fantasia”²⁶⁷. Il pensatore milanese analizza le figure di Ercole e Cadmo, entrambi simbolo della fondazione della società umana, ricordate da Vico nella *Scienza Nuova*, e la *triplice* funzione della *fantasia*: nella fantasia l'uomo “sperimenta la propria libertà ed esce dal chiuso mondo della foresta naturale”²⁶⁸; attraverso la fantasia l'uomo argina la paura e il terrore dell'Aperto e “procede a costruirsi il proprio ordine, o un adattamento della natura”²⁶⁹ (infatti per il filosofo la fantasia crea le prime analogie tra i fenomeni, e produce le prime connessioni e definizioni); l'ultima funzione della fantasia è quella di dare un significato al lavoro.

La costituzione trivalente della fantasia consente di concepire l'affinità e la distanza tra la critica di Marx all'apriorismo della filosofia e la critica umanistica all'astrattismo medievale: da un lato emerge una convergenza degli intenti decostruttivi di entrambi gli approcci, dall'altro Grassi sottolinea come una teoria del lavoro priva di una teorizzazione antropologica e filosofica dell'umano

²⁶⁶ *ivi*, p. 85

²⁶⁷ *ivi*, p. 86

²⁶⁸ *ivi*, p. 89

²⁶⁹ *Ibidem*.

sia concettualmente monca e praticamente inutilizzabile. Afferma Grassi che “Marx considera il lavoro – come il superamento dell’immediato impatto con la natura, come l’adattamento di essa – l’origine della storia. Se però, tale adattamento nell’interesse dell’uomo differisce da quello degli animali per il fatto che l’animale lavora solo per il proprio nutrimento e la conservazione della specie, e in accordo con i suoi modelli congeniti, allora il problema circa il significato dell’adattamento della natura da parte dell’uomo non può essere risolto col dire semplicemente che l’uomo è un essere che media e accomoda, né col riferimento alla sua attività lavorativa, ma solo chiarendo e definendo lo scopo specifico di questa mediazione. A meno che non ammettiamo l’urgenza di questo problema, ci troviamo ridotti a dire che l’animale è un essere molto più alto dell’uomo”²⁷⁰.

In quest’ultimo passo Grassi esprime l’idea secondo la quale se è vero che il lavoro è il primo atto di umanizzazione ciò è possibile nella misura in cui non si riduca il lavoro a semplice atto di mediazione – il metabolismo della natura, il lavoro come fatica, *ponos* – ma lo si consideri come atto di *mediazione guidato da scopi* – il lavoro come *ergon*, opera. Nel concetto di lavoro più che della prassi lavorativa occorre tenere conto del *telos* che la sorregge: qui si inserisce il discrimine tra uomo e animale. Secondo il filosofo il *lavoro*, inteso come adattamento della natura, è solo un mezzo in vista di uno scopo, la realizzazione umana del mondo in cui la fantasia rivela il suo ruolo fondativo rispetto al lavoro stesso: solo grazie alla facoltà di visione delle somiglianze è possibile trasformare ed umanizzare la natura implementando ordini di realtà e progettando mondi dotati di senso. L’intima coappartenenze della componente tecnica (lavoro come fatica) e di quella fondativa-civile (lavoro come opera) risulta decisiva nella concezione grassiana del *labor* tutta gravitante attorno al tema della produzione del mondo storico sociale e dell’umanizzazione della natura: l’uomo, con il suo *ingenium* e la sua *phantasia* “per mezzo del *labor* – lavoro e fatica – determina il reale nel suo significato

²⁷⁰ Ivi, p. 93.

umano facendolo assurgere ad opera; solo in tal modo il reale diventa storico, si umanizza quale opera dell'ingegno²⁷¹.

Se, da un lato, allora, il presentarsi della manifestatività rende affetto l'uomo, e, colpendolo, ne rivela la componente di passività, il suo essere soggetto-a, tale che l'uomo non può non patire, non può sottrarsi, dall'altro, l'uomo è quell'ente capace di rispondere, di offrire una risposta attiva mediante il lavoro. Per Grassi infatti ciò che ci circonda, l'oggettivo, la natura, l'essere "appare solo nei limiti da noi progettati – e tuttavia – è altrettanto vero che non dipende da noi come essa appare: essa ha una propria oggettività. La constatazione di questa oggettività [...] è la risposta che la natura dà entro i nostri diastema"²⁷². Entro i limiti della nostra progettazione, del nostro lavoro, della nostra opera – che per Grassi non è un'operazione soggettivistica e arbitraria, ma rispondente alle *circum-stantiae* di volta in volta mutevoli, alle *necessitates* nelle quali è già da sempre immerso l'uomo – significa entro i limiti dell'orizzonte della fantasia quale attività ordinatrice della materia primordiale che per Grassi "ci impedisce di trovare una qualsiasi unità; essa è materia della facoltà ordinatrice del pensiero"²⁷³.

Il tema della determinazione concreta del reale risulta strettamente intrecciata a quello del lavoro umano nel suo significato ontologico trascendentale e a quello della fantasia come "attività originaria che scopre le relazioni sulla base della visione delle somiglianze"²⁷⁴ e non come "attività che ci presenta qualcosa di irreali"²⁷⁵, come "rappresentazione dell'irreale, come pura facoltà della finzione,

²⁷¹ E. Grassi, *Politica e religione. La riscoperta della tradizione latina*, pp. 33-43, in "Archivio di filosofia", Padova 1978, p. 43. Le riflessioni grassiane sul lavoro mostrano molti punti di contatto con la distinzione arendtiana tra lavoro come *ergon* e come *ponos* presente in *Vita activa*.

²⁷² Id., *L'uomo e l'esperienza dell'oggettività*, Discorso letto alla seduta inaugurale del Congresso per il IV Centenario della fondazione dell'Università di Lima, in "Archivio di filosofia", 1952, p. 68.

²⁷³ Id., *Dell'apparire e dell'essere*, cit., p. 279. In relazione all'attività ordinatrice della selva originaria Grassi in questo saggio parla di un'attività fantastica in modo duplice: sia come facoltà sensibile – il significato secondario – sia come attività del lasciar apparire – significato ontologico-primario in cui si dà la coappartenenza di *aisthesis* e *leghein*.

²⁷⁴ Id., *Potenza della fantasia*, cit., p. 190.

²⁷⁵ Ivi, p. 276.

come capacità di mostrare qualcosa di fantastico”²⁷⁶. In questo caso essa è una ritenzione semplice che si fonda su una dimensione conservativa e combinatoria delle immagini, senza avere come punto di riferimento il referente reale delle immagini, ma la libertà e l’arbitrio soggettivo²⁷⁷.

La fantasia ontologicamente intesa, base del linguaggio poetico, insieme al lavoro è capace di istituire il mondo storico. Per Grassi “la trasformazione della natura, che l’uomo realizza con lo scopo di liberarsi dai propri bisogni, nasce dunque dall’attività fantastica ingegnosa”²⁷⁸ che, insieme al senso comune, si ritrova nella teoria vichiana del lavoro. Il filosofo asserisce in *La priorità del senso comune e della fantasia: l’importanza filosofica di Vico oggi* che “il senso comune, secondo la definizione vichiana, ha lo scopo di fornire all’uomo ciò che gli è utile e di cui ha bisogno”²⁷⁹ e prosegue chiedendosi “se e come l’ingegno e la fantasia contribuiscano al senso comune e quale relazione esista fra di loro”²⁸⁰ visto che per Vico sono a fondamento dell’emergere del mondo umano e dei suoi bisogni. L’atto di risposta umana ai bisogni originari è il lavoro, catalizzatore del processo di civilizzazione come le fatiche di Ercole ricordate nella *Scienza Nuova* esemplifica. “Le fatiche di Ercole presuppongono una interpretazione della natura come essa fu prima della sua umanizzazione, cioè come realtà asservibile all’uomo e presuppongono anche una visione del successo ottenibile con tale agire. Il lavoro quindi dev’essere concepito come la funzione di conferire un significato e di far uso del medesimo, mai come un’attività puramente meccanica o una trasformazione puramente tecnica della natura, estranea al contesto generale delle funzioni umane”²⁸¹.

²⁷⁶ Ivi, p. 191.

²⁷⁷ Cfr., M. Ferraris, *L’immaginazione*, Il Mulino, Bologna 1996.

²⁷⁸ E. Grassi, *Potenza della fantasia*, cit., p. 241.

²⁷⁹ *La priorità del senso comune e della fantasia: l’importanza filosofica di Vico oggi*, pubblicato in *Vico and Contemporary Thought*, Humanities Oress, New Jersey 1976, ora in *Vico e l’umanesimo*, cit., p. 51.

²⁸⁰ Ibidem.

²⁸¹ Ivi, pp. 51-52.

Il *labor* appare strutturato metaforicamente poiché è un atto di trasposizione di significato al mondo circostante, la “funzione mediante cui i bisogni umani vengono soddisfatti”²⁸².

La struttura metaforica operante all’interno del linguaggio poetico secondo Grassi soggiace anche nel *lavoro* nel quale si intrecciano il *sensus communis* – che non “consiste, quindi, in un modo di pensare popolare o comune”²⁸³ – l’*ingenium* e la *phantasia*. La connotazione *storico-esistenziale*²⁸⁴, più che etica o politica, del lavoro emerge laddove si presta attenzione al *labor* come *risposta* ad un bisogno di decifrazione della situazione umana e delle sue strutture di esistenza. Secondo l’interpretazione del filosofo occorre ricostruire una storia pre-marxiana del lavoro attraversando le tappe della filosofia umanistica. Si chiede il pensatore: “è possibile trovare nell’umanesimo italiano una teoria del lavoro come fonte della storia, una teoria del lavoro che simultaneamente comprenda l’importanza filosofica della giurisprudenza, della filologia e della retorica?”²⁸⁵.

Proprio questa apertura *disciplinare* che contraddistingue la teoria del lavoro umanista costituisce per Grassi la dimostrazione che “il problema concernente il significato del lavoro comporta una rinnovata giustificazione della filosofia”, che in qualità di *meditatio de homini dignitate* non può essere ridotta a “semplice sovrastruttura di una temporanea e storica struttura sociale”²⁸⁶. Volendo trarre una prima conclusione dalle osservazioni precedenti si può asserire che nella prospettiva onto-antropo-logica di Grassi assume un ruolo centrale la relazione fondante dell’*Arbeit/labor* nella lettura comparativa di Vico e Marx. Vico, Marx e gli umanisti – ai quali si aggiungerà Heidegger qualche

²⁸² Ivi, p. 51.

²⁸³ Ivi, p. 52.

²⁸⁴ Parla di connotazione etica del lavoro in Grassi S. Limongelli in *Il problema dell’umano*, cit., p. 277 e sgg.

²⁸⁵ *Marxismo, umanesimo e problema della fantasia nelle opere di Vico*, pubblicato originariamente in Giambattista Vico’s Science of Humanity, the John Hopkins University Press, Baltimore (Maryland) 1976, ora in *Vico e l’umanesimo*, cit., p. 85.

²⁸⁶ Ivi, p. 93.

anno dopo²⁸⁷ – concordano nella critica alla filosofia *a priori* e al pensiero teoretico contemplativo: il problema vero della filosofia è quello “delle origini del divenire umano e, conseguentemente, della sua realtà storica”²⁸⁸. La critica all’impostazione metafisica del pensiero operata da Marx tuttavia per il filosofo non riesce a superare lo schema del pensiero tradizionale. Leggiamo in *Vico, Marx e Heidegger* che “il rovesciamento della filosofia, che Marx riteneva di aver compiuto con la sua critica di Hegel, non supera lo schema del pensiero tradizionale [...], la sfera di un antropologismo”²⁸⁹.

Pur ritenendo fondamentale la teoria dell’alienazione – che “indica l’assenza di radici dell’uomo occidentale”²⁹⁰ – per delineare una via di accesso autentica all’umano Grassi – sulla scia di Heidegger – considera poco sostenibile l’identificazione di *umanità* e *socialità* operata da Marx²⁹¹. Tale identificazione avrebbe come conseguenza la “riduzione del materialismo a pensiero della tecnica”²⁹². E sappiamo che Grassi accoglie la lezione heideggeriana per la quale la tecnica è estrema propaggine della metafisica. Ma occorre andare oltre la “barbarie della riflessione” e qui interviene Vico che di volta in volta supera, secondo Grassi, i limiti delle prospettive toriche degli autori – in questo caso Marx e Heidegger – in una sintesi filosofica che coniuga *giurisprudenza, poesia e retorica* con le tematiche del lavoro e della *Lichtung*. Asserisce il filosofo milanese che “il lavoro per Vico è un adattamento dell’impatto diretto e immediato con la natura, un adattamento mediante il quale l’uomo esce dalla natura; e qui egli sceglie le figure di Ercole e Cadmo come simboli di essa”²⁹³.

²⁸⁷ Cfr., Id., *Vico, Marx e Heidegger*, apparso in origine in *Vico and Marx. Affinities and contrasts*, Humanities Press, Atlantic Highlands (New Jersey) 1983, ora in *Vico e l’umanesimo*, cit., pp. 173-191.

²⁸⁸ Id., *Marxismo, umanesimo e problema della fantasia nelle opere di Vico*, cit., p. 92.

²⁸⁹ Id., *Vico, Marx e Heidegger*, cit., p. 190.

²⁹⁰ Ivi, p. 189.

²⁹¹ Ivi, p. 190.

²⁹² Ibidem.

²⁹³ Id., *Marxismo, umanesimo e problema della fantasia nelle opere di Vico*, cit., p. 86.

L'uso vichiano dell'universale fantastico²⁹⁴ di Ercole – vera e propria tipologia poetico-simbolica utilizzata ai fini della comprensione delle origini mitiche della storia dell'umanità –, o meglio degli Ercoli²⁹⁵, è finalizzato alla rappresentazione della faticosa impresa umana della costruzione della società il cui mito, narrato nella *Scienza nuova*, non appare a Grassi come una concessione al gusto antiquario della ricostruzione erudita dell'antichità ma come il simbolo “dell'assoggettamento della natura [...] che porta all'autoaffermazione dell'uomo”²⁹⁶.

Secondo Grassi “Vico costruisce la sua teoria dei generi e degli universali fantastici non mediante l'astrazione, ma creando, secondo i suoi termini, i ritratti ideali, i caratteri esemplari [...] così il concetto fantastico cristallizza un essere attraverso un atto dell'ingegno con una visione diretta di una totalità pittorica. Esso rappresenta una figura contemporaneamente esemplare e allegorica”²⁹⁷.

Tale logica della fantasia fondata sui generi universali e fantastici assume il ruolo di primo coordinamento delle idee che ha carattere arcaico, poiché è fondante rispetto alla razionalità, e immediato, indicativo, semantico. Sullo sfondo degli universali fantastici si staglia la figura di Ercole che ha non solo il ruolo di carattere poetico ma quello di fondatore della comunità storica dell'uomo.

²⁹⁴ Come osserva lo studioso di Vico Giuseppe Cacciatore “il ricorso vichiano al genere fantastico aiuta, dunque, a comprendere quella costitutiva procedura del pensiero che riduce a generi e a caratteri la molteplicità dispersa delle cose naturali”, *Vico: narrazione storica e narrazione fantastica*, pp. 53-70, in Id., *In dialogo con Vico*, cit., p. 65. Recita la Dignità XLIX “queste tre Dignità ne danno il Principio de' Caratteri Poetici; i quali costituiscono l'essenza delle Favole: e la prima dimostra la natural'inclinazione del volgo di fingerle, e fingerle con decoro: la seconda dimostra, ch' i primi uomini, come fanciulli del Gener' umano, non essendo capaci di formar' i generi intelligibili delle cose, ebbero naturale necessità di fingersi i caratteri poetici, che sono generi, o universali fantastici da ridurvi, come a certi Modelli, o pure ritratti ideali tutte le spezie particolari a ciascun suo genere simiglianti”, in *Sn 44*, in G. B. Vico, *la Scienza Nuova*, cit., p. 872.

²⁹⁵ Vico, infatti, nella sua ricostruzione della complessa trama della cronologia della storia universale menziona gli Ercoli, i Bacchi, i Sesostri quali prototipi dei fondatori delle città che hanno avuto sempre un eroe nella loro genesi. Afferma Vico in *SN '44* che “questa stessa Dignità con l' antecedente, che ne danno prima tanti Giovi, dappoi tanti Ercoli tralle Nazioni Gentili, oltrechè ne dimostrano, che non si poterono fondare senza religione, né ingrandire senza virtù: essendone elle ne' lor' incominciamenti selvagge, e chiuse”, *Sn 44*, ivi, p. 871, Dignità XLIII. Cfr. sul tema dell'Oriente in Vico le condivisibili osservazioni di G. Cacciatore esposte in *Il posto dell'oriente nel pensiero di Vico*, pp. 169-178, in Id., *In dialogo con Vico*, cit.

²⁹⁶ E. Grassi, *Marxismo, umanesimo e problema della fantasia nelle opere di Vico*, cit., p. 86.

²⁹⁷ Id., *La priorità del senso comune e della fantasia: l'importanza filosofica di Vico oggi*, cit., p. 54.

Ercole effettua la trasformazione della natura piegandola attraverso il lavoro – l’uccisione del leone nemeo – al mondo umano. L’uccisione del leone nemeo – simbolo della *ingens sylva* primordiale nella quale l’uomo erra nel terrore dell’aperto – simboleggia il primo atto di fondazione della civiltà.

Lo stesso Vico nella *Spiegazione della Dipintura* afferma che “questa scienza ne’ suoi Principj contempla primieramente Ercole [...] il quale si truova essere stato il carattere degli Eroi politici”²⁹⁸. Attraverso la lettura del mito di Ercole Grassi rintraccia in Vico una prima teorizzazione del tema del lavoro nella sua connessione con l’ingegno, la fantasia, e il senso comune, da un lato, e con il concetto di *Lichtung* e con l’analisi delle strutture dell’esistenza umana, dall’altro. Si chiede il pensatore: “quando, come e dove compare per Vico l’esistenza umana come una nuova realtà rispetto alla natura biologica e vegetativa? Nella libera decisione di far luce nella foresta primordiale per fondare il primo luogo umano”²⁹⁹.

Quale importanza Grassi annetta al ruolo, al contempo storico e filosofico-speculativo, che svolge, nel complesso del suo itinerario onto-antropolo-logico, la questione dell’origine dei processi storici dell’umanità è testimoniato dalla collocazione del tema della *Lichtung* – che accomuna Vico e Heidegger – accanto a quello del *lavoro* – che vede fianco a fianco Vico e Marx. Sostiene il filosofo in *Vico e l’umanesimo* che “secondo l’opinione di Vico, grazie alla radura aperta nella foresta originaria”, attraverso il lavoro, “divengono possibili non solo lo spazio o il luogo umani, ma anche la possibilità di computare il tempo”³⁰⁰. Si intrecciano indissolubilmente le questioni del disvelamento/*Lichtung* – la vera “chiave maestra” della lettura grassiana degli umanisti – quella del lavoro nel suo significato esistenziale e quella delle strutture dell’esistenza umana. Nella prospettiva del pensatore milanese è attraverso il lavoro, l’atto di umanizzazione della natura – il disboscamento

²⁹⁸ G. Vico, *Sn 44*, cit., p. 786.

²⁹⁹ E. Grassi, *Potenza della fantasia*, cit., p. 251.

³⁰⁰ *Ibidem*.

della selva primordiale – che si apre quello spazio-di-tempo in cui sorge la storia umana che ha “origini favolose” dicibili solo attraverso un linguaggio poetico.

LA QUESTIONE DELLA METAFISICA IMMANENTE IN ERNESTO GRASSI

III. I. *La struttura onto-antropo-logica del pensiero di Grassi*

Come è emerso dalle precedenti riflessioni sulla rivalutazione dell'umanesimo a partire dal tema della *Lichtung*, dell'*ursprünglich Rahmen*, a venire in primo piano è una densa concettualizzazione dei temi dell'essere, dell'apparire e della manifestatività, coniugati ad un'analisi delle strutture dell'esistenza umana.

Nelle considerazioni seguenti intendo richiamare l'attenzione sui concetti ora ricordati focalizzandomi sulla costituzione onto-antropo-logica della *metafisica immanente* o *ontologia situazionale*³⁰¹ grassiana e sul nesso *essere-uomo-linguaggio* su cui essa si costruisce. Secondo la nostra ipotesi di ricerca Grassi enuncia importanti riflessioni sparse in diversi saggi che contribuiscono a corroborare l'idea della presenza di un'*analitica dell'esistenza* umana a fondamento delle ricerche svolte sui pensatori umanisti – e non solo – all'interno del progetto di rivalutazione dell'umanesimo e di critica alla filosofia intesa come *scienza*. La questione dell'umanesimo in Grassi è analizzata da due punti di vista: *storico* e *teoretico*. Egli afferma l'esigenza di porre la questione dell'essenza della nostra umanità sia sul terreno *speculativo* sia su quello *storico* in un articolo del 1932 su Jaeger *Il problema filosofico del ritorno al pensiero antico*. Secondo Grassi “questa essenza della natura umana è un problema filosofico e non esiste né può venire concepita come qualcosa di dato. Ne viene che l'umanesimo [...] può avere il suo fondamento [...] solo nella rigorosa ricerca filosofica. Il vero *umanesimo* deve essere oggi *filosofia*. Ciò vale non solo speculativamente, ma anche storicamente”³⁰².

³⁰¹ E. Grassi, *Filosofare noetico non metafisico. L'Alceste e il Don Chisciotte*, Congedo Editore, Lecce, 1991, p. 30.

³⁰² Id., *Il problema filosofico del ritorno al pensiero antico*, pp. 255-271, in Id., *I primi scritti*, cit., p. 258.

La ricerca grassiana si configura, da un lato, come riflessione *storica* sull'umanesimo, in cui la lettura dei testi degli umanisti ha l'aspetto di una re-interpretazione filologico-speculativa di quel nucleo essenziale – la *Lichtung* – venuto ad espressione consapevole con Heidegger. L'attenzione accordata alla filologia, che per Grassi non si riduce a “una mediazione delle opere antiche”³⁰³ ma è una “scienza sperimentale”, una meditazione sull'essenza dell'uomo e sulla sua *Bildung* a partire dal problema della *parola*³⁰⁴, conduce verso una dilatazione del periodo storico dell'umanesimo sia in direzione del passato sia in direzione delle epoche successive. Entrano così a far parte della tradizione umanistica anche gli autori della latinità quali Cicerone e Quintiliano; quelli barocchi come Gracià, Peregrini e Tesaurò; Vico, Leopardi e, in ultimo, lo stesso Heidegger, il quale ha concettualizzato in forma teoretica densa ed esplicita il tema della connessione *Da-sein/Sein*.

Dall'altro lato, accanto alla lettura testuale, affiora un'indagine teoretica sui temi dell'essere, dell'apparire e della manifestatività e sulle *strutture d'essere* dell'uomo. Proprio su questi aspetti ci concentreremo maggiormente in questo capitolo prendendo in considerazione *due* gruppi di saggi. La selezione di questi saggi – tutti risalenti al periodo compreso tra gli anni Trenta e la fine degli anni Cinquanta – è stata guidata dall'idea di una presenza nel filosofo di un'attenzione alle *strutture dell'esistenza umana*, connesse alla questione di quella che potremmo definire “ontologia

³⁰³ Id., *Il confronto con la filosofia tedesca in Italia*, in Id., *I primi scritti*, cit., pp. 871-886, p. 883.

³⁰⁴ Per Grassi occorre distinguere una *pseudo-filologia*, priva di pensiero, ridotta a sterile culto classicista della parola, e una filologia *autentica*, che si connota come meditazione sull'uomo e sulla sua formazione: “come è noto, la tradizione filosofica italiana ha inizio proprio con l'umanesimo e il rinascimento. Come ho già accennato altrove, il filosofare italiano non comincia con il problema della verità o del sapere, ma con il problema della *parola* in relazione al compito umanistico di mediare la parola antica, gli scritti antichi, il mondo antico [...] ricordo solo che il compito umanistico della mediazione della parola antica si realizzò essenzialmente su un piano estetico, letterario, ossia in relazione alla scoperta e al rinnovato rapporto con i testi letterari antichi. A ciò, però, si legava al contempo l'impegno di una *formazione* dell'uomo tramite la parola, e con il problema della formazione si affrontava un problema essenzialmente filosofico. Si stabilì che il significato delle parole che troviamo in un testo non può essere dedotto dall'esperienza quotidiana o dal nostro sapere, bensì dall'unità del testo [...] conformemente all'antichità, si riconosceva nella parola l'essenza dell'uomo, così il formarsi in base alla parola non significava, come oggi per lo più crediamo, praticare la filologia, bensì sviluppare l'essenza dell'uomo”, *ivi*, p. 881. Cfr., anche Id., *Potenza dell'immagine. Rivalutazione della retorica*, p. 72: “Il processo interpretativo, prima di divenire il metodo delle moderne scienze naturali, era già da lungo tempo abituale nell'ambito delle scienze dello spirito. Anche qui si dimostra che il presupposto della formazione non è tanto la mediazione delle conoscenze, quanto piuttosto lo sviluppo della capacità interpretativa. Nel dialogo interpretativo con i testi tramandatici stabiliamo la relazione con la comunità umana del passato e soltanto in questa e con questa relazione possiamo giungere al nostro *proprium*, in quanto siamo esseri storici”.

fenomenologica semantica” di Grassi, in cui il tema dell’*essere*, identificato con quello della *manifestazione* e delle *forme* dell’apparire, è indissolubilmente legato a quello *semantico*, come campo dell’*esperienza costrittiva dei principi* indicato nel fondamentale saggio *Significare Arcaico* (1966) in cui è condensato tutto il valore della proposta retorica grassiana. Solo partendo dall’analisi del contenuto tematico di questi contributi è possibile una più profonda comprensione delle indagini grassiane sull’Umanesimo e sul Rinascimento storici su cui la bibliografia si è concentrata maggiormente.

Del gruppo comprendente *Il problema della metafisica immanente di M. Heidegger* (1930), *Dell’apparire e dell’essere* (1933), *Il problema del logo* (1936), *Il problema del nulla nella filosofia di M. Heidegger* (1937), *L’inizio del pensiero moderno. Della passione e dell’esperienza dell’originario* (1940), *Il reale come passione e l’esperienza della filosofia* (1945), saranno selezionati i temi dell’essere, dell’apparire e della manifestatività, i quali mostrano la volontà grassiana di recuperare un’esperienza dell’essere che non presupponga la preminenza di una *forma* rispetto ad un’altra, e in particolar modo di un *a priori* gnoseologico, ma che sia capace di restituire la complessità fenomenologica delle *forme dell’apparire*. In questo tentativo Grassi coniuga il tema attualistico gentiliano con l’estetica crociana e la teoria heideggeriana della differenza ontologica,³⁰⁵ rielaborando tutto alla luce di una rivalutazione della *Stimmung*, della *Leidenschaft* e dell’ambito estetico in generale non come esempio di *gnoseologia inferior* o teoria dell’arte ma come fondamento dell’esperienza della manifestatività dell’essere.

Dell’altro gruppo fanno parte i seguenti saggi: *Il tempo umano. L’umanesimo contro la techne* (1949), *L’uomo e l’esperienza dell’oggettività* (1952), *Apocalisse e storia* (1954), *L’esperienza dell’assenza di mondo* (1955), *Mito e arte* (1956), *Assenza di mondo* (1959). In quest’ultimo gruppo di articoli emergono alcuni concetti fondamentali che trovano un’articolazione in una *analitica*

³⁰⁵ Per una ricostruzione dettagliata delle tracce gentiliane, crociane e heideggeriane nella filosofia di Grassi cfr., Rita Messori, *Le forme dell’apparire*, cit., soprattutto il primo capitolo, *Tra filosofia italiana e filosofia tedesca: l’emergere della questione estetica*, pp. 23-61. Cfr., anche M. Marassi, *Introduzione a E. Grassi, I primi scritti*, cit., pp. IX-LXXXVII.

esistenziale che mira a svelare le “strutture esistenziali del mondo del *Da-sein*”³⁰⁶. Le osservazioni che seguono si focalizzeranno maggiormente sul fondamento *teorico* – l’analitica dell’esistenza – che soggiace alla rivalutazione di Grassi dell’umanesimo. Credo sia plausibile poter collocare la riflessione grassiana sull’umanesimo sullo sfondo ontologico e fenomenologico dei saggi giovanili dedicati ai concetti di *apparire, essere, manifestatività* e delle idee connesse di *disancoramento, angoscia, coscienza temporale umanistica, oggettività, dismondanizzazione e assenza di mondo*.

Com’è noto, Grassi mostra nella sua disamina degli pseudo-umanesimi una insofferenza nei confronti delle letture storiografiche e teoretiche a lui coeve, a suo avviso gravate dal pregiudizio idealistico ed hegeliano, rivendicando l’esigenza di una collocazione del tema onto-antropo-logico sul terreno strettamente *speculativo*, teoretico. Nella prospettiva del filosofo “il termine umanesimo è diventato più che mai polisemo. Si parla di un umanesimo da un punto di vista storico, si parla di un umanesimo da un punto di vista filosofico, si parla di un umanesimo da un punto di vista politico [...] sia dunque ben chiaro che ogni affermazione umanistica è un problema anzitutto filosofico e non storico: si tratta dunque di delimitare una *concezione speculativa* dell’uomo che prenda chiara posizione di fronte ai differenti motivi speculativi nei quali si rispecchia la nostra attuale coscienza filosofica. Che significato speculativo può oggi avere un umanesimo?”³⁰⁷. Indagare questo significato *speculativo* dell’umano, al di là della polisemia che inevitabilmente lo connota, per Grassi significa affrontare il problema della reinterpretazione antitradizionale della filosofia umanistica nella convinzione che la filosofia umanistica abbia costituito il fulcro e la svolta del pensiero filosofico occidentale, la vera “rivoluzione copernicana”³⁰⁸. Il compito di questo progetto neoumanistico che già dalla metà degli anni Venti emerge – a partire dal saggio su Machiavelli analizzato in precedenza – per rifluire nelle riflessioni filosofiche successive, si articola come ricerca dell’unità di senso della realtà, come compito preliminare nel processo di determinazione di una teoria dell’uomo che

³⁰⁶ E. Grassi, *Potenza della fantasia*, cit., p. 243 e sgg.

³⁰⁷ Id., *Il tempo umano. L’umanesimo contro la techne*, cit., pp. 202-206. I corsivi sono nostri.

³⁰⁸ Id., *Potenza dell’immagine. Rivalutazione della retorica*, cit., p. 261, “Il rovesciamento della filosofia, la rivoluzione copernicana, non ha avuto luogo né con Descartes né con Kant, ma con l’Umanesimo italiano. Ma le conseguenze che derivano dalla nuova valutazione della fantasia, dell’*ingenium*, della preminenza dell’immagine, possono essere discusse solo sulla base di un’ulteriore ricerca sull’essenza della tradizione umanistica italiana”.

mantenga l'originaria integrità e unità delle sue strutture fondamentali. Negli stessi anni in cui i maggiori esponenti dell'antropologia filosofica del Novecento – Scheler³⁰⁹, Plessner³¹⁰, Gehlen³¹¹ –

³⁰⁹ Max Scheler in *La posizione dell'uomo nel cosmo* esprime l'idea di uomo attraverso una ricerca antropologica come scienza fondamentale dell'essenza e delle strutture essenziali dell'uomo. Esplorare la dimensione umana e la sua posizione nel cosmo comporta un confronto con le dimensioni della spiritualità del conoscere, dell'amare, del volere. Per Scheler l'indagine sull'uomo della nuova antropologia prende le mosse da ciò che è esterno all'uomo per poi indagare e definire la sua essenza: “è compito di un'antropologia filosofica mostrare esattamente in che modo scaturiscano dalla struttura fondamentale dell'uomo, tutti i monopoli, le funzioni e le opere specificamente umani: come la lingua, la coscienza morale, lo strumento, l'arma, il concetto di giusto e ingiusto, lo Stato, l'azione di guida, le funzioni espressive delle arti, il mito, la religione, la scienza, la storicità, la socialità”, M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di M. T. Pansera, Roma 1999, p. 186. Scheler analizza l'*impulso affettivo* “privo di coscienza, di sensazione e rappresentazione” che è presente nelle piante e nei gradi più bassi del mondo organico; l'*istinto* che è un comportamento teleologico; la *memoria associativa* il cui fondamento è il processo del riflesso condizionato, basato sul principio del successo e dell'errore per cui l'animale compie movimenti di prova in maniera spontanea ripetendo solo quelli utili; infine l'*intelligenza pratica* caratterizzante la facoltà di libera scelta dell'uomo. Il fattore discriminante fondamentale tra l'uomo e il resto del mondo è costituito dal concetto di spirito, il *Geist* che rappresenta la possibilità dell'essere aperto al mondo da parte dell'uomo e lo svincolarsi dal legame con quanto è organico: “la caratteristica principale di un essere spirituale consiste nella sua emancipazione esistenziale da ciò che è organico, nella sua libertà, nella capacità che esso, o meglio il centro della sua esistenza, ha di svincolarsi dal potere, dalla pressione, dal legame con quanto è organico, dal legame con la vita [...] un essere spirituale non più legato alla tendenza e all'ambiente, ne è libero, e perciò aperto al mondo”, ivi, p. 144.

³¹⁰ Per Plessner occorre partire dal concetto di *vita* che costituisce la “parola chiave di un'intera epoca”, H. Plessner, *I gradi dell'organico*, a cura di V. Rasini, Bollati Boringhieri, Torino 2006, pp. 27-28. All'interno della impostazione plessneriana l'uomo è contraddistinto dalla sua posizione *eccentrica*: l'eccentricità è la disposizione dell'uomo rispetto al mondo nei confronti del quale si trova *de-situato*. Plessner, a conclusione di *I gradi dell'organico. Introduzione all'antropologia filosofica*, passa in rassegna tre leggi antropologiche fondamentali: la legge dell'*artificialità naturale* secondo cui l'uomo non vive in modo rassicurante nel suo ambiente immediato ma in modo *artificiale*, costruendo a partire da una *natura* una *cultura*; la legge dell'*immediatezza mediata* secondo cui l'uomo si appropria di ciò che gli è dato in precedenza in modo immediato attraverso forme di mediazioni quali invenzioni, scoperte, conoscenze; la legge del *luogo utopico* che afferma che l'uomo prende le distanze dall'immediatezza e volge il suo sguardo verso un fondamento assoluto del mondo che in sé non ha alcun fondamento. Egli afferma che “la sua forma eccentrica spinge l'uomo al perfezionamento, stimola bisogni che possono essere soddisfatti soltanto mediante un sistema di oggetti artificiali e insieme imprime loro il marchio della caducità”, ivi, p. 363.

³¹¹ Arnold Gehlen si pone sulla linea di ricerca scheleriana elaborando una idea di uomo nell'opera *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, partendo dai risultati multidisciplinari delle scienze positive. L'antropologia “elementare” gehleniana, partendo dagli aspetti più semplici che accomunano l'essere umano all'animale sottolinea allo stesso tempo la specificità dell'umano che consiste paradossalmente nella sua *indeterminatezza* costitutiva: se gli altri viventi sono contraddistinti da un indice di *specializzazione* alto come testimoniato dallo sviluppo della percezione e dall'istinto l'uomo presenta una indigenza che però stimola latenze di potenzialità più alte, superiori, che rendono l'uomo autodeterminabile proprio perché indeterminato. Per Gehlen prima di tutto l'uomo è l'essere determinato all'azione: l'azione sarà il tema chiave per poter comprendere un essere che agisce sulla natura per trasformarla al fine di assicurare la sua sopravvivenza. L'uomo è poi distinto dall'animale per una serie di caratteristiche: la “*primitività*” del suo corredo organico e istintuale; la sua “*incompletezza*”; la sua “*non-specializzazione*” organica. Già Herder aveva tracciato una distinzione tra l'uomo e l'animale che guardava all'uomo come ad un “essere biologicamente *carente*”, un “essere *manchevole*”, un essere privo persino di un ambiente proprio (*Umwelt*). Per Gehlen “la “deficienza organica” e le peculiarità organiche dell'uomo vanno perciò considerate alla luce dell'idea cardine della “non-specializzazione”: [...] primitivo è = non specializzato = originario, o in senso ontogenetico (embrionale) o in quello filogenetico (arcaico). Per specializzazione è da intendersi la perdita della pienezza delle possibilità esistenti in un organo non specializzato, a vantaggio del grande sviluppo di alcune di queste possibilità a spese di altre, cfr., A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Mimesis, Milano 2010, pp. 127-128. Accettando il paradigma interpretativo della carenza si pone il problema di coniugare questa non specializzazione umana con il suo esser collocata all'interno di una catena biologica evolutiva. La dotazione organica non specializzata dell'uomo e i suoi primitivismi rendono problematica la sua esistenza che solo grazie all'azione e alla costitutiva apertura al mondo continua e progredisce. Categoria fondamentale all'interno

elaborano le note teorie sull'uomo, Grassi, forte della sua formazione culturale a metà strada tra filosofia italiana, filosofia tedesca e francese, sente l'esigenza di indicare l'insufficienza sia di un approccio scientifico all'uomo sia i limiti di una impostazione speculativa classica mediata soprattutto dalle letture heideggeriane di cui abbiamo già detto. Attraverso l'analisi delle teorie degli esponenti

dell'antropologia gehleniana è quella dell'esonero *Entlastung* che indica la capacità umana di distaccarsi dagli oneri del mondo esterno. L'esonero costituisce il primo atto per spezzare il cerchio dell'immediatezza e per liberarsi dalla pressione dell'*hic et nunc*: l'uomo deve allontanarsi dalla pressione dell'immediato interponendo tra lui e il mondo una distanza sempre maggiore, solo in questo modo può trasformare l'*Umwelt*, l'ambiente, in un mondo abitabile, la *Welt*.

della biologia teoretica quali Driesch³¹², Plessner³¹³, Jacob Von Uexküll³¹⁴ e Gehlen³¹⁵, Grassi cerca di porre in luce gli aspetti negativi che derivano dalla confusione del “contributo delle scienze con quello della filosofia”³¹⁶. Accogliendo la critica crociana alla perdita di autonomia del filosofo che

³¹² Hans Driesch (1867-1941) fu un biologo e filosofo tedesco. Egli lavorò a Napoli presso la stazione zoologica dal 1891 al 1900 e successivamente insegnò a Heidelberg tra il 1909 e il 1920 Filosofia della natura, in seguito anche a Colonia e Lipsia. Fu convinto assertore del vitalismo contro la teoria meccanicistica di matrice darwiniana. Il suo pensiero è diretto verso la valorizzazione del finalismo della natura e verso il riconoscimento dell'importanza dell'*entelechia*, concetto ripreso da Aristotele, interpretata come principio immanente superindividuale. Tra le opere più importanti ricordiamo *Storia del vitalismo* (1905), *Filosofia dell'organismo* (1909), *Corpo e anima* (1916), *Il problema della libertà* (1917), *Metafisica* (1924). Di Driesch Grassi mette in luce il neo-vitalismo presente nelle osservazioni sulla vita organica e l'importanza del concetto di *entelechia* esposto dal Driesch in *Philosophie des Organischen*. Grassi, in *Empirismo e naturalismo nella filosofia tedesca contemporanea*, sostiene che “in molti ambienti la filosofia rimane concepita sul fondamento delle scienze, cioè sintesi e classificazione di fatti, ed è perciò stesso incapace di raggiungere in questa forma un reale valore conoscitivo e metafisico. L'influenza di concezioni simili si scorge oggi in tutta quella corrente speculativa della filosofia tedesca contemporanea che ha vivo l'ideale empiristico di una scienza naturale elaborata in filosofia, filosofia della natura, che in realtà non diventa che un prospetto empirico di scienze naturali e di arbitrarie ipotesi naturalistiche. Appartengono a questa corrente di idee il Driesch, o zoologi come il Plessner – che con osservazioni scientifiche e biologiche tentano di raggiungere una costruzione metafisica [...] nella sua *Philosophie des Organischen* a mezzo dell'analisi dello sviluppo delle forme dell'organismo e mettendo in luce con osservazioni biologiche l'originalità della vita organica, egli giunge ad una concezione neovitalistica. Le sue osservazioni biologiche, la sua teoria dei sistemi equipotenziali, assumono un'importanza scientifica ed egli conclude che accanto ai fattori fisici e chimici, per spiegare un organismo, è necessario ammettere un nuovo fattore, che egli chiama *entelechia*”, in Id., *I primi scritti*, cit., pp. 165-166. Cfr., anche *Linee di filosofia tedesca contemporanea*, in Id., *I primi scritti*, cit., pp. 299-332, in particolare il primo paragrafo dedicato a Driesch, pp. 299-305.

³¹³ Di Plessner Grassi evidenzia i limiti strutturali che l'approccio scientifico all'umano inevitabilmente porta con sé. Egli afferma che “una concezione di una filosofia fondata sulla scienza la troviamo anche in altri pensatori come Plessner, scolaro di Driesch e originariamente zoologo, autore di *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Aesthesiologie des Geistes* e più recentemente di un altro volume *Die Stufen des Organischen un der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, volumi ai quali l'acuta raccolta di fatti e le osservazioni scientifiche conferiscono pregio, ma che non raggiungono una concezione speculativa. Una antropologia non diventa speculazione e affermazione filosofica se non si nega ogni aspetto ontologico ai gradini della realtà naturale, rifiutando di considerarli come assolute gerarchie del reale e risolvendoli nella nuova affermazione della realtà come atto dello spirito, ivi, p. 168. In questo passo emerge la convinzione grassiana – di evidente ascendenza gentiliana – del limite strutturale delle coeve antropologie filosofiche che per diventare autentiche meditazioni sull'uomo devono collocarsi su uno sfondo filosofico che indaghi la realtà a partire dall'idea di *atto* e non di *dato*.

³¹⁴ Grassi richiama l'attenzione sul concetto uexkülliano di *cerchio funzionale simbolico* e fa riferimento alle sue teorie sia nel saggio *Il problema della metafisica immanente di M. Heidegger* (cit., p. 205) sia più diffusamente in *La filosofia come obra humana*, pp. 1573-1578 in *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofia*, Universidad Nacional de Cuyo, Buenos Aires, 1950, Tomo III; in *Potenza dell'immagine. Rivalutazione della retorica*, cit., pp. 62-66 e 151-152; infine in *Retorica come filosofia. La tradizione umanistica*, cit., pp. 181-182.

³¹⁵ Cfr., Id., *La potenza dell'immagine. Rivalutazione della retorica*, cit., pp. 67-69. Grassi sottolinea la connessione istituita da Gehlen tra *apertura di mondo* e *cultura*.

³¹⁶ Id., *Il problema della metafisica immanente di M. Heidegger*, In Id., *I primi scritti*, cit., p. 204.

si è messo a servizio della scienza espressa in *Logica*³¹⁷ Grassi asserisce che la *concezione bio-metafisica* su cui l'empirismo si basa “si traveste oggi assumendo nuove forme in veste anti-positivistica”³¹⁸. L'empirismo va messo da parte, così come gli altri modi di accedere all'umano che la coeva filosofia tedesca aveva prodotto, poiché non supera “gli schemi del procedere naturalistico”³¹⁹ che si avviluppa in “pseudo-concetti che sulle generalità scientifiche vorrebbero fondare distinzioni filosofiche”³²⁰. Il riferimento polemico è alle correnti neokantiane, allo storicismo diltheyano, alla fenomenologia husserliana³²¹ incapaci di elevarsi a quella *metafisica esistenziale* che solo Heidegger ha portato ad espressione. A questo punto appare indispensabile soffermarsi, seppur brevemente, sulle figure di Dilthey e Husserl, la cui conoscenza costituisce una tappa importante per la comprensione dell'atteggiamento speculativo grassiano.

In *Il problema della metafisica immanente di M. Heidegger* Grassi mette insieme storicismo, fenomenologia, metafisica esistenziale e attualismo. Egli afferma che il filosofo di Messkirch “presenta una speculazione metafisica originale, inverando il tentativo di due pensatori, l'Husserl e il Dilthey, che alla fine del sec. XIX e al principio del XX iniziarono il primo tentativo di liberazione dall'empirismo”³²². In che senso si parla di *inveramento* delle filosofie di Dilthey e Husserl nella *metafisica immanente* di Heidegger e come quest'ultima a sua volta radicalizza l'*attualismo*³²³?

³¹⁷ B. Croce, *Logica*, Laterza, Bari 1920, p. 264: “perché quando non si tratta d'altro che di classificare e di sistemare quei risultati, lo scienziato sente a ragione di non aver bisogno del soccorso dei filosofi”.

³¹⁸ E. Grassi, *Il problema della metafisica immanente di M. Heidegger*, cit., p. 205.

³¹⁹ Ibidem.

³²⁰ Ibidem.

³²¹ Cfr. sulla critica a neokantismo, storicismo e fenomenologia gli articoli di indole informativa generale che seguono: Id., *Empirismo e naturalismo nella filosofia tedesca contemporanea*, cit., e Id., *Sviluppo e significato della scuola fenomenologica nella filosofia tedesca contemporanea*, in Id., *I primi scritti*, cit., 181-202.

³²² Id., *Il problema della metafisica immanente di M. Heidegger*, cit., p. 209. Cfr., anche le pagine grassiane su Heidegger del saggio *Was ist Existentialismus?*, pp. 75-124, in N. Abbagnano, *Philosophie des menschlichen Konflikts. Eine Einführung in den Existentialismus*, Rowohlt, Hamburg 1957, soprattutto pp. 91-97 e 106-114.

³²³ Già nel saggio del 1929 *Sviluppo e significato della scuola fenomenologica nella filosofia tedesca contemporanea* (in Id., *Primi scritti*, cit., pp. 181-202) Grassi, sviluppando in forma più articolata le poche battute su Heidegger contenute in *Empirismo e naturalismo nella filosofia tedesca contemporanea* (p. 174), afferma quell'identità di problemi tra attualismo

La “meditazione diltheyana” di Grassi si focalizza soprattutto sui concetti di *Lebenszusammenhang*, di *Weltanschauung* e di *psicologia*³²⁴. Secondo il pensatore milanese Dilthey fu il primo a intravedere il problema della realtà e della storia come problema della *realtà vivente*, rivendicando l’importanza dei suoi scritti speculativi e tralasciando quella dei testi a carattere maggiormente storico³²⁵. In *Empirismo e naturalismo nella filosofia tedesca contemporanea* (1929) leggiamo che il problema dal quale muove Dilthey, quello della distinzione tra *Geisteswissenschaften* e *Naturwissenschaften*, di scarsa importanza in sé rileva Grassi, va ricondotto alla più generale operazione teoretica di ricerca intorno al *fondamento* spirituale delle scienze dello spirito individuato in “una scienza di carattere psicologico. Gli elementi del mondo storico sono gli individui, quindi lo studio di essi e la descrizione dei vari tipi di vita spirituale diventa la base della comprensione storica [...] l’esame della struttura della vita dello spirito cerca di conquistare nella molteplicità di situazioni coesistenti la sua caratteristica unità”³²⁶.

La psicologia diltheyana per Grassi ha il merito di ricondurre ogni concreta realtà storica alla concatenazione vitale dell’atto di coscienza in cui si realizza il rapporto tra io e mondo. Tuttavia il

e ontologia immanentistica heideggeriana che in *Il problema della metafisica immanente* di M. Heidegger del 1930 troverà una articolazione teoretica più approfondita. Infatti, in *Sviluppo e significato della scuola fenomenologica nella filosofia tedesca contemporanea* leggiamo che “Heidegger realizzò una delle più importanti speculazioni metafisiche immanentistiche ed una delle più rigorose critiche del tentativo di Husserl. L’interpretazione e lo sviluppo attualistico del pensiero fenomenologico assume un significato storico e teoretico tutto particolare”, p. 198.

³²⁴ Per una analisi dettagliata di questi temi diltheyani rimando alle osservazioni di G. Cacciatore in *Scienza e filosofia in Dilthey*, 2 Voll., Guida, Napoli 1976; Id., *Dilthey: connessione psichica e connessione storica*, pp. 211-223, in AA. VV., *Una logica per la psicologia*, Il Poligrafo, Padova 2003; Id., *Vico e Dilthey. La storia dell’esperienza umana come relazione fondante di conoscere e fare*, pp. 17-58, In Id., *Storicismo problematico e metodo critico*, Guida, Napoli 1993; cfr., ivi anche Id., *Spirito oggettivo e oggettivazione della vita: Dilthey e Hegel*, pp. 105-125; Id., *La tipologia delle visioni del mondo tra critica storica della ragione ed essenza della filosofia*, pp. 153-172; Id., *Il fondamento dell’intersoggettività tra Dilthey e Husserl*, pp. 249-287; Id., *Ortega y Gasset e Dilthey*, pp. 289-318; Id., *Vita e storia tra Zubiri e Dilthey*, pp. 177-187, in Id., *Saggi di filosofia spagnola. Saggi e ricerche*, Il Mulino, Bologna 2013; Id., *Dilthey tra universalismo e relativismo*, pp. 213-230, in Id., *Dallo storicismo allo storicismo*, ETS, Pisa 2015.

³²⁵ “Durante la sua vita i suoi sforzi teoretici passarono quasi inosservati e anche dopo la sua morte, avvenuta nel 1911, Dilthey rimase per alcuni anni completamente dimenticato come filosofo, mentre i suoi lavori storici venivano molto apprezzati [...] i primi suoi lavori sono tra i più notevoli della storia e della filosofia dei suoi tempi: l’acutezza delle indagini, la facoltà ricostruttiva di un’epoca o di una personalità danno ai suoi saggi grandissimo valore e molti lo considerano come il più grande “*Geistesgeschichtsschreiber*” dopo Hegel [...] ma l’importanza e l’interesse che Dilthey desta in seno alla filosofia tedesca – per cui dobbiamo fermarci in modo particolare sulla sua figura – è dato non dai suoi lavori storici, ma dai suoi scritti di carattere speculativo e polemico”, E. Grassi, *Empirismo e naturalismo nella filosofia tedesca contemporanea*, cit., pp. 171-172.

³²⁶ Ivi, pp. 172-173.

passaggio auspicato dal pensatore milanese da una “teoria dell’atto di comprensione” ad una “metafisica immanente” rimane incompiuto nel filosofo tedesco che “non giunse alla chiara coscienza che una volta riconosciuto il tratto fondamentale del reale nell’atto completo di comprensione, se ne coglie al tempo stesso il carattere assoluto che impedisce ogni relativismo”³²⁷. Così per il filosofo italiano Dilthey ricade nell’astrattismo di una “tipologia che prese il posto della filosofia”³²⁸, la quale riduce la fondamentale categoria della *Lebenszusammenhang* a forme astratte, a classi e tipi e al relativismo³²⁹.

Se le riflessioni su Dilthey pongono in luce l’attenzione verso l’esistenza *concreta* e le strutture psicologiche che soggiacciono alla costruzione del mondo storico umano, quelle su Husserl mettono in risalto il tentativo di riconquistare il rigore alla filosofia – il progetto di una *filosofia come scienza rigorosa* – un rigore *metodologico*, che inverte “la psicologia fenomenale di F. Brentano”³³⁰. In *Linee della filosofia tedesca contemporanea* Grassi sostiene che “la meta di Husserl fu la conquista di un fondamento assoluto e universale su cui costruire con sicurezza la ricerca filosofica [...] egli scorse con chiarezza l’impossibilità di fondare la filosofia sulle scienze”³³¹. Una critica radicale in questo senso è costituita dalle *Ricerche logiche* che tentano di “raggiungere il concetto della logica, della filosofia come scienza *a priori*, libera da ogni empirismo”³³². Per il filosofo milanese, Husserl individua il fondamento del reale attraverso la *riduzione fenomenologica*, la quale, sospendendo ogni

³²⁷ Ivi, p. 174.

³²⁸ Ibidem.

³²⁹ Cfr. sulla critica grassiana al concetto di *tipologia* anche, E. Grassi, *Linee della filosofia tedesca contemporanea* (1933), pp. 299-332 in Id., *I primi scritti*, cit., soprattutto le pp. 307-311 e ivi *Il problema del nulla nella filosofia di M. Heidegger*, cit., soprattutto pp. 420-421.

³³⁰ Cfr., Id., *Sviluppo e significato della scuola fenomenologica nella filosofia tedesca contemporanea*, pp. 181-202, in Id., *I primi scritti*, cit., p. 182.

³³¹ Id., *Linee della filosofia tedesca contemporanea*, cit., pp. 313-314.

³³² Ibidem.

giudizio di esistenza³³³ – *epochè* –, guadagna una certezza indubitabile: “il mondo della coscienza pura coi suoi vari momenti e significati [...]. Non c’è più il mondo dommaticamente affermato e poi la sua rappresentazione, ma solo l’immediato essere del mondo come oggetto ideale della nostra coscienza”³³⁴. Questo mondo trascendentale è il *Vorurteil*, il quale condiziona ogni nostro giudizio di esistenza e rende possibile quella scienza fenomenologica che coniuga la ricerca sulle proposizioni formali della logica con i temi etici ed estetici.

Il cuore della fenomenologia è colto da Grassi nell’andare *zu den Sachen selbst* tramite la *Wesenschauung*. Infatti, sempre in *Linee della filosofia tedesca contemporanea*, il filosofo sottolinea come la fenomenologia non sia una metafisica ma “un metodo a mezzo del quale si isolano degli elementi assoluti, trascendentali, coi quali ciascuno può e deve costruirsi con rigore scientifico un concetto della realtà [...] le essenze logiche non possono venirci dimostrate, ma possono solo mostrarsi per se stesse a mezzo della loro evidenza, chiarezza e distinzione, immediatezza ultima. La fenomenologia non vuole essere una costruzione, ma semplicemente un esame intuitivo, uno “*schauen*” dei concetti [...] coglie così l’essenza delle cose e pretende di andare direttamente *zu den Sachen selbst*”³³⁵.

I concetti husserliani su cui egli si sofferma maggiormente sono quelli di *epochè*, riduzione fenomenologica, *Vorurteil*, evidenza³³⁶. L’analisi di questi temi, da un lato, sottolinea l’importanza e la fecondità speculativa della fenomenologia husserliana – poiché seppe con maggior forza contrapporsi all’empirismo e al naturalismo rispetto allo storicismo diltheyano³³⁷ – ma, dall’altro,

³³³ Grassi riesce a cogliere in poche battute tutto il senso della riflessione husserliana: “se noi ci manteniamo in un fondamentale e metodico atteggiamento critico rispetto al reale e cerchiamo di raggiungere un ultimo fondamento sul quale non sia più possibile esercitare il nostro dubbio, (e che come tale costituisce la base sicura su cui poggiare ogni altra affermazione o costruzione), giungiamo al riconoscimento del carattere trascendentale, assoluto, del pensiero in quanto puro pensato. Sospendendo ogni giudizio di esistenza, (*εποχή*), ci troviamo infatti di fronte ad un mondo di molteplici significati ideali che hanno un senso solo in quanto sono dati così o così nella nostra coscienza. Il mondo del pensato come pensato, dell’inteso come inteso, è l’elemento ed il residuo ultimo su cui non si può più esercitare il nostro dubbio, come già aveva intravisto Cartesio”, *ibidem*.

³³⁴ *Ivi*, p. 315.

³³⁵ *Ivi*, p. 316

³³⁶ Cfr., V. Costa- E. Franzini- P. Spinicci, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002.

³³⁷ “La posizione di Husserl, come abbiamo visto, è caratterizzata da una chiara coscienza delle necessità di pensare gli universali nella loro purezza, sciogliendoli dalle contingenze sociali, storiche, psicologiche. Sotto questo aspetto il suo

getta luce sui limiti intrinseci di ciò che Grassi definisce “positivismo razionalistico”. La fenomenologia è un *positivismo razionalistico* poiché riduce il “dato empirico al suo significato logico razionale, sostituendo al dato di fatto dell’empirismo il dato del mondo razionale”³³⁸. Da qui la definizione di positivismo razionalistico”³³⁹. Sia Dilthey che Husserl – i maggiori esponenti della filosofia tedesca coeva secondo Grassi – non hanno declinato queste ricerche in direzione di una metafisica dell’essere come “concreto sviluppo storico, processo di autorealizzazione immanente”³⁴⁰. Questo inveramento si ha con Heidegger la cui originalità storica è ricondotta all’interno dell’orizzonte metafisico e non solo fenomenologico.

In *Il problema della metafisica immanente di M. Heidegger* Grassi afferma che nel lavoro del pensatore di Messkirch “confluiscono così in un fecondo superamento gli sforzi di Husserl e Dilthey: la medesima analisi del *Dasein* come fondamentale atto di rapporto e il suo dettagliato sviluppo seguito piano per piano, attraverso le varie forme di esistenza, non è che un riprendere il tentativo di Dilthey [...] la ricerca del significato d’essere attraverso la concreta analisi del *Dasein* è sufficiente a mostrare un nuovo orientamento della sua fenomenologia”³⁴¹ che non ha una componente *intuizionistica* – sia essa intesa come l’intuizione eidetica husserliana o nel senso generale irrazionalistico e vitalistico –, ma si pone come ricerca della concreta *storicità dell’esistente*: la fenomenologia diviene *Hermeneutik der Faktizität*.

Solo sulla base di un’analisi dell’esistenza è possibile porre la questione ontologica e fenomenologica – dove per fenomenologia dobbiamo intendere l’analisi di stampo hegeliano dei vari momenti e sviluppi della realtà storica. Grassi afferma che il pensiero di Heidegger assume una particolare rilevanza per quanto riguarda il problema metafisico mostrando una certa affinità con i

pensiero segnò un momento fondamentale in seno alla filosofia tedesca contemporanea contrapponendosi con maggiore chiarezza di Dilthey all’empirismo ed al naturalismo nelle sue più varie forme”, E. Grassi, *Linee della filosofia tedesca contemporanea*, cit., p. 323. Cfr., anche le pagine dedicate a Husserl in E. Grassi, *Was ist Existentialismus?*, cit., soprattutto le pp. 80-91.

³³⁸ Id., *Linee della filosofia tedesca contemporanea*, cit., p. 323.

³³⁹ Ibidem.

³⁴⁰ Id., *Il problema della metafisica immanente di M. Heidegger*, cit., p. 209.

³⁴¹ Ivi, p. 223.

temi dell'attualismo. Il filosofo italiano sostiene in *Il problema della metafisica immanente* che “pur essendo nato da problemi e posizioni speculative completamente lontane dalle premesse del pensiero immanentistico italiano esso giunge a delle conclusioni che rivelano un'aspirazione metafisica”³⁴². Il significato e l'importanza di quella originaria “attualità esistenziale – per cui l'essere si dà precedentemente a qualsiasi riflessione – il suo superamento ed inveramento della logica astratta nella logica concreta, e a sua volta la posizione che questa logica concreta ha in seno ad una metafisica esistenziale”³⁴³ ha un'importanza tutta particolare per Grassi ed implica una serie di problemi decisivi: proprio in relazione alla questione della metafisica esistenziale “comincia a delinarsi la precisa posizione di Heidegger rispetto all'idealismo hegeliano e all'attualismo idealistico di Gentile”³⁴⁴.

Sullo sfondo di quanto appena detto, possiamo comprendere come nelle analisi grassiane degli anni Trenta siano molto vivi i temi dell'essere, dell'apparire e della manifestatività, coniugati a quelli dell'evidenza del fondamento e della ricerca delle strutture esistenziali umane che si modulano come indagine sui rapporti tra la filosofia attualistica di Gentile e la metafisica immanente di Heidegger. La coappartenenza di queste problematiche mette in luce una triplice costituzione del pensiero grassiano: ontologica, antropologica, logica.

Come tenteremo di esporre nel corso della trattazione, il pensiero di Grassi si configura come riflessione *ontologica* perché si muove nell'orizzonte dell'essere e della ricerca del suo senso: l'essere è inteso alla luce della *differenza ontologica* (concetto mutuato da Heidegger) come manifestatività e allo stesso tempo trascendenza, per cui il piano *ontologico* che si manifesta in quello *ontico* – l'ente come ciò che appare nella sua *differenza* dall'essere – si sottrae all'orizzonte di pura luminosità dell'apparire proprio nel suo differire. Attraverso la lezione heideggeriana Grassi coniuga il problema

³⁴² Ivi, pp. 226-227.

³⁴³ Ibidem.

³⁴⁴ Ibidem.

della trascendenza, così vivo nella sua formazione iniziale, con quello dell'immanenza presente nella fase gentiliana della sua riflessione.

La centralità di questi temi, in cui immanenza e trascendenza si co-appartengono, permane anche nelle riflessioni sulla *Lichtung* caratterizzanti gli scritti successivi, dove la *Lichtung* altro non è che la parola che dice del costitutivo rimandare l'una all'altra di immanenza e trascendenza, di piano ontico e ontologico. In *Heidegger e il problema dell'umanesimo*, ponendo una netta demarcazione tra il proprio modo di intendere l'umanesimo e l'approccio storiografico consolidato, il filosofo afferma che “gli studiosi hanno costantemente individuato l'essenza dell'umanesimo nella riscoperta dell'uomo e dei suoi valori immanenti [...] e tuttavia uno dei problemi centrali dell'umanesimo non è l'uomo, bensì la questione del *contesto originario, dell'orizzonte o apertura in cui appaiono l'uomo e il suo mondo*”³⁴⁵.

Il problema fondamentale dell'umanesimo, che non va concepito come una forma più o meno larvata di antropologia *tout court*, è la problematizzazione del tema della *Lichtung*, ossia del tema del *contesto originario dell'apparire del mondo*, dell'uomo e degli enti, che si declina come ricerca delle strutture del mondo umano. In questa ricerca grassiana, accanto all'attenzione all'ambito *ontologico*, lasciategli in eredità da Heidegger, ritroviamo una centralità della dimensione *ontica* – le concrete *Lichtungen* – che dal suo maestro degli “anni mitici” sembra essere stata accantonata a favore di una concentrazione più sugli aspetti di *oblio* dell'essere della filosofia occidentale che non su quelli in cui l'essere si dà in maniera autentica: se in Heidegger a dominare è l'idea dell'*oblio* dell'essere, in Grassi riscontriamo il tentativo di ricostruire una storia dell'*evento* autentico dell'essere – da qui l'indagine storico-filosofica sui temi umanistici.

La riflessione di Grassi è poi *antropologica* perché attenta all'orizzonte umano a partire dal quale si pone la domanda sul senso dell'essere: l'universo linguistico e artistico del mondo umano in cui *accade* la verità dell'essere. In *Heidegger e il problema dell'umanesimo* leggiamo che l'analisi del

³⁴⁵ Id., *Heidegger e il problema dell'umanesimo*, cit., p. 26. I corsivi sono nostri.

contesto originario si declina innanzitutto come ricerca *linguistica*: “la cosa sorprendente, alla quale di solito non si presta attenzione, è che questi problemi – contesto originario, orizzonte, *Lichtung* – non sono trattati nel pensiero umanistico mediante un confronto logico speculativo con la metafisica tradizionale, ma piuttosto in termini di *analisi e di interpretazione del linguaggio* [...] il problema del linguaggio solleva la questione fondamentale del rapporto tra parola e oggetto, tra *verbum* e *res*. Oltre a ciò, si fa strada l’idea che solo nella parola e a mezzo della parola (*verbum*) la cosa (*res*) rivela il suo significato”³⁴⁶.

Con l’umanesimo, secondo il filosofo, non ci si interroga più circa la verità logica e il rapporto *logico* tra cosa e pensiero, ma a proposito del comparire storico della *res* a mezzo del *verbum*: la questione fondamentale è quella di accedere ad un linguaggio che sia *casa* dell’essere e non una sua *prigione*. Grassi, infatti, distingue la *cosa* dall’*ente*, pone la differenza tra *res* ed *ens*: se la metafisica tradizionale si interroga sulla *cosa* ridotta ad *ente* – e per il pensatore occorre abbandonare l’idea di una metafisica astratta degli enti – per cui l’unico linguaggio possibile per enunciare i predicati dell’ente è quello del razionalismo che delimita l’ente entro il perimetro logico dell’identità, la ricerca linguistica dell’umanesimo, al contrario, è capace di restituire la *ricchezza fenomenologica* della cosa, della *res*, del *pragma*, proprio attraverso un linguaggio che ne rispecchi le infinite e variegata sfaccettature.

Secondo l’interpretazione del filosofo italiano non esistono “cose separate dalle nostre azioni, dai nostri tentativi di trattarle [...] l’essere-in-sé delle cose ci si manifesta solo nella e attraverso l’azione umana”³⁴⁷. Occorre quindi riconoscere che “l’oggettività delle cose si rivela nell’azione, nella e con la *praxis*”³⁴⁸. Infatti, per il pensatore milanese, la forma sostantivata *pragma* esprime l’originario rapporto tra l’oggetto e il suo manifestarsi come *cosa* attraverso la *praxis* umana. Il senso classico dell’ontologia come *logos* intorno all’*on* si tramuta in Grassi in ricerca dell’unità di *logos* e *on*, come discorso sul *nesso* ontologico. La delucidazione del nesso *logos-on* o, per usare i termini

³⁴⁶ Ibidem. I corsivi sono nostri.

³⁴⁷ Id., *Potenza dell’immagine. Rivalutazione della retorica*, cit., p. 80.

³⁴⁸ Ibidem.

grassiani, della correlazione di *verbum* e *res*, induce il filosofo ad approfondire i temi della *retorica*, della *metafora*, della *fantasia* e dell'*ingegno*, i quali mettono in luce come l'ontologia grassiana sia un'ontologia *dinamica* e non *statica*, nella quale il processo di manifestazione nel suo stesso apparire storico si mostra per *gradi*, *scorci*, *campi*, *forme* dicibili solo attraverso il linguaggio metaforico: poiché il *metapherein* – la trasposizione – è la struttura stessa della nostra *facoltà di apprensione della realtà* o, per usare un termine caro a Grassi, del nostro *atteggiamento* verso il reale. La metafora è l'espressione fluida e mobile del reale poiché *mentre dice rimanda ad altro* e in questo modo esprime la perenne *metamorfosi* dell'essere. Come possiamo leggere in uno degli ultimi testi del filosofo, ossia in *Il dramma della metafora*, “la parola metaforica esprime a un tempo la struttura fondamentale del continuo mutarsi di ciò che appare e l'unico modo per identificarla. Essa è anche espressione di un'acutezza, di una rapidità intimamente collegata con il *kairòs*, l'istante giusto”³⁴⁹ in cui possiamo cogliere il carattere metamorfico dell'apparire attraverso la traslazione del significato. La metafora è proprio questo: “annotazione dei segni indicativi”³⁵⁰ provenienti dal “colloquio con l'abissale che urge, che per pochi istanti ci vivifica e che poi ci fa cadere silenti su una sabbiosa spiaggia [...] senza significato, dalla quale sale l'angoscia perché vivremo l'indeterminato”³⁵¹. Attraverso la metafora godiamo “la visione di una *momentanea radura (Lichtung)*”³⁵² che mette in campo una riforma della filosofia non ridotta ad astratta ontologia, ma che “riconosca l'importanza dell'esperienza storica”³⁵³. La riflessione sulla metafora è per Grassi un modo di superare le falle dell'*hòros*, del concetto, che è incapace di dire la natura temporale e metamorfica degli enti che si esprimono nei sempre diversi significati vitali emergenti nello sforzo *interpretativo* o *semantico*. Infatti, per il pensatore italiano l'interpretazione è possibile solo sulla base di un'indicazione, da qui

³⁴⁹ Id., *Il dramma della metafora*. Euripide, Eschilo, Sofocle, Ovidio, L'Officina tipografica, Napoli 1992, p. 165.

³⁵⁰ Ivi, p. 14.

³⁵¹ Ibidem.

³⁵² Ibidem. I corsivi sono nostri.

³⁵³ Ivi, p. 15.

la preminenza della *semantica* rispetto all'ermeneutica, come emerge in *Potenza dell'immagine. Rivalutazione della retorica*, su cui ci soffermeremo nell'ultimo capitolo. Egli asserisce che "l'indicazione (*semainein*) precede, dunque, l'interpretazione (*hermeneuein*), poiché forma la cornice entro la quale possono sorgere delle dimostrazioni"³⁵⁴; essa è la condizione trascendentale del linguaggio, quel fondo mitico che appartiene al mondo del sacro e del religioso che non *dimostra* ma *indica*. Il linguaggio semantico è un *logos* che ostende il fondamento e rompe quel silenzio primordiale delle cose mute che ci circondano nell'Aperto della *ingens sylva*. Accanto a questo *logos* semantico, che è contraddistinto da una "chiarezza che non è il risultato di un chiarimento"³⁵⁵, abbiamo il *logos* ermeneutico, quello dell'interpretazione che si fonda sul processo della dimostrazione.

Ritornando al nesso *metafora-concetto* Grassi afferma che a quest'ultimo "spetta come compito quello di afferrare, comprendere un fenomeno in riferimento al suo fondamento universale. Il significato di *hòros* può essere colto nella sua portata originaria soltanto mediante il verbo *orizo* (determino) che sta alla base di questa parola, la cui radice *hor-* è identica a quella di *horào* (io vedo): io "vedo" qualcosa nella luce del fondamento. La definizione (*horismòs*) esprime in tal caso proprio questa visione, ciò che è, ciò che esiste: in questo modo sfugge a essa per forza di cose ciò che muta in se stesso, il singolo"³⁵⁶, che è compito della retorica autentica illuminare, in quanto scienza del particolare e dello storico.

Accanto ad una teoria della metafora, non "più gioco letterario ma originaria, prima forma dell'ingegno"³⁵⁷, grazie alla quale è possibile porre "la domanda sull'origine della storicità umana, e dunque sull'essenza dell'uomo"³⁵⁸, si affiancano nella filosofia grassiana la *fantasia* e l'*ingegno* identificati con il *nous* aristotelico interpretato alla stregua di "unica espressione delle *archai* nel loro

³⁵⁴Id., *La potenza dell'immagine. Rivalutazione della retorica*, cit., p. 84.

³⁵⁵ *Ibidem*.

³⁵⁶Id., *Potenza della fantasia. Per una storia del pensiero occidentale*, cit., p. 222.

³⁵⁷Id., *Significare arcaico*, in *Archivio di filosofia*, Roma 1966, pp. 479-495, p. 494.

³⁵⁸Id., *Potenza della fantasia. Per una storia del pensiero occidentale*, cit., p. 202.

carattere palesante e immediatamente indicativo”³⁵⁹, profondamente influenzate dall’analisi heideggeriana della *Einbildungskraft* kantiana come “facoltà di darsi le vedute”³⁶⁰. Del resto, sebbene Grassi non citi nella sua analisi più sistematica della *fantasia*, ossia nel testo *La potenza della fantasia*, la teoria kantiana della *Einbildungskraft*, egli conosceva benissimo la lettura offerta da Heidegger della facoltà di immaginazione kantiana, come emerge dalla citazione di *Kant e il problema della metafisica* definito in uno dei primi saggi come il lavoro che più “sembra atto ad introdurre nel suo pensiero chi non ha familiarità con la sua terminologia”³⁶¹.

Possiamo ipotizzare che il mancato riferimento alla teoria kantiana da parte di Grassi sia dovuto a un’interpretazione del kantismo sostanzialmente mediata dal filtro neokantiano su cui Grassi si sofferma a più riprese soprattutto nei primi lavori stesi durante il soggiorno tedesco³⁶². Tra i neokantiani, dei quali non può che criticare l’impostazione matematizzante, intellettualistica ed astratta, Grassi riconosce l’importanza di Cassirer che “ha [...] il merito di essere il più importante storico della filosofia che questa scuola abbia dato”.³⁶³

Oltre al tema linguistico, nell’analisi del mondo umano, emergono i concetti di *disancoramento* e *angoscia*, dalla temporalità *cairologica* come struttura di temporalizzazione fondamentale dell’esserci in cui i tre momenti del tempo si co-appartengono e rendono possibile il raggiungimento del *secondo livello di oggettività*: quello della coscienza temporale umanistica (l’oggettività di primo livello è quella della *physis* in quanto *diastema*), in cui gioca un ruolo fondamentale la *decisione* come espressione della storicità del mondo umano e della sua formazione (*Bildung*), che in questo modo

³⁵⁹ Id., *Significare arcaico*, cit., p. 494.

³⁶⁰ Cfr., M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma- Bari, 2004.

³⁶¹ Cfr., E. Grassi, *Heidegger e il problema della metafisica immanente di M. Heidegger*, cit., p. 209.

³⁶² Cfr., le riflessioni sul “ritorno a Kant” contenute in *Empirismo e naturalismo nella filosofia tedesca contemporanea*, cit., soprattutto pp. 164-165; Id., *Linee della filosofia tedesca contemporanea*, cit., pp. 301-302.

³⁶³ Ivi, p. 165.

acquista un carattere esistenziale. Infatti “esistere significa sopportare la problematicità del rapporto dell’uomo con se stesso e con il mondo, senza evitare la decisione richiesta”³⁶⁴.

Sul terreno ontologico dinamico in cui il discorso sull’essere è imprescindibile da un discorso sulle forme dell’apparire dell’essere – fenomenologia – e sul suo senso nell’orizzonte umano di esistenza – semantica – si comprende la critica grassiana alla struttura soggettocentrica e logicista della filosofia. Per il filosofo “si manifesta sempre la preminenza dell’urgere della passionalità, in quanto continuamente affiora nell’ambito della contraddizione logica dell’esperienza che l’essere non si rivela mai completamente nel divenire degli istanti. È in questo divenire del metaforico traslarsi del reale che viene passionalmente vissuta la contraddittorietà della logica astratta. Questo *ritmo arcaico del palesarsi e dell’occultarsi* non cessa mai, è esso che ordina – nei limiti di storiche, differenti radure – che appaiono in istanti – i tumulti che incombono”³⁶⁵.

Solo attraverso un’esperienza originaria della filosofia secondo il pensatore – esperienza preclusa alla logica astratta che è solo un determinato atteggiamento filosofico e non l’unico – è possibile erigere mura per difenderci dal “vento del tempo che distrugge la stessa temporalità”³⁶⁶. La filosofia di Grassi tuttavia non va interpretata come una forma illogica di irrazionalismo. Anzi ciò che, a nostro avviso, va sottolineato è il valore logico della sua ricerca che tenta di proporre un concetto complesso di *logos* che non esclude il *pathos*, ma che si rivela nella sua coappartenenza costitutiva al *pathos* nell’orizzonte unitario del reale e della sua esperienza.

Sorretta da una simile struttura onto-antropo-logica, la ricerca grassiana mira a sondare “la legittimità di tutti quegli pseudo-umanesimi che credono di poter dedurre secondo i canoni delle scienze naturali la realtà dell’uomo”³⁶⁷. La messa in discussione dell’impostazione scientifico-naturale del problema dell’uomo avviene attraverso alcuni concetti fondamentali: *disancoramento* e *oggettività*, *angoscia* e *nulla che*, come vedremo, sono strettamente connessi a quelli di *logos*, *pathos*

³⁶⁴ Id., *Potenza dell’immagine. Rivalutazione della retorica*, cit., p. 73.

³⁶⁵ Id., *Il dramma della metafora*, cit., p. 15. I corsivi sono nostri.

³⁶⁶ Ibidem.

³⁶⁷ Id., *Heidegger e il problema della metafisica*, cit., p. 203.

e *manifestatività*. Nelle analisi che seguono, cercheremo di ridurre ai suoi nodi teoretici essenziali il tragitto onto-antropo-logico del pensiero grassiano.

III. II. *Essere, apparire e manifestatività tra logos e pathos. La fallacia dell'accusa di dualismo*

Secondo Grassi è possibile fare esperienza dell'essere non solo attraverso il linguaggio razionale ma soprattutto tramite la *contraddizione*. In *La preminenza della parola metaforica* egli riprende il tema già affrontato in *Heidegger e il problema dell'umanesimo* e analizza il problema dell'essere come *fenomeno* linguistico e espressione della contraddizione originaria che caratterizza il mondo. Egli sostiene che “l'ambito dell'Essere – in funzione del quale parliamo – non è quello della razionalità nel quale vige il principio di identità ed esclusione della contraddittorietà: il suo ambito è quello della contraddizione [...] siamo dunque obbligati a riconoscere che l'Essere preme, si impone, urge originariamente in un linguaggio non logico”³⁶⁸.

Il campo in cui esperiamo l'*essere come evento della contraddizione*, ossia come evento della *differenza ontologica*, non è quello di una logica che espelle la contraddizione, ma quello di un *logos* che include anche il *pathos*. Occorre soffermarci su quest'ultimo tema e farlo interagire con quello del *logos* per mostrare la complessità di questi due concetti che non attestano un presunto *dualismo*³⁶⁹ nel filosofo o una *kehre*³⁷⁰ tra un “primo Grassi”, dominato dalla questione del *logos* in pieno clima

³⁶⁸ Id., *La preminenza della parola metaforica. Heidegger, Meister Eckhart, Novalis*, Mucchi, Modena, p. 18.

³⁶⁹ Mi riferisco alla posizione di Massimo Marassi del quale condivido l'interpretazione complessiva del pensiero di Grassi e dal quale tuttavia mi allontano a proposito del tema del presunto dualismo. Egli afferma in *Ernesto Grassi e l'esperienza del fine* che “ancora nei primi scritti la conoscenza concettuale, accanto a quella patetica, costituiva una forma particolare di ordinamento della realtà che manteneva una dignità peculiare. È invece nell'ultima produzione che emerge un'insistenza quasi ossessiva sulla preminenza del *pathos*. Ma così, bisogna riconoscerlo, Grassi non tiene fede al tentativo di superare il dualismo *logos-pathos*. In effetti egli avrebbe dovuto ricercare uno sbocco unitario del problema, il solo capace di elidere le difficoltà del dualismo. Invece è semplicemente passato dalla preminenza della concettualità a quella del *pathos*, invertendo il segno del dualismo, ma restandone prigioniero”, M. Marassi, *Ernesto Grassi e l'esperienza del fine*, cit., p. 10.

³⁷⁰ Cfr. la posizione di Limongelli secondo la quale il pensiero di Grassi va inteso come un vitalismo o esistenzialismo o ontologia dell'agire storico situativo. Pur accettando parte della ricostruzione del cammino di pensiero di Grassi – soprattutto le sezioni che mettono in rilievo la presenza di Nietzsche e Heidegger – non condividiamo la tesi secondo cui in Grassi è riscontrabile una svolta. Scrive Limongelli in riferimento a *Vom Vorrang des Logos* che “tale scritto del Grassi

attualistico, e un “secondo Grassi”, sensibile alla tematica linguistico-retorica. Secondo la nostra analisi, che coniuga la disamina storica delle opere grassiane con l’indagine teoretica sul tema onto-antropo-logico, nel pensatore milanese il filo conduttore della ricerca si identifica con l’analisi del mondo umano in tutte le sue manifestazioni.

In questo percorso l’esperienza filosofica, non ridotta a scienza concettuale, ma vissuta ed esperita come metamorfosi esistenziale e impegno mondano, si caratterizza come indagine fenomenologica sul “come” il reale e l’essere ci appaiono nell’orizzonte umano del mondo storico. In questa ricerca più che il dualismo a emergere è una volontà di ricomporre e non di riproporre quei dualismi che la tradizione filosofica ha lasciato in eredità alla riflessione novecentesca come problemi ineludibili: teoria e prassi, natura e spirito, ragione e passione, immagine e concetto.

Nella prospettiva grassiana “se si parte dal dualismo di immagine e concetto, è impossibile trovare successivamente un ponte tra i due [...] ora si tratta di riconoscere una radice comune dell’attività fantastica, metaforica, e di quella razionale – una radice che fonda in ultima analisi la realtà dell’individuo”³⁷¹. La questione grassiana di delineare uno spazio espressivo per dire l’esperienza dell’originario, del fondamento – la *Lichtung* – si concretizza nella ricerca di un’unità complessa che salvaguarda il senso del reale senza chiuderlo nelle morsa della *definizione*. Proprio per questo non condividiamo la prospettiva di coloro che leggono il pensiero di Grassi come un passaggio da una preminenza del *logos* a una del *pathos* e, quindi, riconducibile sotto il segno del dualismo. La “questione uomo”, intrecciandosi strettamente con quella dell’essere, non può che collocarsi su uno sfondo *fenomenologico* in cui le *forme* dell’apparire dell’uomo e del mondo sono indagate in una sostanziale unità, quella del *reale*³⁷². L’ipotesi che muove queste pagine guarda alla caratterizzazione

rappresenta non solo il punto di svolta nel suo pensiero, ma al tempo stesso si presenta come il manifesto teoretico del suo progetto filosofico futuro”, S. Limongelli, *Il problema dell’umano nella filosofia di Ernesto Grassi*, cit., p. 95.

³⁷¹ E. Grassi, *Potenza della fantasia. Per una storia del pensiero occidentale*, cit., p. 66.

³⁷² Sottolinea con forza questo aspetto unitario e non dualistico Rita Messori in *Le forme dell’apparire. Estetica, ermeneutica e umanesimo nel pensiero di Ernesto Grassi*, cit. Afferma la studiosa che Grassi lega “pensiero e passione

complessa di *logos* e *pathos* in Grassi. Ma prima di trattare di questo argomento è necessario soffermarci sul tema dell'essere e della manifestatività seguendo le tappe del discorso grassiano al fine di mostrare come nella teoria ontologica, che fa da sfondo a quella del *logos* e del *pathos*, siano da rintracciare i motivi di una *inconsistenza* del presunto dualismo grassiano.

III. III. *Essere e apparire*

Secondo l'interpretazione di Grassi l'essere si converte con l'apparire, con la manifestatività, e non va identificato, come accade nella prospettiva oggettivistica, con un *dato*. L'essere si dà solo e unicamente come *processo* della manifestazione e per gradi di evidenza e forme distinte. La necessità di riformulare la questione dell'essere è avvertita dal pensatore a partire dagli anni di confronto con Gentile, al quale Grassi fa riferimento già nel saggio *La dialettica dell'amore* (1924) in cui traspare una posizione anti-immanentista che poco dopo sarà soppiantata dall'accoglimento della filosofia di Gentile coniugata all'esistenzialismo heideggeriano.

La dialettica dell'amore insieme al saggio *Il tragico*, dell'anno precedente, pongono in luce, da un lato, la centralità dei temi esistenziali del dolore e del tragico come contrassegni dell'esistenza umana³⁷³ – centralità rifluita nei testi degli ultimi anni come *La metafora inaudita* e *Il dramma della*

con un duplice nodo: ciò che fa essere il pensiero è una fondazione di tipo estetico; ciò che fa essere l'estetico è il suo fondarsi nel logos. Tra *logos* e *pathos* vi è dunque un rapporto di reciproca appartenenza", ivi, p. 66.

³⁷³ In questo saggio Grassi si autodefinisce ancora come oppositore dell'immanentismo (E. Grassi, *La dialettica dell'amore*, pp. 89-128, in Id., *I primi scritti*, cit, p. 120) e tale opposizione viene collocata dal pensatore milanese proprio sul terreno esistenziale. La questione del dolore in questo periodo ancora anti-immanentista gioca allora un ruolo importante. Essa attesta da un lato l'attenzione verso la dimensione concreta dell'esistenza che in Grassi emerge già in questi anni attraverso le letture di autori quali Unamuno, Ibsen, Shakespeare, Eschilo, Giobbe, dall'altro un primo confronto con l'immanentismo avvertito ancora come distante dal proprio orizzonte speculativo. Afferma Grassi in *La dialettica dell'amore*: "Il dolore assurge a un'importanza senza pari, è esso l'anima di tutto il divenire della Realtà in quanto ci permette questo essere una personalità, ossia coscienza e coscienza, che è l'essenza della nostra umanità in quanto in ciò si innesta la possibilità della libertà [...] ora al moderno pensiero immanentista che afferma la realtà, considerata come processo di coscienza, risolve ogni antinomia ed irrazionalità, noi dobbiamo chiedere che esso risolva anche il problema del dolore", ivi, pp. 118-119. Il dolore si pone come nota distintiva dell'orizzonte umano e come limite per ogni filosofia immanentista attestando una trascendenza che ci sovrasta e che non può essere risolta nell'autocoscienza come forma pura e sintesi delle opposizioni.

metafora – tanto che Grassi giunge ad affermare che “il dolore è in realtà l’anima di tutta la dialettica del Reale”³⁷⁴. Dall’altro, sottolineano il legame ancora profondo di Grassi con il concetto di *trascendenza*, che andrà dapprima sfumandosi con il saggio del 1924 su Machiavelli per poi essere completamente sostituito nei contributi successivi dall’emergere della questione dell’immanenza.

Il mutamento di prospettiva consumatosi in questo periodo – caratterizzato dalla presenza delle idee di Chiochetti, da un avvicinamento a Croce, da un primo confronto con l’attualismo, che in questa fase appare, in modo evidente, incapace di risolvere quelle questioni esistenziali già ricordate e di garantire uno spazio di operatività del trascendente – è evidente se raffrontiamo due passi grassiani scritti a distanza di pochi anni l’uno dall’altro.

Leggiamo in *La dialettica dell’amore* che “se la realtà nella sua immanenza è pura forma, fuori di essa non esiste più nulla e quindi è tutta, l’unica realtà fuori dello spazio e del tempo di ogni concetto di limite perché come pensiero attuale, concreto, pone esso stesso il tempo e lo spazio e il limite, rimanendo esso l’unico illimitato”³⁷⁵. In polemica con l’idea di un’autocoscienza come pura forma (interpretata dal filosofo come la più grande scoperta di tutta la filosofia d’immanenza di Giovanni Gentile) Grassi asserisce poco dopo che “in ogni modo ci teniamo però a definire e a dichiarare a tutti gli oppositori del sistema immanentista del reale, e quindi a noi stessi, che questo è proprio il punto di capitale importanza da discutere e da controbattere, che esso proprio costituisce lo sbocco e l’affermazione alla quale tutto il pensiero moderno [...] doveva per interna necessità logica giungere, posta la sua premessa”³⁷⁶.

Qui il pensatore si pone in opposizione all’attualismo gentiliano, all’immanentismo e alla riduzione della realtà alla forma pura dell’autocoscienza, sottolineando i limiti di una teoria che risolva il dato empirico-individuale, come quello del dolore e del tragico, nella trasparenza del pensiero che dissolve ogni contraddizione. Nel novembre del 1928, appena quattro anni dopo le affermazioni appena ricordate, egli asserisce in una lettera inviata all’amico Enrico Castelli Gattinara

³⁷⁴Ivi, p. 118.

³⁷⁵Ivi, pp. 120.121.

³⁷⁶Ibidem.

di Zubiena che la sua posizione speculativa va senz'altro ricondotta nell'alveo dell'attualismo italiano gentiliano coniugato all'ontologia di Heidegger, pur riconoscendo il punto di partenza cattolico della propria formazione filosofica.

Scrivo Grassi all'amico: "Durante le mie peregrinazioni germaniche nell'anno scorso ho trovato in M. Heidegger uno dei più interessanti pensatori contemporanei [...] il mio filosofare è partito e parte da un desiderio di ripensare il pensiero cattolico, ma siccome in campo filosofico non valgono le intenzioni ma solo la conquista realizzata, non posso dare quello che oggi non ho ancora [...] la mia posizione attuale è il riconoscimento storico dell'attualismo come la forma più coerente e matura del pensiero moderno. Attraverso lo studio dei classici spero di giungere a nuovi orizzonti. Di qui ne consegue che anche il mio lavoro sulla filosofia tedesca è animato da quel riconoscimento dell'attualismo italiano e concretamente dall'ontologia immanentistica di Heidegger. Eccoti riassunta la mia posizione"³⁷⁷.

Abbiamo posto l'attenzione su questi due passi per far emergere un aspetto di non secondaria importanza per una comprensione della questione onto-antropo-logica in Grassi. Durante gli anni della formazione giovanile la questione ontologica è contraddistinta dalla compresenza della componente della trascendenza, della realtà del dolore e del tragico, dell'ontologia heideggeriana e dell'attualismo gentiliano in cui la questione dell'essere, della Realtà, dell'apparire nella molteplicità delle forme distinte si intreccia con la dimensione umana, troppo umana dell'esistenza, tutta votata all'interpretazione del mondo circostante, all'elaborazione di categorie ermeneutiche che strutturano lo stesso essere del *Da-Sein*.

Si tratta degli anni in cui il periodo di studio presso Husserl e Heidegger dà i suoi frutti: il problema grassiano della coniugazione di *immanenza* e *trascendenza* si incontra con quello *fenomenologico* (declinato in senso heideggeriano) nel tentativo di guadagnare un concetto di *a-priori* non gravato dal teoreticismo. Sebbene Grassi non si autodefinisca mai come fenomenologo, secondo la nostra interpretazione dei saggi del primo gruppo su di lui agiscono non solo le esplicitate fonti heideggeriane

³⁷⁷ Cfr., l'epistolario raccolto da M. Simonetta in *Un inquieto scolaro di Gentile: Ernesto Grassi*, pp. 287-299, in "Idee", 28/29, Lecce 1995, pp. 292-293.

e gentiliano, ma anche la questione fenomenologica husserliana letta attraverso la versione *eretica* heideggeriana³⁷⁸.

³⁷⁸ Di “eresia heideggeriana in seno alla galassia fenomenologica” parla Vincenzo Costa in *La fenomenologia*, cit., in cui si afferma che “la storia del movimento fenomenologico è senza dubbio segnata dalla rottura che si venne a creare tra Husserl e Martin Heidegger all’apparizione di *Essere e Tempo*”, ivi, p. 264. Nel corso del semestre estivo *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo* (1925) Heidegger passa in rassegna quelli che a suo avviso sono i concetti fondamentali della corrente fenomenologica e che, a suo dire, Husserl non avrebbe radicalizzato, rimanendo impigliato, nonostante l’intenzionalità, nella dialettica di soggetto-oggetto. Il filosofo di Messkirch sente, infatti, l’esigenza di una presa di distanza da quella impostazione husserliana che egli vede come “lacunosa”. L’intenzionalità è una struttura dei vissuti psichici e non “una teoria della relazione tra psichico e fisico”, M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, § 5-B, p. 44. Il concetto di intenzionalità indica una relazione tra *intentio* e *intentum*, tra l’atto e il contenuto intenzionale. Tale nozione non indica una relazione intenzionale tra un soggetto e un oggetto, ma tra una *intentio* e un *intentum*, ossia tra un *atto che si dirige verso* e un *ente nel come del suo essere inteso* o intenzionato. Tra loro, per Heidegger, non c’è iato, né diffrazione. Essi sono *distinti* ma non eterogenei dal momento che sorgono da un’unica fonte. L’individuazione di questa fonte unica e *comune* di atto noetico e contenuto noematico è il luogo in cui Husserl e Heidegger separano i loro percorsi. Abbiamo detto, infatti, che l’intenzionalità indica una relazione della coscienza con qualcosa; la coscienza è sempre un dirigersi verso... su questo punto Heidegger e il suo maestro Husserl concordano. Ma qual è la radice dell’intenzionalità? Sappiamo dalle *Idee* che per il filosofo di Prossnitz dall’*epochè* fenomenologica, ossia dalla riduzione, la *coscienza* risulta quale *residuo* fenomenologico, come possiamo leggere al § 33: “Se il mondo intero, inclusi noi stessi con tutto il nostro *cogitare*, viene posto fuori circuito, che cosa può ancora rimanere? [...] la coscienza in se stessa ha un suo essere proprio che non viene toccato nella sua propria assoluta essenza dalla fenomenologica messa fuori circuito. Essa quindi rimane come residuo fenomenologico, come una regione dell’essere per principio peculiare, che può di fatto diventare il campo di una nuova scienza – della fenomenologia”, E. Husserl, *Idee*, § 33, pp. 74-76. Da questo passo emerge con chiarezza che attraverso l’*epochè* la coscienza emerge in tutta la sua *intenzionalità fungente*, per riprendere un’espressione di *Crisi*, un’intenzionalità che rende la soggettività trascendentale un’attività costitutiva e funzionale. La coscienza indica la condizione di possibilità del mondo e non un *pezzo* di esso. Per Husserl, secondo Heidegger, “la coscienza, l’essere immanente, dato in modo assoluto, è ciò in cui si sostituisce ogni altro ente possibile, in cui esso è autenticamente ciò che è. Assoluto è l’essere costitutivo. Ogni altro essere in quanto realtà è soltanto in relazione alla coscienza, cioè relativo ad essa”, M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., § 11 C, p. 131. Heidegger tenta di riguadagnare il terreno dell’intenzionale tramite un’operazione opposta all’*epochè* husserliana e cioè attraverso l’analisi del *mondo* come dimensione originaria di ogni possibile *intentio* e *intentum*, di ogni loro possibile rapporto. Il mondo non è un *correlato* di coscienza e l’intenzionalità mette in luce proprio questo. La seconda scoperta fondamentale della fenomenologia è l’intuizione categoriale, interpretata da Heidegger come il radicarsi dell’intenzionalità nell’*essere-nel-mondo*. Essa consente di pensare la *categoria* come *dato*, come oggetto in *carne e ossa*. Si afferma, infatti, al § 6 dei *Prolegomeni* che “la scoperta dell’intuizione categoriale è la prova, in primo luogo, che c’è un semplice coglimento del categoriale, di quelle entità nell’ente che si delincono tradizionalmente come categorie [...] in secondo luogo è soprattutto la prova che questo cogliere è investito nella percezione quotidiana in ogni esperienza”, ivi, p. 61. L’intuizione categoriale è presente, cioè, in ogni *percezione* concreta; inoltre, quest’ultima non è sufficiente a mostrare in che modo noi ci rapportiamo agli enti in quanto “l’ente percepito si mostra sempre soltanto in un determinato adombramento”, p. 62. La percezione non è mai adeguata a conoscere *completamente* l’ente, il quale si dà solo *parzialmente*. In altri termini, l’intuizione categoriale permette di gettare luce sul *dato*, attraverso la *categoria*, in un atto unico che ci permette di *identificare* un oggetto. Infatti, le sensazioni non permettono all’ente di apparire nella sua *identità oggettuale*, esso si presenta come oggetto unicamente tramite un’eccedenza, costituita appunto dall’intuizione categoriale. È possibile istituire un parallelo tra il senso dell’intuizione categoriale di cui si parla nei *Prolegomeni* e quello dell’intuizione pura affrontata in *Kant e il problema della metafisica* se si pensa al fatto che l’intuizione categoriale, come quella pura, consentono quel *darsi* dell’oggetto che secondo Heidegger è reso possibile dalla *sintesi a-priori* dell’immaginazione e che ritroveremo in Grassi nei termini di *fantasia* e *ingegno* come modalità di apprensione del reale. La terza scoperta fondamentale della fenomenologia è il concetto di *a-priori*. Rispetto all’impostazione classica che lega l’*a-priori* alla sfera del soggetto “la fenomenologia – avverte Heidegger – ha mostrato che l’*a-priori* non è limitato alla soggettività”, ivi, pp. 92-93, ma è un titolo dell’essere. Esso non è solo qualcosa di “immanente che appartiene primariamente alla sfera del soggetto”, ibidem, e nemmeno qualcosa di “trascendente, che inerisce specificamente alla realtà”, ibidem. In quanto tale, l’*a-priori* “diventa esibibile in se stesso in una semplice intuizione”, ibidem. Questa *esibizione intuitiva* dell’*a-priori*, ossia l’intuizione categoriale/pura e la connessa intenzionalità mettono in luce come il vero “*transcendens puro e semplice*” non sia il soggetto, né l’oggetto, ma la *relazione* stessa, l’intenzionalità che è possibile solo in quella *Lichtung* che è il *mondo*.

Sarebbe un'operazione forzata includere in seno alla "galassia fenomenologica", sia pure nella sua variante eterodossa, anche Grassi. Tuttavia ci pare doveroso sottolineare, al di là degli esiti e dei metodi di ricerca certamente differenti, una comunanza di tematiche e di interessi di innegabile evidenza: i temi della manifestatività, delle forme e dei gradi dell'apparire, dell'immanenza e dell'evidenza, della critica all'obiettivismo. Infatti, è in questo periodo fecondo che si impone il ripensamento del tema della manifestatività nella sua identità con la questione ontologica. In *Il problema del logo* si afferma che la ricerca della manifestatività si identifica con la questione dell'essere: "L'originario vero non può venire inteso come la svelatezza di un oggetto, ma solo come quella di un processo; questo processo a sua volta non si rivela che come un manifestarsi, un distinguere se stesso. Se il processo di distinzione non fosse il primo, non sarebbe possibile passare dal non manifesto a ciò che è manifesto [...] il processo deve quindi essere inteso come un auto-manifestarsi. È importante notare che la nostra ricerca dell'essenza della svelatezza non ci permette alcuna distinzione tra manifestazione ed essere"³⁷⁹.

In questo passo si profila un'idea di essere come *processo* e automanifestazione lontana dall'ontologia *oggettivistica* che riduce l'essere al *dato*. Comprendere l'essere è possibile soltanto se lo si identifica con il *processo di manifestazione*. L'originario, il fondamento a cui l'antropogenesi è indissolubilmente correlata, si presenta non come *dato* ma come *processo, atto* della manifestazione. Ciò comporta un'analisi ontologica che Grassi fa partire da una messa in discussione del concetto *oggettivistico* dell'essere in quanto *dato* inteso come *presenzialità immediata*. Se la ricerca del vero della prospettiva empiristica si fonda su una riduzione dell'essere al *dato*, allora questa concezione sottintende un'aporia che Grassi prontamente mette in evidenza: "l'empirismo rinvia all'immediata presenza quando deve legittimare la propria verità. Soltanto dobbiamo domandarci se il "fatto" come tale, ci porga veramente l'immediata presenza: ove ciò non avvenisse, ove l'immediata presenza non fosse racchiusa nel fatto, quella verità, cui l'empirismo si richiama, sarebbe proprio per esso irraggiungibile"³⁸⁰.

³⁷⁹ E. Grassi, *Il problema del logo*, in Id., *I primi Scritti*, cit., p. 376.

³⁸⁰ Ivi, p. 374.

La contraddittorietà del *dato* in qualità di *immediata presenza* mostra come l'*originario* non possa mai darsi come un dato – poiché in questo caso sarebbe qualcosa che è già diventato, realizzato – non indicando ciò che è diventato e che si è cristallizzato come fatto, oggetto, bensì il divenire, il manifestarsi, ciò che “sta essendo”. L'*immediata presenza* a cui l'empirismo si richiama non può essere un fatto o un dato ma il divenire, il manifestarsi poiché “il presente, l'attuale, non può mai assumere la forma di un fatto, di qualcosa che è solo in quanto diventato, finito. Il dato, il fatto presente, nel senso naturalistico-empiristico è una contraddizione in sé, perché vorrebbe affermare che qualcosa, che è già diventato, sia attualmente presente [...] l'essenza della presenzialità immediata – che dovrebbe essere l'essenza della svelatezza empiristica – non è dunque ciò che è diventato e che si è cristallizzato come fatto, oggetto, bensì il divenire, il manifestarsi”³⁸¹.

Dalle tesi grassiane sull'essere emerge la presenza di una teoria metafisica immanente dell'esistente, del *Da-sein* come attualità concreta, che coglie l'essere attraverso una facoltà che è sia logica che patica. Abbiamo visto che l'essere per Grassi non è più un dato empirico o un concetto trascendente, ma è fondato nell'esistente come attualità, autorealizzazione originaria e trascendentale, dove l'*hic et nunc*, il *qui* e l'*ora* dell'autorealizzazione del *Da-Sein*, rivela la sua intrinseca storicità. L'essere indica per Grassi “ciò che sta essendo”, quindi un divenire, un processo che dice della *dynamis* insita nell'essere. Si tratta, quindi, di un'ontologia dinamica e non statica, che comporta anche una riforma del sapere, del linguaggio e del metodo.

Pertanto afferma Grassi che “il *metodo* per il conseguimento del sapere non può più essere razionale, fondante, in quanto esso può essere determinato soltanto sul fondamento della risposta alla domanda su come e attraverso cosa viene originariamente esperito. Un tale pensiero non può più essere formale, perché si tratta di questo, di rispondere all'appello dell'essere che ci riguarda, cioè si tratta della domanda in quale non-nascondimento (*Unverborgenheit*), in quale schiarita (*Klärung*) – (le *luci*, le *radure* (*Lichtungen*) nel bosco di cui parla G. B. Vico) – l'ente – al quale l'uomo appartiene – appare certamente”³⁸².

³⁸¹ Ivi, p. 375.

³⁸² Id., *Il colloquio come evento*, tr. it. di R. Messori, La Città del Sole, Napoli 2002, p. 81.

III. IV. *Metodo statico e metodo aporetico*

Al *metodo statico* della tradizione filosofica tradizionale, quello che per Grassi mira alla definizione del concetto che dice della *cosa* unicamente il suo essere *ente* e non la sua polisemia costitutiva, il filosofo contrappone una via di ricerca, un *metodo aporetico*, che pone in luce come la verità non sia la verità di un *oggetto*, sia esso empiristico o razionalistico, ma quella di un *processo*. Su questo aspetto Grassi si sofferma soprattutto in *Il problema della metafisica platonica* del 1932. Le “meditazioni platoniche” grassiane sono dominate dai temi della verità, dell’essere, della manifestatività e della pluralità delle forme, che qui trovano una prima esplicitazione sistematica correlata anche alla questione dell’umanesimo. Il tema di *Il problema della metafisica platonica* è individuato da Grassi nell’ambito della problematizzazione del concetto di *forma*. Il tema dell’*eidos* è coestensivo a quello della ricerca del *ti esti* e si viene configurando secondo il filosofo milanese come risposta da parte di Platone all’oggettivismo sofistico. La ricerca sulla forma è in generale la ricerca dei modi della manifestazione del reale come modi di determinabilità³⁸³. Scritto nel 1931, il testo è pubblicato grazie a Benedetto Croce nel 1932 presso l’editore Laterza ed è dedicato a Heidegger, il filosofo al quale Grassi si sentirà legato per tutta la sua esistenza e che insieme a Gentile ha maggiormente influenzato il suo pensiero. In questo testo Grassi analizza il dialogo platonico *Menone* in polemica con le interpretazioni tradizionali che guardano a Platone come il rappresentante di un astratto razionalismo. Egli si chiede se sia legittima una interpretazione *oggettivistico-razionalistica* del pensiero platonico o se, invece, non si debbano gettare le basi per un discorso su Platone partendo dalla teoria della *reminiscenza* ed enucleando il significato teoretico del dialogo. Il filosofo sostiene che lo scopo di *Il problema della metafisica platonica* “è di porre solo in discussione il problema della legittimità della tradizionale interpretazione della metafisica platonica. Ricorre veramente Platone a un oggettivismo razionalistico – che egli contrappone a quello empiristico della sofistica – per fondare quella conoscenza oggettiva e certa, quella metafisica, la cui possibilità negavano i sofisti? Non è forse lecito avere alcun dubbio riguardo

³⁸³ Id., *Il problema della metafisica platonica*, Laterza, Roma-Bari 1932, p. 60.

all'affermazione che egli come filosofo, ha cercato di superare l'obiezione sofistica [...] fondando una teoria del sapere come reminiscenza?"³⁸⁴.

Il pensatore sottolinea l'attenzione di Socrate verso l'anamnesi³⁸⁵ come tentativo di arginare la carica distruttiva dell'ipotesi eristica di Menone, per il quale non è possibile indagare né ciò che non si conosce, né ciò che si conosce, perché nel primo caso non si saprebbe cosa cercare, mentre nel secondo la ricerca è inutile³⁸⁶, e legge la tesi platonica attraverso un filtro attualistico-esistenziale. Scrive Grassi che "se il processo di reminiscenza non ha inizio, la verità non è affatto al di là del processo di ricerca, ma coincide con esso. Ciò che noi chiamiamo verità, ciò che si manifesta, è contenuto nel processo dell'atto filosofico, è anzi quell'atto medesimo"³⁸⁷.

La verità non è al di là del percorso di ricerca, ma si identifica con il suo stesso formarsi, con il processo; inoltre il tema del vero si incrocia con quello dell'apparire, del manifestarsi mostrando come entrambi – il vero e l'essere – non siano alcunché di trascendente, ma al contrario si identifichino con il domandare stesso: il domandare, il ricercare in cui si alternano in un ritmo incessante certezza e dubbio. L'oggettività del vero e dell'essere trova il suo fondamento nel comune terreno del *dialogo* e non in ciò che è esterno a noi. "Se il determinarsi della realtà si realizza nel logo, il dia-logo è la concreta forma della manifestazione dell'essere; in questo caso nel dialogo la

³⁸⁴ Ivi, p. 8.

³⁸⁵ "SOCR. Poiché dunque l'anima è immortale ed è rinata più volte, e ha visto tutte le cose, sia quelle di qui sia quelle dell'Ade, non c'è nulla che non abbia appreso. Perciò non deve meravigliare che essa, sia sulla virtù sia sulle altre cose, possa ricordare ciò che conosceva già prima. Dal momento che tutta quanta la natura è affine e che l'anima ha appreso tutte quante le cose, nulla impedisce che, ricordandosi di una cosa soltanto – ciò che gli uomini chiamano appunto apprendimento – riscopra tutte le altre, sempre che si tratti di qualcuno coraggioso e che non desista dal ricercare. Infatti ricercare e apprendere sono in generale reminiscenza", Platone, *Menone*, a cura di F. Ferrari, Milano 2016, 81 c 8- d 6, pp. 201-203.

³⁸⁶ "MEN. Ma in quale modo cercherai, Socrate, ciò che non sai affatto che cosa è? Quale delle cose che non conosci proporrà come oggetto della ricerca? E nel caso in cui ti imbattessi veramente in essa, come farai a sapere che è proprio quella che non conoscevi? SOCR. Capisco che cosa intendi dire, Menone. Bada che stai richiamando l'argomento eristico in base al quale per l'uomo non è possibile ricercare né ciò che conosce né ciò che non conosce: infatti non cercherebbe ciò che conosce – perché lo conosce e non ha bisogno di una simile ricerca –, e neppure cercherebbe ciò che non conosce – perché non saprebbe che cosa dovrà cercare", ivi, 80 d 5- e 7, pp. 193-195.

³⁸⁷ E. Grassi, *Il problema della metafisica platonica*, cit., p. 116.

contesa, ερις, diventa ed è essenzialmente ricerca³⁸⁸. Vorremmo sottolineare – a sostegno della nostra ipotesi interpretativa che nega una *svolta retorica-patica* di un “secondo Grassi” rispetto ad un “primo Grassi” dominato dal problema del *logos* – che già in questo testo del 1932 la problematica retorica appare centrale come discussione intorno al valore del *dia-logo* come metodo di ricerca della verità in opposizione all’arte eristica e sofistica come “forme spurie di retorica”³⁸⁹.

Qui il pensatore mostra di aver fatto proprio il motto platonico esposto nel *Cratilo* secondo cui la quintessenza dell’umano riposa nella ricerca³⁹⁰, come possiamo leggere anche in un saggio del 1932, *Il problema filosofico del ritorno al pensiero antico*, nel quale l’essenza di *ànthropos*, fatta derivare dall’etimologia del termine, riposa proprio nello sforzo interpretativo, nella fatica costante del pensare la realtà, il mondo oggettivo. In tale sforzo, in tale compito, in tale impegno, risiede l’essenza del neoumanesimo grassiano: “Se con atteggiamento umanistico si intende un ritorno alle radici della nostra umanità, e se questa non sta in una realtà storica esteriore ma in noi, allora quel ritorno non può essere fecondo che portando alla luce la nostra umanità nell’atto filosofico educato allo *sforzo interpretativo*”³⁹¹.

Ritornando al tema della funzione del *dialogo* e della sua capacità di aprire l’ambito dell’oggettività e della determinazione possiamo rilevare come in Grassi “la determinatezza dell’oggetto da cui parte una domanda, non è solo il fondamento della sua oggettività, ma anche il fondamento dell’oggettività di un dialogo, e quel *ti esti* è l’unica base di una ricerca comune

³⁸⁸ Ivi, p. 87.

³⁸⁹ Ibidem.

³⁹⁰ “Questo nome, *ànthropos*, significa che, mentre gli altri animali sulle cose che vedono non indagano nulla, non congetturano e non *anathrèi* (osservano attentamente), l’*ànthropos* nel momento stesso che vede – e cioè *òpope* (ha visto) – *anathrèi* e ragiona su ciò che *òpope*. Di qui perciò all’uomo, unico fra gli animali, è stato dato correttamente nome *ànthropos*, in quanto *anathròn hà òpope* (osserva attentamente ciò che ha visto)”, Platone, *Cratilo*, 399 c, tr. it. a cura di F. Aronadio, Laterza, Roma- Bari 1996, p. 43.

³⁹¹ E. Grassi, *Il problema filosofico del ritorno al pensiero antico*, “Rivista di filosofia”, Milano XXVIII, aprile-giugno 1932, n. 2, pp. 136-154 ora in Id., I primi scritti, cit., p. 271. Corsivo nostro.

positiva”³⁹². La determinatezza della cosa si fonda allora non nella cosa stessa, ma nella nostra ricerca che ha origine nell’atto aporetico con il quale ha inizio il ricercare. “L’aporia come ricerca (ζητημα)”³⁹³ ha fatto emergere la co-appartenenza dell’aporia con il tema della visione dell’ειδος.

Secondo il pensatore milanese il punto di partenza della ricerca è la situazione di dubbio in cui si trova colui che ricerca e afferma che “se la determinazione si dà attraverso l’attualità aporetica [...] questa attualità aporetica, è il fondamento delle determinazioni”³⁹⁴. L’attualità aporetica, il dubbio, è il fondamento reale della manifestazione, dell’essere ed è l’essenza di ogni possibilità di discriminazione e comprensione³⁹⁵: qui risiede il valore metafisico-esistenziale delle teorie platoniche, le quali non vanno interpretate alla luce di un dualismo che fa capo alla dottrina dei due mondi ma come metafisica della finitezza³⁹⁶. Viene in primo piano in questo testo anche la centralità del tema del *dialogo* che, per Grassi, non gioca solo il ruolo di una forma espressiva tra le tante possibili, ma va a costituire la struttura e l’architettura del pensiero platonico che è intrinsecamente *aporetico*. Anzi solo come *aporia* il filosofare dispiega la sua essenza autentica: il filosofare “è nella sua essenza approfondire, essere capaci di domandare sempre più radicalmente, il filosofare è essenzialmente una *πεινα*, una fatica, e solo in essa ci si conquista la realtà”³⁹⁷. La fatica del ricercare non ha solo una connotazione psicologica ma è l’“elemento caratteristico e veramente intrinseco alla struttura dell’atto speculativo”³⁹⁸.

³⁹² Id., *Il problema della metafisica platonica*, cit., p. 21.

³⁹³ Ivi, p. 86.

³⁹⁴ Ivi, p. 71.

³⁹⁵ Ibidem.

³⁹⁶ “In funzione del chiedere si dà l’essere, la sua manifestazione e in quanto il chiedere è sempre determinato, quest’essere che appare è sempre finito, e l’affermazione metafisica che a suo riguardo si può fare, è l’affermazione metafisica di un essere finito. Con questa finitezza dell’essere non s’intende di fare né un’affermazione scettica o relativistica, né un’affermazione che limiti la filosofia. In quanto l’essere – così come esso di dà – è sempre finito, la metafisica è nella sua essenza, metafisica del finito”, ivi, p. 72.

³⁹⁷ Ibidem.

³⁹⁸ Ivi, p. 74.

La fecondità teoretica dell'aporia platonica nell'*iter* di pensiero grassiano va di pari passo con la sua costante critica alla concezione oggettivistica della filosofia che caratterizza non solo lo scritto platonico del '32, ma tutti i contributi che, a partire dagli anni Trenta fino alla metà degli anni Quaranta, sono improntati alla definizione di un'idea di *logos* complesso al di fuori dei cardini dell'obiettivismo tradizionale e più aperto alla dimensione patica. In un testo tardo, *Il colloquio come evento*, frutto degli incontri zurighesi a carattere seminariale avvenuti a partire dal 1977 con colleghi appartenenti a diversi settori disciplinari, emerge in modo esplicito il senso che la pluralità delle forme espressive in generale e il *dialeghesthai* in particolare riveste per Grassi³⁹⁹. I dialoghi platonici offrono l'occasione di pensare all'atto linguistico in modo nuovo: nel dialogo si realizza un colloquio. Il filosofo è mosso dal convincimento che occorre distinguere il *dialogo* dal *colloquio*, al fine di ritrovare il senso autentico di un dialogo non ridotto a monologo scientifico: "se alla fin fine il dialogo scientifico si radica in un monologo, emerge la questione circa il luogo in cui trova posto il colloquio. Quali sono l'essenza e la struttura del colloquio? Noi distinguiamo ora il dialogo dal colloquio perché abbiamo visto che il dialogo razionale viene condotto come un monologo, mentre un colloquio presuppone una *situazione* storica come punto di partenza e come misura"⁴⁰⁰.

Il concetto di *situazione* acquista per il filosofo un significato prioritario poiché rappresenta la forma originaria in cui l'uomo agisce, pensa e vive; e proprio il legame tra il *dialogo-colloquio* e la *situazione* mette in luce il valore metafisico del *dia-leghestai* come de-limitarsi dell'essere all'interno del domandare stesso. Si tratta di un evento semiotico in cui i dialoganti, attraverso l'*Erfahrung* linguistica, esperiscono la possibilità che sorge dal linguaggio in atto di accedere alla verità, ai recessi dell'essere, attraverso l'esercizio della parola e del domandare. È l'atto del domandare l'atto di nascita del filosofare, del tendere continuo al sapere nell'esercizio vivo della domanda.

³⁹⁹ Cfr., R. Messori, *L'affettività del colloquio*, pp. in E. Grassi, *Il colloquio come evento*, cit., e V. Mathieu, *I temi di Grassi nei "Colloqui Zurighesi"*, in AA. VV., *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, cit., pp. 305-314 e H. Schmale, *Lo spirito dei colloqui di Zurigo*, ibidem, pp. 315-323.

⁴⁰⁰ E. Grassi, *Il colloquio come evento*, cit., p. 61. Corsivo nostro.

L'unico metodo per il filosofare nasce dall'aporia, dall'assenza di certezze e nella insistenza nel ricercare da parte del dialogante che tenta di arginare l'ambiguità del dire e il dinamismo intrinseco della realtà e dell'essere nello spazio interumano di costruzione del senso. Il senso autentico della *metafisica immanente* di Grassi emerge proprio nel *dia-legesthai*, ossia nel "dire attraverso il *logos*" il divenire dell'essere, che grazie al *logos* guadagna paradossalmente una permanenza: questo è il senso della riflessione sulla metafora che è la modalità logica di portare ad espressione l'essere del divenire. La metafora, pur non sostituendosi al concetto, rappresenta lo stile linguistico entro cui e a partire da cui si dispiega la teoresi. Infatti, Grassi afferma che "la forma originaria del colloquio nella sua funzione storica è metaforica."⁴⁰¹

L'importanza della tesi di libera docenza del 1932 è emersa in tutti i suoi aspetti teoretici fondamentali facendo venire in superficie temi centrali in tutto il cammino di pensiero di Grassi. In questo testo l'essenza della verità è ricondotta alla struttura del dialogo. Grassi tenta quell'accordo tra *apofansis* e *poiesis*, tra manifestazione e creazione, tra enunciazione della verità e la condizione che la rende possibile, tra verità e significatività attraverso l'analisi della questione *metodica* da cui risulta un'idea di verità *extra-metodica*: nel vero siamo già da sempre immersi poiché il vero è il processo stesso della ricerca. La fecondità teoretica dell'aporia, che non è una strada sbarrata per il pensiero ma l'unica percorribile, consente a Grassi anche di pensare all'idea di un rinnovamento linguistico che può esserci solo se si riconosce l'origine metaforica del linguaggio. La volontà di sottolineare l'arcaicità della metafora come *a priori* del linguaggio, fondamento e *Grund*, fa emergere come la metafora non sia intesa come tropo – o non solo come tropo, parola – ma come *energheia*, atto traspositivo. La riflessione grassiana su metafora e retorica, come vedremo nell'ultimo capitolo, è guidata proprio da questa idea di una teoria dell'atto metaforico che agisce come trascendentale del linguaggio. In *Il problema della metafisica platonica* il tema della determinazione del *ti esti*,

⁴⁰¹ Ivi, p. 71.

incrociandosi inevitabilmente con quello della *δηλωσις*, della manifestazione della realtà, pone anche il tema della verità e del sapere.

Se il vero non è mai un dato, ma è raggiunto nel processo di ricerca, il sapere ad esso adeguato non sarà un sapere concettuale che fossilizza e rende statico ogni elemento della ricerca, ma un sapere *noetico* che, per Grassi, è arcaico e indicativo. Qui risiede il valore semantico dell'ontologia fenomenologica di Grassi che gravita intorno al concetto di *nous*, sinonimo di ingegno e di fantasia. Il *nous* ha l'aspetto di una "intelligenza senziente" o di una sensazione intelligente per dirla con Zubiri, il quale, insieme a Grassi e Ortega, è uno degli allievi "latini" di Heidegger, come ricorda Grassi in *La filosofia dell'umanesimo: un problema epocale*⁴⁰². L'essere si presenta originariamente non nella forma di essenza concettuale ma come atto, in un'attualità che sta prima di ogni riflessione teoretica. L'essere come oggetto di ulteriori atti di riflessione è, infatti, dipendente dall'attualità del *Da-Sein* in cui l'essere si dà, si determina. La determinazione ante-predicativa è resa possibile solo perché l'essere in qualche modo ci è già manifesto prima di ogni possibile rapporto di predicazione. Tale pre-intelligenza dell'essere è da intendersi come il *logos* originario che dice non il *factum* – l'essere ridotto al *datum* – ma il *fieri* – il processo di manifestazione. In questo discorso si inserisce anche il tema del *nulla*.

III. V. La funzione metafisica di nulla e angoscia

Grassi, in *Il problema del logo*, sostiene che "se la svelatezza dell'essere si chiude in un processo, allora esso [...] deve contenere in sé il nulla e l'essere, giacché ogni processo, ed anzitutto quello metafisico, realizza sempre un passaggio dal nulla all'essere. Ne deriva che a loro volta i concetti del nulla e dell'essere determinano il nostro concetto di processo"⁴⁰³. L'importanza della questione del *nulla* come co-fattore, insieme all'essere, nella

⁴⁰² Id., *La filosofia dell'umanesimo: un problema epocale*, cit., p. 31.

⁴⁰³ Id., *Il problema del logo*, cit., p. 377.

determinazione del divenire è centrale nella definizione di un'idea di *logos* capace di dire il *processo di manifestazione*. Se ciò che si manifesta si identifica con l'essere, e se la manifestazione va intesa come uno scindersi e distinguersi di sé, “come deve essere inteso questo processo? Scindere, distinguere, portare ad unità, sono i vari termini con cui traduciamo λεγειν, logo”⁴⁰⁴. La centralità del *logos*, quale modalità in cui l'essere *accade* in quanto processo, potrebbe essere confusa con un'ennesima concessione alla logica tradizionale. Tuttavia Grassi distingue un significato inautentico di *logos* da uno autentico come modalità di svelamento dell'essere. “Il logo come oggetto della logica tradizionale è il logo in quanto pensato, oggettivato. Il logo non viene da essa studiato come un atto concreto, come un auto-distinguersi realizzantesi, bensì come verità di giudizio [...] in quanto il manifestare logico, come verità di giudizio, si fonda in una verità più originaria, sorge la necessità e la legittimità di distinguere due differenti concetti del manifestare: la verità del giudizio (come verità logica nel senso tradizionale) e la svelatezza originaria degli enti”⁴⁰⁵.

È precisamente in questa direzione che il filosofo conduce la propria ricerca, collimante con la filosofia italiana a lui coeva e il pensiero heideggeriano, con l'intento di guadagnare un concetto di logica al di fuori dell'orizzonte *obiettivante* che riduce l'essere al *dato*, all'*ob-jectum* senza riguardo verso il processo di manifestazione, verso quel divenire che è passaggio dall'essere al nulla. Un *logos* adeguato all'espressione del divenire è un *logos* che riesce a pensare il nulla senza oggettivarlo, quindi senza cadere in contraddizione.

La tradizione filosofica pensa il *logos* come λογος τινος, dove il τινος è un *ov* rispetto a cui il *logos* è *adaequatio*. Il problema è quello di guadagnare un “nuovo significato di logo, libero da ogni dialettica formale”⁴⁰⁶ che riesca a relazionarsi al nulla e a farlo oggetto di domanda e di esperienza. Si chiede Grassi: “in che rapporto stanno il Nulla e l'Essere? L'Essere sorge dal nulla? Ma in che modo è il nulla? Si può dire senza contraddizione che il Nulla sia?”⁴⁰⁷.

⁴⁰⁴ Ibidem.

⁴⁰⁵ Ivi, p. 378.

⁴⁰⁶ Ivi, p. 379.

⁴⁰⁷ Ivi, p. 380.

L'importanza del *nihil* all'interno dell'indagine ontologica è direttamente conseguente all'assimilazione del processo di manifestazione all'auto-distinzione, dove lo svelamento contiene in sé già l'essere e il nulla, la possibilità di mostrarsi ed occultarsi, come quella dell'errore e della verità. Ora se la logica tradizionale rifiuta ogni tipo di trattazione scientifica del nulla per i motivi già espressi dobbiamo cercare un altro modo in cui il nulla si manifesta.

Una simile ricerca consente anche di porre la questione dell'essere al di fuori del circuito *oggettivistico* – sia esso empiristico o razionalistico – e secondo Grassi in questo tentativo di ripensamento di una via di accesso al nulla giunge in aiuto la proposta heideggeriana della priorità della *Stimmung* dell'angoscia/ansia⁴⁰⁸, che viene ad incontrarsi con quella attualistica del logo come atto. Si chiede Grassi: “esiste dunque il nulla, e qual è il suo rapporto con l'essere? L'angoscia che ci rivela il nulla è il presupposto dell'atto logico?”⁴⁰⁹.

Sorge il tema della funzione metafisica dell'angoscia che sollecita un approfondimento del rapporto tra angoscia, *logos* e manifestatività, ossia della correlazione *problematica* e non *dualistica* di *logos* e *pathos*. L'essere originario, dunque, se non è un dato, un oggetto trascendente, ma un divenire, un processo, esso comprenderà al suo interno anche la questione del *nulla*. Il nulla non è ma esiste e il suo urgere per Grassi si rivela nell'angoscia esistenziale costitutiva dell'uomo: “il nulla sorge [...] esclusivamente nell'esistente come il vanificarsi dell'esistente medesimo nella sua totalità. Questo vanificarsi della realtà nello stato dell'angoscia esistenziale manifesta pure per la prima volta l'esistente come un completamente altro da esso e come tale lascerebbe sorgere di fronte a noi la realtà dell'essere come essere nella sua originaria alterità e possibilità di determinazione”⁴¹⁰.

Il nulla come vanificarsi dell'esistente appare nel sentimento dell'angoscia in cui l'essere si manifesta nella sua assoluta alterità, nella sua *convertibilità* con il nulla. L'angoscia è il *fenomeno*

⁴⁰⁸ I termini angoscia e ansia sono usati indistintamente da Grassi, tuttavia egli usa il termine ansia in riferimento all'*Angst* heideggeriana solo nel saggio del 1929 *Il problema della metafisica immanente di M. Heidegger*, cit., p. 220, in Id., *I primi scritti*, cit., pp. 203-228. Nei saggi successivi il termine *ansia* viene sostituito da *angoscia*.

⁴⁰⁹ Ivi, p. 385.

⁴¹⁰ Id., *Il problema del nulla nella filosofia di M. Heidegger*, cit., pp. 328-329.

stesso del fondamento, è la modalità in cui il processo di manifestazione dell'essere nella sua differenza *accade*: “l'angoscia quindi in cui il nulla si mostra come il vanificarsi della totalità dell'esistente, è la fonte della possibilità di pensare [...] è allora proprio che l'esistente si manifesta e può diventare oggetto di domanda nella sua totalità”⁴¹¹.

Il nulla che appare nell'angoscia nella sua convertibilità con l'essere, e che connota l'intero atto di manifestazione e auto-distinzione dell'originario, è la condizione trascendentale del *logos*. Il *logos* è il modo umano del darsi della co-estensione e coappartenenza di essere e nulla. Quest'ultimo non va quindi inteso nel suo valore logico di *negazione* ma nel suo valore di annientamento dell'esistente e di pura possibilità. Solo attraverso il nulla l'essere appare come realizzazione delle pure possibilità umane e quindi come *compito*, *sforzo* e *atto*, concetti, questi, davvero fondamentali nella filosofia di Grassi che mostrano, da un lato, la presenza di una componente *etica* del suo pensiero nel senso generale di *ethos* come “orientamento della vita al *telos*”, dall'altro il radicamento di tale orientamento nella struttura *temporale* della coscienza umanistica, che, come vedremo, è caratterizzata da una componente *cairologica* che fa convergere tutta l'attenzione verso il *kairòs*, il “tempo opportuno”, e quindi verso la scelta, la decisione. In Grassi più che agire una temporalità contrassegnata dall'*eschaton* di heideggeriana memoria è presente l'attenzione verso il *kairòs*, il “tempo opportuno” che va a strutturare la nostra relazione con il mondo circostante.

Come abbiamo tentato di dire in queste pagine il reale, l'essere, il suo apparire si manifestano nel perimetro antropico in molteplici modi, tutti interrelati, in cui una delle molteplici forme dell'apparire non può essere dedotta da un *a priori* logico. A giudizio del filosofo alla *logica del pensato* non può spettare l'ultima parola sulla *vita* e un'intelligenza ante-predicativa, pre-teoretica del reale è possibile solo se si getta luce su un'esperienza originaria del reale, dell'essere, di cui la logica è solo una forma di apparire derivata e secondaria. Come si relazionano il *logos* e il *pathos* in questo orizzonte di ricerca?

⁴¹¹ Ivi, p. 329.

III. VI. *Logos et pathos convertuntur*

Grassi distingue un *doppio* significato per entrambi i concetti: uno *autentico* e uno *inautentico*. Da una parte abbiamo il *logos inautentico*, quello della logica astratta, del razionalismo deduttivistico, dell'*a priorismo* gnoseologico e il *pathos inautentico*, quello ridotto a fenomeno psicologico e privato, a esperienza chiusa nella singolarità. Dall'altra ci sono il *logos autentico* proprio del pensiero pensante e concreto, che sperimenta la manifestatività dell'essere nell'autodistinzione, e il *pathos autentico* che va inteso in senso metafisico. L'angoscia costituisce appunto questo *pathos* autentico.

Per Grassi il *pathos* è sempre già connotato *ontologicamente* e non si riduce all'*affectio* o all'emozione. Solo ed unicamente sul suo fondamento facciamo esperienza della nostra apertura mondana, della *Lichtung* e dell'evento della differenza ontologica: secondo il filosofo nel *pathos* "l'inaudito appare sul palcoscenico della storia"⁴¹². Esso è "passione abissale"⁴¹³ in cui accade il *fenomeno* dell'essere e allo stesso tempo il suo *sottrarsi*: il *pathos* metafisico indica il nostro lasciarci afferrare dalla realtà, dall'essere che si impone e contro cui urtiamo senza possibilità di sottrarci al suo appello. Nell'esperienza patica l'uomo si trova di fronte al proprio *disancoramento* e alla propria *angoscia* in cui "questo vanificarsi della realtà nello stato dell'angoscia esistenziale manifesta pure per la prima volta l'esistente come un completamente altro da esso e come tale lascerebbe sorgere di fronte a noi la realtà dell'essere come essere nella sua originaria alterità e possibilità di determinazione. L'angoscia quindi in cui il nulla si mostra come vanificarsi della totalità dell'esistente è la fonte della possibilità di pensare (come pensare l'essere) e di filosofare e in esso sorge la possibilità di trascendere l'esistente nella sua totalità rendendolo possibile termine di domanda"⁴¹⁴.

Nel *pathos* dell'angoscia noi esperiamo l'assenza di mondo e la possibilità allo stesso tempo di implementare ordini di realtà, progettazioni e creazioni, per arginare l'"assenza di mondo" in cui l'uomo è gettato proprio perché privo di orientamenti precostituiti. L'esperienza della *dismondanizzazione* e di *assenza di mondo*, su cui ci soffermeremo a breve, sono il regno dell'Aperto

⁴¹² Id., *La metafora inaudita*, cit., p. 92.

⁴¹³ Ivi, p. 40.

⁴¹⁴ Id., *Il problema del nulla nella filosofia di M. Heidegger*, in Id., *I primi scritti*, cit., p. 329.

in cui è assente ogni direzione, ogni coordinata, ogni orientamento. Il filosofo asserisce che “in quest’esperienza siamo di fronte all’*Offenheit*, a quella apertura che, non essendo la nostra dimensione, ci paralizza [...] qui gli oggetti diventano trasparenti, quasi fluorescenti, tu non ti puoi più aggrappare a loro, non puoi più tenerli in mano per costruire con loro un mondo, e comincia la sensazione del precipizio”⁴¹⁵.

A caratterizzare maggiormente l’esperienza patica è quindi la sua componente metafisica e non psicologica: nel *pathos* facciamo esperienza dell’originario. La passione ha anche un significato *arcaico* nel senso di fondativo: “si è costretti a riconoscere che la passione agisce come *archè*, potenza *elenchica*, che ci espone perché non possiamo liberarci da essa, incombe come destino e nella sua luce fa apparire il significato di ogni ente”⁴¹⁶. Essa consente di prendere coscienza dell’eventualità dell’essere, dell’apertura dei mondi, dell’*aletheia* come schiudersi, aprirsi e darsi della concreta situazione storica: in questo contesto ontologico si installa la visione antropologica di Grassi. L’esperienza dell’oggettivo, dell’essere ai cui appelli dobbiamo corrispondere rende possibile la costruzione del *secondo livello di oggettività*, quella dell’umano. Il *corrispondentismo*, che permea quell’ambito gnoseologico messo da parte dal filosofo, viene recuperato sul piano ontologico: l’adeguazione dell’oggettività dell’essere, dell’originario, il nostro corrispondere all’evento va di pari passo con l’antropogenesi. Solo grazie a ciò l’uomo diventa uomo e l’*Umwelt* diviene *Welt* attraverso le pratiche di umanizzazione della natura. A parere del filosofo “noi ci troviamo di fronte al *compito* di un ordinamento solo perché circondati e sommersi in un mare di fenomeni nei quali dobbiamo riconoscere di non saperci orientare: sperimentiamo l’angoscia primordiale dell’assenza di mondo. Questa esperienza della negatività, della mancanza di mondo è il primo ed originario aspetto della necessità della trascendenza, in funzione alla quale solo incontriamo un *materiale per la formazione del nostro mondo*”⁴¹⁷.

Sulla base di quanto detto è emersa una prospettiva che lega indissolubilmente la tematica dell’*essere* e quella del *nulla* alla *Stimmung* dell’angoscia generando una rinnovata idea di *logos*. Se

⁴¹⁵ Id., *Assenza di mondo*, cit., p. 226.

⁴¹⁶ Id., *Il dramma della metafora*, cit., p. 131.

⁴¹⁷ Id., *Mito e arte*, cit., p. 147. I corsivi sono nostri.

il reale è processo di manifestazione, divenire e passaggio dall'essere al nulla, allora il *logos* capace di dire questo processo, questo apparire, questa manifestatività autodistinta, non può essere il *logos logico* inteso in senso tradizionale. Occorre ripensare il *logos* al di là dei cardini di un riduzionismo logico, tenendo conto della co-originarietà delle *forme* del manifestarsi del reale. La funzione del *logos* in Grassi ha destato non pochi problemi per gli interpreti, come abbiamo visto. Se nei saggi giovanili come *Il problema del logo* del 1936 il *logos* è considerato nella sua preminenza rispetto alla *Stimmung*, nei saggi successivi come *Il reale come passione* e *L'inizio del pensiero moderno* abbiamo un capovolgimento di questa posizione soprattutto sulla scorta dell'analisi del *dubbio*. Di seguito riporto le affermazioni che possono aver suscitato l'idea di dualismo. In *Il problema del logo* il filosofo afferma che “la *Stimmung*, il sentimento, si fonda dunque nella trascendenza, nella differenza ontologica. Il sentimento non è un momento alogico o prelogico, bensì un *particolare modo del legein*”⁴¹⁸. Da questo passo pare emergere la riconduzione della questione del patico all'interno dell'orizzonte logico: il *pathos* viene visto quale modalità del *logos*.

Qualche anno dopo Grassi sembra cadere in contraddizione affermando l'esatto opposto di quanto asserito in *Il problema del logo*. In *L'inizio del pensiero moderno* si sostiene che “nel dubbio qualcosa è per noi originariamente non indifferente [...] in questo orientamento del filosofare, il pensiero viene riconosciuto nella sua essenza come una passione, nel senso metafisico del termine [...] qui si mostra appunto il *carattere patetico e passionale del pensiero*”⁴¹⁹.

La difficoltà per l'interprete sorge allorché si tenta una conciliazione delle tesi appena citate e apparentemente contrapposte: una vede nel *pathos* una modalità del *logos*, un'altra rintraccia nel *logos* un carattere passionale. È possibile uscire dall'*impasse*? È nel *pathos* o nel *logos* che facciamo esperienza dell'originario? La complessità di una loro possibile connessione viene esplicitata e avvertita dallo stesso Grassi che già in *Il problema del logo* si chiede: “possiamo dire che il logo sia

⁴¹⁸ Id., *Il problema del logo*, in Id., *I Primi scritti*, cit., p. 403. I corsivi sono nostri.

⁴¹⁹ Id., *L'inizio del pensiero moderno*, in Id., *I primi scritti*, cit., p. 824. I corsivi sono nostri.

effettivamente il Primo, la Ragione e il fondamento di ogni manifestazione, oppure presuppone esso un momento pre-logico? Questo è il problema contro il quale urtiamo definitivamente⁴²⁰.

Infatti egli interpreta il *logos* come *legein*, cioè come atto del portare a manifestazione sia l'essere che il nulla. Solo sulla base di questa manifestatività originaria, di questa svelatezza originaria degli enti (*aletheia*) si può porre il tema della verità logica tradizionalmente intesa come connessione di soggetto e predicato. Il pensatore riconosce nella svelatezza originaria l'essenza della propria ricerca filosofica ed è mosso dal convincimento che ogni vero logico, il vero del giudizio che si esprime sull'*on*, sia già sempre radicato in un vero più originario: quello appunto della svelatezza o manifestatività.

Per Grassi «la logica tradizionale vorrebbe essere proprio una logica dell'identico in senso oggettivistico, in quanto l'essenza del logo non sta nel *legein* – cioè nel processo di distinzione (e così nel divenire, nell'essere e non essere) – bensì nell'identità dell'oggetto razionale od empirico. Ma questa identità non viene affatto raggiunta, né può venir dimostrata. Se quindi questo originario *legein* va concepito come un manifestarsi, e se questo nuovo concetto del logo, come logica del pensare, va contrapposta alla logica del pensato, allora non dobbiamo concepire questa logica come una logica della non identità, bensì come una logica che raggiunge un nuovo ed approfondito concetto dell'identità⁴²¹.

La questione di primaria importanza non è concepire il *logos*, l'atto di intellesione, come totalmente altro dal *pathos*, il sentire. È appunto questa l'accusa che Grassi rivolge a gran parte della filosofia occidentale: la considerazione di *logos* e *pathos*, di intellesione e sentire, come atti di due facoltà, decreta inevitabilmente la superiorità dell'intelligenza rispetto al sentire, che per quanto sia il primo modo di apprendere il reale è votato all'inautenticità. Grassi ha in mente piuttosto un'intellesione senziente o un'apprensione intelligente del reale che però non troverà mai una formalizzazione teoreticamente compiuta nel suo pensiero, restando sullo sfondo della sua rivalutazione dell'umanesimo interpretato all'insegna del concetto di *Lichtung*.

⁴²⁰ Id., *Il problema del logo*, in Id., *I primi scritti*, cit., p. 377.

⁴²¹ Ivi, p. 378.

Si chiede Grassi in *Vom Vorrang des Logos* (1939): “questa tonalità affettiva (*Stimmung*) deve essere dunque intesa come momento determinante del processo che abbiamo riconosciuto come fondamento della svelatezza (*Unverborgenheit*)?”⁴²²

La questione è comprendere se la passione possa essere considerata come esperienza dell'originario, nelle sue molteplici forme. Il tema della *Stimmung* in Grassi più che intrecciarsi alla *Befindlichkeit* – al sentirsi situati – si coniuga con la metafisica del *leghein* come risulta evidente dal testo del '39 nel contesto dell'analisi della disposizione d'animo e della differenza ontologica heideggeriane⁴²³. Qui Grassi individua la possibilità di una corretta interpretazione del pensiero di Heidegger solo nell'operazione di collegamento del concetto di *Stimmung* all'atto processuale del *leghein*. Si tratta di un aspetto di non secondaria importanza poiché mette in luce come in Grassi la questione della *Stimmung* non abbia una connotazione psicologico-individuale ma un carattere ontologico-metafisico.

Leggiamo in *Vom Vorrang des Logos* che “con tonalità affettiva (*Stimmung*) non va inteso qualcosa che precede il processo originario della svelatezza e nemmeno qualcosa che presuppone il processo e si differenzia da esso; non è nulla di immediato ma bensì appartenente originariamente al fondamento della svelatezza come processo. Se la svelatezza è processuale allora, come affermato in precedenza, lo è per mezzo di un divenire, di un essere, di un non-essere, e dunque ad essa appartiene insieme alla *transcendenza* e la *tonalità affettiva* anche il *perché*”⁴²⁴.

La co-appartenenza di *Transzendenz*, *Stimmung* e *Warum* rende palese come il discorso sulla *Stimmung* travalichi il confine psicologico e si installi direttamente sul terreno dell'ontologia e della

⁴²² “Muss nun diese ursprüngliche Stimmung also in wesentliches Moment des Prozesses, den wir als Grund der Unverborgenheit erkannt haben, aufgefasst werden?”, Id., *Vom Vorrang des Logos*, Beck, München 1939, p. 52. La traduzione è nostra.

⁴²³ Cfr., R. Messori, *Le forme dell'apparire*, cit., pp. 66-67.

⁴²⁴ “Damit bedeutet die Stimmung nicht etwas, das dem ursprünglichen Prozess der Unverborgenheit vorhergeht, und auch nicht etwas, das den Prozess bedingt, und von ihm unterscheiden ist; es ist nichts Unmittelbares, sondern zum Grund der Unverborgenheit als Prozess ursprünglich gehörend. Wenn die Unverborgenheit prozesshaft geschieht, so ist die – wie früher schon gesagt – auf Grund eines Werdens, eines Seins und Nichtseins, und so gehört ihr wesentlich, mit Transzendenz und Stimmung das Warum an, dritte Weise, in der der Grund der Unverborgenheit – wie Heidegger sagt – gestreut ist”, E. Grassi, *Vom Vorrang des Logos*, cit., pp. 57-58. Traduzione nostra.

manifestatività. L'analisi della *Stimmung* pone in luce l'azione delle riflessioni heideggeriane di *Von Wesen des Grundes* più che quella di *Sein und Zeit*, mostrando una netta differenza di interpretazione rispetto a quella seguita dagli studiosi della analitica del *Dasein* degli anni '40⁴²⁵.

L'articolazione del nesso *logos-pathos* trova una prima via d'uscita nella riflessione sulla *fantasia*, reciprocabile con l'intuizione e con l'intelletto, in quanto "facoltà di darsi le vedute" e forma di organizzazione *a priori* dell'esperibile: essa mette insieme il *logos* e il *pathos*. La questione della correlazione di *pathos* e *logos* comporta per Grassi anche un ripensamento dell'identità (un'identità

⁴²⁵ Ha sottolineato acutamente questo aspetto Messori in *Le forme dell'apparire*, cit. (p. 86 nota 20) ponendo un parallelo tra le interpretazioni di Grassi e di Henry Maldiney circa la questione della *Stimmung* come momento patico *a-priori* del pensiero, e sottolineando anche la distanza tra le teorie di Grassi e quella di Bollnow e Biswanger che negli anni Quaranta si confrontano in modo critico rispetto al tema della *Stimmung* heideggeriana. Circa il tema della distanza di vedute tra Bollnow e Grassi occorre mettere in evidenza come Bollnow in *Das Wesen der Stimmungen* del 1941 pone la ricerca antropologica sotto il segno della critica al concetto di *fondamento* heideggeriano, insistendo sull'infondatezza del dualismo autentico-inautentico insito, secondo Heidegger, nella dimensione della quotidianità. Nonostante la messa a distanza del tema ontologico nella "antropologia pedagogica ermeneutica" di Bollnow è riscontrabile un punto di contatto, su cui Messori non si è soffermata, ossia il comune riferimento, di Bollnow e Grassi, alla *storicità* come fondamento di ogni antropologia filosofica che guarda all'umano come continua *produzione di forme*. Nel filosofo tedesco ritroviamo "l'idea che la storicità della vita significa creatività, produzione di forme che portano a espressione la vita in manifestazioni specifiche" – (S. Giannusso, *La forma aperta. L'ermeneutica della vita nell'opera di O. F. Bollnow*, Franco Angeli, Milano 2008, p. 93) – che converge con l'impostazione generale del pensiero di Grassi che punta ad un rinnovamento del problema antropologico seguendo il filo conduttore delle espressioni storiche del fondamento – le *Lichtungen*. Altro punto di sinergia teorica di entrambi è il tema *pedagogico umanistico*. In Bollnow la pedagogia, influenzata dallo storicismo diltheyano e dal contesto generale della *Lebensphilosophie*, "non muove da principi astratti [...] ma considera ipoteticamente i fenomeni della sfera educativa come parti dotate di senso in una connessione più generale e rintraccia tale senso nella originaria relazione attraverso cui l'uomo come produttore della cultura esprime se stesso" (ivi, p. 137). Bollnow, in *Die Macht des Worts*, afferma che la questione antropologica è connessa al potere formativo della parola e "la questione circa l'essenza del linguaggio diventa in una maniera fondamentale la questione circa l'essenza dell'uomo in generale", O. F. Bollnow, *Die Macht des Worts. Sprachphilosophische Überlegungen aus pädagogischer Perspektive*, Essen, Neue Deutsche Schule Verlagsgesellschaft, 1964 (terza edizione 1971), p. 16, citato in S. Giannusso, op., cit., p. 154. Anche in Grassi il tema pedagogico è correlato alla questione della via di accesso alla "totalità umana" e alla individuazione dell'essenza del neoumanesimo e, ancora, al tema filosofico dell'amicizia che permea sia il sapere sia il linguaggio. Grassi, nella prefazione alla traduzione tedesca del *Discorso di Pericle* di Tucidide ad opera di G. P. Landmann, sostiene che "questa forza dell'amicizia è confluita nelle parole, da cui siamo legati, *filologia* e *filosofia*. L'amicizia sospende il rapporto tra maestro e allievo, fa del maestro un discente anch'egli e libera l'allievo dall'asservita ristrettezza dell'epigono, del seguace. Così, la corrente che tutti ci trascina si mantiene ininterrotta, e nessuno sa più dove nello scambio abbiano inizio i pensieri, dove essi nella continua riproduzione abbiano fine. Questo accadere autentico, questo modo del discorrere e del pensare che riesce a penetrare ogni isolamento, la dia-lettica – il venire a svelatezza attraverso il *logos*, attraverso la parola –, tutto ciò Platone l'ha scoperto nel nobile sentimento dell'amicizia [...] questo concetto non relativo e non soggettivo dell'amicizia si lega a quello della tradizione e dell'impegno", E. Grassi, *Prefazione a Die Totenrede des Perikles* di Tucidide, pp. 975-983, in Id., *I primi Scritti*, cit., p. 977. Grassi enuncia in poche battute un'idea di pedagogia legata ai temi della fiducia (*Vertrauen*), del reciproco affidarsi (*Anvertrauen*) e del dialogo che mostrano molte affinità tematiche – pur nella diversità degli approcci – con Bollnow, più numerose delle pur evidenti differenze sottolineate da Messori.

che contenga in sé l'elemento della differenza e della non-identità) e una ricerca sulla costitutiva co-appartenenza di essere e nulla nel processo di manifestatività.

Secondo la prospettiva tradizionale: “il nulla non può diventare oggetto del pensiero, perché il nulla esclude in sé una interpretazione oggettivistica. Un oggetto che non è, è una contraddizione”⁴²⁶.

Invece per il filosofo occorre aprire un varco nell'esperienza del nulla al di fuori delle coordinate oggettivanti del pensiero proprio perché il nulla ci pone di fronte all'impossibilità di renderlo *objectum*. C'è un'altra modalità di accesso al nulla: la sua esperienza attraverso l'angoscia. Così come lo Heidegger di *Che cos'è metafisica* anche Grassi crede che “il nulla non si rivela dunque come un oggetto, come un pensato, bensì come ciò che si manifesta in un fondamentale stato d'animo (*Grundstimmung*) che incalzandoci ci toglie ogni punto d'appoggio”⁴²⁷.

Da quanto detto in precedenza è possibile comprendere come il filosofo già a partire dal saggio *Il problema del logos* ponga in questione, con la discussione sul nulla e sull'angoscia, la priorità del *logos*. Egli si chiede se a partire dall'esperienza dell'angoscia sia ancora possibile mantenere la priorità dell'atto logico: “esiste dunque il nulla e qual è il suo rapporto con l'essere? L'angoscia che ci rivela il nulla è il presupposto dell'atto logico? In che modo l'atto logico sarebbe condizionato dall'angoscia, tanto che l'originarietà del *logos* sarebbe infranta? Se il nulla è, e non come un oggetto, ma come una realtà che ci si manifesta nell'angoscia sorge il problema dell'angoscia, della sua funzione metafisica [...] è dunque nell'angoscia che si radica la possibilità di manifestazione degli enti e noi stessi li trascendiamo in quanto fin dall'inizio siamo sospesi nel nulla”⁴²⁸.

Il legame tra *angoscia, nulla e manifestazione dell'essere* mette in crisi quella che in un primo momento sembrava essere una posizione apparentemente dualistica: il dualismo è solo apparente se guardiamo all'idea grassiana di *logos* che si distingue da quello della logica obiettivante tradizionale. Nel *leghein* per Grassi accade quella scissione, quell'auto-distinzione della manifestatività, che consente di pensare la coappartenenza di *logos* e *pathos*.

⁴²⁶ E. Grassi, *Il problema del logos*, cit., p. 382.

⁴²⁷ Ivi, p. 383.

⁴²⁸ Ivi, pp. 383-384.

Un ulteriore chiarimento riguardo il presunto dualismo *logos-pathos* o *Kehre* tra un primo e un secondo Grassi ci giunge dalle analisi grassiane di Cartesio. Nel saggio *L'inizio del pensiero moderno* Grassi porta avanti le sue analisi delle “meditazioni cartesiane” incominciate in *Dell'apparire e dell'essere* del 1933, constatando come l'importanza di Cartesio vada rintracciata nella fecondità dell'idea di *dubbio*. Solo attraverso l'analisi del dubbio è possibile guardare al *cogito* cartesiano come ad una realtà complessa che va identificata come atto, attività del *cogitare*. In quanto *atto* il *cogito* è il luogo in cui la manifestatività, l'apparire e l'essere, che in Grassi sono sinonimi come abbiamo visto, si danno: “il *cogito* è l'unico primo ed originario essere che incontriamo e fondandosi sul quale solo si può ricostruire e ricavare tutta la ricchezza dell'esistenza. La metafisica di Cartesio appare in tutta la sua decisiva importanza quando si tenga presente che cosa egli concretamente intenda con *cogitare*. Pensiero, *cogito*, come tutti sappiamo, non è per lui solo atto di distinzione logica, ma è ogni atto e modificazione del soggetto, di cui l'attività logica non è che un momento [...] l'atto del *cogito* – come originaria unità, monade – contiene in sé già tutto”⁴²⁹.

Appare qui evidente la funzione *ontologica* del dubbio come “apertura esistenziale” della questione della manifestatività. La suprema attività del *cogitare*, il *cogito* in quanto *atto*, non è altro che il dubbio, il dubitare che nel momento in cui dubita, in cui *attua* l'attività del dubitare, porta in superficie “l'urgenza che in esso si annuncia e che lo rende possibile”⁴³⁰. Nell'atto del dubitare si compie un'urgenza: quella del reale che non ci è indifferente ma che ci affetta, ci riguarda e nel quale siamo da sempre immersi e compromessi in quanto esseri gettati nel mondo e “di conseguenza anche il *cogito*, quando si intenda con esso il compiersi di un dubitare, è espressione di un'urgenza originaria, che si mostra così come il vero fondamento del sapere”⁴³¹.

Pertanto il *pensare* (*logos*) si rivela nella sua identità costitutiva con il *patire* (*pathos*) in quanto forme di espressione dell'originario nella sua urgenza e nella costrittività dei suoi appelli. Per il filosofo italiano “il pensiero è una forma di esperienza dell'originario, e non si può pensare ogni volta

⁴²⁹ Id., *Dell'apparire e dell'essere*, cit., pp. 289-290.

⁴³⁰ Id., *L'inizio del pensiero moderno*, in Id., *I primi scritti*, cit., p. 818.

⁴³¹ Ibidem.

che lo si desidera o lo si vuole. Perché l'originario, sempre e in ogni forma, si mostra a noi solo al modo di una urgenza"⁴³². Il soggiacere a tale costrizione e urgenza rende il *logos* convertibile con il *pathos* quali modalità di apprensione dell'originario.

Se "solo questa costrizione, questa urgenza è l'evidenza dell'originario"⁴³³ allora noi ci troviamo in una situazione di pura passività rispetto al reale? In che modo è possibile coniugare questo *essere soggetti a* con il concetto di *atto*? L'atto, come abbiamo visto, cerca di rendere conto del rapporto dinamico tra piano ontologico e piano ontico, i quali rifluiscono continuamente l'uno nell'altro. A tale dinamica processuale prende parte anche la tonalità affettiva che appare come il luogo in cui accade la manifestazione dell'essere nella *molteplicità delle sue forme*. La *Stimmung* che consente l'esperienza dell'originario si rivela una *Leidenschaft*. Un altro termine con cui Grassi si riferisce alla passione è, infatti, *Leidenschaft*, di cui è importante sottolineare il *leiden*, il *patire* nel senso di soffrire e pensare. Usando tale traduzione l'accento è tutto posto sulla dimensione della *gettatezza e passività* originaria che contraddistinguono il *Dasein*, l'uomo che è tale nella misura in cui si riconosce *esposto* all'apertura dell'essere, all'assenza di codici interpretativi precostituiti e innati e pertanto intimamente legato alla ricerca di chiavi di lettura del reale possibili e mai date. La *Leidenschaft* è quindi *l'essere-affetti* dal reale, che ci afferra e ci trascina nell'aperto delle pure possibilità, senza che noi possiamo sottrarci allo *Zwang* e alla *Nötigung*, da Grassi interpretati come due *fenomeni* dell'originario. La *Leidenschaft* è originaria e metafisica, da essa non possiamo liberarci e riconoscere la sua centralità è la condizione di possibilità per il nuovo inizio del pensiero auspicato da Grassi. Per il filosofo "in questo orientamento del filosofare, *il pensiero viene riconosciuto nella sua essenza come una passione*, nel senso metafisico del termine [...] qui si mostra il carattere patetico e passionale del pensiero"⁴³⁴. Tale *pathos* metafisico e originario è un'urgenza che non può essere

⁴³² Id., *Il problema del sublime*, pp. 917-943, in Id., *I primi scritti*, cit., p. 935.

⁴³³ Ibidem.

⁴³⁴ Id., *L'inizio del pensiero moderno*, cit., p. 824. I corsivi sono nostri.

dedotta né mediata poiché ci sopraggiunge così come l'*aporia* platonica, che abbiamo ritrovato in *Il problema della metafisica platonica*, e il dubbio cartesiano di *Dell'apparire e dell'essere* e di *L'inizio del pensiero moderno*. Per Grassi Cartesio, tanto criticato dal filosofo negli ultimi scritti, ha il merito di aver portato ad espressione un significato *patico-esistenziale* del dubbio, che dall'interpretazione tradizionale è stato unicamente ridotto ad *epochè* del giudizio, e quindi a stallo conoscitivo. Il dubbio cartesiano, invece, si mostra come la condizione di possibilità affinché si dia il sapere in tutte le sue forme. Tuttavia Cartesio per Grassi non ha portato fino in fondo il suo discorso, inclinando piuttosto verso una impostazione gnoseologista del sapere, non traendo quelle conclusioni a cui erano pervenuti gli Umanisti.

Le riflessioni grassiane hanno messo in luce il *pathos* come esperienza di ciò che è primo e indeducibile razionalmente perché fondamento di ogni deduzione: "l'essenza della forma del rivelarsi di qualcosa di originario e di primo, o anche del pensiero, risulta essere la passione, e precisamente non la passione in senso psicologico ma in senso metafisico"⁴³⁵.

La *Leidenschaft* consente di ripensare l'idea di soggettività: il soggetto non ha un carattere soggettivo o individualistico, esso "è essenzialmente ciò che soggiace al primo, all'originario"⁴³⁶. In quanto *upokeimenon* o *sub-jectum* il soggetto patisce il reale, che si mostra nel suo carattere di *istantaneità* (*Augenblick*): attraverso il *pathos* facciamo esperienza della realtà nell'istante, in quella visione istantanea a cui dobbiamo corrispondere implementando progettazioni di mondi umani dalle forme molteplici (l'arte, la poesia, il sapere, la prassi, la politica sono le forme in cui l'uomo risponde agli appelli dell'essere). In ogni momento della vita l'uomo si trova a dover portare avanti il suo impegno, il suo sforzo di esistenza, la sua *diligentia* (termine mutuato da Leonardo Bruni), che rendono palese il suo essere irrevocabilmente compromesso con il mondo circostante.

⁴³⁵ Ivi, p. 846.

⁴³⁶ Ivi, p. 847.

Secondo Grassi “in ogni atteggiamento originario non possiamo mai scegliere la nostra occupazione, perché la nostra scelta sta già sotto il segno di ciò che ci occupa. Non siamo noi ad occuparci delle cose, ma sono le cose stesse – in virtù della loro distinzione – a tenerci occupati”⁴³⁷. Il filosofo pone come *indeducibili* forme del manifestarsi del reale il vero, il buono e il bello: il sapere, l’azione e l’arte sono i modi in cui si mostra, in cui appare il mondo e non c’è priorità di un momento sull’altro ma *nesso dei distinti*. Occorre ripensare l’autonomia delle forme del rivelarsi del reale, pur tenendo in considerazione la fondamentale unità che le contraddistingue: esse sono modi autonomi, distinti, di manifestazione dell’essere, sono *Lichtungen* del reale, aperture di contesti significativi, tutti accomunati dall’azione di ordinamento conferito al mondo. Il *pathos* è l’avvertimento della non-indifferenza del mondo circostante, è l’esperienza della costrizione e del vincolo, del legame indissolubile uomo-mondo: “per il fatto che veniamo strappati, nell’esperienza del dubbio, all’indifferenza verso la totalità dell’ente, si presenta anche una separazione del nulla dall’essere, e tuttavia il nulla non è affatto prima dell’essere bensì entrambi vengono partoriti come gemelli nel medesimo istante. Perciò i Greci parlavano dell’*aletheia*, del non latente [*Un-Verborgene*], come del vero, perché tutto ciò che si mostra viene sottratto alla latenza solo dall’esperienza del dubbio, che lascia rilucere gli opposti”⁴³⁸.

Nella *Leidenschaft*, nel patire il dubbio a cui non possiamo sottrarci, rintracciamo l’essenza del sapere: il sapere nasce dalla messa in questione del mondo circostante per ricercarne il fondamento, si tratta di una ricerca a cui ci sentiamo costretti, che incombe su di noi. Tale carattere *costrittivo* e *urgente* del fondamento è ciò che Grassi trova teorizzato nel concetto aristotelico di *archè* o *assioma*: “questa dottrina è ciò che esprime Aristotele quando dice che i principi originari o assiomi, come lui li chiama, che sono il fondamento di ogni dimostrazione, non hanno un carattere apodittico, bensì *elenchico*, cioè non possono venire dimostrati [...] ma si mostrano da se stessi in quanto anche colui che li nega, deve presupporli e impiegarli. Così questi principi fondamentali dimostrano se stessi nella misura in cui non ci lasciano liberi”⁴³⁹.

⁴³⁷ Ibidem.

⁴³⁸ Id., *Il reale come passione e l’esperienza della filosofia*, pp. 995-1029, in Id., *I primi scritti*, cit., p. 1003.

⁴³⁹ Ivi, p. 1005.

Possiamo dare per acquisito che in Grassi non c'è un rapporto dualistico *logos-pathos*, per cui da una priorità giovanile del *logos* si passerebbe alla matura posizione della preminenza del *pathos*. I due momenti sono sempre interrelati tanto da confondersi in una paradossale unità che è al tempo stesso dualità. È lo stesso pensatore a domandarselo e a individuare il problema di una *connessione dinamica* tra *logos* e *pathos*: “ora esiste un'unità che sia al contempo dualità? Ogni differenziale, cioè il compiersi di un atto unitario, fa apparire ciò che è differenziato nella misura in cui quest'ultimo si determina [...] quest'atto del separare rivela dunque essenzialmente una realtà fantastica, dove l'espressione fantastico non viene tratta dalla fantasia come attività distinta dall'intelletto, bensì dalla fantasia secondo l'espressione greca *phainesthai*, mostrarsi”⁴⁴⁰.

Secondo Grassi l'accadere, l'apparire, la manifestatività vanno interpretati al di fuori dell'opposizione *logos-pathos*, tale dualità è solo secondaria e derivata, poiché primario e originario è l'atto in cui si mostra l'essere nella sua processualità dinamica: in tale processualità dinamica le coppie oppostive “in sé-per noi”, “uno-molti”, “*logos-pathos*” perdono i contorni netti e definiti di polarità antitetiche, tra cui non è possibile gettare un ponte, per divenire realtà mobili e fluide. La struttura dinamica e processuale della realtà è resa dal filosofo attraverso l'immagine della *scena/accadere scenico/allestimento (Schau-Stuck)*: “soltanto in questo accadere si radica il singolo soggetto concreto, il quale possiede un oggetto correlativo, perché la scena, l'allestimento, prescrive a entrambi dei ruoli determinati [...] l'allestimento è dunque l'originario, in cui i singoli elementi del molteplice risultano visibili in virtù del ruolo che la scena prescrive loro”⁴⁴¹. Tale *scena* originaria regge il fondamento della vita: è la sua condizione trascendentale. Essa è definita anche *scena fantastica* proprio perché *scena* e *fantasia* si configurano come un tutto unitario, *a priori* e *sintetico*. La scena forma in via primaria relazioni, atti di collegamento, è l'orizzonte di ogni veduta possibile, così come la fantasia è la *facoltà di apprensione* di questa scena. La fantasia in Grassi va intesa come la facoltà di formazione della veduta/scena (*schau*) che ha la funzione di *schema trascendentale*: “l'elemento originario dell'esperienza sensibile – come in generale di ogni forma dell'apparire dell'ente non è quindi una dualità di oggetto e soggetto né una

⁴⁴⁰ Ivi, p. 1012.

⁴⁴¹ Ivi, p. 1013.

molteplicità di esperienze sensibili, bensì una unità che si compie, che rivela se stessa nel discernere e nel separare [...] la scena fantastica, il mostrarsi, non vale soltanto per la determinazione filosofica dell'ente o per quella dell'ente sensibile, bensì per l'ente nella sua totalità"⁴⁴².

Interpretata in questo modo la fantasia appare come facoltà del lasciar apparire, dell'*Erscheinenlassen* che è al contempo il *Sich-Offenbaren*, l'automanifestazione, dell'oggettività. Lo svelarsi originario dell'essere ha carattere eidetico e immediato, esso si manifesta nell'istante indeducibile perché arcaico-fondativo della "visione pato-logica. La realtà nella sua automanifestatività si impone nella sua *Nötigung*, nell'accadere dell'attimo della visione il cui fenomenizzarsi è il dubbio.

III. VII. *L'analitica esistenziale: dismondanizzazione, assenza di mondo e coscienza temporale umanistica*

Per comprendere meglio le categorie dell'analitica esistenziale elaborata da Grassi vorremmo concentrarci sull'esperienza sudamericana del filosofo mossi dal convincimento che essa costituisca una tappa fondamentale nell'elaborazione di alcune categorie concettuali elaborate dal filosofo: dismondanizzazione e assenza di mondo; coscienza temporale umanistica; natura. Tali plessi concettuali, presenti soprattutto nei saggi *Il tempo umano. L'umanesimo contro la techne* (1949), *L'uomo e l'esperienza dell'oggettività* (1952), *Apocalisse e storia* (1954), *L'esperienza dell'assenza di mondo* (1955), *Mito e arte* (1956), *Assenza di mondo* (1959)⁴⁴³, sono correlati al tema della manifestatività dell'essere, emergente nei primi scritti, quali *Il problema della metafisica immanente di M. Heidegger* (1930), *Dell'apparire e dell'essere* (1933), *Il problema del logo* (1936), *Il problema*

⁴⁴² Ivi, p. 1014.

⁴⁴³ Cfr., Id., *Il tempo umano. L'umanesimo contro la techne*, cit., pp. 201-206; *L'uomo e l'esperienza dell'oggettività*, cit., pp. 65-72; *Apocalisse e storia*, cit., pp. 7-20, *L'esperienza dell'assenza di mondo*, in "Aut-Aut", 1955, 2, XXVI, pp. 97-119; *Mito e arte*, in "Rivista di filosofia", Torino, 1956, 2, XXVII, pp. 140-164; *Assenza di mondo*, in "Archivio di filosofia", Roma 1959, pp. 217-147.

*del nulla nella filosofia di M. Heidegger (1937), L'inizio del pensiero moderno. Della passione e dell'esperienza dell'originario (1940), Il reale come passione e l'esperienza della filosofia (1945)*⁴⁴⁴.

Come abbiamo visto in precedenza in questi saggi vengono in luce le questioni dell'essere, dell'apparire e della manifestatività, che testimoniano la volontà grassiana di recuperare un'esperienza dell'essere che non presupponga la preminenza di una *forma* rispetto ad un'altra, e in particolar modo di un *a priori* gnoseologico, ma che sia capace di restituire la complessità fenomenologica delle *forme dell'apparire*. Come è noto, in questo tentativo Grassi coniuga il tema attualistico gentiliano con l'estetica crociana e la teoria heideggeriana della differenza ontologica,⁴⁴⁵ rielaborando tutto alla luce di una rivalutazione della *Stimmung*, della *Leidenschaft* e dell'ambito estetico in generale, non come esempio di *gnoseologia inferior* o teoria dell'arte, ma come fondamento dell'esperienza della manifestatività dell'essere. Nel suo percorso onto-antropo-logico si segnalano alcuni testi per la curiosa correlazione che si viene ad istituire tra gli innumerevoli riferimenti all'esperienza di viaggio sudamericana e l'analitica dell'esistenza: mi riferisco ad *Arte e mito* e *Viaggiare ed errare*, oltre che, naturalmente, ai saggi prima citati *Assenza di mondo*, *L'esperienza dell'assenza di mondo*, *Mito e arte*, i quali costituiscono i maggiori contributi che Grassi ha dedicato al tema "Sudamerica".

III. VIII. L'importanza del viaggio in Sudamerica

Aveva asserito Kant nella *Prefazione a Antropologia pragmatica* che "ai mezzi per l'ampliamento dell'*antropologia* appartiene il viaggiare"⁴⁴⁶ e Grassi non sembra sia stato insensibile

⁴⁴⁴ I saggi sono raccolti in E. Grassi, *I primi scritti 1922-1946*, cit.

⁴⁴⁵ Per una ricostruzione dettagliata delle tracce gentiliane, crociane e heideggeriane nella filosofia di Grassi cfr., Rita Messori, *Le forme dell'apparire*, cit., soprattutto il primo capitolo, *Tra filosofia italiana e filosofia tedesca: l'emergere della questione estetica*, pp. 23-61. Cfr., anche M. Marassi, *Introduzione a E. Grassi, I primi scritti*, cit., pp. IX-LXXXVII.

⁴⁴⁶ I. Kant, *Antropologia pragmatica*, tr. it. di G. Vidari, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 4.

a questa affermazione kantiana: lo attestano i numerosi viaggi che per tutta la vita ha condotto in giro per il mondo alla ricerca di *occasioni* di riflessione sul “tema uomo”. *Viaggio* e riflessione *antropologica*: l'accostamento non risulterà peregrino se si accantona – come fa il filosofo italiano – un'idea di *natura* umana fissa e immutabile, chiusa nei confini di una razionalità auto-riferita, per accogliere l'idea di una *condizione* umana, tema di un neo-umanesimo attento alla *multilateralità* della vita, alla *polidimensionalità* del reale, e, dunque, alle molteplici forme di *apprensione* dell'essere e di *dizione* dell'essere. Il legame tra il viaggio e l'elaborazione di categorie esistenziali volte ad un rinnovamento neo-umanistico della filosofia è del resto esplicitato dallo stesso filosofo che nella *Prefazione a Viaggiare ed errare* afferma che le “annotazioni sull'incontro con il continente sudamericano sono sorte dalla verifica costante di categorie e concetti fondamentali europei: non sono quindi né espressioni di rinuncia al nostro mondo europeo né una descrizione esteriore della realtà sudamericana. Spazio, tempo, parola, arte, tutto acquisisce laggiù nuovamente un significato originario che in Europa abbiamo spesso dimenticato”⁴⁴⁷.

Corredato da una fitta trama di descrizioni paesaggistiche, di situazioni emotive, di relazioni, presenze e assenze che il viaggio in Sudamerica aveva suscitato nel filosofo il testo *Viaggiare ed errare* presenta, accanto alla narrazione di esperienze comuni, una interpretazione prospettica di una realtà nuova, fatta di rovine antiche, foreste sterminate, indigeni e animali che non costituiscono solo allegorie di ciò che sfugge alla comprensione filosofica, ma sono l'occasione di esperire il “totalmente altro”. Per Grassi il viaggio può avere questo significato solo se lo si correla al *luogo* preciso in cui è avvenuto: il Sudamerica. Perché?

Come abbiamo visto in precedenza quello in Sudamerica non è il primo viaggio né l'ultimo di Grassi, eppure in questo territorio si realizza una presa di coscienza molto forte dei *limiti* e delle *possibilità* della filosofia occidentale. Su questi limiti e possibilità il pensatore ha ragionato una vita intera, ma

⁴⁴⁷ Le citazioni riportate di seguito fanno riferimento all'edizione italiana del testo di Grassi: E. Grassi, *Viaggiare ed errare. Un confronto con il Sudamerica*, tr. it. di C. De Santis, a cura di M. Marassi, La Città del Sole, Napoli, 1999, p. 27. Il testo ha avuto tre edizioni *Reisen ohne anzukommen. Südamerikanische Meditationen*, Hamburg, Rowohlt, 1955; *Reisen ohne anzukommen. Eine Konfrontation mit Südamerika*, Munchen-Gutersloh-Wien, Bertelsmann, 1974; *Reisen ohne anzukommen. Eine Konfrontation mit Südamerika*, Chur, Ruediger, 1982.

li, in Cile e in Brasile, nella fitta vegetazione della foresta, sulla catena delle Ande, ciò che il filosofo milanese sperimenta non è un ragionamento. Lì *patisce* e *vive* una situazione contraddittoria: storicità e astoricità; natura e *techne*. Il Sudamerica è il luogo in cui si consuma la *dissoluzione* delle categorie storiche e si dà la possibilità di riflettere sulla condizione umana. Leggiamo in *Viaggiare ed errare*: “una volta si sapeva dove si era di casa; ci si sentiva protetti nel mondo sicuro della tradizione, ci si poteva recare in paesi stranieri con il proprio blasone e si ritornava a casa senza turbamenti. Ma noi? Dove siamo di casa?”⁴⁴⁸. Il testo, allora, non è un esempio, l’ennesimo, di letteratura odeporica, solo un resoconto autobiografico, un diario di impressioni del viaggio da Madrid a Barcellona, fino in Brasile e Cile. In esso si raccolgono le idee più interessanti circa il viaggio come evento *semiotico*: oltre a *Reisen ohne anzukommen* degne di nota sono le osservazioni sparse in *Kunst und Mythos*⁴⁴⁹. In questi testi il *viaggio* è inteso come la metafora in cui viviamo, come condizione, situazione, e *circum-stantia* e le descrizioni narrate “non vogliono essere semplici descrizioni; vogliono piuttosto far luce su tutte quelle seduzioni che turbano l’uomo moderno occidentale quando viene a contatto con mondi nuovi”⁴⁵⁰.

Ha sottolineato acutamente questo aspetto Giuseppe Cacciatore che ha dedicato al tema grassiano del viaggio un saggio: *América latina y pensamiento europeo en la “filosofía del viaje”*⁴⁵¹

⁴⁴⁸ Ivi, p. 33.

⁴⁴⁹ Il testo, edito per la prima volta in tedesco nel 1957 con il titolo *Kunst und Mythos*, Hamburg, Rowohlt 1957, e ristampato nel 1990 in un’edizione riveduta e ampliata dall’autore, costituisce la rielaborazione di un articolo che Grassi pubblica nel 1956 sulla “Rivista di filosofia”, in lingua italiana dal titolo *Mito e Arte*, cit., pp. 140-164.

⁴⁵⁰ E. Grassi, *Viaggiare ed errare*, cit., p. 34.

⁴⁵¹ G. Cacciatore, *América latina y pensamiento europeo en la “filosofía del viaje”*, cit. Pubblicato precedentemente in italiano con il titolo *America latina e pensiero europeo nella filosofia del viaggio di Ernesto Grassi*, in “Cultura latinoamericana”, Annali 1999-2000, nr. 1-2, pp. 367-381. Come è noto, nella vastissima e variegata produzione saggistica di Cacciatore il riferimento alla figura di Ernesto Grassi compare soprattutto nei lavori vichiani dello studioso in cui l’accento verso i temi della rivalutazione vichiana della sapienza poetica, del ruolo antropogenetico della fantasia, di quello arcaico-fondativo del mito e dell’*ingeniosa ratio* trova non poche affinità con le analisi svolte da Grassi. Al riguardo cfr., soprattutto G. Cacciatore-G. Cantillo, *Studi vichiani in Germania 1980-1990*, in G. Cacciatore-G. Cantillo (a cura di), *Vico in Italia e in Germania*, Bibliopolis, Napoli 1993, p. 37; Id., *Poesia e storia in Vico*, in F. Ratto (a cura di), *Il mondo di Vico. Vico nel mondo*, Guerra, Perugia 2000, p. 144, nota 5; G. Cacciatore, *Vico: narrazione storica e narrazione fantastica*, in G. Cacciatore-V. Gessa Kurotschka-E. Nuzzo-M. Sanna (a cura di), *Il sapere poetico e gli universali fantastici*, Guida, Napoli 2004, p. 120, nota 10; Id., *Le facoltà della mente ‘rintuzzata dentro il corpo’*, in *Il corpo e le sue facoltà. G.B. Vico*, in G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna e A. Scognamiglio (a cura di) in «Laboratorio dell’ISPF» (www.ispf.cnr.it/ispf-lab), I, 2005, ISSN 1824-9817, p. 104, nota 41; Id., *L’ingeniosa ratio*

de Ernesto Grassi, concentrandosi in particolar modo sul testo *Reisen ohne anzukommen*. Lo studioso mette in luce uno spettro semantico ampio del viaggio: è possibile individuare un significato ontologico; teorico-storico; cognitivo; simbolico-metaforico. Vorremmo soffermarci sui quattro sensi del viaggio in Grassi individuati dallo studioso, con lo scopo di mostrare che l'esperienza del viaggio sudamericano non è marginale nella riflessione del filosofo poiché si inserisce nel cuore della sua prospettiva onto-antropo-logica e diviene decisiva nella messa a fuoco dei concetti di *dismondanizzazione e assenza di mondo*⁴⁵², che insieme a quelli di *coscienza temporale umanistica e oggettività*, costituiscono le categorie dell'analitica esistenziale grassiana. Cacciatore afferma che il senso *ontologico* del viaggiare è rintracciabile nello stesso titolo tedesco: *Reisen ohne anzukommen* indica il “*viajar humano sin arribos, sin metas prefiguradas*”. *El viajero [...] llega a un nuevo mundo cargado de bagajes conceptuales, orgulloso y seguro de su patrimonio cultural y de su tradición histórica*”⁴⁵³. E tuttavia al cospetto di un mondo totalmente estraneo Grassi sente di non poter più fare affidamento sul proprio corredo categoriale. Occorre un mutamento di prospettiva, una svolta. In quanto viaggiatore in terra straniera Grassi si sente anche viaggiatore nell'interiorità, e il malessere vissuto dal filosofo per l'opposizione tra un'idea di Europa da cui ritiene di doversi congedare e la volontà di ricostruire un neumanesimo all'insegna di un rinnovamento dei concetti

di Vico tra sapienza e prudenza, in C. Cantillo (a cura di), *Forme e figure del pensiero*, La Città del Sole, Napoli 2007, p. 225, nota 1; Id., *Il mare metafora del limite e del confine*, in S. Amendola- P. Volpe (a cura di), *Il mare e il mito*, M. D'Auria editore, Napoli 2010, p. 49; Id., *In dialogo con Vico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2015.

⁴⁵² Ovviamente le categorie ora menzionate risentono della trattazione heideggeriana di *Welt e Umwelt* e in generale della riflessione degli esponenti dell'antropologia filosofica e della biologia teoretica coeve, che Grassi conosceva molto bene: Scheler, Plessner, Gehlen, Uexküll, Driesch. Cfr., E. Grassi, *Linee di filosofia tedesca contemporanea*, in Id., *I primi scritti 1922-1946*, cit., pp. 299-332, *Il problema della metafisica immanente di M. Heidegger*, ivi, pp. 203-228, *La filosofia come obra humana*, pp. 1573-1578 in “Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía”, Universidad Nacional de Cuyo, Buenos Aires, 1950, Tomo III; Id., *Potenza dell'immagine. Rivalutazione della retorica*, *Potenza dell'immagine. Rivalutazione della retorica*, cit., pp. 62-66 e 151-152; Id., *Retorica come filosofia. La tradizione umanistica*, cit., pp. 181-182.

⁴⁵³ G. Cacciatore, *America latina y pensamiento europeo*, cit., p. 80.

fondamentali del pensiero occidentale, si palesa soprattutto nelle pagine dedicate al concetto di “dismondanizzazione”.

III. IX. *Dismondanizzazione e assenza di mondo*

Egli sostiene che “le molteplici ragioni della dismondanizzazione ci sopraffanno e possono condurre all’immobilità, alla completa apatia. Ogni processo di dismondanizzazione incomincia dal *terrore* avvertito per la scomparsa del consueto”⁴⁵⁴. Una spaesatezza, una solitudine esistenziale che sorge non solo in terra straniera ma anche nella propria patria. Si tratta del terrore primordiale della selva di cui ci parla Vico secondo il quale “grazie alla radura aperta nella foresta originaria divengono possibili non solo lo spazio o il luogo umani, ma anche la possibilità di computare il tempo”⁴⁵⁵. Il filosofo ritiene che “anche in Europa si prende congedo dal proprio mondo. La speranza di liberarci in qualche modo, in chissà quali paesi lontani, dai nostri dubbi, è solo espressione del fatto che non ci sentiamo più a casa negli spazi della nostra storia”⁴⁵⁶. Nel *pathos* dell’angoscia e della noia per Grassi noi esperiamo la dismondanizzazione e la possibilità allo stesso tempo di generare ordini di realtà, progettazioni e creazioni, per arginare quell’“*assenza di mondo*” in cui l’uomo è gettato proprio perché privo di orientamenti precostituiti. I due concetti – dismondanizzazione e assenza di mondo – indicano due fenomeni diversi, ma connessi, che possono essere compresi meglio ricorrendo ad una metafora molto cara a Grassi, quella della *luce*: “*assenza di mondo*” come aurora e “*dismondanizzazione*” come tramonto dell’uomo. La condizione di *assenza di mondo* (aurora) è quella dell’uomo primitivo o delle origini, immerso nella realtà circostante che è astorica, mitica, ripetitiva e di cui Grassi crede di poter fare esperienza nell’*ingens sylva* sudamericana, che in realtà

⁴⁵⁴ Id., *Viaggiare ed errare*, cit., p. 126. Corsivo nostro.

⁴⁵⁵ Id., *Potenza della fantasia*, cit., p. 251.

⁴⁵⁶ Id., *Viaggiare ed errare*, cit., Ivi, p. 49.

si rivela essere solo una *selva ideale*. Il pensatore ritiene che “la condizione di assenza di mondo inizia, infatti, ogniqualvolta una cultura si trova a una svolta decisiva”⁴⁵⁷.

L’esperienza della realtà nella condizione di *assenza di mondo* si caratterizza per l’incapacità umana di orientamento: infatti “non appena quest’ordine comincia a vacillare, l’uomo esperisce improvvisamente che le direttive consuete non sono più valide”⁴⁵⁸. In questo momento di svolta inizia la storia dell’uomo come “storia del suo accadimento”. Secondo Grassi “la storia dell’uomo è quindi espressione di ciò che lo costringe continuamente [...] a stare su una soglia, a partire dalla quale egli traccia linee di confine tra scelto e non scelto, tra ricordato e dimenticato, tra ordinato e non ordinato. A partire da questa soglia si aprono i confini del mondo in cui viviamo. Il progetto, attraverso il quale di volta in volta aderiamo sempre a ciò che ci riguarda e ci mette in tensione, costituisce il nuovo spazio spirituale in cui ci muoviamo”⁴⁵⁹.

Nella condizione di assenza di mondo l’uomo, come l’animale, è totalmente immerso in un cerchio funzionale simbolico che ad un certo punto si disintegra e lo getta in una condizione di spaesatezza che lo costringe a trovare codici di interpretazione del reale: “poiché l’uomo esce dalla natura e in essa non è più al sicuro, egli progetta criteri sulla base dei quali costruire il suo mondo”⁴⁶⁰. La condizione di *dismondanizzazione* (tramonto) è quella che caratterizza l’uomo occidentale che cerca nuovi strumenti per *abitare* il mondo, avendo sperimentato l’inutilità e il danno delle proprie categorie filosofiche. Essa è ben distinta da “una rinuncia volontaria al mondo: è anzi il contrario. Questa esperienza di dismondanizzazione nasce dallo sgomento che tutto quello che di solito ci circonda, e che con gli anni abbiamo costruito come un nostro ambito, viene a mancare”⁴⁶¹.

⁴⁵⁷ Ivi, p. 132.

⁴⁵⁸ Ibidem.

⁴⁵⁹ Ivi, p. 146.

⁴⁶⁰ Ibidem.

⁴⁶¹ Id., *Assenza di mondo*, cit., p. 222.

Nel primo caso si tratta di una situazione di *privazione* originaria che dice della *gettatezza* dell'uomo nell'aperto – la *Lichtung* – della propria esistenza, *privazione* che al contempo è condizione di possibilità affinché l'uomo divenga *uomo* e l'ambiente naturale divenga *mondo*. Nel secondo caso siamo di fronte ad una dimensione di *perdita* delle coordinate categoriali classiche del pensiero occidentale. L'esperienza della *dismondanizzazione* e di *assenza di mondo* non sono nient'altro che il regno dell'Aperto in cui è assente ogni direzione, ogni coordinata, ogni orientamento ma in cui *Angst* e *Langweile* agiscono quali operatori metafisici nel contesto della *Lichtung* che, come ci ricorda Agamben, “è veramente in questo senso, un *lucus a non lucendo*: l'apertura che in essa è in gioco è l'apertura a una chiusura e colui che guarda nell'aperto vede solo un richiudersi, solo un non-vedere”⁴⁶². Grassi asserisce che “in quest'esperienza siamo di fronte all'*Offenheit*, a quella apertura che, non essendo la nostra dimensione, ci paralizza [...] qui gli oggetti diventano trasparenti, quasi fluorescenti, tu non ti puoi più aggrappare a loro, non puoi più tenerli in mano per costruire con loro un mondo, e comincia la sensazione del precipizio”⁴⁶³.

Nel viaggio in generale e in quello sudamericano in particolare noi facciamo esperienza di una *epochè* dell'abituale e del consueto e constatiamo il vacillare dell'esistenza, il nostro non poterci tenere a niente. Emerge in aggiunta al tema dell'esperienza dell'eventualità/*Lichtung* dell'essere, che l'alterità radicale del mondo sudamericano rappresenta in maniera esemplare, la questione non marginale del *pathos*: per Grassi esso ha una componente metafisica e non psicologica, dal momento che grazie ad esso facciamo esperienza dell'originario. Come è noto, la passione per il filosofo ha anche un significato *arcaico* nel senso di fondativo poiché consente di prendere coscienza dell'eventualità dell'essere, dell'apertura dei mondi, dell'*aletheia* come schiudersi, aprirsi e darsi della concreta situazione storica. Afferma Grassi che “si è costretti a riconoscere che la passione agisce come *archè*, potenza *elenchica*, che ci espone perché non possiamo liberarci da essa, incombe

⁴⁶² G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 71.

⁴⁶³ E. Grassi, *Assenza di mondo*, cit., p. 226.

come destino e nella sua luce fa apparire il significato di ogni ente⁴⁶⁴. La *Stimmung* che consente l'esperienza dell'originario si rivela una *Leidenschaft*.

Possiamo rintracciare un secondo senso del viaggio sudamericano: teorico-storico. Come ricorda Cacciatore “*en uno de los últimos capítulos del libro, el filósofo traza la líneas de una auténtica, aunque breve, teoría e historia del viaje, centrada en la significativa diferencia que caracteriza las relaciones y las descripciones de los viajeros de la edad moderna y las de los contemporáneos*”⁴⁶⁵. Differenza che testimonia anche il profondo mutamento storico tra un'epoca, quella moderna, in cui le categorie filosofiche erano forti e la ragione non aveva ancora perso la propria terraferma; e l'epoca contemporanea che vive i tormenti della propria debolezza categoriale sgretolandosi pian piano.

La *Conclusion* di *Reisen ohne anzukommen*, che reca il suggestivo titolo di *Filosofia e Paesaggio*, in cui è narrata questa breve storia del viaggio, mette in luce, inoltre, la correlazione del viaggiare con l'idea di *paesaggio*. Grassi si pone un interrogativo sul paesaggio e sul suo paradossale nesso con la filosofia. La domanda si sviluppa in una breve storia in cui entrano in scena personaggi – Platone, Petrarca, gli umanisti, Herder, Melville – che sul paesaggio si sono espressi. Il filosofo si chiede: “che cos'è il paesaggio? Che cosa può produrre insieme alla filosofia? [...] il paesaggio può offrire lo spunto per riflessioni teoretiche, dal momento che il piacere che esso suscita si avvicina alla sfera dell'arte?”⁴⁶⁶. Rispondere a questa domanda significa porre in atto una vera e propria rivoluzione filosofica, una *Kehre*: abbandonare le categorie della razionalità astratta e fare posto agli elementi mitici e poetici, alla dimensione del *pathos* che schiudono una modalità di esistenza autentica in cui la potenza delle immagini, a cui è inevitabilmente associato il paesaggio, diviene la linfa vitale della filosofia. Secondo il pensatore il paesaggio “non ha nulla di ovvio, anche se tutti

⁴⁶⁴ Id., *Il dramma della metafora*, cit., p. 131.

⁴⁶⁵ G. Cacciatore, *América latina y pensamiento europeo*, cit., p. 80.

⁴⁶⁶ Id., *Viaggiare ed errare*, cit., p. 173.

credono che esso sia immediatamente accessibile dal momento che lo si vede; il goderne non richiede alcuna riflessione, ma è impossibile esprimere la sua essenza senza riflettere”⁴⁶⁷.

Esso mostra e indica la contraddizione tra ciò che ci sovrasta nella sua immensità, riluttante a qualsiasi espressione univoca e definitiva, e la volontà umana di comprensione. Il paesaggio ci mette di fronte alla nostra incapacità di interrogare in modo nuovo ciò che ci circonda: l’essere. Quelle che sono annotazioni di viaggio, riflessioni e considerazioni si rivelano come i punti di partenza di interrogativi filosofici ineludibili e pressanti. Ineludibilità e necessità che contraddistinguono anche il paesaggio: “qui il paesaggio sembra una realtà alla quale non possiamo sottrarci”⁴⁶⁸.

Un ulteriore significato del viaggio è quello cognitivo. L’esperienza di viaggio si carica di una valenza cognitiva poiché consente quella relazione del sé stesso con l’altro che è fonte di ricchezza quanto più profonda risulta la distanza, la cesura, lo iato. Come afferma Cacciatore in *America latina* “en esta experiencia cognitiva [...] el viaje y la partida misma tienen sentido en la medida en que remiten inmediatamente al retorno, a la estación originaria. Por ello la confrontación de Grassi con Sudamérica es un relacionarse del Si mismo con el Otro, però también un hallarse el Otro en las raíces históricas y culturales del Si mismo”⁴⁶⁹. In questo contesto di relazioni con l’alterità in tutte le sue forme – l’altro uomo, l’altra cultura, e la suprema alterità rispetto al nostro mondo storico, la natura – la *distanza* assume un ruolo fondamentale quale esperienza catalizzatrice della *cognizione* che nel viaggiare si realizza. Secondo il filosofo milanese, che menziona in modo innovativo un tema che nella filosofia sicuramente è inusuale, l’organo di misurazione delle distanze è l’*olfatto*, che meglio del *tatto* e della *vista* riesce a restituire tutta la “potenza della distanza”. Egli afferma in *Viaggiare ed errare* che “a Casablanca, la tappa successiva del nostro viaggio, viene in primo piano ciò che a Madrid era solo annunciato in modo vago. Il mondo chiuso della tecnica, che nel frattempo si era ridotto a una cabina d’aereo, si riapre: una realtà completamente nuova, che ancora non si vede,

⁴⁶⁷ Ivi, 179.

⁴⁶⁸ Ivi, p. 184.

⁴⁶⁹ G. Cacciatore, *América latina y pensamiento europeo...cit.*, p. 81.

che non si può nemmeno cogliere con l'udito [...] anche il tatto non può far altro che occuparsi della cartella che d'abitudine ci si porta appresso. Ma improvvisamente all'olfatto spetta un inatteso primato [...] è attraverso l'olfatto che sorprendentemente si percepisce la distanza⁴⁷⁰.

L'esperienza cognitiva del viaggio in Sudamerica si configura come un movimento verso l'ignoto e l'abissale i cui effetti sono incerti: l'incontro con l'altro può avere un esito liberatorio o distruttivo⁴⁷¹, può indurre l'uomo a rinunciare alla sua storia particolare, ma può anche sollecitarlo a dubitare del tutto della realtà storica. Quest'ultimo aspetto è particolarmente problematico: l'insistere del filosofo milanese sull'opposizione tra *natura* e *storia*, tra Sudamerica e mondo europeo, appare poco argomentato e poco incline a mediazioni, tracciando una cesura ontologica tra l'uomo sudamericano e quello europeo. Occorre prendere “*la expresión grassiana naturaleza no historica con mucha cautela*”⁴⁷². Nonostante le dovute cautele rispetto a quelle espressioni che cristallizzano le opposizioni tra una presunta temporalità ontologica e immobile – quella sudamericana – e una temporalità storica – quella europea –, bisogna riconoscere il merito del filosofo per aver eletto il viaggio sudamericano a occasione per ripensare e rinnovare i termini e i limiti dello strumentario concettuale dell'Occidente. La posizione di Grassi che guarda all'Europa nei termini di un “relitto di una vita inattuale” e al Sudamerica come natura a-storica non passa inosservata: i colleghi universitari, primo fra tutti Carlos Astrada, ma anche Juan Rivano, in *La América ahistorica y sin mundo del humanista Ernesto Grassi*, e Humberto Giannini, in *Experiencia y Filosofía*⁴⁷³, non potevano accettare le affermazioni del filosofo italiano senza qualche riserva. Tuttavia Grassi intende questa *assenza di storia* in modo più complesso e articolato: essa dice della possibilità del nuovo⁴⁷⁴. Se l'Europa ha esaurito tutte le sue possibilità il Sudamerica, per il primitivismo che la contraddistingue,

⁴⁷⁰ E. Grassi, *Viaggiare ed errare*, cit., p. 55.

⁴⁷¹ Ivi, p. 50.

⁴⁷² G. Cacciatore, *América latina y pensamiento europeo...* cit., p. 86.

⁴⁷³ Per una ricostruzione dell'intera vicenda cfr., J. Barcelò, *op. cit.*, pp. 252-253.

⁴⁷⁴ E. Grassi, *Viaggiare ed errare*, cit., p. 24.

non è ancora stata sopraffatta dall'asfissia storia: "abbandonata una vita carica di storia, aspiriamo all'altro mondo in cui speriamo di trovare soprattutto l'astorico. Tuttavia non troviamo questo, ma una storia che inizia, una storia completamente estranea a noi europei d'oggi [...] laggiù la vita respira completamente nell'atmosfera di fine secolo e ci appare come un passato che non è ancora riuscito a diventare definitivamente passato. Esso continua a vivere nel nostro presente, ma sembra estraneo e superato"⁴⁷⁵.

Un ultimo aspetto del viaggio è quello simbolico-metaforico. Nel percorso di ampliamento dei propri orientamenti conoscitivi ed esperienziali traspare il motivo della ricerca delle proprie origini. In questa ricerca delle origini e degli inizi dell'umanità si fa esperienza di immagini inedite e di un accesso alla realtà notevolmente diverso. Quando Grassi descrive il passaggio per la grande catena montuosa delle Ande sta narrando una storia che emblematicamente ci ricorda il vichiano "divagamento ferino per la gran selva della terra" della *Scienza Nuova*. Ma non si tratta semplicemente di una reminiscenza filosofica: in quel momento Grassi non cita Vico, ma descrive, vedendolo, quello che Vico aveva ipotizzato: "vagando in questo territorio, si aprono continuamente nuove prospettive. È l'accesso a un mondo inquietante: come potrebbe infatti un essere vivente storico ritrovare il proprio orientamento in questo silenzio, in queste ombre, in queste fosse? [...] ma questo non è il caos stesso? Anzi è il *caos* inteso non nel senso di disordine, ma nel senso che a qualsiasi forma può essere impresso un ordine [...] qui nelle Ande esperiamo la realtà di un mondo di pure possibilità"⁴⁷⁶.

La natura, l'*ingens sylva*, appare, allora, come la metafora di quello spazio edificabile nel quale si apre all'uomo lo spettro di possibilità inedite di instaurare il mondo umano, quel mondo storico che solo con cautela possiamo opporre alla natura. Un mondo in cui la questione onto-antropologica viaggia sul doppio binario dell'oggettività *data* – la natura, il mitico, l'astorico, l'essere – e dell'operazione di *determinazione* di tale oggettività – la progettualità umana, la genealogia dell'ordine e della storia, quella che Grassi definisce "coscienza temporale umanistica". Da questo percorso di *transizione*, che è il viaggio, verranno in superficie, contro la ragione totalitaria, la ragione

⁴⁷⁵ Ivi, p. 69.

⁴⁷⁶ Ivi, pp. 80-81.

frammentaria, inquieta, balbettante, critica e discontinua, da sempre trattenuta nei silenzi e nelle pieghe nascoste del *logos*, ma presente nel mito e nella tragedia, nella metafora e nella fantasia. Il viaggio inteso come la metafora in cui viviamo, come condizione, situazione, e *circum-stantia*, è motivo centrale della riflessione filosofica di Ernesto Grassi e pone in luce il legame indissolubile e non estrinseco tra il luogo geografico di elaborazione di questi innumerevoli significati del viaggio, il Sudamerica, e l'idea di filosofia del pensatore milanese. Un'idea che si costruisce intorno ad un progetto di riattualizzazione della problematica umanistica e dei concetti di retorica, metafora e ingegno, ripercorrendo itinerari poetici, teatrali, filosofici, artistici, che pongono in luce un senso della parola poetica lontano da ogni velleità di giungere ad un significato definitivo, ad una definizione che chiuda la *res* in un *verbum* univoco. Anzi, secondo Grassi è nella pluralità delle parole, nei *verba* che possiamo attingere la *res* e i suoi modi di datità, che sono infiniti, molteplici, contingenti, transeunti. L'attenzione alla multilateralità del reale, che si rivela nella polidimensionalità linguistica, si colloca nel contesto più generale della domanda sull'uomo e sulla correlazione uomo-mondo. Si tratta del problema onto-antropo-logico a cui gli scritti grassiani di retorica, metaforologia, umanesimo⁴⁷⁷ tentano di dare delle risposte. Il Sudamerica diventa l'occasione per un ripensamento del proprio passato filosofico e per gettare luce su un presente avvertito come estraneo. Grassi ha voluto confrontare la sua esperienza di europeo con il modo di vivere sudamericano, assillato dal dubbio intorno alla validità universale delle categorie della storicità e della tecnica dominanti in Europa, scoprendo una serie di aspetti inediti della cultura americana: innanzitutto l'esperienza dei sensi, che non è la pura e semplice *empeiria*, ma il luogo visibile del dissidio e della contraddizione, come testimoniano gli scorci descrittivi delle località cilene.

Il filosofo asserisce in riferimento al soggiorno cileno di trovarsi in una realtà che è al contempo *unità e molteplicità* senza relazione: “ci troviamo nel nord del Cile, nella contrada delle grandi miniere di rame,

⁴⁷⁷ Cfr., soprattutto E. Grassi, *Heidegger e il problema dell'umanesimo*, cit.; Id., *La filosofia dell'umanesimo: un problema epocale*, cit.; Id., *Umanesimo e retorica. Il problema della follia*, tr. it., di E. Valenziani e G. Barbantini, Mucchi, Modena 1988; Id., *Potenza dell'immagine. Rivalutazione della retorica*, cit.; Id., *La metafora inaudita*, cit.; Id., *Vico e l'umanesimo*, cit.; Id., *Retorica come filosofia. La tradizione umanistica*, cit.

in prossimità del confine peruviano a 3800 metri di quota [...] mi confonde il fatto di essere abituato a costruire la realtà mediante una combinazione di diverse esperienze sensibili, e per la prima volta apprendo che i sensi, abbandonati a se stessi e non ordinati dall'intelletto, rivelano il contraddittorio nella sua essenza: la realtà è contemporaneamente un'unità e una molteplicità senza relazione"⁴⁷⁸. Oltre all'esperienza dei sensi, un altro concetto importante che emerge dai resoconti del viaggio sudamericano, è quello di *oggettività*: i sensi non rivelano solo qualcosa di soggettivo e di transeunte, ma l'oggettivo. I concetti di natura e oggettività si legano profondamente a quelli di *mito*, di cominciamento, di originario che solo la poesia può dire e non la filosofia, che si muove nell'ambito del deduttivo e dunque del non-originario. Per Grassi "non basta il sapere, cioè giungere al riconoscimento di quei principii nei quali ancorare tutti i nostri progetti"⁴⁷⁹ ma bisogna tentare di ricostruire le tappe di una "sapienza arcaica", o di una "sapienza poetica", per usare un binomio vichiano, in cui si rinnovano i significati di teoria e prassi e si fa spazio ad un concetto di *pistis* che esula dai limiti definiti della religione per rivelarsi come il fondamento della retorica originaria: "questo riconoscimento capovolge diametralmente il rapporto tra *pistis* e *logos*. La *pistis*, intesa come fondamento dell'inspiegabile perché fondamento di ogni spiegazione, è propria del mondo originario"⁴⁸⁰.

Nell'esperienza sudamericana l'oggettivo appare come una natura che non è più umanizzata e soggiogata, ma che domina l'uomo. Essa diviene smisurata, infinita, sconfinata, apocalittica e si sottrae ad ogni orientamento, criterio e progetto, in una ripetizione ciclica, in un eterno presente. Asserisce il filosofo che "lo spazio storico della natura può quindi suscitare nell'uomo europeo un terrore sconcertante. Una volta spezzata la coercizione delle passioni, quando gli oggetti non si distinguono più come momenti conformi al fine degli istinti, improvvisamente si precipita nello smisurato"⁴⁸¹.

⁴⁷⁸ Id., *Arte e mito*, cit., p. 83.

⁴⁷⁹ Id., *L'uomo e l'esperienza dell'oggettività*, cit., p. 72.

⁴⁸⁰ Id., *Significare arcaico*, cit., p. 490.

⁴⁸¹ Id., *Viaggiare ed errare*, cit., p. 116.

Entriamo nello spazio del mito dove la differenza tra uomo e mondo svanisce e tutto rientra improvvisamente in un'unità che domina ovunque e che Grassi sente appartenergli nel modo più profondo. Afferma il filosofo che in questa unità “ha luogo un rovesciamento sconcertante: non si tratta ora più di comprendere qualcosa, perché ogni cosa viene compresa nel tutto”⁴⁸²; si tratta di un ordine “di una pienezza che si chiude armonicamente nella quale il nascere e il trapassare non sono che momenti di un duraturo presente”⁴⁸³. Grassi si sta riferendo ad una realtà eterna che sembra avvolgerci: “è l'ora di Pan”⁴⁸⁴. Il Sudamerica è il simbolo dell'*ora di Pan*, che a sua volta è allegoria di un'esperienza che, prendendo in prestito le parole di Vico, “è affatto impossibile immaginare, e a gran pena ci è permesso di intendere”: qui è possibile guardare autenticamente al *mito* non alla luce della *demitizzazione*, non come “prestazione arcaica della ragione”, per dirla con Blumenberg⁴⁸⁵, ma come “realtà in cui viviamo”. È ancora consentito vivere il mito in quel dissidio, in quella transizione, in quel viaggio dal vecchio continente della cattiva metafisica verso il mare aperto dell'autenticità, dell'altro inizio del pensiero. Un inizio che è principio arcaico nel senso aristotelico del termine: perché governa e dà inizio come leggiamo in *Significare arcaico*. Il filosofo, reinterpretando lo Stagirita, sostiene che “il principio deve invece avere veramente il carattere di *archè*, cioè deve mandare, comandare”⁴⁸⁶ e, non avendo carattere apodittico, bensì *elenchico*, “non possiamo sottrarci alla – sua – imposizione perché ogni tentativo di sottrarsi ad – esso lo – presuppone”⁴⁸⁷.

L'atto fondativo e mitico del reale è secondo Grassi indicibile dal *logos* metafisico e la narrazione di quell'azione primordiale può essere affidata unicamente al potere *generativo trasformatore* della metafora, che non è un gioco letterario ma la prima forma dell'ingegno, del *nous* “e come tale

⁴⁸² Id., *Arte e mito*, p. 153.

⁴⁸³ Ibidem.

⁴⁸⁴ Ibidem.

⁴⁸⁵ Cfr., H. Blumenberg, *Il futuro del mito*, tr. it. di G. Leghissa, Medusa, Milano 2002.

⁴⁸⁶ E. Grassi, *Significare arcaico*, cit., p. 486.

⁴⁸⁷ Ibidem.

unica espressione delle *archai* nel loro carattere palesante e immediatamente indicativo”⁴⁸⁸. Perché come diceva Vico, uno degli autori prediletti da Grassi: “di questa logica poetica sono corollari tutti i primi tropi, de’ quali la più luminosa, e perché più luminosa, più necessaria, e più spessa è la metafora [...] – che – vien’ ad essere una picciola favoletta”⁴⁸⁹. L’analisi delle “meditazioni sudamericane” di Grassi ha messo in luce l’intima correlazione dei temi del *viaggio*, inteso come evento semiotico, con le categorie dell’analitica esistenziale grassiana: dismondanizzazione e assenza di mondo, oggettività, natura, coscienza temporale umanistica. Abbiamo cercato di porre in luce quanto il significato del viaggio in generale e di quello sudamericano in particolare sia fondamentale per comprendere il senso della proposta neo-umanistica grassiana: essa si struttura come ricerca costante di un nuovo strumentario categoriale per l’uomo europeo che ha sperimentato la miseria, la precarietà e il declino della propria storia ma non si rassegna al deserto del nichilismo dilagante ma al contrario, come il viaggiatore, l’emigrante, va alla ricerca di un’umanità perduta, più radicata nella *vita*. L’esperienza sudamericana si carica allora di un’importanza che occorre sottolineare con vigore: essa è un percorso nell’interiorità prima che essere un itinerario geografico perché “in quanto viaggiatori in terra straniera siamo anche e soprattutto viaggiatori nell’interiorità [...] oggi, viaggiando, non andiamo in cerca di scoperte esteriori, sottoponiamo piuttosto a un esame il mondo della nostra lingua, dei nostri pensieri e dei nostri sentimenti”⁴⁹⁰. La meditazione su Sudamerica diviene allora una meditazione sull’Europa.

III. X. *L’uomo e l’esperienza dell’oggettività: la nascita della coscienza temporale*

L’analisi del viaggio nel suo significato *tetraivalente* e la focalizzazione sui temi della dismondanizzazione e dell’assenza di mondo ci consente di inquadrare meglio le altre due idee

⁴⁸⁸ Ivi, p. 494.

⁴⁸⁹ G. B. Vico, *La Scienza nuova*, a cura di M. Sanna-V. Vitiello, Bompiani, Milano 2012, ed. 1744, II libro, p. 932.

⁴⁹⁰ E. Grassi, *Viaggiare ed errare*, cit., p. 124.

centrali nell'analitica esistenziale grassiana: i concetti di coscienza temporale umanistica e di oggettività.

Secondo il pensatore milanese l'esperienza del disancoramento originario dalla realtà è l'elemento principale che caratterizza la "situazione umana". L'angoscia e il terrore della foresta primordiale, l'agorafobia originaria che genera la paura dell'aperto, spingono l'uomo a cercare di volta in volta i *codici* di decifrazione della realtà come è emerso dalle precedenti considerazioni sull'incidenza dell'idea uexkülliana di *cerchio funzionale simbolico* e sulla distinzione tra mondo animale e mondo umano a partire dalla funzione di apertura mondana dell'*Angst*. Leggiamo in *Il tempo umano. L'umanesimo contro la techne* che "la situazione umana è caratterizzata dal fatto che l'uomo ha la esperienza originaria di essere *disancorato* dalla realtà. Il problema del *metodo* nasce da questa profonda esperienza, giacchè esso consiste nella ricerca della via per giungere un dato fine. Le prime forme di metodo, cioè di ricerca di un *orientamento* nella realtà nascono dall'esperienza del carattere ingannevole e relativo e mutevole di ciò che mediano i sensi"⁴⁹¹.

La situazione in cui l'uomo è gettato è caratterizzata dal nesso *disancoramento-metodo-orientamento*. Convinto che proprio l'insufficienza dei sensi, che provoca il disancoramento, ci obbliga all'elaborazione del metodo, Grassi individua la nascita delle scienze naturali nell'originaria *perdita* del rapporto *immediato* con la natura. Emerge un elemento concettuale di non secondaria importanza: il tema della nascita della *coscienza* e delle scienze si intreccia indissolubilmente alla questione dell'*oggettività* e alla ricerca della sua determinazione. Sostiene il filosofo che "nelle scienze singole naturali, nelle quali l'uomo crede di raggiungere l'obiettività, appare più chiaro che altrove il disancoramento dell'uomo. Infatti di fronte al bisogno di un metodo, di un'oggettività, appare il caratteristico capovolgimento che avviene nella nostra concezione del reale"⁴⁹².

Si tratta di quel capovolgimento che caratterizza le scienze naturali che mettono da parte l'esperienza originaria della natura – quella immediata dei sensi – in direzione della ricerca di

⁴⁹¹ Id., *Il tempo umano. L'umanesimo contro la techne*, cit., p. 202. I corsivi sono nostri.

⁴⁹² Ibidem.

un'oggettività "stabilita dai principi in funzione ai quali si delimita e circoscrive, facendola oggetto di domanda, la realtà fenomenica"⁴⁹³. L'assenza di coordinate e orientamento mette l'uomo in una condizione di *Notwendigkeit* che segna anche il discrimine tra mondo animale e mondo umano. La fecondità del tema del *disancoramento* si pone nel contesto dell'onto-antropologia grassiana quale condizione di possibilità della nascita del mondo umano nella *Lichtung* primordiale. Per il filosofo "la storia umana comincia nell'istante stesso nel quale l'uomo sorge dalla natura in quanto l'immediatezza di quest'ultima non lo soddisfa: l'esperienza della non indifferenza di ciò che gli si presenta fenomenalmente a mezzo dei sensi è espressione di legami che non si identificano con quelli dei sensi"⁴⁹⁴. L'elevarsi dell'uomo dall'immediatezza dei sensi mette in moto il *secondo* livello di oggettività e la storia umana. Ma che cosa intende il pensatore per oggettività e in che relazione essa si trova con la storia?

III. XI. *I gradi dell'oggettività*

Il filosofo distingue due gradi dell'oggettivo. In *L'uomo e l'esperienza dell'oggettività* il punto di partenza dell'indagine è ancora una volta quello della "condizione umana" che "si distingue nettamente dalla condizione degli altri esseri viventi per la necessità di ricercare e progettare le unità di misura e di principi in funzione ai quali delimitare il mondo delle apparenze nelle quali ci troviamo"⁴⁹⁵. L'indagine sulla situazione del *Da-sein* e sulle sue strutture di esistenza ha come primo risultato l'individuazione di *due* livelli di oggettività. "Per giungere alla soluzione della realtà umana, e con ciò della sua oggettività, dobbiamo innanzitutto partire dal problema di quali siano i caratteri di ciò che ci si manifesta"⁴⁹⁶. Tali caratteri possono essere contraddistinti in due modi:

- dipendono dai nostri parametri e dai "limiti da noi progettati"⁴⁹⁷

⁴⁹³ Ibidem.

⁴⁹⁴ Ivi, p. 203.

⁴⁹⁵ Id., *L'uomo e l'esperienza dell'oggettività*, cit., p. 65.

⁴⁹⁶ Ivi, p. 68.

⁴⁹⁷ Ibidem.

- dipendono “dal fenomeno stesso nel ritmo del proprio divenire”⁴⁹⁸

Da un lato constatiamo che nella vita vegetativa e organica la natura appare nel costante ritmo temporale dell'identico, in un *diastema*, ossia in “ciò che sta (*istemi*) tra limiti (*dià*)”⁴⁹⁹, dettato dal fenomeno stesso della vita e non da modalità molteplici di ordinare i fenomeni naturali. Dall'altro riscontriamo nel mondo umano infinite unità di misura di questa natura. Per il filosofo “della natura possiamo solo parlare in quanto essa appare entro i *diastema* stessi, cioè entro determinati limiti”⁵⁰⁰ e tuttavia dobbiamo riconoscere che si danno alcuni fenomeni “il cui apparire non dipende dalla nostra proiezione di *diastema*”⁵⁰¹. Grassi riporta l'esempio dei molteplici stati di un corpo⁵⁰²: un corpo può apparire in una forma solida o liquida ma la modalità in cui esso appare non dipende da noi: la nostra proiezione di *diastema* non è l'unica via di accesso all'oggettivo, all'essere, alla natura.

“Se è vero che la natura appare solo entro i limiti da noi progettati, è altrettanto vero che non dipende da noi come essa appare: essa ha una propria oggettività. La constatazione di questa oggettività dei fenomeni naturali è la condizione dell'esperimento, è la risposta che la natura dà entro i nostri *diastema*”⁵⁰³.

Non a caso il filosofo ricorre a Leonardo per porre in luce il concetto di natura entro i *diastema*. Nello scienziato Grassi individua un via di accesso alla natura mediata dall'esperimento che mostra il senso autentico del concetto di *diastema*. Nel *Trattato sulla pittura e Sull'anatomia dell'uomo* “l'esperimento è l'interrogazione della natura tenendo conto di una teoria stabilita anticipatamente, al fine di verificare se questa attraverso l'esperimento viene confermata o confutata. Il punto di partenza per un'indagine sulla natura diventa quindi la teoria dell'uomo ad essa soggiacente. Perciò per Leonardo non è possibile conoscere la natura nella sua interezza

⁴⁹⁸ Ivi, p. 69.

⁴⁹⁹ Ivi, p. 68.

⁵⁰⁰ Ibidem.

⁵⁰¹ Ibidem.

⁵⁰² Ibidem.

⁵⁰³ Ibidem.

ma solo quelle parti che si danno nel contesto della teoria e delle domande poste dall'uomo. La natura è dunque correlata all'uomo e alle sue capacità⁵⁰⁴.

La natura di Leonardo rimane nondimeno “un mistero che viene svelato in funzione della domanda impellente⁵⁰⁵, quindi mantiene una zona di opacità residua. Essa ha una propria oggettività che non può essere colta in maniera esaustiva e definitiva. Il tema della doppia oggettività della natura mette insieme l'idea dell'oggettività della natura, quale fondo oscuro e inaggrabile, e l'idea della natura come banco di prova dell'esperienza umana che risulta essere un progetto gettato. Ecco allora che si profila l'intreccio indissolubile tra il tema ontologico della oggettività, della natura, dell'essere e quello etico-pratico della storia umana dei tentativi, dei progetti, dell'esistenza, del caso particolare, delle circostanze. In questo percorso di superamento dell'oggettività della natura, di trascendimento della sua alterità e di ricerca di principi di determinazione, l'uomo elabora le proprie strategie di contenimento del diverso: inizia la storia del sapere. Per il pensatore italiano “la storia del divenire per giungere alla conoscenza di quei principi primi è la storia del sapere. Ma non basta sapere, cioè giungere al riconoscimento di quei principi nei quali ancorare tutti i nostri progetti, ma bisogna anche saper realizzare in funzione ad essi i nostri *diastema*, i nostri progetti: sorge così una nuova esperienza del tempo [...]: il tempo umano⁵⁰⁶”.

La coscienza dell'autotemporalità trova la propria genesi nell'angoscia esistenziale che ha per il pensatore una funzione catartica: “quella di guidare l'uomo [...] alla coscienza del carattere perturbante della propria situazione⁵⁰⁷”. L'autotemporalità della coscienza umanistica si fonda sull'idea del tempo come “distinzione fondamentale fra ciò che non è più e ciò che non è ancora,

⁵⁰⁴ Id., *Introduzione a Heisenberg, Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburg Rowohlt, 1955, pp. 133-138, traduzione nostra.

⁵⁰⁵ Id., *La filosofia dell'umanesimo: un problema epocale*, cit., 165.

⁵⁰⁶ Id., *L'uomo e l'esperienza dell'oggettività*, cit., p. 71.

⁵⁰⁷ Id., *Potenza della fantasia*, cit., p. 259.

passato e futuro”⁵⁰⁸ in funzione di un presente. Tale presenzialità tuttavia non ha carattere puntuale, “non ha a che fare con un atomo temporale fuggitivo”⁵⁰⁹.

III. XII. *Essere e Tempo*

Il presente al quale si riferisce il filosofo va connesso con l’idea di appello dell’essere. Tempo ed essere sono strettamente correlati nella concezione grassiana del tempo. Come leggiamo in *Apocalisse e storia* “i momenti del tempo sono il NON-ancora, il NON-più e l’ora. Tutti e tre questi momenti manifestano all’analisi un caratteristico aspetto negativo”⁵¹⁰. Il passato e il futuro mostrano un carattere di nullità e sarebbe più corretto parlare di “presente del passato, presente del futuro, presente del presente”⁵¹¹ che si danno nel ricordo e nell’attesa. Una concezione del tempo di questo tipo fa dipendere la nostra capacità di percepire il tempo dalla nostra capacità di essere affetti (*affectio animi*). Osserva Grassi che una simile concezione della temporalità presuppone l’essere: non nel senso di ciò “che esteriormente ci è dato”⁵¹² ma nel senso di ciò che rende possibile le nostre esperienze. L’*a-priori* di ogni esperienza temporale umana – quella dell’attesa e del ricordo – è l’attenzione: “il termine latino corrispondente ci chiarisce in che accezione appare qui il termine attenzione: *attentio* significa tendere *ad*, e quindi attendere. L’attenzione è quindi possibile nell’ambito di una tensione, di una *tensio* che, come fondamento dell’aspettativa, dell’attesa, è la radice medesima della nostra capacità di *intus-legere*, dell’intelligenza con la quale costruiamo e ordiniamo i fenomeni in un modo”⁵¹³. Solo nel contesto di questa *attentio/tensio* originaria sorgono il presente, il passato e il futuro. La struttura temporale della coscienza è a

⁵⁰⁸ Id., *Il tempo umano. L’umanesimo contro la techne*, cit., p. 205.

⁵⁰⁹ Ibidem.

⁵¹⁰ Id., *Apocalisse e storia*, cit., p. 13.

⁵¹¹ Ivi, p. 14.

⁵¹² Ivi, p. 15.

⁵¹³ Ivi, p. 14.

fondamento del potere umano di progettare, mondi, cosmi, ordini, unità di misura come strategie di risposta agli appelli dell'essere che urgono e ai quali dobbiamo corrispondere.

All'origine dell'autotemporalità storica⁵¹⁴ della coscienza umana abbiamo un *Dasein* che si dibatte tra angoscia e paura, la potenza delle quali irrompe, creando uno strappo nell'unità simbolica di soggetto e oggetto. La ricostruzione di tale unità simbolica, di tale *symplokè* tra soggetto e oggetto mediante la parola, il linguaggio, è il compito che Grassi si propone di portare avanti attraverso riflessioni che assurgono a *prolegomena* per una “semiotica antropologica” che indaga il “problema del nuovo potere originario che strappa l'esistenza umana dalla sfera della consapevolezza del semplice segno biologico e la colloca in una situazione di esistenza e di possibilità umane”⁵¹⁵. La coscienza umana nasce compensazione di quel disancoramento primordiale, che è a fondamento del mondo umano, e come produzione tecnico-poietica. Se la storia dell'uomo è la storia del suo divenire e del suo superamento dell'immediatezza della natura allora il suo compito fondamentale – il compito del vero umanesimo – sarà quello di ricostruire la storia “di quella realtà originaria che l'ha strappato dalla immediatezza della natura”⁵¹⁶. Un sapere che si pone questo obiettivo si costituisce come *archeologia* dei mezzi umani di ricomposizione della frattura originaria (la rottura del cerchio funzionale simbolico): scienze naturali, tecnica, filosofia, arte⁵¹⁷. Per Grassi “di qui sorge la necessità di ricostruire – con i frammenti del mondo sensibile – un mondo nuovo, quello umano. L'uomo può realizzare tale compito solo se chiarisce ciò che lo riguarda originariamente e se conforma la realtà sensibile a questa nuova urgenza [...]: sorge per l'uomo il caso particolare, presupposto alla realizzazione del mondo umano”⁵¹⁸.

Proprio l'elemento circostanziale, particolare, limitato di ogni singola esperienza individuale ci restituisce la qualità *cairologica*, più che *escatologica* della temporalità grassiana, attenta all'istante

⁵¹⁴ Cfr., sul tema dell'autotemporalità come nota distintiva dell'uomo distinta dalla temporalizzazione biologica Id., *Vico contro Freud: creatività e inconscio*, pp. 133-153, in Id., *Vico e l'Umanesimo*, cit. pp. 142-145.

⁵¹⁵ Ivi, p. 152.

⁵¹⁶ Id., *Il tempo umano. L'umanesimo contro la techne*, cit., p. 203.

⁵¹⁷ Ibidem.

⁵¹⁸ Id., *Apocalisse e storia*, cit., p. 12.

giusto, al tempo *opportuno*: poiché la nuova esperienza di fronte alla quale si trova l'uomo non è solo la conoscenza dell'universale ma innanzitutto quella del caso particolare e singolo. "Bisogna sapere quando, come, dove, di fronte a chi"⁵¹⁹. La mancanza di tale conoscenza sarebbe "mancanza di misura, di discrezione, di prudenza, di *phronesis*", le uniche capaci di mostrare l'intima correlazione tra vita etica e politica come realizzazioni dell'opera umana, come risposte alla scomparsa del mondo olistico, intatto, della vita organica. Per Grassi resta sullo sfondo un grande interrogativo: c'è da chiedersi "in virtù di che cosa può originarsi il mondo umano, se all'uomo non appartiene alcun ambiente immediato, se quest'ultimo dev'essere sempre costruito da ogni singolo individuo; qual è la radice dell'umanizzazione della natura?"⁵²⁰. Legato al tema antropologico delle origini della storia umana emerge quello del linguaggio e della funzione della retorica grassiana come ricerca sul significare arcaico o semantica antropologica. Siamo così giunti ad un'altra domanda legata connessa ai problemi precedentemente posti a tema: "a quale funzione adempiono la parola, il linguaggio, nel sorgere del mondo umano?"⁵²¹.

⁵¹⁹ Id., *Il tempo umano. L'umanesimo contro la techne*, cit., p. 205.

⁵²⁰ Id., *Potenza della fantasia*, cit., p. 256.

⁵²¹ Ivi, p. 254.

PALAIÀ DIAPHORÀ: PENSARE E POETARE

IV. I. *Il significato della proposta retorica*

Nei capitoli precedenti abbiamo cercato di ricostruire le tappe del pensiero di Grassi seguendo come filo conduttore quello dell'onto-antropo-logia che si è rivelata una chiave di lettura ampia e integrativa. Seguendo le riflessioni sui temi dell'essere, dell'apparire e della manifestatività abbiamo rintracciato a fondamento della proposta neoumanistica un'analitica dell'esistenza che tocca i temi della coscienza temporale, della dismondanizzazione e dell'assenza di mondo. La focalizzazione su queste problematiche fa emergere un'idea di umanesimo che viaggia sul doppio binario della rivalutazione storica – come dimostra l'analisi dei testi umanisti dedicati al tema della *Lichtung*, del linguaggio e della poesia – e della chiarificazione teoretica delle categorie dell'esistenza. In questo ultimo capitolo prenderemo in considerazione i temi del filosofare *noetico-non metafisico* e quelli della retorica *ingegnosa* come critica delle devastazioni dell'intelletto, di quei “razionalismi stretti e assoluti del positivismo logico, cui Grassi contrappone una logica del discorso diretto, del pensiero come comunicazione discorsiva, fondato sulla metafora non come luogo del falso, ma come spazio del vero concesso all'uomo”⁵²².

Sullo sfondo della prospettiva retorica grassiana emerge il paradigma dell'incompletezza e della carenza. L'uomo è di fronte ad un paradosso: è caratterizzato dal punto di vista morfologico, dal punto di vista della sua dotazione organica, da primitivismi, inadattamenti e non specializzazioni, a cui fa da contraltare un'apertura al mondo che non lo vincola, come nel caso degli animali, ad un ambiente preciso. Il *disancoraggio* da un ambiente dai contorni definiti e fissi rende l'uomo *compito* a se medesimo, lo sottopone ad un onere che si concretizza nella riconversione di una condizione deficitaria in una progettazione di possibilità di conservazione della vita. L'azione, come

⁵²² E. Raimondi, *La retorica d'oggi*, il Mulino, Bologna 2002, p. 77.

compensazione alla struttura morfologica deficitaria, si configura come trasformazione della natura in mondo culturale, come umanizzazione dell'ambiente che solo così diviene mondo.

In tale processo antropogenetico la retorica occupa un posto tutto particolare. La retorica diviene la faticosa produzione di quelle concordanze che subentrano al posto dei codici mancanti. Il *codice* di cui parla il filosofo è “non soggettivo, non è scelto liberamente, ma sofferto attraverso i sensi, in quanto essi si manifestano nella sfera del piacere e del dolore [...] noi non abbiamo così il dualismo di codice e realtà da decifrare, abbiamo invece il significato continuo, immediato e rivelato di ciò che noi soffriamo con *pathos*”⁵²³. Ad agire sullo sfondo del discorso c'è la riflessione antropologica novecentesca menzionata in precedenza: il concetto di povertà, il paradigma dell'incompletezza, secondo cui l'uomo è concepito come animale carente, che si intreccia saldamente con la rivalutazione della retorica come luogo privilegiato dell'umano. La retorica avrà un doppio ruolo: quello di mostrare come la *pistis* sia al centro dell'agire umano e di porre in luce come l'uomo sia contraddistinto da una carenza originaria che per una sorta di eterogenesi dei fini si rivela essere all'origine di quel meccanismo antropogenetico che è la fondazione della comunità umana. Ad emergere è un significato antropologico di retorica che si configura come la compensazione dell'indeterminatezza dell'essere umano: essa può essere definita come la tecnica di adattamento provvisorio che precede ogni morale e ogni verità. La retorica allora costituirebbe una situazione di emergenza, una strategia dell'esonero, uno strumento di azione in mancanza di evidenza. Tale funzione *compensativa* della tecnica retorica guida il discorso di Grassi relativo anche alle istituzioni: la *vis* retorica crea istituzioni: “la società umana ha origine nel poeta come oratore e nel lavoro”⁵²⁴. All'interno di questa prospettiva la riflessione retorica diviene teoria dei segni (*semata*), semiotica, e teoria del senso, semantica arcaica, ben lontana dalla semiotica formale. Una teoria del segno e del senso per il filosofo “dovrebbe essere in grado di elevarsi al livello

⁵²³ E. Grassi, *Vico e l'umanesimo*, cit., p. 242.

⁵²⁴ E. Grassi, *Retorica come filosofia. La tradizione umanistica*, cit., p. 135.

di filosofia in quanto dottrina dei segni sulla base dei quali si manifesta il lavoro specificamente umano (*ergon anthropinon*)⁵²⁵.

La questione linguistica si intreccia con quella antropologica dell'origine del mondo umano come reazione all'agorafobia primordiale della *Lichtung*, semiosfera da cui si dipartono i mondi possibili dell'umano. La declinazione antropologica della retorica in base alla quale quest'ultima si costituisce come "pensiero che è aperto alla chiamata della concreta situazione di vita"⁵²⁶ pone in luce come la retorica "assume un significato essenzialmente nuovo; *retorica* non è, né può essere l'arte, la tecnica di una persuasione estrinseca; è piuttosto il discorso che costituisce la base del pensiero razionale"⁵²⁷. Essa è la base di quel *theorein* che è proprio della filosofia: un *theorein* che non ha una costituzione razionalistica ma è "una visione puramente indicativa, schematica, immaginifica, che, come tale, opera opera anche pateticamente e quindi retoricamente"⁵²⁸.

IV. II. La retorica come critica del paradigma scientifico

Il nucleo singolare dell'opera di Grassi si rivela come una nuova e specifica prospettiva sull'umanesimo retorico quasi sempre obliato dagli storici della filosofia del Rinascimento tra i quali Kristeller e Cassirer⁵²⁹. Come dimostrato dalla sua intensa attività all'Istituto *Studia Humanitatis* (inaugurato il 6 dicembre del 1942 nell'università di Berlino), presso il Centro italiano di studi umanistici e filosofici a Monaco (1948) e soprattutto dall'attività editoriale della *Humanistische Bibliothek*, la collana *Tradición y Tarea*, Grassi propone un'idea diversa del pensiero umanista. Egli

⁵²⁵ Id., *Retorica come filosofia*, cit., p. 194.

⁵²⁶ W. Veit., *Critica radicale della ragione o l'altro rispetto alla ragione: la sfida della retorica*, pp. 99-126, in AA. VV., *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, cit., p. 113.

⁵²⁷ Id., *Retorica e filosofia*, in Id., *Vico e l'umanesimo*, cit., p. 97. I corsivi sono nostri.

⁵²⁸ Id., *Potenza dell'immagine. Rivalutazione della retorica*, cit., pp. 17-18.

⁵²⁹ Cfr. le osservazioni esposte nel II capitolo.

non riduce tutto l'umanesimo al recupero del *platonismo* – ricordiamo l'opposizione tra umanesimo *platonico* e *non platonico*⁵³⁰ di cui spesso parla il filosofo – ma mette in risalto l'importanza dell'altra corrente dell'umanesimo che rivendica il valore della *parola poetica*, come parola *donatrice di senso*, e della *prassi vitale e storica*.

Lo studio dell'umanesimo allora non appare come il frutto di una curiosità storiografica o erudita ma come uno *sforzo*, un *impegno*, per immettere la questione dell'uomo sul terreno della correlazione di *teoria* e *prassi* che riscrive anche il tema dell'*utilità* della filosofia e degli *studia humanitatis*. Come leggiamo in *La potenza dell'immagine* “solo in base al chiarimento di una concreta tradizione storica – cioè di quella umanistica – può sorgere a una nuova considerazione il problema attuale de “a che cosa serve la filosofia”, e quindi il problema del rapporto tra teoria e prassi [...] la problematica dell'umanesimo italiano – proprio in relazione alla preminenza accordata alla prassi, alla negazione della parola astratta, razionale – presuppone il superamento della dualità di una realtà esistente, sperimentata, e di un mondo corrispondente alla ragione, una dualità che conduce all'insuperabile divaricazione di teoria e prassi”⁵³¹.

Il recupero del passato filosofico – la tradizione umanistica – fa tutt'uno con l'idea di un'utilità pratica della filosofia che per Grassi nasce proprio come *naecessitas*, come risposta all'appello dell'Abissale, poiché “conservare un passato (è indifferente che si tratti di pensieri, monumenti o avvenimenti), non considerato in relazione a un compito da assolvere nel presente, è il segno di una cultura divenuta sterile. Ogni cultura, ogni tradizione, nella quale il passato perde questa promettente considerazione, decade, avvizzisce. La tradizione si radica solo nella comprensione del presente”⁵³².

All'interno di questa prospettiva il filosofo milanese afferma che il vero umanesimo è quello che incomincia con Dante e Boccaccio. Contro l'indirizzo “platonico” costituito dal versante ficiniano dell'umanesimo per Grassi permane attraverso i contributi di Vives, Nozolio, Peregrini, Tesauro, Graciàn, Vico, Muratori, Leopardi, una tradizione *non-platonica* ma *retorica*, che resiste a quello

⁵³⁰ Cfr., E. Grassi, *La filosofia dell'umanesimo: un problema epocale*, capitolo VI “Anti-platonismo e platonismo”, cit., pp. 175-197.

⁵³¹ Id., *La potenza dell'immagine*, cit., pp. 259-260.

⁵³² Ivi, p. 133.

spirito razionalista che la relega nell'ambito della letteratura, dissolvendo l'unione di retorica e filosofia. Il punto di vista grassiano sull'umanesimo italiano emerge in netto contrasto all'enfasi sulla ragione e sulla logica privilegiate dal paradigma scientifico. Quest'ultimo si fonda sul presupposto che la conoscenza oggettiva sia l'unico modo per comprendere la realtà. Questo tipo di impostazione logico-analitica, caratterizzata dall'utilizzo del metodo scientifico, non è attenta all'*hic et nunc* della situazione concreta ma crede di trovare assiomi autoevidenti universalmente validi: rispetto al discorso retorico "il discorso razionale invece è fondato sulla capacità una di trarre deduzioni e quindi di legare delle conclusioni a delle premesse. Il discorso razionale raggiunge la sua funzione dimostrativa e la sua stringenza mediante la dimostrazione logica"⁵³³.

Ne deriva che il discorso retorico non può avere alcuno spessore filosofico all'interno del paradigma scientifico. Il discrimine fondamentale tra l'approccio scientifico e quello retorico al reale risiede nella *ricerca dei principi*. La retorica vuole indagare l'origine dei primi principi e la scienza si arresta alla constatazione delle premesse. Se il discorso dimostrativo è quello che lega la definizione di un fenomeno riportandolo ai principi ultimi, alle *archai*, "è chiaro che le prime *archai* di qualsiasi prova, e quindi conoscenza, non possono essere esse stesse essere provate, in quanto non possono essere oggetto di un discorso apodittico, dimostrativo e logico"⁵³⁴. Da qui sorge il problema dell'individuazione del tipo di *logos* adatto ad una ricerca sui primi principi, sulle premesse indimostrabili. La risposta grassiana è nota: "l'uso di tali espressioni, che appartengono all'originario, al non-deducibile, non possono avere carattere e struttura apodittica e dimostrativa, ma solo indicativa. È solo il carattere indicativo delle *archai* che rende davvero possibile la dimostrazione"⁵³⁵. La ricerca sul metodo adeguato per accedere al reale conduce Grassi a tematizzare l'infondatezza di quella opposizione tra filosofia *topica* e *critica*.

⁵³³ Id., *Filosofia critica o filosofia topica? Il dualismo di pathos e ragione*, in Id., *Vico e l'umanesimo*, cit., pp. 25-26.

⁵³⁴ Id., *Retorica e filosofia*, in Id., *Vico e l'umanesimo*, cit., p. 96.

⁵³⁵ Ivi, p. 97.

IV. III. Retorica tra filosofia critica e filosofia topica

La dimensione retorica va considerata secondo Grassi non come *elocutio* ma come *inventio*⁵³⁶: non si tratta di un ornamento edonistico del discorso, o di una celebrazione epidittica, ma di una *vis* creatrice che attinge al polimorfismo del reale: la *Weltanschauung* “umanistica tutt’altro che tranquilla, trascura l’ontologia a vantaggio della metamorfosi, che opportunamente si salda in Grassi alla centralità della metafora, stabilendo con la topica una tassonomia mobile e con l’ingegno legami dal mandato sempre provvisorio”⁵³⁷. Il magistero degli umanisti e di Vico, quale ultimo interprete degli ideali di storicità, della funzione conoscitiva ma anche esistenziale della fantasia, dell’ingegno e della metafora, consente a Grassi di porre l’attenzione al momento genetico, aurorale del pensiero più che alla sua fase declinante, al suo tramonto. Vichianamente attento alla natura delle cose che altro non è che “nascimento in certi tempi e in certe guise” (*Scienza Nuova*, Dignità XIV) Grassi rifugge dagli ideali cartesiani di chiarezza e distinzione optando per l’opacità dei tropi. In *Vico e L’umanesimo* il dualismo di *pathos* e ragione si concretizza nella dicotomia tra Cartesio e Vico, tra un filosofare critico e un filosofare topico, che divengono le due allegorie del danno e del rimedio per la filosofia autentica. Cartesio compare quale bersaglio polemico di un discorso che vuole scardinare l’impostazione razionalista del pensiero. Grassi fa sua la posizione heideggeriana che sottopone l’autore delle *Meditazioni* all’affilata mannaia della distruzione ontologica valutando l’operazione metodica di separazione tra io e mondo⁵³⁸, tra *res cogitans* e *res extensa* un’assurdità. Se si postula una separazione non ci sarà alcuna possibilità di ricomposizione della frattura come è possibile

⁵³⁶ Cfr., sulle parti della retorica dalle origini alle nuove retoriche di Perelman-Tythea, Gruppo di Liegi, retorica del silenzio di Valesio B. Mortara-Garavelli, *Manuale di retorica*, Bompiani, Milano 2012.

⁵³⁷ Ivi, p. 390.

⁵³⁸ Sull’interpretazione heideggeriana dell’ontologia cartesiana del mondo cfr., M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., §§ 19-21.

leggere in *Essere e Tempo* ai paragrafi 19-21. Secondo Heidegger, a partire da Cartesio avviene nella metafisica un importante passaggio, quello dalla domanda che chiede che cosa sia l'ente, a quello della domanda che si pone il problema del *fondamento* che rende possibile la comprensione dell'ente. A tale fondamento poi si riconduce – ad esempio, nelle suggestive pagine di *Il nichilismo europeo* – lo sviluppo della *tecnica* come estrema propaggine del pensare metafisico, come essenza stessa della metafisica che è *nichilismo*. Nella tesi cartesiana *ego cogito, ergo sum*, infatti, Heidegger vede espresso un primato dell'io umano ed una nuova posizione dell'uomo⁵³⁹, poiché l'uomo diventa *subiectum*⁵⁴⁰, il *fondamento* e la *misura* di ogni certezza e verità. Asserisce il pensatore tedesco che “la tradizionale domanda guida della metafisica – che cos'è l'ente – si trasforma all'inizio della metafisica moderna nella domanda del metodo, della via per la quale, [...] è cercato qualcosa di assolutamente certo e sicuro”⁵⁴¹. Tale metodo è il *cogito* e le sue *strutture*. Grassi fa sua l'impostazione heideggeriana e afferma che occorre abbandonare l'ipotesi di un inizio cartesiano del pensiero moderno poiché il vero inizio è quello che include il *pathos* all'interno del *logos*. Egli sostiene che “all'inizio della filosofia moderna Descartes esclude scientemente la retorica – e le altre materie proprie dell'educazione umanistica – dalla filosofia come pura ricerca della verità”⁵⁴².

Il dualismo di dimensione patica e dimensione razionale ha come conseguenza sul piano teorico una contrapposizione tra il piano individuale, storico e temporale della retorica e il piano generale, astorico, e svincolato dall'*hic et nunc*. Il problema della connessione di *pathos* e *logos*, di filosofia critica e topica, viene posto per la prima volta secondo Grassi in modo teoricamente articolato nella filosofia vichiana del *De ratione studiorum* di cui egli ricostruisce minuziosamente le tappe della critica al razionalismo cartesiano nel saggio *Filosofia critica o filosofia topica? Il dualismo di pathos*

⁵³⁹ M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, Adelphi, Milano, p. 158.

⁵⁴⁰ Ivi, p. 168.

⁵⁴¹ Ivi, p. 169.

⁵⁴² E. Grassi, *Filosofia critica o filosofia topica? Il dualismo di pathos e ragione*, cit., in Id., *Vico e l'Umanesimo*, cit., p. 25.

e ragione. Le questioni poste sul tavolo della discussione sono molteplici: la pretesa di partire da un primo vero attraverso il dubbio metodico; esclusione delle verità seconde; esclusione del verisimile⁵⁴³. Se il primo vero riguarda l'essere e la catena deduttiva della dottrina della scienza atta a conoscerlo, le verità seconde pertengono all'ambito delle *necessitates* umane che spingono l'uomo a ricercare quei mezzi per sopravvivere essenzialmente tecnico-poietici. Il metodo critico di impostazione cartesiana trascura in questo modo la sfera retorica, immaginativa, fantastica, ma anche politica della vita umana, ridotta al suo puro aspetto cogitativo. Grassi pone l'attenzione sul passo vichiano del *De Ratione* in cui è enunciata la priorità della topica sulla critica: "giacchè, come l'invenzione degli argomenti precede per natura la valutazione della loro veridicità, così la dottrina topica dev'essere preposta a quella critica"⁵⁴⁴. Si chiede il filosofo milanese: "chi ci assicura che le premesse dalle quali parte il processo critico non rispecchino solo un singolo aspetto della realtà, limitando di conseguenza le conclusioni che ne derivano? Non ha il metodo critico trascurato la retorica, la politica, la fantasia dimostrando così la sua unilateralità razionalistica?"⁵⁴⁵. Non è la deduzione che precede l'*inventio*, ma al contrario ogni catena di ragionamento è possibile unicamente sulla base di un "ritrovamento di luoghi". Si tratta dell'arte topica, ossia l'arte dell'invenzione di cui Cicerone e Quintiliano ci hanno parlato e su cui già Aristotele si pronuncia in *Topica* in cui a quest'arte è riconosciuta la capacità di individuare a "quanti e quali oggetti si rivolgono i discorsi, da quali elementi derivano, e come sia possibile avere tali discorsi facilmente a disposizione"⁵⁴⁶.

La questione è ancora una volta quella di tenersi lontani da una visione unilaterale della realtà tenendo conto piuttosto delle innumerevoli forme dell'apparire del reale, da interpretare in tutta la sua ricchezza. La radicalizzazione dell'opposizione tra *logos* e *pathos* in realtà è spia di un'esigenza

⁵⁴³ Ivi, p. 35 e sgg.

⁵⁴⁴ G. B. Vico, *Sul metodo degli studi nel nostro tempo*, cit., p. 39.

⁵⁴⁵ E. Grassi, *Filosofia critica o filosofia topica? Il dualismo di pathos e ragione*, cit., in Id., *Vico e l'umanesimo*, cit., p. 36.

⁵⁴⁶ Aristotele, *Topica*, 101 b 3.

di unità nel quadro di una prospettiva onto-antropo-logica che mira a gettare un ponte tra *logos* e *pathos*, tra pensiero retorico e scientifico. Leggiamo in *Retorica e filosofia* che “la tesi che l’essenza della filosofia si riduca esclusivamente al processo razionale non regge. Anzitutto perché esso presuppone inevitabilmente un’altra attività, quella dell’*invenire*, che lo precede”⁵⁴⁷.

Lo scopo del filosofo è quello di trovare il fondamento *comune* di retorica e filosofia, e la sua prospettiva non-riduzionista è capace di tenere conto di quella torsione che avviene nell’uomo con il sopravvenire del linguaggio, come mediazione tra gli istinti e gli impulsi da un lato e gli scopi dall’altro. Il linguaggio segna e delimita i diversi aspetti dell’umano che esprime il proprio senso della realtà primariamente attraverso un *logos* metaforico e non tramite la definizione, il concetto, il linguaggio razionale. Di conseguenza la soggettività che traspare dalle riflessioni grassiane non è dotata di una identità monolitica e infrangibile, non è compatta e unitaria ma è una soggettività frammentata e consegnata alla contingenza, alla circostanza, costretta a ridefinirsi continuamente. Il *Da-sein* è allora atto di ricomposizione, attraverso la “ragione fantasticante”⁵⁴⁸ (che tiene insieme come componibili e non come contraddittori *logos-pathos*), dei cocci dell’esistenza tra i quali ci muoviamo, consapevoli dell’instabilità e della mutevolezza, del divenire che necessita di un *logos* adeguato alla sua espressione: la metafora.

Nell’onto-antropo-logia grassiana ritroviamo un *Da-sein* che riconosce l’inesistenza di un fondamento ma non rinuncia ad esporsi alla *motilità* dell’esistenza e a costruire un senso tra le pieghe e le piaghe che caratterizzano il movimento della vita. In questo percorso di *fondazione* e di *costruzione* l’idea di retorica si pone in una posizione innovativa. Come sottolinea Gabin nella recensione del 1983 a *Retorica e filosofia* Grassi può essere collocato di fatto nel contesto della retorica contemporanea che mette in luce uno slittamento dalla teoria della *corrispondenza* a quella

⁵⁴⁷ E. Grassi, *Filosofia critica o filosofia topica? Il dualismo di pathos e ragione*, cit., Id., *Vico e l’umanesimo*, cit., p. 33.

⁵⁴⁸ Id., *Viaggiare ed errare*, cit., p. 180.

della *coerenza*⁵⁴⁹. Afferma lo studioso che “gli echi di Richards, Burke, Barthes, Derrida, Ijsseling e molti altri circolano nelle pagine di Grassi, ragione per la quale egli scrive nella tradizione di coloro che credono nella natura *circostanziale* del pensiero e nella implicita unità di *idea e immagine*”⁵⁵⁰. Tale slittamento mette in luce, attraverso il ripercorrimento della lunga storia della retorica, da Aristotele a Cicerone e Quintiliano, da Dante a Bruni e Valla, da Vico a Nietzsche e Ungaretti, uno scopo ambizioso: capire meglio le ragioni profonde di quella storia e, ripercorrendole, tornare all’universo contemporaneo per cercare di enucleare alcune direzioni di ricerca e suggerire nuovi approcci. La teoria retorica grassiana mette in luce una dimensione pragmatica della coerenza per dirla con McPhail⁵⁵¹ che si fonda su una riconsiderazione del tema della *credenza/pistis*.

Il magistero umanistico conduce il filosofo a riscoprire il mondo della storicità umana, il valore conoscitivo della fantasia-ingegno, della metafora, il ruolo civilizzatore e coesivo della retorica, la funzione politico-economica dei miti, il potere metamorfico del lavoro, capace di convertire la natura in cultura. Il filosofo predilige nella sua indagine retorica il momento aurorale, arcaico: i punti di partenza, i presupposti dell’agire, il momento genetico, colto nelle sue implicazioni gnoseologico-pratiche e antropologiche. Privilegiando la dimensione pre-teoretica, il mondo della vita, il momento che precede quello razionale, le *archai* originarie, di natura topica e non critica, indicativa e non

⁵⁴⁹ Mette in luce l’ipotesi dello slittamento dalla teoria della corrispondenza a quella della coerenza in Grassi M. L. McPhail, in *Coherence as Representative Anecdote in the Rhetorics of Kenneth Burke and Ernesto Grassi*, pp. 76-118 in AA. VV, *Kenneth Burke and contemporary European thought: rhetoric in transition*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 1995. Sull’importanza di Grassi nella retorica contemporanea cfr., S. K. Foss-K. A. Foss-R. Trapp, *Contemporary Perspectives on Rhetoric*, Waveland, Long Grove Illinois, capitolo III pp. 54-74. Per un approfondimento dei temi della coerenza e della corrispondenza nelle teorie della verità cfr., M. Dell’Utri, *Il falso specchio. Teorie della verità nella filosofia analitica*, ETS, Pisa 1996. Cfr., E. Raimondi, *La retorica d’oggi*, cit., pp. 77-78.

⁵⁵⁰ R. J. Gabin, *Review of Rhetoric and Philosophy: the Humanist Tradition*, *Quarterly Journal of Speech* 69, n. 2 (May 1983), pp. 220-221, p. 221: “Echoes of Richards, Burke, Barthes, Derrida, Ijsseling and many others ring through Grassi’s pages, for he writes in the tradition of those who believe in the circumstantial nature of thought and the underlying unity of idea and image”, p. 221. Traduzione nostra.

⁵⁵¹ Cf., M. L. McPhail, op. cit., p. 77. “A comparison of the rhetorics of Burke and Grassi shows that both writers’ conceptualizations of language exemplify the evolution from correspondence to coherence in contemporary rhetorical theory”. “Una comparazione delle retoriche di Burke e Grassi mostra che le riflessioni sul linguaggio di entrambi gli autori esemplificano l’evoluzione dalla teoria della corrispondenza alla teoria della coerenza nella teoria retorica contemporanea”. Traduzione nostra.

dimostrativa, ingegnosa e non razionale, retorica e non logica, egli dedica attenzione particolare ad autori, quali Aristotele, Vico e Leopardi, le cui riflessioni si concentrano sulla dimensione aurorale della fondazione della civiltà. Se con Vico e Leopardi siamo di fronte ad una idea di *humanitas* all'insegna del *pathos*, secondo i quali la priorità non è affidata al procedimento razionale, anonimo e atemporale, al linguaggio denotativo, chiaro e distinto, ma alla retorica e all'immagine, alla ricchezza e all'opacità dei tropi, con Aristotele possiamo guadagnare un concetto di logica affidata alla *pistis*, un'idea di sapere non fondata sulla deduzione – il filosofare noetico-non metafisico.

Sono in gioco tre aspetti fondamentali:

- la focalizzazione sull'aspetto fondativo del linguaggio
- l'analisi dei principi epistemici fondati sulla dimensione simbolica del pensiero e dell'azione umani
- l'articolazione dell'aspetto ontologico che caratterizza l'esistenza umana in termini di metafora drammatica, che ha una natura affermativa e positiva in quanto forza propulsiva nella *Menschwerdung*

Grassi vede "l'esistenza umana come essenzialmente retorica ed esplora la metafora come l'aneddoto rappresentativo dell'esistenza"⁵⁵² che ha potere generativo. La concettualizzazione dei grandi temi della filosofia, ma anche dell'arte e della letteratura, sposta l'attenzione sul mondo storico, sulle passioni dell'uomo, sulle tradizioni drammatiche, teatrali e metaforiche dell'occidente. La particolare considerazione grassiana dell'umanesimo e della retorica che lo contraddistingue emerge proprio in contrasto con l'enfasi posta dal paradigma scientifico sulla ragione e sulla logica. Il pensiero scientifico e filosofico tradizionale si basa sulla presupposizione che la conoscenza razionale sia la via da preferire per accedere al reale. La critica grassiana al deduttivismo logico e ad un sapere schiavo della *mathesis universalis* lo conduce verso l'individuazione del momento critico del pensiero razionale nell'indimostrabilità dei principi.

⁵⁵² Ivi, p. 79. "Grassi similarly sees human existence as essentially rhetorical, and explores metaphor as his representative anecdote". Traduzione nostra.

IV. IV. *La struttura della presupposizione*

Come leggiamo in *La priorità del senso comune e della fantasia: l'importanza di Vico oggi* “la logica tradizionale distingue tra due modi per *fondare* la conoscenza. Il metodo deduttivo comincia da premesse e deriva le inferenze già presenti in esse. Qui è indispensabile che le premesse risultino universalmente valide e necessarie [...] ma le premesse sono necessariamente *presupposte* nella deduzione”⁵⁵³.

A fare problema è la struttura della pre-supposizione, dell'*upothesis*. Secondo il filosofo “quando si tratta di protasi, di indicazioni di indole arcaica – cioè originaria, dominante – siamo obbligati a riconoscere che essa non ha e non può avere un carattere dimostrativo, discorsivo bensì – come si esprime Aristotele – noetico”⁵⁵⁴.

I *primi principi* hanno carattere svelante e manifestativo: si tratta del mitologema originario della filosofia, l'aporia contro cui urta il soggetto parlante. Nella struttura della presupposizione, dell'ipotesi, o, nei termini grassiani, dei “principi indeducibili”, si articola l'intreccio di essere e linguaggio, di mondo e parola di ontologia e logica⁵⁵⁵. Per il filosofo i principi non possono essere dimostrati perché essi sono alla base di ogni dimostrazione. Non attraverso la *ratio* si accederà ad essi, ma attraverso il *pathos*, che non è il contrario del sapere ma un'altra forma di sapere, un sapere arcaico. Dalla prospettiva del filosofo dobbiamo chiederci “se le asserzioni originarie non sono dimostrabili, qual è il carattere del discorso con cui le esprimiamo? [...] qui ci si pone di fronte al problema fondamentale del carattere che ha e deve avere la formulazione delle premesse, ossia delle basi”⁵⁵⁶. Il discorso apodittico, quello che prova e dimostra (*apo-deiknymi*), pone la definizione di un

⁵⁵³ E. Grassi, *La priorità del senso comune e della fantasia: l'importanza di Vico oggi*, pubblicato in AA. VV., *Vico and Contemporary Thought*, Vol. I, Humanities Press International, New Jersey 1976, ora in Id., *Vico e l'umanesimo*, cit., p. 43. Corsivo nostro.

⁵⁵⁴ Id., *Filosofare noetico non metafisico*, cit., p. 17.

⁵⁵⁵ Sul problema della presupposizione come mitologema originario della filosofia cfr., G. Agamben, *Che cos'è la filosofia*, Quodlibet, Macerata 2016.

⁵⁵⁶ Cfr., E. Grassi, *Retorica e filosofia*, cit., in Id., *Vico e l'umanesimo*, cit., 97.

fenomeno riportandolo ai principi ultimi o *archai*. Ed è chiaro che le prime “*archai* di qualsiasi prova, e quindi della conoscenza, non possono esse stesse essere provate”⁵⁵⁷.

Tale sapere arcaico coinvolge anche una riflessione sul *mito* – come “principio instauratore originario di una comunità”⁵⁵⁸ – sulla dottrina topica-inventiva – interpretata come “dottrina della visione originaria”⁵⁵⁹ – , sulla metaforologia – come “prassi linguistica e biologica”⁵⁶⁰ –, sull’*ingenium* – come “proprietà comprensiva più che deduttiva dell’uomo”⁵⁶¹ – e sulla *phantasia* intesa nella sua funzione ontologica come “attività originaria che scopre le relazioni sulla base delle visioni delle somiglianze”⁵⁶².

L’apogeo della critica contro la deriva razionalistica del pensiero si colloca nell’individuazione dell’opposizione delle nozioni aristoteliche di *nous* e di *episteme*. Grassi infatti istituisce un collegamento tra *nous* e *archè*, mettendo in luce la stessa matrice originaria dell’*episteme*: l’urgenza, l’impellenza e l’appello dell’essere si svelano attraverso segni indicativi, colti attraverso la passione. Quella che Grassi definisce come *noetica* è la forma originaria della filosofia e si configura come *a priori* trascendentale di ogni dimensione deduttiva e storica.

Leggiamo in *Significare arcaico* che nella sfera dell’originario non esiste dualismo di *pathos* e *logos* e nell’ambito dei segni indicativi noi esperiamo l’*aletheia* arcaica “sacrale e con ciò estatica, patetica, manica”⁵⁶³. Per il filosofo se “il dualismo di sapere e di *pathos* non ha luogo nella sfera

⁵⁵⁷ Ivi, p. 96.

⁵⁵⁸ Id., *Mito ed arte*, cit., p. 162. Cfr., anche Id., *Arte e mito*, cit.

⁵⁵⁹ Id., *Retorica come filosofia. La tradizione umanistica*, cit., p. 93.

⁵⁶⁰ Cfr., Id., *Potenza della fantasia. Per una storia del pensiero occidentale*, cit., p. 192. “La facoltà del trasferimento di senso, il *metapherein*, è fin dall’inizio essenziale alla vita”. Cfr., Id., *La filosofia dell’umanesimo. In problema epocale*, cit., p. 179. “La metafora con il suo carattere immaginifico e non causale, non concettuale ma ingegnoso, supera il divario che corre tra la teoria, il concetto universale, e la pratica sempre connessa con il caso particolare [...] l’espressione metaforica è in sé e per sé una risposta all’appello dell’Essere che si impone qui ed ora”.

⁵⁶¹ Id., *Retorica come filosofia. La tradizione umanistica*, cit., p. 94.

⁵⁶² Id., *Potenza della fantasia. Per una storia del pensiero occidentale*, cit., p. 190.

⁵⁶³ Id., *Significare arcaico*, cit., p. 491.

dell'originario"⁵⁶⁴ – palesandosi solo nell'ambito, razionale, dedotto – allora dobbiamo constatare che “ogni discorso razionale si radica nel discorso arcaico puramente semantico, il quale scaturisce nella sua immediatezza nell'ambito del *nous*, dell'*ingenium*, della facoltà che realizza la visione dei segni originari che presiedono al mondo umano”⁵⁶⁵.

L'aspra critica al deduttivismo, al riduzionismo logico del pensiero, e alla matematizzazione di ogni discorso non compromettono tuttavia lo spessore filosofico della filosofia di Grassi che resta integro proprio nell'insistenza della ricerca sul *perché*, su una, per quanto miope, visione dell'origine, su un *primum* esperibile attraverso segni, indicazioni. Le indagini sulla retorica si inseriscono all'interno del contesto ermeneutico di riabilitazione della retorica che, come è noto, ha inizio con le riflessioni di Perelman. La riflessione condotta a partire da una prospettiva di teoria dell'argomentazione e dell'eloquenza genera un'aporia: l'alternativa teorica che si pone è tra un eccesso di retorica e una chiusura nei confronti della retorica. La questione che Grassi pone travalica l'alternativa tra rifiuto o accettazione⁵⁶⁶ e ha come fuoco di ricerca l'indagine di quello spazio di sapere collocato tra retorica e filosofia. La domanda che il filosofo si pone è: esiste questo *e* tra *retorica e filosofia*? L'opposizione tra retorica e filosofia che è oggetto di *Retorica e filosofia* del 1980 già si profila a partire da *L'inizio del pensiero moderno* in cui il linguaggio vive la contrapposizione tra la sua veste scientifico-dimostrativa e quella metaforico-indicativa. Nella nostra analisi prenderemo in considerazione le diverse definizioni di retorica offerte dal filosofo, che corrispondono a funzioni differenti a seconda del contesto nel quale l'argomento retorico è trattato,

⁵⁶⁴ Ibidem.

⁵⁶⁵ Ibidem.

⁵⁶⁶ Sulla concezione della retorica in Grassi cfr. M. Marassi, *Retorica, storicità ed umanesimo*, pp. 199-216, in E. Grassi, *La filosofia dell'umanesimo: un problema epocale*, cit.; M. Marassi, *Introduzione*, pp. 11-27, in E. Grassi, *Retorica come filosofia. La tradizione umanistica*, cit. P. R. Blum, *Rhetoric is the home of transcendent: Ernesto Grassi's response to Heidegger's attack on humanism*, *Intellectual History Review*, 22:2, pp. 261-287; M. L. McPhail, *Coherence as representative anecdote in rhetorics of Kenneth Burke and Ernesto Grassi*, pp. 76-118, in B. L. Brock, *Kenneth Burke and contemporary european thought*, University of Alabama Press, 1995.

allo scopo di mettere in luce non la compromessa unità del concetto di retorica quanto piuttosto l'intrinseca capacità di generare significati e contesti.

IV. V. *Il logos retorico: la tripartizione del discorso*

Nel contesto dell'analisi delle molteplici forme di discorso Grassi parte dalla messa in discussione della riduzione del discorso retorico a semplice *tecnica di persuasione*. Secondo il filosofo il problema retorico può essere affrontato da due punti di vista: si può considerare la retorica in senso tradizionale, “quindi come arte, come tecnica di persuasione”⁵⁶⁷ o da una prospettiva più generale di interazione con il sapere teoretico. Per comprendere il senso autentico della concezione retorica dovremo prendere le distanze dall'approccio speculativo che la riduce ad arte della persuasione, privandola della componente filosofica. A tal proposito Grassi individua tre tipi di discorso:

- il discorso retorico *esteriore*
- il discorso *razionale*
- il *vero* discorso retorico.

Il primo discorso “si riferisce solo alle immagini perché influenzano le passioni”⁵⁶⁸ ed è il discorso retorico in senso classico. La seconda forma è il classico discorso razionale a carattere dimostrativo. Infine c'è il vero discorso retorico che “scaturisce dalle *archai*”⁵⁶⁹: esso non è deducibile ma è indicativo.

⁵⁶⁷ E. Grassi, *Retorica come filosofia. La tradizione umanistica*, cit., p. 55.

⁵⁶⁸ Ivi, p. 75.

⁵⁶⁹ Ibidem.

Tralasciando il secondo tipo di discorso, quello razionale – di cui si è già detto sopra – vorremmo soffermarci sul duplice senso del discorso retorico: come tecnica della persuasione e come discorso semantico. Lo scopo dell'analisi del filosofo è quello di rintracciare le caratteristiche del discorso semantico sulla base del quale è possibile comprendere sia la retorica come tecnica di persuasione sia il discorso razionale-scientifico. L'indagine sulla retorica allora allarga il proprio raggio di azione ben al di là delle classiche tematiche oggetto della retorica classica per divenire occasione per un ripensamento dei fondamenti del sapere scientifico-filosofico e della tecnica oratoria classicamente intesa.

Quella di Grassi è non è l'ennesima sistemazione tassonomica del materiale discorsivo ma una *retorica* come *teoria* che assurge a *filosofia generale* e che ha come oggetto di riflessione i fondamenti pre-teoretici, pre-categoriali, ante-predicativi del sapere. Il filosofo parla non a caso di *significare arcaico*. Leggiamo in *Retorica e filosofia* che “il discorso indicativo o allusivo (*semeinein*) fornisce la struttura in cui può nascere la prova. Inoltre se la razionalità è identificata con il processo di chiarificazione, noi siamo costretti ad ammettere che la primitiva chiarezza dei principi non è razionale, e a riconoscere che il linguaggio corrispondente, nella sua struttura indicativa, ha un carattere evangelico”⁵⁷⁰.

Secondo il pensatore milanese tale tipologia di discorso – quello semantico-arcaico – è una *Darstellung*, una esposizione fantastica-teoretica. In questa esposizione *fantasia* e *teoria* si identificano in quanto *facoltà della visione*: “in tal modo il discorso che realizza tale esposizione pone dinanzi agli occhi (*phainesthai*) un significato”⁵⁷¹. Il sistema retorico grassiano mira a costruire il ponte tra retorica e filosofia e proprio in questa operazione di integrazione possiamo individuare l'unità del discorso contro l'ipotesi dualista su cui ci siamo già soffermati⁵⁷². Afferma il filosofo che “la filosofia non è una sintesi posteriore di *pathos* e *logos*, ma l'unità originaria di entrambi sotto il potere delle *archai* originarie [...] quindi *la vera filosofia è la retorica e la vera retorica è la*

⁵⁷⁰ Id., *Retorica e filosofia*, cit., in Id., *Vico e l'umanesimo*, cit., p. 97.

⁵⁷¹ Ibidem.

⁵⁷² Cfr. III capitolo.

*filosofia*⁵⁷³. Contro la tradizione occidentale razionalista Grassi non pensa che la retorica non sia fonte di conoscenza vera, anzi la retorica nasce dall'“insufficienza del pensiero razionale”⁵⁷⁴. Così il termine retorica assume un significato essenzialmente nuovo: “retorica non è, né può essere l'arte, la tecnica di una persuasione estrinseca; è piuttosto il discorso che costituisce la base del pensiero razionale”⁵⁷⁵. Si tratta della tragedia del pensiero razionalistico che si trova a fare i conti con la matrice stessa del suo procedimento. La genesi della struttura del linguaggio razionale, dialettico, dimostrativo è il linguaggio semantico, immediato, illuminante, indicativo. Se il *logos* indicativo o allusivo fornisce la cornice in cui può nascere la prova, la cui primitiva chiarezza non è razionale, dobbiamo riconoscere che il linguaggio corrispondente ha un carattere indicativo ed evangelico “nel primitivo significato greco di questa parola, cioè di osservare”⁵⁷⁶.

La retorica come punto di partenza della scienza e della razionalità è contrassegnata da una nota antropologica che si configura come compensazione dell'indeterminatezza dell'essere umano. Essa allora costituirebbe una situazione di emergenza, una strategia dell'esonero, uno strumento di azione in mancanza di *codici* prestabiliti. Come avrebbe detto Blumenberg “assioma di ogni retorica è il principio di ragione insufficiente”⁵⁷⁷ e ciò vale anche per Grassi che conosceva bene Blumenberg⁵⁷⁸ e che asserisce, con una sorprendente consonanza teorica, che la retorica nasce dall'insufficienza del pensiero razionale. La retorica allora mostra l'imbarazzante luogo in cui si trova: certifica da un lato l'insufficienza e dall'altro pone in luce quelle prassi che si dipartono da quell'insufficienza originaria e che non possono essere messe da parte in nome di una scienza della verità e dell'evidenza.

⁵⁷³ E. Grassi, *Retorica come filosofia*, cit., p. 74. Corsivi nostri.

⁵⁷⁴ Id., *La filosofia dell'umanesimo: un problema epocale*, cit., p. 156.

⁵⁷⁵ Id., *Retorica e filosofia*, cit., in Id., *Vico e l'umanesimo*, cit., p. 97.

⁵⁷⁶ Ibidem.

⁵⁷⁷ H. Blumenberg, *La realtà in cui viviamo*, Feltrinelli 1987, p. 103.

⁵⁷⁸ Cfr., R. Messori, *Le forme dell'apparire*, cit. Cfr., E. Grassi-H. Blumenberg, *Correspondenz*, consultabile presso il Deutsches Literatur Archiv di Marbach.

Se in Blumenberg abbiamo una distinzione tra retorica dell'*ornatus*⁵⁷⁹ e retorica come prestazione metaforica⁵⁸⁰, tale che la retorica come compensazione di una mancanza non si articola anche come compensazione di una mancanza di verità e di evidenza – il che conferisce in ultima istanza una piega antiretorica al discorso di Blumenberg – in Grassi la compensazione entra in gioco proprio per l'esatto opposto: per eccesso di evidenza, per eccesso di verità. Il reale contro cui urtiamo definitivamente, che ci incalza e ci chiama – l'Appello dell'Essere – appare nella sua evidenza abbagliante che possiamo solo *patire*. Come possiamo leggere in *La metafora inaudita: originarietà e paradossia della metafora* “ciò che patiamo non sono gli enti ma ciò che in funzione dei sensi – entro i limiti di piacere e dolore – si impone sempre carico di significato. L'uomo vive esclusivamente sotto l'impeto di “segni indicativi”, cioè dell'Abissale di cui i sensi sono strumenti”⁵⁸¹. *Das Reale als Leidenschaft*: il reale va inteso come passione.

Secondo Grassi è il reale, il mondo, con tutto il suo carico di estraneità e di alterità, che fa scattare il meccanismo retorico, la risposta umana alla multilateralità della vita che è *evidente*, si pone sotto agli occhi, ma allo stesso tempo è caratterizzata da un'opacità che ci costringe al lavoro dell'interpretazione esistenziale – sia essa del testo, della lingua, del concetto. Del resto in Grassi *retorica e filosofia, pathos e logos* non sono che due approcci metodologicamente distinti ma che hanno una medesima origine: il reale che genera angoscia, la quale indica la “fondamentale esperienza esistenziale dell'inadeguatezza del codice biologico”⁵⁸². Essa “spezza il cerchio funzionalmente puramente biologico e [...] a mezzo della parola, porta l'uomo alla conoscenza di tale potenza, cioè alla consapevolezza della propria condizione *strana e non addomesticata*”⁵⁸³. La proposta retorica e

⁵⁷⁹ Quella dell'uomo ricco che possiede la verità.

⁵⁸⁰ Quella dell'uomo povero che non possiede la verità e che fa della retorica una tecnica compensativa.

⁵⁸¹ E. Grassi, *La metafora “inaudita”: originarietà e paradossia della metafora*, pp. 5-20, in *Quaderni di italianistica* Volume IX, No. 1, 1988, p. 15.

⁵⁸² Id., *Retorica come filosofia*, cit., p. 189.

⁵⁸³ Ivi. I corsivi sono nostri.

linguistica del filosofo si pone in antitesi alla coeva retorica di Perelman-Tyteca almeno per quanto concerne la teoria dell'evidenza. In *Trattato dell'argomentazione* abbiamo una definizione del discorso proprio in relazione al suo rapporto con l'evidenza: "la natura stessa dell'argomentazione e della deliberazione s'oppongono alla necessità e all'evidenza, perché non si delibera dove la soluzione è necessaria, né s'argomenta contro l'evidenza. Il campo dell'argomentazione è quello del verosimile, del probabile, nella misura in cui questo sfugge alle certezze del calcolo"⁵⁸⁴.

Secondo questa concezione il campo dell'argomentazione è la prassi, l'attività umana, e un inaggrabile carattere è quello dell'incertezza. In quest'area dell'indefinibile una volta per tutte rientrano tutte quelle opinioni, giudizi di valore, inquietudini, incertezze che non si qualificano come errori, non si oppongono in modo irrevocabile ad una verità (che risponde solo ai criteri della scienza) ma che rientrano a pieno titolo in quell'idea di ragione *integrale* in cui il vero si declina come verosimile. Emerge il tema dell'*eikos* concettualizzato anche da Grassi nella sua lettura di Vico e che mostra il progetto di una nuova retorica che fa appello ad una idea di ragione e verità che non si misura solo con il criterio dell'evidenza ma che salvaguardia il valore di verità delle questioni morali, sociali, politiche e religiose.

Afferma il filosofo in *Retorica come filosofia* che il *logos* della nuova retorica è quello capace di dire "il fondamento del mondo umano, il mondo come espressione di disperazione nella situazione specificamente umana"⁵⁸⁵. Tale *logos* in quanto *onoma* e *rhema*, in quanto nome e verbo, dice non solo l'oggetto (*objectum*) ma la totalità di significatività nella quale è inserito l'oggetto. Sostiene il filosofo che "questa distinzione – quella di *onoma* e *rhema* – acquista un significato fondamentale. La parola in quanto nome designa ciò che chiamiamo oggetto (*objectum*). Ma un oggetto *non esiste mai isolato*, poiché appare sempre solo nella dinamica di un compito da adempiere rispetto a certi bisogni"⁵⁸⁶. La parola allora non definisce e non isola i fenomeni sensibili ma è lo spazio in cui accade la loro *relazione* reciproca e la connessione con

⁵⁸⁴ C. Perelman-L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Einaudi, Torino 2001, p. 3.

⁵⁸⁵ E. Grassi, *Retorica come filosofia*, cit., p. 191.

⁵⁸⁶ Ivi, p. 192. I corsivi sono nostri.

l'essenza umana. “La parola in quanto presupposto e annuncio [...] viene perciò espressa nel linguaggio retorico, in quel linguaggio che si impone nel nostro impegno disperato e patetico, dal momento che la preoccupazione principale è quella di *formare l'esistenza umana*”⁵⁸⁷.

Proprio perché massimamente evidente nella sua poliedricità il reale trova la sua dicibilità nella multiformità linguistica: attraverso il dire metaforico. Secondo il filosofo la “metafora agisce come una luce perché presuppone un'intuizione di relazioni”⁵⁸⁸. L'essenza della parola risposa nella sua struttura analogica e traspositiva. L'unica parola capace di indicare il trasferimento, il potere di mutazione e trasposizione è la metafora. Grassi sottolinea come “il traslare (*metapherein*) non ha originariamente un significato linguistico e tanto meno letterario: il termine *metapherein* indica il tra-sferire un oggetto da un luogo ad un altro – dualità – il che presuppone un passaggio, un transito, un ponte che l'uomo deve progettare, cioè gettare da un luogo ad un altro luogo, da un qui ad un là”⁵⁸⁹.

La questione non è tanto quella di congedarsi dalla verità ma quella di abbozzare i *prolegomeni* per una riflessione metodologica sui fondamenti del discorso, sui presupposti dell'argomentazione. La nuova retorica grassiana prende congedo da un'idea di evidenza di tipo matematico-scientifico, e fa perno su un'idea di *evidenza* come *certezza*: lo sfondo antropologico della retorica sottolinea come il nostro sapere sia basato sulla fiducia, sulla *pistis* che ha la stessa radice di persuadere. *La certezza è una sorta di fiducia originaria*. Come il filosofo asserisce in *Il ripudio del razionale* la *pistis* “non è opinione né conoscenza [...] poiché non ha le radici nell'indicazione di una ragione, ma è il risultato di un'esperienza fondamentale che porta a un atteggiamento. Tale atteggiamento scaturisce dall'esperienza di un compito (*Auf-gabe*) nel duplice senso della parola: l'esperienza di una domanda (*An-spruch*), una dichiarazione nei riguardi dell'essere”⁵⁹⁰.

Il rapporto *fiduciario* costituisce allora uno dei tratti antro-po-biologici fondamentali che solo successivamente si tramuta in *techne* retorica – la retorica come arte della persuasione. Attraverso la

⁵⁸⁷ Ibidem. I corsivi sono nostri.

⁵⁸⁸ Ivi, p. 167.

⁵⁸⁹ Id., *La metafora inaudita: originarietà e paradossia della metafora*, cit., p. 10.

⁵⁹⁰ Id., *Il ripudio del razionale*, cit., in Id., *Vico e l'umanesimo*, p. 165.

lunga “preistoria” umanistica dell’antropologia filosofica per Grassi possiamo comprendere il fondamentale incrocio fra la questione della natura umana e quella retorica della funzione della trasmissione del sapere e della costruzione. La retorica diviene una tecnica per condurre la vita, elaborata da parte di un essere, l’uomo, che si scopre *povero di mondo*, e, dunque, costitutivamente bisognoso di strategie indirette di sopravvivenza per la costruzione di un universo culturale. Il discorso *more rhetorico* ingloba anche quella categoria del *politico* all’interno del processo linguistico che rende possibile la *fondazione* della comunità. L’apertura è verso una considerazione della retorica come meccanismo antropogenetico – la fondazione politico-civile – e come riflessione metodologica sui presupposti del discorso. Accostarsi alla retorica da un punto di vista antropologico, come fa Grassi, significa rintracciare il fondamento tecnico dell’autoaffermazione nella costruzione di un mondo culturale e di un sistema di *istituzioni* in quanto strategia di sopravvivenza in assenza di una *Umwelt* naturale che assicuri l’esistenza umana. In questa prospettiva ermeneutica vanno inquadrare le interpretazioni grassiane dell’umanesimo. Come si afferma in *Retorica come filosofia* la negazione umanistica del primato della logica “rompe con l’ideale matematico della conoscenza”⁵⁹¹ e per comprendere questa tradizione umanistica occorre prendere in considerazione quelle teorie che “trattano del problema dell’*origine* della comunità umana e della funzione *politica* della poesia”⁵⁹².

La tecnica retorica si configura come forma paradigmatica di quella relazione indiretta, *esonante*, con la realtà, che è costitutiva della natura umana. L’idea guida è quella di un agire umano inteso come compensazione dell’“indeterminatezza” cui risulterà coordinata una retorica intesa come faticosa produzione di quelle concordanze che debbono subentrare al posto del fondo “sostanziale” dei codici affinché l’agire diventi possibile. Tale funzione *compensativa* della tecnica retorica guida il discorso di Grassi relativo anche alle istituzioni: *la vis retorica crea istituzioni*.

⁵⁹¹ Id., *Retorica come filosofia*, cit., p. 133.

⁵⁹² Ibidem. Corsivi nostri.

La *radicalizzazione antropologica* dell'idea di retorica mette in risalto un aspetto fondamentale dell'interpretazione di Grassi: il comportamento tecnico dell'uomo che genera la retorica, in qualità di prestazione sostitutiva/esonerante, non esce dalla logica compensativa. La retorica rimane per Grassi – proprio per la sua valenza antropologica – una prestazione compensativa/sostitutiva, e la stessa funzione finisce con l'essere attribuita *retrospettivamente* alla metaforologia e *in prospettiva* alla creazione di istituzioni. La *declinazione antropologica* operata da Grassi comporta che il fenomeno storico “retorica” sia privato della sua storia concettuale e delle sue funzioni effettuali nella storia della cultura e della società, e sia eletto a metafora assoluta della *conditio humana*.

Tocchiamo qui uno dei nervi scoperti del discorso di Grassi, che rimane chiuso in un'interpretazione che in ultima analisi lo costringe a considerare il comportamento *tecnico* dell'uomo come una prestazione sostitutiva/esonerante, non uscendo dalla logica compensativa, e non fornendo in alcun modo una lettura adeguata della natura tecnica dell'uomo, cioè di quella stessa interazione *natura/ars* da cui pure muoveva l'interesse antropologico per la retorica. La salvaguardia delle molteplici forme di apparire dell'essere – il vero, il buono, il bello – , della *metamorphè* costitutiva del reale, induce Grassi a ricercare la forma linguistica adeguata a dire tale *metamorphè*. Il filosofo si pone i seguenti quesiti:

- “attraverso che cosa sorge il mondo umano se l'uomo, a differenza degli animali, non ha un ambiente immediato, se questo deve essere costruito ogni volta dall'individuo? In altre parole, *qual è la causa dell'umanizzazione della natura?*”⁵⁹³
- “come si rapporta questa costruzione del mondo umano al fenomeno del linguaggio, del *logos?*”⁵⁹⁴
- “è possibile superare la concezione puramente *formale* della conoscenza?”⁵⁹⁵

⁵⁹³ Ivi, p. 183. Corsivi nostri.

⁵⁹⁴ Ibidem.

⁵⁹⁵ Ibidem. Corsivo nostro.

Le domande che vengono poste riguardano tre livelli della riflessione: il livello antropogenetico della fondazione della civiltà; il piano linguistico dell'espressione del rapporto uomo-mondo; il tema epistemologico della natura della conoscenza. Cercare di risolvere questi problemi comporta per Grassi un'analisi della storia dell'umanesimo che propone una rinnovata idea di *logos*. Il *logos* non può essere ridotto al suo aspetto formalizzato, logicista, scientifico. Una questione fondamentale è quella del passaggio dall'*Umwelt* alla *Welt*, dal mondo ambiente contraddistinto dall'immediatezza non-verbale del codice biologico al mondo umano. Secondo il filosofo esiste un'area in cui possiamo trovare segni indicativi e costrittivi senza la mediazione della razionalità e del linguaggio: si tratta *del mondo organico*.

IV. VI. *Il mondo organico*

L'analisi del mondo organico mostra degli aspetti che “possono essere ritrovati nel mondo sacrale”⁵⁹⁶ e retorico. Nell'ambito dell'organico “ogni genere e specie vivente sta sotto i propri segni determinati e indicativi”⁵⁹⁷. Tali *codici/diastema* mostrano che “la realtà appare alla creatura vivente esclusivamente entro *selezioni*”⁵⁹⁸. Le selezioni (*codici/diastema*) si inseriscono all'interno del “cerchio funzionale simbolico della vita” – nozione mutuata da J. Von Uexküll – che indica “un'unità intatta di segni che sono significativi per la vita”⁵⁹⁹. Secondo il filosofo l'analisi del mondo animale e biologico consente di rintracciare delle analogie con le strutture del mondo sacrale, religioso, retorico che getta luce su un'idea di filosofia rinnovata in senso non intellettualistico.

⁵⁹⁶ Ivi, p. 182.

⁵⁹⁷ Ivi, p. 180.

⁵⁹⁸ Ivi, pp. 180-181. I corsivi sono nostri.

⁵⁹⁹ Ivi, p. 181.

Dal punto di vista grassiano i *semata* che ritroviamo nel mondo biologico mostrano un'intrinseca forza induttiva (*epagein-inducere*)⁶⁰⁰, essi hanno un carattere di *guida* (arcaico) che costringe l'animale a creare il proprio ambiente nei limiti del proprio *cerchio funzionale simbolico* finalizzato all'autoconservazione. “Questi segni possiedono una funzione metaforica perché trasferiscono un significato a ciò che gli organi manifestano. Attraverso questo trasferimento di significati appare all'organismo il suo ambiente specifico che costituisce la sua sola realtà. I segni hanno un carattere induttivo di guida. L'originarsi di questi ambienti, di questi *kosmoi* – nel doppio significato del termine greco come ordine e ornamento – avviene a livello organico”⁶⁰¹ per l'autoconservazione.

L'unità dell'ambiente intatto e olistico dell'animale in cui la comunicazione avviene per voci significative (*psophos semantikos*) viene meno nell'uomo. La *rottura* del codice non verbale immediato che porta alla genesi del mondo umano implica anche il superamento del livello della “comunicazione fonetica immediata”⁶⁰² e la nascita del *logos*. Con il linguaggio si profila un compito per l'uomo: “il compito di costruire il mondo in cui vivere”⁶⁰³ che spetta all'essere umano come singolo e “non ai segni indicativi immediati del mondo olistico e non problematico”⁶⁰⁴. L'esperienza della frattura – la disintegrazione del mondo intatto e olistico del biologico – mette l'uomo di fronte alla propria *Angst*: “gli uomini patiscono l'angoscia che si presenta nell'esperienza fondamentale di non avere a disposizione un *codice* immediatamente efficace”⁶⁰⁵. Ma come avviene questa frattura nel mondo animale? Il *logos* è *causa* della disintegrazione del cerchio funzionale simbolico o *prestazione compensativa* per riunire ciò che si era spezzato?

⁶⁰⁰ Ibidem.

⁶⁰¹ Ivi, p. 182.

⁶⁰² Ivi, p. 183.

⁶⁰³ Ivi, p. 184

⁶⁰⁴ Ibidem.

⁶⁰⁵ Ibidem.

IV. VII. *Il logos umano: suono, voce, parola*

Secondo Grassi occorre rifiutare la tesi secondo la quale “il linguaggio stesso è la causa per eccellenza della dissoluzione dell’unità dell’organico poiché astrae e isola gli oggetti della vita da quel ritmo vitale in cui essi emergono e ricevono il loro significato”⁶⁰⁶. Al contrario il linguaggio sorge nel momento in cui la dissoluzione è già avvenuta. Infatti perché l’uomo dovrebbe cercare un *logos* – un codice completamente diverso dalla comunicazione fonetica pre-verbale – se l’unità non fosse già scomparsa a favore di una separazione tra soggetto e oggetto? Sostiene il filosofo che “la funzione significativa del linguaggio può essere spiegata solo come superamento di un isolamento o di una astrazione già sopraggiunti precedentemente e come separazione di soggetto e e oggetto. Perciò si impone la necessità di una definizione verbale una volta che si sia indebolita la comunicazione pre-verbale”⁶⁰⁷.

Il linguaggio non è la causa della separazione, del dualismo soggetto e oggetto, ma una prestazione compensativa con la funzione di *ricostruire* un legame. L’inadeguatezza del codice pre-verbale che genera il *logos* attesta l’assenza nel mondo umano di un codice immediato. “Compito del linguaggio è quello di trovare e formare una *symplokè*, un congiungimento di soggetto e oggetto”⁶⁰⁸. Il *logos* nasce sullo sfondo di un’esperienza: quella dell’angoscia che testimonia la natura “non addomesticata”⁶⁰⁹ dell’uomo.

Per comprendere l’analisi del linguaggio svolta da Grassi dobbiamo prendere in considerazione le sue riflessioni sul *suono*, sulla *voce* e sulla *parola* esposte in particolare nei saggi *Prolegomena ad una concezione della retorica. La phonè come elemento indeducibile del*

⁶⁰⁶ Ivi, p. 185. Il riferimento polemico grassiano è alla tesi di R. Thom esposte in *Modelli matematici della morfogenesi*, Einaudi, Torino 1985.

⁶⁰⁷ Ivi, pp. 187-188.

⁶⁰⁸ Ivi, p. 188.

⁶⁰⁹ Ivi, p. 189.

linguaggio, in *La metafora inaudita: originarietà e paradossia della metafora* e nel testo *La metafora inaudita*. Sostiene il filosofo che per delineare i “*prolegomena*”⁶¹⁰ al problema del linguaggio occorre analizzare i concetti di *psophos* e *phoné*. Prendendo in considerazione le affermazioni aristoteliche contenute nel II libro del *De anima* circa la natura delle voci come suoni semantici costitutivi del linguaggio⁶¹¹ il filosofo italiano pone in evidenza l’intima struttura *metaforica* della voce – il suono semantico – che va a costituire il linguaggio. “Aristotele distingue fondamentalmente [...] il suono (*psophos*) dalla voce (*phoné*) per poi [...] definire la voce come suono indicativo (*psophos semantikos*). Da ciò dovremmo dedurre che la voce costituisce qualcosa di completamente nuovo in confronto al suono, non solo, ma che la voce è una metafora, cioè nasce dal trasferire (*metapherein*) un significato, un segno indicativo (*sema*) al suono (*psophos*)”⁶¹².

La dualità tra *suono* e *voce* – la voce è ciò che assegna al suono un significato – è fortemente criticata da Grassi che invece ha come scopo quello di superare il *dualismo* mettendo in discussione l’idea che il suono *non* abbia un intrinseco significato. Si chiede il filosofo “è dunque valida la concezione tradizionale dualistica di suono senza significato e voce, suono semantico indicativo, *phoné*?”⁶¹³.

Grassi disapprova la spiegazione aristotelica tecnico-meccanica del suono per tre ragioni: tale spiegazione non tiene conto che il suono appare attraverso uno strumento che nel caso dell’uomo è “l’organo uditivo”⁶¹⁴; occorre, al contrario, tenere presente che il suono “ci appare solo entro l’ambito di un codice che si impone”⁶¹⁵; bisogna considerare la mutevolezza del codice⁶¹⁶. Come

⁶¹⁰ Id., *La metafora inaudita: originarietà e paradossia della metafora*, cit., p. 9.

⁶¹¹ Aristotele, *De anima* II, 420 b 29.

⁶¹² E. Grassi, *La metafora inaudita: originarietà e paradossia della metafora*, cit., p. 9.

⁶¹³ Id., *Prolegomena*, cit., p. 42.

⁶¹⁴ Ivi, p. 43.

⁶¹⁵ Ibidem.

⁶¹⁶ Ibidem.

è noto Aristotele definisce il suono come ciò che è “sempre prodotto dall’urto di qualcosa contro qualcosa e in qualcosa, perché ciò che lo produce è una percussione. È pertanto impossibile che si abbia un suono in presenza di un solo oggetto, giacché il percuziente e il percosso sono distinti”⁶¹⁷. Affinchè il suono si trasformi in voce occorre tenere in considerazione l’elemento della *vita*⁶¹⁸. Solo l’essere animato può produrre il *suono semantico*, la voce, la *phonè*. Se gli elementi determinanti della voce sono la *vita* (la voce è il suono dell’essere animato) e il suo carattere *interpretativo* (il suo essere *hermeneia tinos*) per Grassi occorre risalire all’ambito *originario* del suono: quello della *vita*. Proprio l’operazione di *radicamento* dell’origine del suono nel *mondo della vita* induce al filosofo ad affermare che “per l’essere organico, cioè per quello che manifesta il mondo attraverso i propri organi, non esiste un suono che non sia voce”⁶¹⁹, ossia non esiste un suono di natura puramente meccanica ma solo un suono dotato di un significato. Infatti per il filosofo i suoni semantici schiudono “il teatro, nel significato originario di questo termine, cioè il luogo del vedere, del *theorein*”⁶²⁰. Ma come e dove si rivela l’ambito significativo testimoniato dal suono? Per Grassi innanzitutto nei *sensi*. Riprendendo le teorie del fisiologo J. Müller⁶²¹ sull’*energia sensoriale specifica* – ossia quella legge secondo la quale ogni senso produce solo il tipo di sensazione che ad esso è specificamente pertinente indipendentemente dal tipo di stimolazione a cui è sottoposto – Grassi individua la possibilità di rintracciare innanzitutto nei *sensi* la genesi della *significazione*. Egli afferma che “ogni sensazione è carica di significato”⁶²² e la significatività della voce (che traspone un significato al suono) si radica

⁶¹⁷ Aristotele, *De anima*, II libro, 419 b 10-14.

⁶¹⁸ Ivi, 420 b 7-9. “Quanto alla voce, essa è un suono dell’essere animato. In effetti nessuno degli esseri inanimati emette una voce, ma per somiglianza si dice che ce l’hanno, come il flauto”.

⁶¹⁹ E. Grassi, *La metafora inaudita*, cit., p. 31.

⁶²⁰ Id., *La metafora inaudita: originarietà e paradossia della metafora*, cit., p. 19.

⁶²¹ Il testo al quale Grassi fa riferimento è *Ueber die phantastischen Gesichterscheinuungen*, Koblenz, 1826, pp. 4-5.

⁶²² E. Grassi, *Prolegomena*, cit., p. 45.

originariamente nella significatività già presente nei sensi. Questi ultimi dotati di un'energia specifica e carica di significato pongono in luce l'ambito originario di formazione del senso: la *Lichtung/Rahmen*. “Ciò che rivelano i sensi, entro i limiti di piacere e dolore, non è un'opera, un *ergon*, estraneo ai sensi, non è un'opera meccanica, né un'opera poetica, ma *praxis*, intesa come *parousia*”⁶²³. Ma quel è la struttura di questa *parousia*? Tale ambito originario ha una struttura metaforica. Per il filosofo occorre scorgere la *metaforicità* del reale attraverso la *passione* che si rivela come l'ambito in cui l'uomo fa esperienza dell'appello dell'essere. Si chiede il pensatore: “in cosa consiste il carattere metaforico dei segni sensibili? Esso si rivela nella passione, nell'ambito della quale l'ente organico – tra i limiti di piacere e dolore – fa l'esperienza dell'oggettività di corrispondere o non corrispondere a ciò di cui è un'indicazione”⁶²⁴.

Il problema dal quale partire è quello di corrispondere all'appello dell'essere, alle *necessitates* che di volta in volta si presentano all'uomo: emerge il tema del superamento della “*insecuritas* esistenziale”⁶²⁵, del bisogno esistenziale che va soddisfatto attraverso il *proprium* dell'uomo, ossia la *parola*. Si chiede il filosofo: “come definire ciò che ci è consueto, ciò che ci è proprio, ciò in cui siamo a casa, ciò in cui ci sentiamo a nostro agio, al riparo, difesi? È forse il linguaggio, la parola? Ma quale linguaggio, quello razionale oppure quello poetico? Che funzione ha la parola nell'affrontare il desueto, la realtà che ci è estranea, sconosciuta, aliena?”⁶²⁶.

Il tentativo di superare l'insicurezza esistenziale, la spaesatezza dell'Aperto conduce l'uomo al linguaggio: la dimora che custodisce quella relazione essenziale tra il *Dasein* e il *Sein*. A fare problema per Grassi è l'individuazione di un linguaggio che sia *casa* dell'essere: da qui l'analisi

⁶²³ Ivi, pp. 49-50.

⁶²⁴ Ivi, p. 50.

⁶²⁵ E. Grassi, *Ermeneutica dell'estraneità. Originarietà della parola poetica (Heidegger, Ungaretti, Neruda)*, in “Studi di estetica”, Bologna, pp. 21-33.

⁶²⁶ Ivi, p. 21.

della metafora nella sua priorità rispetto al concetto, e della poesia come espressione della storicità dell'esistenza.

IV. VIII. *Metafora e concetto*

Afferma il filosofo che “il vedere, la visione, insiti nella teoria come fondamento di ogni procedimento razionale si attuano attraverso [...] una metafora”⁶²⁷ e si chiede se la metafora “che ricorre per lo più alle immagini, va considerata un mezzo solo letterario [...] o è indispensabile per esprimere l'Originario”⁶²⁸. La *Frage* che sorregge la sua indagine metaforologica mostra una componente onto-antropo-logica poichè riguarda l'uomo, riguarda la realtà e costituisce il modo di darsi delle cose, il nostro modo di essere *affetti* dal mondo circostante: non un orpello linguistico, una *fictio* retorica, la metafora è per Grassi un dispositivo antropo-poietico. Sostiene il pensatore italiano che “alcuni limitano la funzione della metafora alla trasposizione di parole, cioè di una parola dal suo proprio campo ad un altro. Tuttavia, tale trasposizione non può essere compiuta senza un'intuizione immediata delle somiglianze che appaiono nei diversi campi [...] la sua funzione è quella di rendere visibile una proprietà comune ai vari campi. Essa presuppone la visione di qualcosa ancora nascosto [...] ma dobbiamo andare più a fondo del piano letterario. La metafora sta alla base del nostro mondo umano. Poiché essa si radica nell'analogia tra cose differenti e fa immediatamente balzare agli occhi tale analogia, essa contribuisce in modo fondamentale alla struttura del nostro mondo”⁶²⁹.

Siamo al cospetto di una teoria della metafora che coniuga l'analisi della metafora come *espressione* metaforica con quella della metafora come fenomeno globale di tipo *cognitivo* ed esistenziale. Attraverso la metafora godiamo “la visione di una *momentanea radura (Lichtung)*”⁶³⁰ che mette in campo una riforma della filosofia non ridotta ad astratta ontologia, ma che “riconosca

⁶²⁷ Id., *Potenza dell'immagine. Rivalutazione della retorica*, cit., p. 18.

⁶²⁸ Ibidem.

⁶²⁹ Id., *Retorica come filosofia. La tradizione umanistica*, p. 76. Corsivo nostro.

⁶³⁰ Id., *Il dramma della metafora*, cit., p. 14

l'importanza dell'esperienza storica"⁶³¹. La riflessione sulla metafora è per Grassi un modo di superare le falle dell'*hòros*, del concetto, che non è in grado di dire la natura temporale, storica e metamorfica degli enti, che si esprimono nei sempre diversi significati vitali emergenti nello sforzo *interpretativo* o *semantico*.

Infatti, per il pensatore italiano l'interpretazione è possibile solo sulla base di un'indicazione, da qui la preminenza della *semantica* rispetto all'ermeneutica, come emerge in *Potenza dell'immagine. Rivalutazione della retorica*. Egli asserisce che "l'indicazione (*semainein*) precede, dunque, l'interpretazione (*hermeneuein*), poiché forma la cornice entro la quale possono sorgere delle dimostrazioni"⁶³²; essa è la condizione trascendentale del linguaggio, quel fondo mitico che appartiene al mondo del sacro e del religioso che non *dimostra* ma *indica*. Il linguaggio semantico è un *logos* che ostende il fondamento e rompe quel silenzio primordiale delle cose mute che ci circondano nell'Aperto della *ingens sylva*. Accanto a questo *logos* semantico, che è contraddistinto da una "*chiarezza che non è il risultato di un chiarimento*"⁶³³, abbiamo il *logos* ermeneutico, quello dell'interpretazione che si fonda sul processo della dimostrazione.

Secondo il filosofo "il termine metafora è esso stesso una metafora; deriva dal verbo *metapherein*, trasferire, che originariamente descriveva un'attività concreta. Alcuni autori limitano la funzione della metafora alla trasposizione di parole, cioè di una parola dal suo proprio campo a un altro. Tuttavia, tale trasposizione non può essere compiuta senza un'intuizione immediata delle somiglianze"⁶³⁴. Alla *metafora* fa da contraltare il *concetto* al quale spetta come compito quello di afferrare, comprendere un fenomeno in riferimento al suo fondamento universale. Nella ricostruzione etimologica grassiana il significato di *hòros* può essere colto nella sua portata originaria mediante il riferimento "al verbo *orizo* (determino) che sta alla base di questa parola, la cui radice *hor-* è identica a quella di *horào* (io vedo): io "vedo" qualcosa nella luce del fondamento. La definizione (*horismòs*)

⁶³¹ Ivi, p. 15.

⁶³² Id., *La potenza dell'immagine. Rivalutazione della retorica*, cit., p. 84.

⁶³³ Ibidem. Corsivi nostri.

⁶³⁴ Id., *Retorica come filosofia*, Ivi, p. 76. Cfr., sull'analisi della metafora in Grassi M. Marassi, *E. Grassi e il primato della parola metaforica*, pp. 264-291, in I. Pozzoni, *Voci di filosofi italiani del Novecento*, IF Press, 2011.

esprime in tal caso proprio questa visione, ciò che è, ciò che esiste: in questo modo sfugge a essa per forza di cose ciò che muta in se stesso, il singolo”⁶³⁵, che è compito della retorica autentica illuminare, in quanto scienza del particolare e dello storico.

Accanto ad una teoria della metafora non “più gioco letterario ma originaria, prima forma dell’ingegno”⁶³⁶, grazie alla quale è possibile porre “la domanda sull’origine della storicità umana, e dunque sull’essenza dell’uomo”⁶³⁷, si affiancano nella filosofia grassiana la *fantasia* e l’*ingegno* che con il *nous* aristotelico, interpretato alla stregua di “unica espressione delle *archai* nel loro carattere palesante e immediatamente indicativo”⁶³⁸, costituiscono la *triade* del *significare arcaico*.

Il senso autentico della *metafisica immanente* di Grassi emerge proprio nel *dia-legesthai*, ossia nel “dire attraverso il *logos*” il divenire dell’essere, che grazie al *logos* guadagna paradossalmente una permanenza: questo è il senso della riflessione sulla metafora che è la modalità logica di portare ad espressione *l’essere del divenire*. La metafora, pur non sostituendosi al concetto, rappresenta lo stile linguistico entro cui e a partire da cui si dispiega la teoresi. Infatti, Grassi afferma che “la forma originaria del colloquio nella sua funzione storica è metaforica”⁶³⁹.

IV.IX. La prassi metaforica: metafora e metapherein

La volontà di sottolineare l’arcaicità della metafora come *a priori* del linguaggio, fondamento e *Grund*, fa emergere come la metafora non sia intesa come tropo – o non solo come tropo, parola – ma come *energheia*, atto traspositivo. La riflessione grassiana su metafora e retorica è guidata proprio da questa idea di una teoria dell’*atto metaforico* che agisce come trascendentale del linguaggio. Come

⁶³⁵Id., *Potenza della fantasia. Per una storia del pensiero occidentale*, cit., p. 222.

⁶³⁶Id., *Significare arcaico*, cit., pp. 479-495, p. 494.

⁶³⁷Id., *Potenza della fantasia. Per una storia del pensiero occidentale*, cit., p. 202.

⁶³⁸Id., *Significare arcaico*, cit., p. 494.

⁶³⁹Id., *Il colloquio come evento*, cit., p. 71.

emerge già a partire da *Il problema della metafisica platonica* il tema della determinazione del *ti esti*, incrociandosi inevitabilmente con quello della *δηλωσις*, della manifestazione della realtà, pone anche il tema della fondazione metaforologica. L'atto fondativo e mitico del reale è secondo Grassi indicibile dal *logos* metafisico e la narrazione di quell'azione primordiale può essere affidata unicamente al potere *generativo trasformazionale* della metafora, che per Grassi non è un gioco letterario ma la prima forma dell'ingegno, del *nous* “e come tale unica espressione delle *archai* nel loro carattere palesante e immediatamente indicativo”⁶⁴⁰.

Il polimorfismo ontologico viene maggiormente salvaguardato attraverso il pensiero topico, ingegnoso, in grado di apprendere e rintracciare i *loci* dell'argomentazione; capacità, questa, di cui il pensiero critico, tutto confinato all'interno della catena delle deduzioni, sembra essere privo. Il nucleo teorico fondamentale è quello di saper ritrovare le *archai*, le premesse indeducibili razionalmente, ma a partire dalle quali soltanto è possibile dare inizio ad una catena di ragionamento esatto.

Al filosofo non interessa dunque il meccanismo strettamente semiotico di singole espressioni metaforiche: come possa essere descritto il trasferimento semantico ad esse sotteso, quali componenti riguardi, se proprietà atomiche o interi nodi di storie. Interessa invece ciò che questo trasferimento nasconde, ciò a cui supplisce, che cosa raccontino del modo attraverso cui l'uomo ha cercato di esprimere il proprio rapporto con la “realtà”. Per Grassi la metafora si configura come un fenomeno *cognitivo*, un *medium* attraverso cui il pensiero non solo si articola, ma su cui si fonda: essa è ed è stata una componente essenziale dei processi attraverso cui le culture interpretano e strutturano il mondo che le circonda.

Il filosofo afferma in *Prolegomena ad una concezione della retorica. La phonè come elemento indeducibile del linguaggio* che “non va dimenticato che il traslare (*metapherein*) non ha originariamente un significato linguistico e tanto meno letterario; il termine *metapherein* indica il trasferire da un luogo ad un altro luogo e

⁶⁴⁰ Id., *Significare arcaico*, cit., p. 494.

ciò presuppone un passaggio, un transito, un ponte. L'uomo deve progettare questo passaggio, gettare un ponte da un luogo ad un altro"⁶⁴¹.

L'approccio *antropologico-filosofico* descrive e ripercorre una modalità di accesso al *sensu* attraverso la metafora, e allo stesso tempo tenta di ricostruire la storia della fondazione del mondo della vita e della comunità umana individuando nei processi di metaforizzazione e di concettualizzazione i congegni antropogenetici e i fenomeni di base dell'umanizzazione. Nella semantica metaforica di Grassi non trova posto l'usuale contrapposizione del senso *traslato* con il senso *letterale* di un'espressione. Infatti "il termine metafora indica originariamente presso i Greci un'azione concreta e per la precisione il trasferimento di un oggetto da un luogo ad un altro; soltanto più tardi il termine compare anche nell'ambito del linguaggio"⁶⁴². Se l'idea che riduce la metafora ad orpello linguistico – senza tenere conto della sua matrice *pratica* – va messa da parte occorre anche rifiutare la prospettiva che tenta di sostituire la metafora al concetto. Per Grassi la metafora non si trova a supplire momentaneamente l'insufficienza del concetto, fornendo un significato di passaggio, un senso provvisorio in attesa di esser sostituito da quello *proprio* dei termini logici. La particolarità dei termini logici – l'*esattezza* – determina allo stesso tempo una perdita di polisemia, potremmo dire una riduzione delle loro potenziali connessioni di senso. Essi sono contraddistinti da una cristallizzazione del significato in un unico percorso interpretativo, da una pauperizzazione semantica inversamente proporzionale alla chiarezza e distinzione logica: è il fio che occorre pagare per una filosofia pura. Per il filosofo "interrogarsi sul ruolo della metafora equivale perciò a chiedersi se la metafora rappresenti nel linguaggio filosofico soltanto un *residuo* di rappresentazioni che dev'essere *superato* allorchè ci si mette sulla via del *logos*"⁶⁴³.

Nella prospettiva tradizionale la metafora sembra peccare di imprecisione, ragione per cui è sempre stata estromessa dalla filosofia, per essere ricompresa nella retorica o nella poetica. Ma a ben

⁶⁴¹ Id., *Prolegomena ad una concezione della retorica*, cit., p. 40.

⁶⁴² Id., *Potenza della fantasia*, cit., p. 72.

⁶⁴³ Id., *Potenza della fantasia*, cit., p. 72. Corsivi nostri.

guardare quella che per il pensiero logico è una imprecisione, “uno scandalo per la logica [...] un elemento distraente che non ha nulla a che fare con la realtà”⁶⁴⁴, in realtà è dotata di una precisione intrinseca dettata dalla necessità di natura. Il tratto di *precisione* della metafora emerge all’interno del discorso su Vico il cui carattere di *epocalità* è rintracciato proprio in quella divaricazione della metafisica in *ragionata* e *fantasticata*. Ricorrendo al principio vichiano dell’*homo non intelligendo fit omnia* Grassi asserisce che “se con la metafora [...] si risponde alle varie necessità, il linguaggio metaforico, ricco di elementi fantastici è originale, *preciso*, a differenza di quello astratto che si allontana”⁶⁴⁵ dal reale.

L’analisi della metafora fa emergere l’idea di una metafora *drammatica e inaudita*⁶⁴⁶, nel senso di *assoluta*, riprendendo una feconda espressione di Blumenberg. Essa si rivela uno strumento ermeneutico e va a strutturare i codici interpretativi che regolano e dirigono il nostro giudizio sulle cose. Del resto già Kant, nel famoso paragrafo 59 della *Critica del giudizio* (1790), trattando il procedimento della “traslazione della riflessione”, definisce il *simbolo*⁶⁴⁷ in maniera del tutto simile alla *metafora* grassiana. Essa determina un comportamento, un tipo di orientamento nel mondo che si trova a esser strutturato dalla metafora. Attraverso la metafora un’epoca esprime le proprie certezze, ma anche i propri dubbi, le proprie aspirazioni, le aspettative, le azioni e gli interessi. Essa assume la

⁶⁴⁴ Id., *Prolegomena*, cit., p. 41

⁶⁴⁵ Id., *G. B. Vico: un filosofo epocale*, in Id., *Vico e l’umanesimo*, cit., p. 202. I corsivi sono nostri.

⁶⁴⁶ Id., *La metafora inaudita*, cit.; Id., *Il dramma della metafora*, cit.; Id., *Ermeneutica dell’estraneità. Originarietà della parola poetica* (Heidegger, Ungaretti, Neruda), cit., pp. 21-33; *La metafora inaudita: originarietà e paradossia della metafora*, cit., pp. 5-20.

⁶⁴⁷ I. Kant, *Critica del Giudizio*, tr. i. di A. Gargiulo, *Introduzione* di P. D’Angelo, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 183-385. “A torto e con uno stravolgimento di senso i logici moderni accolgono l’uso della parola *simbolico* per designare un modo di rappresentazione opposto a quello intuitivo. Questo (l’intuitivo) si può dividere cioè in modo di rappresentazione *schematico* e *simbolico*. Entrambi sono ipotiposi, cioè esibizioni (*Darstellungen-exhibitiones*) [...] tutte le intuizioni che sono sottoposte a concetti *a priori* sono dunque o schemi o simboli, e le prime contengono esibizioni *dirette* del concetto, le seconde *indirette*. Le prime procedono dimostrativamente, le seconde per mezzo di una analogia [...] in cui il Giudizio compie un doppio ufficio, in primo luogo di applicare il concetto all’oggetto di una intuizione sensibile, e poi, in secondo luogo, di applicare la semplice regola della riflessione su quella intuizione ad un oggetto del tutto diverso, di cui il primo non è che il simbolo [...]. La nostra lingua è piena di queste esibizioni indirette, fondate sull’analogia, in cui l’espressione non contiene lo schema proprio del concetto, ma soltanto un simbolo per la riflessione”.

funzione del *codice*. Per il filosofo occorre “sollevare la questione, di solito trascurata, della relazione tra codice e metafora”⁶⁴⁸. Sostiene il pensatore che l’atto di leggere e interpretare la realtà con un codice specifico – ossia con “un sistema di segni, gli elementi dei quali ricevono un significato entro il sistema”⁶⁴⁹ – “costituisce una sorta di attività metaforica”⁶⁵⁰.

L’attività metaforica mostra un’analogia con il *codice* poiché rende possibile la visione degli enti e soprattutto la *similitudo*, ciò che è comune a più enti. Riprendendo la teoria aristotelica esposta nella *Poetica* secondo cui “l’usare bene la metafora significa percepire con la mente l’oggetto affine”⁶⁵¹ Grassi pone strettamente in relazione l’*eu metapherein* e il *to omoi on theorein*. La metaforizzazione va identificata da un lato con la visione delle somiglianze ma dall’altro libera la sua *vis* generativa nella scoperta del *novum*: il *me phaneròn*. Ciò che è nuovo nella scoperta metaforica è ciò che non era evidente in precedenza. “La metafora scopre ciò che non era stato visto in precedenza, lo porta alla luce, in quanto essa nasce dalla necessità della chiarezza”⁶⁵². Proprio qui risiede la differenza tra *codice* e *metafora*: accomunati dal *bisogno di decifrazione*⁶⁵³ codice e metafora si separano sul terreno della scoperta del *novum*. Sostiene Grassi che “nessun codice è capace di adempiere questa funzione, perché un codice non fa che stabilire il sistema ordinatore di relazioni già date, e sulla base delle quali qualcosa viene interpretato. Non esiste un codice che conduca a un nuovo codice [...] funzione della metafora è l’invenzione, scoprire nuove relazioni. È la metafora che produce ogni nuovo codice”⁶⁵⁴.

Risulta evidente che l’apertura metaforologica del discorso di Grassi è *paradigmatica* e non *classificatoria*, nel senso che essa si propone come un metodo che risale verso archetipi, i quali

⁶⁴⁸ E. Grassi, *Heidegger e il problema dell’umanesimo*, cit., p. 76.

⁶⁴⁹ Ivi, p. 75.

⁶⁵⁰ Ibidem.

⁶⁵¹ Aristotele, *Poetica*, 1459 a 7.

⁶⁵² E. Grassi, *Potenza della fantasia*, cit., p. 74.

⁶⁵³ Id., *Heidegger e il problema dell’umanesimo*, cit., p. 77.

⁶⁵⁴ Ivi, pp. 76-77. Corsivi nostri.

fungono da paradigmi esplicativi dei comportamenti e degli atteggiamenti cognitivi propri della storia della cultura occidentale. Ogni metafora crea una *Lichtung*, un *Rahmen* originario di riferimento, una zona virtuale entro cui si muovono e si espandono i concetti e i confini dei campi semantici, stabilendo nuove connessioni di senso, soprattutto tracciandone i percorsi che poi ogni epoca e ogni autore attualizzano secondo una specifica declinazione del paradigma fornito dalla metafora stessa. La produttività antropologica della metafora viene quindi portata oltre l'antitesi con il concetto, allontanata dalla contrapposizione tra un senso *deviante e figurato* e un senso *proprio*, che a sua volta nasconde l'opposizione apparenza/essenza. Occorre risalire dalla domanda che chiede "come è distinguibile il *proprium* di una parola dalla sua trasposizione?"⁶⁵⁵ alla domanda che indaga sul terreno di formazione di un senso traslato o proprio della parola e della metafora. Occorre analizzare la struttura di "visione delle somiglianze della metafora"⁶⁵⁶.

In contrasto con una concezione del linguaggio che tende all'univocità oggettiva, la metaforologia grassiana indica un'inconcettualità basilica: ciò che interessa non è dunque l'esistenza di un correlato di cui si asserisce l'assenza di formalizzazione linguistica o l'impossibilità di predicazione, ma lo *sforzo* di esporre linguisticamente l'ineffabilità stessa: la storicità del *Da-sein*. Grassi elabora una semantica metaforica che affonda le sue radici in un orizzonte di inconcettualità e sposta l'attenzione su quella dimensione di *gettatezza*, sul nostro essere calati in un mondo di immagini che chiedono di essere interpretate. In uno dei suoi ultimi testi, *La metafora inaudita*, Grassi si mostra meno interessato al percorso di *nominalizzazione* che porta la metafora verso il concetto, come accadeva invece nei precedenti lavori sull'umanesimo. La sua ricerca si orienta sempre di più verso il terreno in cui si formano le metafore, e cioè il *mondo della vita*, la *Lebenswelt* che mostra tutto il suo assolutismo, che viene contrastato proprio attraverso le prestazioni della distanza nelle forme del mito e delle metafore assolute, e quindi delle diverse pratiche metaforiche che traducono queste

⁶⁵⁵ Id., *Potenza dell'immagine*, cit., p. 195.

⁶⁵⁶ Ibidem.

prestazioni, la cui funzione principale risulta allora compensatoria ed esonerante. Leggiamo in *Il dramma della metafora* che “la parola metaforica esprime a un tempo la struttura fondamentale del continuo mutarsi di ciò che appare e l’unico modo per identificarla. Essa è anche espressione di un’acutezza, di una rapidità intimamente collegata con il *kairòs*, l’istante giusto”⁶⁵⁷.

I processi di metaforizzazione e di simbolizzazione della realtà sono in altre parole lo strumento con cui l’uomo riesce ad allontanare l’assolutismo della realtà e a rendere meno violenta la sua percezione. L’analisi della prassi metaforica parte dalla domanda “dove, come patiamo l’oggettività dell’essere?”⁶⁵⁸ che sorge laddove si fa esperienza dell’incapacità di restituire la ricchezza della *res* – il mondo oggettivo – attraverso l’univocità della definizione. Se “l’essenza della parola consiste nella sua tropicità, cioè nell’essere sempre un traslato, necessariamente il problema della verità *sempre e ovunque* valida deve venir sostituito dal problema di *ciò che di volta in volta* si svela nella storia”⁶⁵⁹.

La retorica è la scienza storica per eccellenza: indaga ciò che di volta in volta viene all’espressione e cala la dimensione dell’*aletheia* in quella dell’*Ereignis*. Secondo il pensiero tradizionale gli enti vanno definiti mediante un processo razionale che astrae dall’*hic et nunc*, dalla storicità. È questo il prezzo da pagare per una conoscenza vera e immutabile: porre a distanza tutti quegli elementi legati al *qui ed ora*: le immagini, le passioni. Sostiene Grassi in *Retorica come filosofia* che “le teorie cartesiane continuano a determinare ancora oggi l’atteggiamento nei confronti dell’ideale culturale dell’Umanesimo e della supremazia della parola. Opponendomi alle idee di Cartesio desidero esplorare la tradizione dell’Umanesimo italiano”⁶⁶⁰. Grassi è mosso dal convincimento che Cartesio esamina e valuta le discipline umanistiche del sapere solo per stabilire se e in che misura esse possano trasmettere verità e certezza. Tutta la questione umanistica si riduce ad un problema di erudizione filologica che ha a che fare con la sfera delle

⁶⁵⁷Id., *Il dramma della metafora*. Euripide, Eschilo, Sofocle, Ovidio, L’Officina tipografica, Napoli 1992, p. 165.

⁶⁵⁸Id., *Prolegomena ad una concessione della retorica (la phonè come elemento indeducibile del linguaggio)*, cit., p. 48.

⁶⁵⁹Id., *La filosofia dell’umanesimo: un problema epocale*, cit., p. 156. Corsivi nostri.

⁶⁶⁰Id., *Retorica come filosofia*, cit., p. 80.

passioni e delle immagini. La vera filosofia è quella *critica* a cui Grassi vuole opporre una priorità trascendentale della *topica* e per farlo ricorre a Vico e a Aristotele. Contro una simile impostazione che separa *scienza* e *vita* Grassi vuole proporre un'idea unitaria di *logos* e *pathos* in cui la retorica assuma un ruolo preponderante. Tradizionalmente la retorica – e i suoi elementi fondamentali: le immagini, le metafore – viene considerata come ciò che va respinto in quanto “ragione non ancora realizzata”⁶⁶¹, come priva di chiarezza razionale e verità rigorosa generando “l'ideale cartesiano [di] una filosofia disadorna, impersonale, senza tempo e senza luogo”⁶⁶². Tenendo in considerazione l'importanza che l'umanesimo retorico attribuisce alla parola, come ciò che *apre* il mondo, la filologia assurge a una posizione fondamentale all'interno degli *studia humanitatis*. Secondo il filosofo “la parola deve essere considerata un fenomeno originario, non solo espressione del pensiero”⁶⁶³.

Nelle analisi svolte abbiamo rintracciato una riabilitazione del pensiero umanista che parte dal convincimento della preminenza del problema della parola su quello degli enti. Secondo il filosofo il legame tra *parole* e *cose* non va inteso come semplice corrispondenza delle une alle altre – poiché la parola non designa univocamente la cosa – poiché il significato di una cosa dipende dal *contesto* concreto in cui la parola viene utilizzata. La riflessione retorica stabilisce un nuovo modo di filosofare noetico non metafisico che parte dalla parola e non dall'ente. In questo percorso Vico riveste un ruolo particolare.

IV. X. *Phantasia, ingenium, sensus communis: le fonti del mondo storico individuate da Vico*

La proposta grassiana di ripensamento della retorica nella sua identità con la filosofia viene sempre più a svelare il suo senso esistenziale e intersoggettivo. La secca alternativa tra un filosofare ridotto a ricerca delle verità eterne – condotta attraverso un argomentare poggiante su basi deduttive ed un linguaggio razionale e formalizzato – e una retorica intesa come argomentazione debole o

⁶⁶¹ Id., *Viaggiare ed errare*, cit., p. 180.

⁶⁶² Ivi, p. 181.

⁶⁶³ Id., *Potenza dell'immagine*, cit., p. 242.

tecnica del bel parlare – induce il filosofo a ripensare la correlazione retorica-filosofia a partire dal nesso *vero-verisimile*.

Il tema è al centro di un saggio su Vico degli anni '40, *Del vero e del verosimile in Vico*⁶⁶⁴, che mostra come la figura del filosofo napoletano sia una presenza costante all'interno dell'*iter* di pensiero grassiano⁶⁶⁵ – e non uno sbocco finale della filosofia di Grassi – e costituisca l'occasione di determinare il significato autentico di retorica. In Vico Grassi rintraccia l'originaria funzione ermeneutica del linguaggio retorico, che ha il proprio fulcro nella figura della metafora, prodotto dell'*ingenium*. Riproponendo una dicotomia – quella di Vico/Cartesio – ritornante in maniera fortemente radicalizzata nei lavori successivi su Vico, Grassi sottolinea come a differenza della filosofia *critica* poggiante sulla *ratio* la filosofia *topica* vichiana si fonda sulle facoltà dell'*ingenium* e della fantasia che sono facoltà di apprensione del reale immediate e intuitive e non deduttive. Asserisce il filosofo italiano che la fantasia vichiana “è l'espressione dello spirito umano in quell'istante del ciclo storico, che esso deve sempre nuovamente percorrere, quando l'ente originario si rivela all'uomo solo in immagini, simboli, miti. A riguardo si deve notare che anche il mondo della fantasia, come prima fase dello sviluppo dello spirito umano, non è un mondo primitivo in senso negativo; è essenzialmente e perfettamente formato in sé, per certi aspetti è ancora più vicino all'ente originario di quanto non lo sia il mondo della ragione”⁶⁶⁶.

A differenza del pensiero critico il pensiero topico ha come suo oggetto tematico il *verosimile* che appartiene alla sfera del possibile e non del necessario ed è legato al tempo e allo spazio della *situazione*. Leggiamo in *Retorica e filosofia* che “solo l'intuizione delle caratteristiche comuni o condivise nel senso summenzionato rende possibile il conferimento di significati che consentono alle cose di apparire (*phainesthai*) in modo umano. Poiché tale capacità è tipica della fantasia, è proprio quest'ultima a permettere al mondo umano di

⁶⁶⁴ Id., *Del vero e del verosimile in Vico*, pp. 951-966, in Id., *I primi scritti*, cit.

⁶⁶⁵ Sulla presenza di Vico in Grassi cfr., R. Messori, *Le forme dell'apparire*, cit.; S. Limongelli, *Il problema dell'umano nella filosofia di E. Grassi*, cit.; J. Sanchez-Esquillace, *E. Grassi y la filosofia del Humanismo*, cit.; J. M. Sevilla, *Critica de la razon problematica*, cit.; G. Cacciatore, *In dialogo con Vico*, cit.

⁶⁶⁶ E. Grassi, *Del vero e del verosimile in Vico*, cit., p. 963.

apparire”⁶⁶⁷. Conseguentemente la fantasia si esprime originariamente nelle metafore “cioè nel conferimento figurato dei significati [...]. La metafora è quindi la forma originaria dell’atto interpretativo stesso che assurge dal particolare all’universale attraverso la rappresentazione di un’immagine, ma naturalmente sempre riguardo alla sua importanza per gli esseri umani. L’atto erculeo è sempre un atto metaforico e ogni atto metaforico e ogni metafora autentica è in tal senso lavoro erculeo”⁶⁶⁸. È evidente che l’attenzione posta sulla prassi metaforica⁶⁶⁹ va oltre il piano linguistico. La metafora non è solo rappresentazione immediata di un’immagine poiché per la sua struttura traspositiva assume un ruolo storico-politico: quello della *formazione* del mondo umano come traspare dalla correlazione *atto metaforico-atto erculeo*. Il riferimento ad Ercole – come abbiamo visto nel secondo capitolo – cela il riferimento alla dimensione politica della fondazione della civiltà e si staglia sullo sfondo di una prospettiva che si basa sulla priorità della topica e dell’*ars inveniendi* sull’*ars iudicandi*. Una impostazione di questo tipo consente al pensatore di guadagnare una concezione integrativa della *sapientia* come *ars vitae* in cui filosofia e retorica si identificano nell’orizzonte ampio e più alto di formazione civile⁶⁷⁰. Il sapere *noetico-non metafisico* è uno strumento di formazione dell’essere umano nell’interezza delle sue esperienze storiche. In questo contesto si comprende come la poesia per Grassi – sulla scia di Heidegger e Vico⁶⁷¹ – rivesta un ruolo fondamentale: essa non ha solo la funzione storico-filologica ma anche un compito etico-politico. Abbiamo visto come il concetto vichiano di fantasia assuma per Grassi una funzione decisiva. Vico afferma in *Le orazioni inaugurali* che la fantasia “immaginò le divinità maggiori e le minori, essa immaginò gli eroi, essa ora svolge le sue idee, ora le collega, ora le distingue; essa pone sotto i nostri occhi terre infinitamente lontane,

⁶⁶⁷ Id., *Retorica come filosofia*, cit., pp. 38-39.

⁶⁶⁸ Ibidem.

⁶⁶⁹ Cfr., Id., *Prolegomena ad una concezione della retorica. La fonè come elemento indeducibile del linguaggio*, cit., p. 48.

⁶⁷⁰ Come abbiamo visto nei capitoli precedenti Grassi distingue la *Bildung* dalla *Erziehung*, la *formazione* dalla *educazione*.

⁶⁷¹ Cfr. su questo aspetto fondativo e politico della poesia in Vico G. Cacciatore, *Passioni e ragione nella filosofia civile di Vico*, pp. 3-20, in Id., *In dialogo con Vico*, cit., p. 18.

abbraccia quelle distinte fra loro, valica quelle inaccessibili scopre quelle inesplorate, apre strade per quelle impervie»⁶⁷². L'importanza della fantasia nella teoria della conoscenza vichiana è sottolineata da Grassi nell'ambito di una proposta ermeneutica di analisi della fantasia e delle sue forme di funzionamento come paradigmi per delineare una storia del pensiero occidentale⁶⁷³. La rivalutazione della fantasia mira a sottolineare quella straordinaria forza *formatrice* che la mente umana riesce ad attivare tramite le sue azioni simbolizzatrici messa in luce anche dal Cassirer filosofo delle forme simboliche. Quest'ultimo sostiene che i diversi campi della creatività spirituale sono capaci di costruire «uno specifico libero mondo di immagini: un mondo che per la sua natura immediata porta tuttavia in sé il colore del sensibile, ma che rappresenta una sensibilità già formata e quindi dominata dallo spirito. Qui non si tratta di un sensibile semplicemente dato e trovato, ma di un sistema di molteplicità sensibili prodotte in una qualche forma del libero immaginare»⁶⁷⁴.

Secondo Grassi nella tradizione umanistica la *vis plastica* e *cosmica* della fantasia e la relativa attività metaforica vengono interpretate come fonti originarie dell'esistenza e del mondo storico. La domanda dalla quale partire è: «qual è l'*ambito originario* della fantasia, la cui essenza è – come abbiamo visto – il *metapherein?*»⁶⁷⁵. Nel tentativo di risolvere la questione Grassi ricorre a Vico, considerato l'ultima «vetta»⁶⁷⁶ dell'umanesimo. Egli offre con le sue riflessioni sulla fantasia e sull'ingegno, sul senso comune, l'occasione fortunata per un ripensamento della storia del pensiero occidentale al di fuori dei cardini dell'intelletto calcolante e della metafisica astratta. L'autore della *Scienza Nuova* ha avuto il merito di sviluppare «la tesi di una logica della fantasia al fine di trovare l'accesso all'umano – nella sua singolarità e concretezza –, un accesso che la logica tradizionale, con

⁶⁷² G. Vico, *Le Orazioni inaugurali*, I-VX, a cura di G. G. Visconti, il Mulino, Bologna 1982, p. 83.

⁶⁷³ E. Grassi, *La potenza della fantasia. Per una storia del pensiero occidentale*, cit.

⁶⁷⁴ E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, I, La Nuova Italia, Firenze, 1967, p. 22. Cfr. per una correlazione tra la riflessione vichiana sulla facoltà mitico-simbolizzatrice della fantasia e la filosofia delle forme simboliche cassireriana G. Cacciatore, *Simbolo e storia tra Vico e Cassirer*, pp. 85-104, in Id., *Cassirer interprete di Kant e altri saggi*, Armando Siciliano, Messina 2005.

⁶⁷⁵ E. Grassi, *Potenza della fantasia*, cit., p. 239. Corsivo nostro.

⁶⁷⁶ *Ibidem*.

la sua ricerca rivolta esclusivamente all'universale, non aveva ottenuto⁶⁷⁷.

Secondo il pesatore milanese con Vico siamo di fronte ad un *logos phantastikòs* in grado di penetrare la realtà del mondo storico umano e individuale con maggior successo di quanto non faccia la logica tradizionale⁶⁷⁸. In tale logica è rintracciato il centro speculativo della *Scienza Nuova* che non è solo *scienza della storia* ma *antropologia* innanzitutto. Il confronto dell'uomo con la natura che rende possibile la nascita del mondo storico avviene sul terreno della ricerca delle attività che liberano l'uomo dai bisogni materiali. Per Grassi il problema fondamentale di Vico “consiste nell'identificare l'ambito originario all'interno del quale soltanto può in generale manifestarsi la storicità, ossia il mondo umano come tale. Si tratta in ultima analisi di scoprire la *struttura dell'esistenza umana*”⁶⁷⁹. Questo passo è davvero illuminante poiché da un lato ci consente di apprezzare la specificità della lettura offerta di Vico – un Vico *antropologo delle origini del mondo umano* storico-politico-linguistico – e dall'altro di cogliere la questione fondamentale che sorregge la *Frage* onto-antropologica grassiana: l'analisi del mondo umano attraverso l'attenzione all'*ursprünglich Rahmen*⁶⁸⁰ – la *Lichtung* – e alla *Struktur des menschlichen Daseins*⁶⁸¹ – l'analitica dell'esistenza di cui abbiamo detto nei precedenti capitoli. La questione del cominciamento del mondo umano è intimamente legata a quella dell'origine della storia e dunque alla *socialità* a cui Vico assegna il ruolo di elemento fondativo delle istituzioni politiche. Grassi punta a sottolineare non tanto l'aspetto metodologico e

⁶⁷⁷ Ivi, pp. 239-240.

⁶⁷⁸ Cfr., su questo aspetto della logica della fantasia D. P. Verene, *La scienza della fantasia*, Armando, Roma 1984 e *Vico's Humanity*, “*Humannitas. Journal of the Institute of Formative Spirituality*”, XV (1979). Qui lo studioso sostiene che la comprensione vichiana dell'umano è mediata non dal concetto e dall'attività razionale ma dall'attività mitopoietica della fantasia, dalle immagini e dalla forza creativa del linguaggio. Cfr., anche G. Costa, *Genesi del concetto vichiano di fantasia*, in AA. VV., *Phantasia/Imaginatio*, V Colloquio Internazionale, a cura di M. Fattori, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1988; M. Sanna, *La fantasia che è l'occhio dell'ingegno. La questione della verità e della sua rappresentazione in Vico*, Guida, Napoli 2001; G. Cacciatore, *In dialogo con Vico*, cit.

⁶⁷⁹ E. Grassi, *Potenza della fantasia*, cit., p. 240.

⁶⁸⁰ Ibidem. Cfr., anche la versione tedesca *Die Macht der Phantasie. Zur Geschichte abendländischen Denkens*, Athenäum, Königstein, 1979, p. 240.

⁶⁸¹ Ibidem.

storico-ricostruttivo, pur presente in maniera preponderante nella *Scienza Nuova*, quanto l'elemento di ricerca dei principi filosofici che sono all'origine del graduale processo di umanizzazione e antropologizzazione del mondo e della natura⁶⁸² in cui la fantasia assume una funzione chiave e talvolta presentata dal filosofo milanese in maniera troppo antitetica rispetto alla ragione.

Ricordiamo che secondo Vico la fantasia è per l'uomo un mezzo di produzione di immagini che rappresentano una griglia interpretativa della realtà, costituendosi come condizione trascendentale della crescita e dell'apertura mentale dell'uomo, del percorso di costruzione ed elaborazione del suo cammino storico. La fantasia consente all'individuo di comprendere il suo essere nel mondo, la sua *circumstantia*, di persistere nel suo spazio vitale⁶⁸³, sebbene attraverso una comprensione della realtà non adeguata, ma pur sempre vera, dovuta alla impossibilità umana di giungere alla piena conoscenza di fenomeni che sono stati creati da una identità superiore all'uomo. Pur accogliendo la prospettiva grassiana della rivalutazione del tema della fantasia in Vico vorremmo sottolineare come per il filosofo napoletano il *mezzo di controllo* della fantasia resti in ultima istanza la ragione, la sola capace di *regolare* il ragionamento fantastico in modo da renderlo attinente al mondo reale – viene salvaguardato in questo modo l'aspetto *adeguativo* del vero. Qui si inserisce anche il proposito pedagogico presente nel Vico del *De ratione*, per cui gli uomini, già dall'età della fanciullezza, hanno bisogno di educare il loro modo di ragionare, che per Vico – come per Cartesio – comporta l'utilizzo del metodo matematico. Il filosofo napoletano, come è noto, distingue due fasi della vita di un uomo in cui, a seconda dell'età e dell'esperienza acquisita, queste due capacità intellettive hanno una valenza specifica e una preminenza nei confronti dell'altra: nei giovani prevale la fantasia, negli adulti prevale la ragione. Sostiene Vico che “come nella vecchiaia prevale la razionalità, così nell'adolescenza prevale la fantasia: e davvero non è in alcun modo opportuno nei giovinetti offuscare

⁶⁸² Per una lettura antropologia della *Scienza Nuova* cfr. L. Amoroso, *Introduzione alla scienza nuova*, cit.

⁶⁸³ E. Grassi, *Vico e l'umanesimo*, cit., p. 53 e sgg.

quella che è sempre stata considerata l'indizio più felice dell'indole futura"⁶⁸⁴.

La condizione mentale dei fanciulli li agevola a sviluppare la loro capacità immaginativa, componente fondamentale in questo determinato periodo della formazione della personalità umana. Con l'età adulta l'uomo inizia invece a inquadrare razionalmente gli enti, a far prevalere la ragione sulla fantasia, ad uscire dallo stato di minorità. Vico accetta entrambi i momenti della formazione dell'individuo, senza porre un *antagonismo* delle facoltà, un manicheismo gnoseologico, sottolineando con forza come non debba essere oppressa e trascurata la fase originaria dell'essere-nel-mondo umano, quella immaginativa, che è fondamentale per la crescita di una persona. Infatti Vico riconduce la fantasia sotto la categoria della *memoria*, che a sua volta si suddivide in tre distinte fasi: *memoria* come attività dell'intelletto umano che "rimembra le cose"; *fantasia* come attività che "altera e contraffà" il ricordo originario; *ingegno* come attività che "pone in acconcezza e assestamento" ciò che è stato precedentemente modificato.

Come sottolinea Cristofolini occorre tenere presente la *duplice* valenza della fantasia in Vico: da un lato essa costituisce la capacità "primitiva" di creare un impero della fantasia e del mito; dall'altro necessita di essere limitata e sottomessa alle strutture della ragione⁶⁸⁵. A differenza di un'ipotesi che ricomprende il concetto di fantasia all'interno di uno sviluppo razionale graduale e progressivo Grassi propende per l'idea che "la fantasia, basata sull'esperienza delle molteplici interpretazioni che si possono dare ai fenomeni sensibili, crea le prime analogie fra tali fenomeni e con essi le prime connessioni e infine le definizioni"⁶⁸⁶. Secondo il filosofo milanese si tratta del *primo adattamento della natura*: attraverso la fantasia l'uomo mette in atto quella *domesticazione dell'essere* che costituisce l'essenza dell'attività mentale. Grassi individua tre significati fondamentali della fantasia

⁶⁸⁴ G. B. Vico, *Sul metodo degli studi del nostro tempo*, a cura di A. Suggi, Ets, Pisa 2010, p. 37.

⁶⁸⁵ P. Cristofolini, *La Scienza Nuova di Vico. Introduzione alla lettura*, Nis, Roma 1995, p. 84.

⁶⁸⁶ E. Grassi, *Marxismo, umanesimo e problema della fantasia nelle opere di Vico*, in Id., *Vico e l'umanesimo*, p. 89.

vichiana:

- “nella fantasia e mediante la fantasia si mostra che l’essere umano, a differenza dell’animale, non soggiace a modelli dominanti che danno alle percezioni sensibili un significato inequivocabile”⁶⁸⁷
- “la seconda funzione della fantasia fu di costringere l’uomo a farsi dominare dalla paura, dal terrore di fronte alle cose”⁶⁸⁸
- “la terza funzione della fantasia è quella di essere il primo originario fattore che dà un significato al lavoro”⁶⁸⁹

Secondo Grassi la fantasia intesa nel primo significato è strettamente correlata alla nascita della poesia; nel secondo senso è legata alla nascita della religione come prima forma di adattamento della natura e di genesi dell’ordine; infine essa va concepita in relazione alla fondazione sociale e politica che è innescata dal lavoro che allarga il proprio raggio di incidenza ben oltre i confini dell’autoconservazione: la fantasia è la facoltà della visione per eccellenza, essa è l’occhio dell’ingegno. *Ingegno e fantasia*: entrambe facoltà che insieme al senso comune costituiscono la triade ermeneutica per una corretta comprensione di Vico e della *Scienza Nuova*. Secondo Grassi Vico ricostruisce la storia del mondo storico umano attraverso il ricorso al senso comune.

Leggiamo in *La priorità del senso comune e della fantasia. L’importanza di Vico oggi* che “secondo l’approccio vichiano il mondo storico sorge dall’interdipendenza delle esigenze umane, dagli elementi di cui abbisogna l’uomo. Da esso deriva la necessità di intervenire nella natura umanizzandola e anche la necessità di stabilire istituzioni umane, comunità sociali, organizzazioni politiche”⁶⁹⁰. Alla base di questa struttura ritroviamo il *senso comune*

⁶⁸⁷ Ivi, pp. 88-89.

⁶⁸⁸ Ivi, p. 89.

⁶⁸⁹ Ivi, p. 90.

⁶⁹⁰ Id., *La priorità del senso comune*, cit., in Id., *Vico e l’umanesimo*, cit., p. 43.

che è guidato dall'ingegno. Per Grassi l'*ingenium* è la facoltà di scoprire le somiglianze e basata sulla facoltà dell'ingegno “la fantasia [...] conferisce significati alle percezioni sensibili. Mediante tale trasferimento la fantasia costituisce la facoltà originaria del far vedere (*phainesthai*)”⁶⁹¹. Si tratta delle facoltà che appartengono sin dall'inizio alla formazione del mondo umano. Come afferma Vico nella *Metafisica del 1710* “i latini dissero *facultas* quasi dicendo *facultas* da cui poi anche *facilitates* come fosse una spedita, rapida solerzia nel fare. Pertanto è facoltà quella che conduce la virtualità all'atto [...]: senso, fantasia, memoria e intelletto sono facoltà dell'anima”⁶⁹².

Poco oltre il filosofo napoletano sancisce definitivamente il legame tra memoria, fantasia e ingegno, così come tra geometria e fantasia. In questo testo, Vico tenta di definire le tre facoltà dell'intelletto e i distinti ruoli (come anche le affinità) che esse svolgono nell'azione conoscitiva dell'uomo. L'interpretazione grassiana della fantasia, anche definita “*l'occhio dell'ingegno*”, si focalizza sulla sua funzione di mezzo attraverso il quale l'ingegno umano riesce a riformulare i vari concetti, mediante una rielaborazione delle immagini mentali, e a stabilire un nesso plausibile tra essi, che permette di avvicinarsi il più possibile alla conoscenza della verità.

Se per Vico è vero che “la fantasia è una facoltà certissima, poiché usandola, noi foggiamo le immagini delle cose”⁶⁹³, e che l'ingegno è “la facoltà del congiungere in unità cose distanti, diverse”,⁶⁹⁴ è altrettanto indiscutibile che nel momento in cui l'uomo incomincia ad *affinare* il suo intelletto e tende ad essere più razionale (in quella fase storica che Vico fa corrispondere all'età degli uomini), incomincia a limitare l'utilizzo della sua capacità immaginativa e a diventare più “mentale”. Più l'uomo esce dal suo “stato di ignoranza”, dunque, più cambia anche il ruolo e l'intensità della fantasia all'interno della esistenza. La fantasia, allora, si trasformerà in un'affinata *facoltà poetica*, in

⁶⁹¹ Ivi, pp. 49-50.

⁶⁹² G. B. Vico, *La metafisica del 1710*, a cura di A. Corsano, Adriatica, Bari 1966, p. 111.

⁶⁹³ Ibidem.

⁶⁹⁴ Ivi, p. 114.

una forza creativa che aiuta l'immaginazione dei poeti e la loro capacità inventiva. La fantasia come qualità dei poeti, la trasformazione dell'uso della *metafora* dalla sua precedente valenza filosofica a quella prettamente artistica. Lo studio della sapienza poetica volta da una vivida fantasia, segno di passionalità e sublimità del linguaggio della poesia che, tuttavia, deve essere ben distinta da quel tipo di sapienza che invece caratterizza il pensiero filosofico.

Grassi avverte la possibilità di interpretare attraverso la lente del progresso razionale l'ingegno e la fantasia ma sposta l'attenzione verso l'ambito più originario della formazione del mondo umano. Egli asserisce che "si potrebbe sostenere che Vico attribuisca al discorso fantastico e metaforico solo il significato di un parlare improprio, che diventa appropriato solo attraverso la logica, poichè egli restringe l'uso del parlare metaforico e fantastico a un primo periodo della storia. Noi possiamo rispondere a questa osservazione guardando ai fatti, cioè chiarendo la relazione tra l'attività ingegnosa e immaginativa e senso comune, o esaminando più profondamente il concreto dominio in cui l'ingegno e la fantasia sono capaci di costruire il mondo umano"⁶⁹⁵. Con la fantasia, l'ingegno e il senso comune è in gioco il tema della fondazione della civiltà che tocca anche l'ambito del mito.

IV. XI. *L'ora di Pan e la morte di Pan: mito e arte come genesi del mondo umano*

L'analisi del linguaggio poetico come fondazione della comunità politico sociale ci consente di comprendere l'estensione del discorso grassiano sul *mito*. In linea con l'interpretazione di Gentili dobbiamo interpretare il ruolo *politico* che il mito riveste in Grassi alla luce della relazione tra *mito* e *poesia*. Nella *Introduzione* al testo di Grassi *Arte e Mito* edito per la prima volta in tedesco nel 1957⁶⁹⁶, ristampato nel 1990, frutto di una rielaborazione di un articolo che Grassi pubblica nel 1956 con il

⁶⁹⁵ E. Grassi, *La priorità del senso comune e della fantasia: l'importanza di Vico oggi*, cit., in Id., *Vico e l'umanesimo*, cit., pp. 50-51.

⁶⁹⁶ Id., *Kunst und Mythos*, Hamburg, Rowholt, 1957; seconda edizione riveduta e ampliata E. Grassi, *Kunst und Mythos*, Frankfurt a. m. Suhrkamp, 1990.

titolo *Mito e arte* in “Rivista di filosofia”, Gentili affronta il problema del *mito* in Grassi quale evento originario che fonda una catena di relazioni, che dà inizio ad una serie. Il lavoro condotto da Grassi sul mito è inquadrabile all’interno di una prospettiva di *demitizzazione* che non è omogenea a quella di *razionalizzazione*. “Nella misura in cui – Grassi – legge il mito alla luce delle sue relazioni, porta allo scoperto il nesso intrinseco tra mito e demitizzazione”⁶⁹⁷. Come interpretare allora la relazione complessa e articolata tra il *mito* e i suoi *prodotti* alla luce del nesso *mito-demitizzazione*?

Grassi analizza il mito quale *atto di fondazione* originario, arcaico, indeducibile, attraverso le relazioni che lo stesso mito fonda: relazioni retoriche e poetiche, religiose e anche filosofiche. Tuttavia la filosofia interpretata come sapere dedotto e non originario non può avere il ruolo di *fondazione* che solo la poesia riveste. Per Grassi il “mito fonda (*begründet*) il *logos*, quindi il mondo indicativo quello dimostrativo”⁶⁹⁸.

Nella ricostruzione grassiana il mito ha una duplice valenza: esso è il *racconto* che è alla base delle arti imitative: non solo della tragedia o della commedia, ma persino della musica, della danza – ma è anche l’*unità del significato* di mito come storia sacra e di mito come *fabula*. Leggiamo in *Arte e mito* che “il mito esige di sottomettere la molteplicità dei fenomeni naturali in un’unità ultima, originaria ed onnicomprensiva, costituendo in questo modo un *kosmos* in sé compiuto. *Mito è ciò che dà ordine*”⁶⁹⁹. L’essenza del mito va collocata nell’ambito della *formazione* umana di un mondo dotato di un’unità strutturale e ciò che esso rivela è la temporalità dell’esistenza umana. Si tratta della prima formazione culturale in cui si dispiega la *coscienza temporale umanistica* poiché nel mito “domina il tempo che costantemente ritorna”⁷⁰⁰. Il filosofo italiano, anche sulla scorta dello studio di Malinowsky, Kerényi, W. F. Otto, individua due significati fondamentali del mito⁷⁰¹:

⁶⁹⁷ Id., *Arte e mito*, tr. it. a cura di C. Gentili, La città del Sole, Napoli 1996, p. 27.

⁶⁹⁸ Id., *Potenza dell’immagine*, cit., p. 85.

⁶⁹⁹ Id., *Arte e mito*, cit., p. 150. Corsivi nostri.

⁷⁰⁰ Ivi, p. 166.

⁷⁰¹ Id., *Mito e arte*, cit., p. 162.

- il mito come favola e creazione artistica
- il mito come realtà religiosa esemplare

Nel primo significato – il mito come favola e creazione artistica – Grassi si rifà ad Aristotele e all’analisi condotta nella *Poetica* sul mito come “sintesi delle azioni” in cui è sovrapponibile la sua valenza di *fatto* con quella di *composizione di fatti*. Accanto all’idea di mito come realtà vivente, sacrale, in cui la temporalità infinita è sospesa in un orizzonte chiuso e circolare compare il tema dell’arte come favola, racconto, mito, composizione dei fatti. Qui occorre sottolineare un aspetto di non secondaria importanza. L’arte si pone come demitizzazione poiché “nasce nell’istante in cui l’ordine assoluto – espresso dalla realtà religiosa – viene infranto. Nel momento in cui ci si distoglie dall’ordine eterno e in sua vece si manifesta l’ordine possibile, sorgono i progetti umani, individuali”⁷⁰². L’arte si pone come articolazione specifica di una possibilità intrinseca al mito – il suo divenire possibilità umana – e non come *razionalizzazione* della dimensione mitico-sacrale originaria. L’arte prorompe laddove si crea uno strappo, una lacerazione, una rottura: la temporalità e la spazialità sacre dell’universo mitico si disintegrano, facendo spazio a quelle profane del mondo artistico.

Nel secondo significato il mito appare come realtà sacrale, religiosa ed esemplare. Per Grassi “questo mondo mitico è sostanzialmente distinto da quello profano, in quanto il profano presuppone una temporalità, una caducità, un essere-sempre-diversamente [...] perciò lo spazio profano non è neppure mai chiuso, ma si perde in una dimensione sterminata e senza confini”⁷⁰³. Tra il mito e l’arte dunque ritroviamo una differenza che si situa innanzitutto nei due tipi di temporalità e spazialità vissute. Eppure mito e arte hanno in comune l’esigenza di *riunificazione* della molteplicità dei fenomeni sensibili sotto un ordine, una legge, un *kosmos*. Scrive Grassi che “il mito esige di sottomettere la molteplicità dei fenomeni naturali in un’unità ultima, originaria, onnicomprensiva, costituendo in questo modo un

⁷⁰² Ivi, p. 158.

⁷⁰³ Id., *Arte e mito*, cit., p. 159.

kosmos in sé compiuto. Mito è ciò che dà ordine. Stando a questa concezione, il mito racchiude gli elementi eternamente esistenti dell'esistenza umana e li rappresenta: ciò che esso rivela è l'eternamente presente”⁷⁰⁴.

Nel mito viviamo quella connessione con il mondo circostante – l'ora di Pan di cui abbiamo già parlato in relazione all'esperienza sudamericana di Grassi – che appare a Grassi come “l'ora in cui la realtà frammentaria quotidiana si trasforma in una unità ed attualità terribile, fuori del tempo. Nel mito domina la pienezza di una realtà che incombe sul singolo e non lo lascia più sfuggire”⁷⁰⁵. Se il mito in cui l'uomo si trova, come l'animale immerso nel cerchio funzionale simbolico, è esemplificato con la metafora dell'ora di Pan, l'arte è rappresentata invece come la *morte* di Pan, come “l'infrangersi del mito”⁷⁰⁶.

Di fronte alla *disintegrazione* del mondo mitico-sacrale per il pensatore “l'uomo ricorre ai ritrovati tecnici” – l'arte come *poiesis* e come *techne* – “quando ha perso di vista i riferimenti a una realtà fuori dal tempo. Propriamente in questo istante sorge l'*empeiria*, la necessità di trovare un guado attraverso il fiume delle impressioni sensibili che si sono staccate dall'ordine originario”⁷⁰⁷. L'*empeiria* va interpretata come una realizzazione del *logos* (non inteso come ragione o intelletto) e non in senso materialistico. Secondo il filosofo si tratta della *prima* fase di ordinamento dei fenomeni sensibili. “L'*empeiria* è il primo passo nell'ordinamento dei dati sensoriali, non è passività, non è impressione”⁷⁰⁸. Nell'azione di conferimento di unità, di selezione e ordinamento dell'*empeiria* possiamo rintracciare i caratteri dell'arte. Infatti il filosofo giunge a chiedersi se l'arte e l'*empeiria* non si identifichino in questo aspetto *ordinatore*. Tuttavia la differenza fondamentale risiede nel carattere di produzione insito dell'arte.

⁷⁰⁴ Ivi, p. 150.

⁷⁰⁵ Id., *Mito e arte*, cit., p. 150.

⁷⁰⁶ Ivi, p. 151.

⁷⁰⁷ Ibidem.

⁷⁰⁸ Id., *Arte e mito*, cit., p. 92.

Se con l'*empeiria* siamo di fronte ad una *constatazione*, per quanto ordinata, dei fenomeni – il termine usato da Grassi è *fest-stellen* in riferimento all'*empeiria*⁷⁰⁹ – con l'arte siamo di fronte alla *produzione* di un modo umano a partire dal mondo frantumato reso accessibile attraverso l'*empeiria*. “L'*empeiria* sembra avere la sua radice nella necessità di ordinare i fenomeni sensibili, ma non è in grado di conferire ordine complessivo. Essa comunica di volta in volta un mondo frantumato, nei cui frammenti noi vediamo rispecchiato un *kosmos* in mille parti rilucenti”⁷¹⁰. La potenza dell'arte invece risiede nella sua capacità di produrre un cosmo, un mondo ordinato dotato di un'unità significativa. L'arte come il mito è “il progetto universale delle possibilità umane”⁷¹¹ e soprattutto la poesia assurge per Grassi a evento privilegiato della relazione uomo-essere. Ma è possibile attraverso la poesia esprimere e dire in modo immediato il mito? Oppure la dimensione poetica in Grassi è una forma della ricezione mitica, una forma demitizzata del mito?

Per comprendere l'essenza e il valore di *fondazione* del mito non dobbiamo prestare attenzione al passaggio dal *mito* al *logos* – dove il mito appare come una prestazione arcaica della ragione e il *logos* come un mito razionalizzato – ma al nesso tra *mito* e *demitizzazione*. Si tratta di un movimento tutto *interno* al mito e che si intreccia al tema della *fondazione*. Il mito in quanto “*topos atopus*” è premessa, origine che non può essere *conosciuta* ma *detta* attraverso la poesia. Grassi parte da una idea di mito come fondazione origine e inizio, come prestazione fondativa (*Begründung*). “In questo senso il mito – sia come realtà religiosa esemplare, sia come creazione artistica e quindi come favola – può venir considerato come il principio instauratore originario di una comunità [...] con l'ordine – che pone una molteplicità di movimenti entro un'unità – si preannuncia la realizzazione dell'aspetto sociale”⁷¹². L'interpretazione grassiana della *Poetica* di Aristotele pone in luce l'aspetto di

⁷⁰⁹ Ivi, p. 90.

⁷¹⁰ Ivi, p. 94.

⁷¹¹ Ivi, p. 168.

⁷¹² Id., *Mito e arte*, cit., p. 162.

secolarizzazione insito nel mito: il mito disvelando “l’ampia scala delle possibilità umane”⁷¹³ corre il rischio di generare un’arte secolarizzata: l’estetica⁷¹⁴. Come sottolinea Amoroso, in Grassi l’individuazione di una via di accesso al mito, alla poesia e all’arte “in rapporto al concreto operare della storia”⁷¹⁵ avviene attraverso il ripercorrimento della filosofia dell’umanesimo che nell’arte avrebbe espresso uno svelamento, una *Lichtung* dell’essere.

IV. XII. La funzione trascendentale dei concetti di *Wahn* e *Langweile* nelle meditazioni leopardiane

Nel corso della trattazione sono emersi due concetti chiave: quello della *fondazione della civiltà* e quello del *disvelamento*: si tratta delle questioni supreme a cui Grassi dedica gran parte della sua indagine storico-filosofica sui temi dell’Umanesimo. In questo orizzonte teorico due figure capeggiano sulla scena filosofica descritta da Grassi: Vico – come abbiamo già visto – e Leopardi, su cui la critica poco si è soffermata. Entrambi appaiono in veste di filosofi delle origini del mondo umano attenti alla ricerca dei fattori primi di umanizzazione e di fondazione politico-civile i cui plessi teorici si inseriscono a pieno titolo nel percorso grassiano di ricostruzione dell’antropologia delle origini, della fondazione civile e del disvelamento. La fondazione fantastica e il disvelamento vichiani e la funzione trascendentale dell’illusione e il ruolo metafisico del *pathos* della noia come sentimento dell’apertura originaria in Leopardi rappresentano le tappe fondamentali di una ricerca onto-antropologica che in Grassi si concretizza come formazione del cosmo umano attraverso la fondazione mitica. Nel corso della sua lunga ed operosa esistenza filosofica Grassi si è spesso misurato con le riflessioni e la personalità di Leopardi. Tenendo presente la centralità che il concetto di *pathos* assume all’interno del pensiero di Grassi è possibile comprendere come il filosofo dedichi pagine concettualmente dense al poeta di Recanati, istituendo confronti prima con Freud ed Epicuro (sugli

⁷¹³ Id., *Arte e mito*, cit., p. 183.

⁷¹⁴ L. Amoroso, *Da Aristotele a Vico. A proposito di Grassi e il mito*, in AA. VV., *Un filosofo europeo. Ernesto Grassi*, cit., pp. 61-76, p. 62.

⁷¹⁵ Ivi, p. 64.

argomenti del piacere e del dispiacere; del principio di realtà e del principio di illusione; dell'*edonè*) poi con Schopenhauer (sui concetti di realtà e illusione, di noia e dolore).

In questa sede si è ritenuto di non soffermarsi sulle relazioni interessanti con il padre della psicoanalisi e con i filosofi greco e tedesco poste a tema dal Grassi, quanto piuttosto di prendere in considerazione le suggestioni teoriche che il poeta sollecita nel cammino di pensiero del filosofo nella consapevolezza dell'originalità e discutibilità delle tesi grassiane su Leopardi che, come vedremo, non seguono i dettami del "filologicamente corretto" ma piuttosto fanno interagire Leopardi con i concetti chiave del suo sistema onto-antropo-logico.

Quale ruolo può avere Leopardi all'interno dell'*iter* di pensiero grassiano e qual è il valore della *teoria dell'illusione* a cui il pensatore conferisce tanta importanza da giungere a definire il poeta italiano *teoreta dell'illusione*⁷¹⁶? Il filosofo sottolinea quanto l'approccio leopardiano sia distante dal razionalismo della metafisica astratta del "secol superbo e sciocco" insistendo soprattutto su quei concetti, quali *illusione* e *noia*, *piacere* e *dolore*, *natura* e *passione* in cui Leopardi assume un atteggiamento critico verso l'ottimismo razionalistico e il tema della civilizzazione.

Il Leopardi grassiano come *critico del tempo moderno* e delle devastazioni dell'intelletto segue un percorso nuovo e inesplorato, che si iscrive nel solco della tradizione umanistica di cui il poeta e Vico costituiscono gli "ultimi rappresentanti". Accanto all'operazione ermeneutica di analisi dell'idea di *illusione* si situa anche il convincimento che Leopardi può essere considerato come una delle ultime manifestazioni dell'umanesimo. Si tratta di due temi – il "Leopardi umanista" e il "Leopardi teoreta dell'illusione" – strettamente connessi perché consentono di fugare l'idea che la lettura grassiana possa essere considerata come un tributo, l'ennesimo, al grande genio poetico del recanatese e fanno emergere una interessante prospettiva *esistenzialistica* sul Leopardi critico del moderno. Se prendiamo in considerazione i passi in cui è presente il poeta di Recanati constatiamo che egli appare in forma sparsa e asistemica già a partire da *I primi scritti 1922-1946*. La lettura dei saggi risalenti

⁷¹⁶ E. Grassi, *La metafora inaudita*, cit., p. 46.

al periodo compreso tra gli anni '30 e '40 mette in luce la presenza di Leopardi e delle tematiche dello *Zibaldone*, che resta il preponderante testo di riferimento delle note grassiane sul poeta. Confrontando le citazioni di Leopardi e i contesti teorici di riferimento registriamo che esse compaiono sempre in relazione all'analisi dei concetti di formazione (*Bildung*), di *noia*, di *illusione*: idee centrali se consideriamo quanto essenziale sia la formazione nel nuovo ideale di umanesimo, la *noia* e l'angoscia nella sua analitica esistenziale, e l'illusione come fattore antropogenetico insieme al mito e al linguaggio nell'analisi antropologica grassiana.

In *Il confronto con la filosofia tedesca in Italia* del 1941 si fa cenno a Leopardi nell'ambito della tematizzazione della *Bildung* degli *studia humanitatis* che coinvolge una questione ben più ampia della mera educazione filologica⁷¹⁷. Per il filosofo infatti occorre distinguere una pseudo-filologia, priva di pensiero, ridotta a sterile culto classicista della parola, e una filologia autentica, che si connota come meditazione sull'uomo e sulla sua formazione. Egli afferma che “il filosofare italiano non comincia con il problema della verità o del sapere, ma con il problema della parola in relazione al compito umanistico di mediare la parola antica, gli scritti antichi, il mondo antico [...]. Ricordo solo che il compito umanistico della mediazione della parola antica si realizzò essenzialmente su un piano estetico, letterario, ossia in relazione alla scoperta e al rinnovato rapporto con i testi letterari antichi. A ciò, però, si legava al contempo l'impegno di una formazione dell'uomo tramite la parola, e con il problema della formazione si affrontava un problema essenzialmente filosofico. Si stabilì che il significato delle parole che troviamo in un testo non può essere dedotto dall'esperienza quotidiana o dal nostro sapere, bensì dall'unità del testo [...] conformemente all'antichità, si riconosceva nella parola l'essenza dell'uomo, così il formarsi in base alla parola non significava, come oggi per lo più crediamo, praticare la filologia, bensì sviluppare l'essenza dell'uomo”,⁷¹⁸.

La distinzione tra *Bildung* e *Erziehung* mostra come la posta in gioco nella nuova idea di *umanesimo* sia la messa in discussione dell'essenza dell'uomo, della sua *condizione*, che accomuna, secondo il filosofo, le figure di Bruno, Vico e Leopardi. Così come per Bruno “ogni rapportarsi

⁷¹⁷ Id., *Il confronto con la filosofia tedesca in Italia*, pp. 871-886, in Id., *I Primi scritti 1922-1946*, La Città del Sole, Napoli 2011, p. 882.

⁷¹⁸ Ivi, p. 881.

originario nei confronti della realtà, sia nel senso politico come in quello concettuale o poetico, scaturisce dall'esperire, dal patire qualcosa di originario e indeducibile, che riveli mondi differenti"⁷¹⁹ anche per Vico e Leopardi⁷²⁰ la funzione trascendentale del *pathos* consente un rinnovamento del concetto di *filologia*. Il co-estendersi dei temi *filologici* e *antropologici* implica una rivalutazione del concetto di *pathos* da parte di Grassi che tuttavia non indulge ad una forma più o meno celata di irrazionalismo illogico. Anzi il valore *logico* della sua ricerca emerge laddove egli tenta di proporre un concetto complesso di *logos* che non esclude il *pathos*, ma che si rivela nella sua coappartenenza costitutiva al *pathos* nell'orizzonte unitario del *reale* e della sua esperienza. Nella sua prospettiva il *pathos* è sempre già connotato ontologicamente e non si riduce all'*affectio* o all'emozione. Solo ed unicamente sul suo fondamento facciamo esperienza della nostra apertura mondana, della *Lichtung* e dell'evento della differenza ontologica.

Secondo il filosofo nel *pathos* "l'inaudito appare sul palcoscenico della storia"⁷²¹: esso è "passione abissale"⁷²² in cui accade il *fenomeno* dell'essere e allo stesso tempo il suo *sottrarsi*. Nella prospettiva grassiana il *pathos* metafisico è ciò che Leopardi chiama *illusione* e *natura*. "Le passioni hanno un carattere trascendentale, esse sono cioè condizione delle esperienze e da esse non deducibili"⁷²³ e per il poeta indicano il nostro lasciarci afferrare dalla realtà, dall'essere che si impone e contro cui urtiamo senza possibilità di sottrarci al suo appello. Grassi afferma che "l'espressione *illusione*, che Leopardi usa in questo senso, ha, rispetto alla terminologia tradizionale

⁷¹⁹Ivi, p. 882.

⁷²⁰Ivi, p. 883.

⁷²¹Id., *La metafora inaudita*, cit., p. 92.

⁷²²Ivi, p. 40.

⁷²³Id., *Illusione, natura e critica del mondo intellettuale moderno*, pp. 156-175, in AA. VV., *Tradizioni della poesia italiana contemporanea*, Edizioni Theoria, Roma 1988, p. 166.

che si serve della espressione *a-priori*, il grande vantaggio di esprimere il carattere esistenziale del trascendentale”⁷²⁴.

Nell’esperienza patica rintracciata dal filosofo nello *Zibaldone* l’uomo si trova di fronte al proprio disancoramento e alla propria *angoscia* – che nelle “meditazioni leopardiane” è sostituita dalla *noia* – in cui “questo vanificarsi della realtà nello stato dell’angoscia esistenziale manifesta pure per la prima volta l’esistente come un completamente altro da esso e come tale lascerebbe sorgere di fronte a noi la realtà dell’essere come essere nella sua originaria alterità e possibilità di determinazione. L’angoscia quindi in cui il nulla si mostra come vanificarsi della totalità dell’esistente è la fonte della possibilità di pensare (come pensare l’essere) e di filosofare e in esso sorge la possibilità di trascendere l’esistente nella sua totalità rendendolo possibile termine di domanda”⁷²⁵.

Nel *pathos* dell’angoscia noi esperiamo l’assenza di mondo e la possibilità allo stesso tempo di realizzare ordini di realtà, progettazioni e creazioni, per arginare l’“assenza di mondo” in cui l’uomo è gettato proprio perché privo di orientamenti precostituiti. L’esperienza della *dismondanizzazione* e di *assenza di mondo* a cui il filosofo fa riferimento sono il regno dell’Aperto in cui è assente ogni direzione, ogni coordinata, ogni orientamento. Egli asserisce che “in quest’esperienza siamo di fronte all’*Offenheit*, a quella apertura che, non essendo la nostra dimensione, ci paralizza”⁷²⁶ e ancora che “qui gli oggetti diventano trasparenti, quasi fluorescenti, tu non ti puoi più aggrappare a loro, non puoi più tenerli in mano per costruire con loro un mondo, e comincia la sensazione del precipizio”⁷²⁷.

⁷²⁴ Ivi, p. 168.

⁷²⁵ Id., *Il problema del nulla nella filosofia di M. Heidegger*, in Id., *I primi scritti*, cit., p. 329.

⁷²⁶ Id., *Assenza di mondo*, in “Archivio di filosofia”, Roma, pp. 217-247, p. 226

⁷²⁷ Ibidem.

A caratterizzare maggiormente l'esperienza patica è quindi la sua componente metafisica e non psicologica: nel *pathos* facciamo esperienza dell'originario. La passione ha anche un significato arcaico nel senso di fondativo: “si è costretti a riconoscere che la passione agisce come *archè*, potenza *elenchica*, che ci espone perché non possiamo liberarci da essa, incombe come destino e nella sua luce fa apparire il significato di ogni ente”⁷²⁸.

Essa consente di prendere coscienza dell'*eventualità* dell'essere, dell'apertura dei mondi, dell'*aletheia* come schiudersi, aprirsi e darsi della concreta situazione storica. È proprio questo concetto metafisico di *pathos* che Grassi ritrova nel tema leopardiano dell'*illusione* a cui si accosta per la prima volta nel saggio *Sul problema della parola e della vita individuale. Riflessioni a partire dalla tradizione italiana* del 1942. Si tratta di una lettera scritta all'amico Walter Otto il cui centro teorico è la domanda circa il rapporto sussistente tra il *singolo* (l'individuo) e il *comune* (l'oggettivo) che secondo Grassi trova una risposta nella tradizione umanistica italiana attraverso la disamina del problema della *parola* come massima espressione della *vita individuale*, la quale però “non ha proprio nulla a che fare con l'individualismo [...] – ma – conduce alla questione sistematica dell'essenza del comune”⁷²⁹.

La ricerca grassiana sulle modalità di configurazione del problema della parola nella tradizione italiana e sulla sua correlazione al tema dell'essenza dell'uomo, “non irrigidendosi in una teoria individualistica ma – al contrario – rischiarando il problema di ciò che è comune”⁷³⁰ ha come esito la convinzione che l'individuale sia un concetto molto distante dal soggettivo e dal relativo, da ciò che è “riferito all'io”⁷³¹, ma sia invece legato all'oggettivo, a “ciò che dischiude il comune”⁷³².

⁷²⁸ Id., *Il dramma della metafora*, cit., p. 131.

⁷²⁹ Id., *Sul problema della parola e della vita individuale. Riflessioni a partire dalla tradizione italiana*, in Id., *I primi scritti*, cit., p. 903.

⁷³⁰ Ivi, p. 907.

⁷³¹ Ivi, p. 909.

⁷³² Ibidem.

L'insistenza sul tema dell'oggettivo, l'autenticamente originario che si fa incontro all'uomo e non giace davanti in qualità di *objectum*, conduce Grassi verso la teoria leopardiana dell'illusione come l'*a-priori*, il trascendentale che *conferisce ordine* – infatti Grassi parla di *bella illusione* – e che come la meraviglia, all'origine del nostro impulso a sapere, si *impone* come necessaria, essenziale e comune prassi umana di trasformazione del reale⁷³³.

Anche *Il reale come passione e l'esperienza della filosofia* del 1945 dedica una sezione molto significativa al poeta in riferimento al concetto di *noia e passione*. Afferma il pensatore che per Leopardi “la noia si rivela inaspettatamente come passione [...] poiché la vita è sempre nella sua essenza impulso alla compiutezza e alla felicità [...] così l'uomo non può mai sprofondare nell'assoluta insensibilità e indifferenza”⁷³⁴. La noia come morte della vita, vita non vita, vita dell'indistinto e dell'indifferente tuttavia è pur sempre passione, sia pure nel senso del più basso gradino dell'esistenza.

Siamo venuti ai temi principali che animano la lettura grassiana di Leopardi presente nei saggi più sistematici dedicati al poeta: *Wahn, Natur und die Kritik der modernen Verstandeswelt* (1949), Introduzione a Giacomo Leopardi, *Theorie des schönen Wahns und Kritik der modernen Zeit*⁷³⁵; *Passione e illusione. Il principio freudiano del piacere e la teoria leopardiana delle illusioni*

⁷³³ Ivi, p. 914.

⁷³⁴ Id., *Il reale come passione e l'esperienza della filosofia*, in Id., *I Primi scritti*, cit., p. 1027.

⁷³⁵ Id., *Wahn, Natur und die Kritik der modernen Verstandeswelt*. Si tratta di una introduzione a Giacomo Leopardi, *Theorie des schönen Wahns und Kritik der modernen Zeit*, Verlag, Bern, 1949, pp. 9-34. Tradotto in italiano da R. Copioli con il titolo, *Illusione, natura e critica del mondo intellettuale moderno*, cit.

(1987)⁷³⁶; *Der italienische Schopenhauer* (1987)⁷³⁷; *Leopardi e Freud. Attività metaforica o schizofrenica?* (1989)⁷³⁸.

Il testo del '49 è una scelta di passi tratti dallo *Zibaldone*, considerato da Grassi come lo strumento per gettare uno sguardo “all’officina poetica di Leopardi”. Fu pubblicato per la collana *Überlieferung und Auftrag* che nasce dall’intenzione di porre a tema determinati problemi della tradizione umanistica, che, come è noto, per Grassi sono quelli della rivalutazione della *poesia* e della *retorica*, della *fantasia* e dell’*ingenium*. Nel saggio introduttivo a *Theorie des schönen Wahns und Kritik der modernen Zeit* tradotto in tedesco da Joseph Partsch Grassi prende le distanze dall’impostazione crociana della interpretazione di Leopardi, accolta anche dal Vossler⁷³⁹.

Contro la negazione del Croce del valore filosofico del poeta di Recanati Grassi ha come scopo dichiarato quello di rivalutare l’aspetto *teoretico* contenuto nell’opera, al di là dei limiti del pessimismo leopardiano che, sulla scia di De Sanctis⁷⁴⁰, si è imposto all’attenzione critica. L’idea centrale che ha ispirato la scelta editoriale di selezionare i passi zibaldonici non tenendo conto del loro effettivo ordine cronologico è quella di restituire la genuina *antropologia* leopardiana attraverso la focalizzazione sul concetto di *illusione*. Secondo Grassi “generalmente le tesi pessimistiche del Leopardi,

⁷³⁶ Id., *Passione e illusione. Il principio freudiano del piacere e la teoria leopardiana delle illusioni* in “Nuovi Annali della Facoltà di magistero dell’università di Messina”, 5 (1987), pp. 69-82, presentato in redazione differente al Congresso su Leopardi a Roma nel 1988. pp. 37-47, contenuto ora in E. Grassi, *La metafora inaudita*, Aesthetica, Palermo 1990.

⁷³⁷ Id., *Der italienische Schopenhauer*, pp. 125-138, in AA. VV., *Schopenhauer im Denken der Gegenwart*, Piper Munchen 1987 a cura di Volker Spierling.

⁷³⁸ Id., *Leopardi e Freud. Attività metaforica o schizofrenica?* In AA. VV., *Leopardi e il pensiero moderno*, a cura di C. Ferrucci, Milano, Feltrinelli, 1989, pp. 23-36.

⁷³⁹ Cfr., Id., *Illusione, natura e critica del mondo intellettuale moderno*, cit., pp. 158-159. Cfr., le affermazioni crociane contenute in B. Croce, *Poesia e non poesia. Note sulla letteratura europea del secolo decimonono*, Laterza, Bari 1946. Croce dopo aver asserito che “la filosofia, in quanto pessimistica od ottimistica, è sempre intrinsecamente pseudofilosofia, filosofia ad uso privato”, ivi, p. 99, afferma che “Leopardi non offre se non sparse osservazioni, non approfondite, non sistemate”, ibidem.

⁷⁴⁰ Cfr. F. De Sanctis, *Leopardi*, a cura di C. Muscetta e A. Perna, Einaudi, Torino 1960. Per la storia delle interpretazioni del pensiero di Leopardi e delle sue immagini in qualità di ottimista (critica fascista), pessimista, e progressivo (critica marxista) cfr. S. Lanfranchi, *Dal Leopardi ottimista della critica fascista al Leopardi progressivo della critica marxista*, pp. 247-262, in “Laboratoire italien”, 2012, Lione.

così come esse, per esempio, hanno ricevuto la loro formulazione nelle cosiddette *Operette morali*, sono note: il nostro compito non potrebbe essere quello di elaborare questo lato del pensiero leopardiano, ma soprattutto quello di delimitare il concetto filosofico dell'illusione nel suo significato sistematico, *etico, sociale e storico*⁷⁴¹.

Lo scopo è esplicitato con tutta chiarezza: *Grassi si propone di rendere oggetto di discussione non il Leopardi pessimista, non il Leopardi letterato, ma il Leopardi “antropologo”*. Il legame tra *antropologia e illusione* è al centro dei saggi *Passione e Illusione, Lo Schopenhauer italiano, e Leopardi e Freud*. Legare *antropologia e illusione* non sembrerà una mossa azzardata se colleghiamo il tema del *Wahn* (illusione, mania, pazzia) con quello della *Leidenschaft* (passione). Nei due saggi dell'87, *Lo Schopenhauer italiano* – che qui proponiamo in traduzione italiana – e *Passione e illusione*, si analizza l'idea di *schönen Wahn* – anche definito *illusione ingegnosa*⁷⁴². La caratura antropologica dell'illusione è del tutto evidente se si prendono in considerazione le affermazioni grassiane sui concetti di *ordine*, di *costruzione* del mondo etico-politico, e di *scena*. Egli afferma in *Lo Schopenhauer italiano*: “il misterioso da cui si forma il teatro del mondo, la scena della storia, offre solo l'illusione, l'ossessione di un gioco inquietante nel quale noi stessi siamo solo attori o spettatori ammessi. Dal momento che l'originario è indeducibile, e perciò non è spiegabile in fondo attraverso il ragionamento analitico, esso deve essere così riconosciuto come illusione, come ossessione. Sicuramente l'illusione è generatrice di ordine, poiché è la ragione di ogni grande azione, di ogni grande epoca, di ogni creazione storica”⁷⁴³.

La teoria dell'illusione è in netta contrapposizione alla *ragione*. Per il filosofo “Leopardi si oppone al predominio della ragione ed esplicitamente alla filosofia tedesca razionale astratta”⁷⁴⁴. Il riferimento è al passo zibaldonico sulla *povertà di immaginazione* dei tedeschi⁷⁴⁵, in cui Grassi crede di trovare traccia del proprio filosofare *noetico-non metafisico*, che si identifica con una teoria del *nous* o dell'*ingenium* in cui “la priorità della natura [...] si esprime attraverso la passionalità come

⁷⁴¹ E. Grassi, *Illusione, natura e critica del mondo intellettuale moderno*, p. 157. I corsivi sono nostri.

⁷⁴² Id., *Leopardi e Freud. Attività metaforica o schizofrenica?*, cit., p. 33.

⁷⁴³ Id., *Der italienische Schopenhauer*, cit., p. 134. Traduzione nostra.

⁷⁴⁴ Id., *Leopardi e Freud*, cit., p. 31.

⁷⁴⁵ G. Leopardi, *Zibaldone*, 5-6 ottobre 1821.

illusione”⁷⁴⁶. Dall’angolo teorico dal quale il filosofo guarda allo *Zibaldone* “il mondo umano non è una costruzione della ragione, del *logos*, ma è il prodotto di ciò che Leopardi chiama – in antitesi alla ragione – *ingegnosa illusione*, cioè la sofferenza dell’abissale appello della natura [...] Leopardi contrappone così non solo alla ragione ciò che egli chiama illusione – perché razionalmente non deducibile – ma identifica questa con l’attività ingegnosa”⁷⁴⁷. Attraverso l’illusione la *physis* originaria, l’Abissale, realizza la storia, accade il mondo, avviene la *parousia* della realtà, il suo *phainesthai*.

Altre riflessioni teoriche degne di nota presenti nella lettura di Leopardi sono quelle relative ai concetti di *natura* e *vita*. Il filosofo giunge ad affermare che “i concetti di vita, natura, passione e illusione coincidono”⁷⁴⁸. La *vita* – che sin dagli esordi greci della filosofia è stata interpretata come *energia* ed *entelechia*, come ciò che ha in sé il lavoro, il limite e il fine, l’*ergon* e il *telos* – in Leopardi diviene qualcosa di intimamente connesso al vuoto, al nulla. Questi ultimi concetti non hanno carattere negativo ma sono contraddistinti da una positività originaria generatrice di ordine, di mondo: il nulla prima di generare disperazione e dolore⁷⁴⁹ entra in contatto con la noia.

Nei saggi “leopardiani” di Grassi la *Langeweile* assume quel ruolo *liminare* che l’*Angst* ha nei *Primi Scritti*: quello di *chiusura* mondana in cui l’uomo è gettato – il suo fondo animale – e allo stesso tempo di *apertura* mondana possibile solo su quella chiusura. La noia è l’aperto, la *Lichtung* nella quale l’uomo fa esperienza della propria vita che è innanzitutto temporalità. La noia in quanto esperienza dell’uniforme e dell’indistinto, è il contrario della vita. La vita invece è esperienza della distinzione e della singolarità. L’esperienza della noia in Leopardi secondo Grassi è caratterizzata da una positività originaria che la rende ben più profonda di una semplice tonalità emotiva.

Del resto che il *pathos* avesse una costituzione metafisico-trascendentale ben più profonda rispetto alla componente soggettivistica appare evidente già dalle riflessioni su *Stimmung* e sulla

⁷⁴⁶ E. Grassi, *Leopardi e Freud*, cit., p. 32.

⁷⁴⁷ Ivi, p. 33.

⁷⁴⁸ Id., *Illusione, natura e critica del mondo intellettuale moderno*, cit., p. 165.

⁷⁴⁹ Ivi, p. 160.

Leidenschaft. La noia nel suo carattere esperienziale assurge a “facoltà di patire”. Afferma Grassi che “l’indifferente, l’uniforme, li possiamo cogliere e di essi possiamo avere esperienza, solo se si manifestano in modo finito, e la noia – nella misura in cui noi la sopportiamo – ci evidenzia come noi non possiamo vivere nel non limitato e nell’indifferente. In altre parole: se tutto ciò che è e di cui parliamo può presentarsi solamente a condizione che si mostri entro certi limiti – cioè come qualcosa di definito e distinto – allora anche la noia può essere colta solamente in quanto impossibilità di esistere nel non-limitato, nel non-dipendente”⁷⁵⁰.

Nella prospettiva che abbiamo cercato di delineare emerge che nella noia è coinvolto lo stesso tema della *léthe* e dell’illatenza: il gioco di svelamento e nascondimento, insito nel cuore della manifestatività, che decide dell’umano. La noia leopardiana come *facoltà di patire* allora diviene un principio storico-culturale che solo secondariamente scade a povertà di azione e pigrizia ma si erge a condizione trascendentale del mondo storico dell’uomo. Essa è la *Lichtung*, il nome *kat’exochèn* dell’essere e del mondo, in cui l’avvento dell’umano accade innanzitutto linguisticamente. Qui si installa un altro tema centrale della lettura grassiana: la critica del mondo moderno presente nelle annotazioni zibaldoniche che mette in luce anche la qualità umanistica del poeta.

Come leggiamo in *Heidegger e il problema dell’umanesimo*, Grassi afferma, ponendo una netta demarcazione tra il proprio modo di intendere l’umanesimo e l’approccio storiografico consolidato, che “gli studiosi hanno costantemente individuato l’essenza dell’umanesimo nella riscoperta dell’uomo e dei suoi valori immanenti [...] e tuttavia uno dei problemi centrali dell’umanesimo non è l’uomo, bensì la questione del *contesto originario*, dell’orizzonte o *apertura* in cui *appaiono* l’uomo e il suo mondo”⁷⁵¹. Il problema fondamentale dell’umanesimo, che non va concepito come una forma più o meno larvata di antropocentrismo *tout court*, è la problematizzazione del tema della *Lichtung*, ossia del tema dell’Aperto, del contesto originario dell’apparire del mondo, dell’uomo e degli enti, che si declina come ricerca sulle strutture del mondo umano.

⁷⁵⁰ Ivi, p. 161.

⁷⁵¹ Id., *Heidegger e il problema dell’umanesimo*, Guida, Napoli 1985, p. 26.

Alla metafora fotica nell'accezione heideggeriano-grassiana sopra delineata fu sensibile già Leopardi, che fin da *Memorie del primo amore* e poi via via nel *Discorso di un Italiano intorno alla poesia romantica*, nello *Zibaldone*, nelle *Operette morali* e nei *Canti* mostra un timore irrequieto nei confronti della luce diretta e accecante – sia essa lunare o solare – che genera un guardare piacevole e sublime. Grassi non sottolinea l'importanza della metaforica della luce né l'attenzione alla connessione *vita-apertura*⁷⁵² pur presente nello *Zibaldone*, privilegiando il tema dell'illusione nelle sue molteplici sfaccettature storiche e fondative, nel convincimento che in quel concetto sia esplicito un accesso alla filosofia non pregiudicato da una metafisica razionalistica latente.

Leggiamo nello *Zibaldone* che “per lo contrario la vista del sole e della luna in una campagna *vasta e aprica* e in un cielo *aperto* ec. è piacevole per la vastità della sensazione”⁷⁵³; e ancora : “per lo contrario una vasta e tutta uguale *pianura* dove la luce si spazia e diffonda senza diversità, né ostacolo; dove l'occhio si perda ec. è pure piacevolissima”⁷⁵⁴. La priorità trascendentale della radura sulla luce che si offre, si dà in un atto di donazione (*l'Es gibt*) in cui si co-estendono luce ed essere, è viva anche in Leopardi, il quale usa dei termini molto cari a Grassi – e al suo maestro Heidegger – ma anche a Vico: *sylva*⁷⁵⁵, *luce*⁷⁵⁶, critica della *metafisica*⁷⁵⁷, rivalutazione della *poesia*. Temi

⁷⁵² G. Leopardi, *Zibaldone*, “Io credo che tutti questi tali verbi sieno originariamente fatti da altri verbi ignoti, come *vivesco* dal noto *vivo*, *hisco* dal noto *hio*, e altri tali di questa desinenza in *sco*. E lo credo perché, come *vivesco* significa divenir vivo, cioè divenir quello che dal verbo *vivo* è significato essere, cioè esser vivo, e come *hisco* significa aprirsi, cioè divenir aperto, mentre *hio* significa essere o stare aperto, ec.; così tutti i detti verbi *nosco*, *nascor*, *adipiscor*, *sinesco*, *adolesco*, *cresco* ec. di cui non si conoscono gli originali, significano però divenire, incominciare a essere o a fare quella tal cosa o azione”, 14 ottobre 1823 [3689].

⁷⁵³ Ivi, 20 settembre 1821 [1745].

⁷⁵⁴ Ivi, [1746].

⁷⁵⁵ Ivi, 2-5 luglio 1821 [1276 e segg.].

⁷⁵⁶ Ivi, 20 settembre 1821 [1745].

⁷⁵⁷ “Perché la mancanza delle vive e grandi illusioni spegnendo l'immaginazione lieta aerea brillante e insomma naturale come l'antica, introduce la considerazione del vero, la cognizione della realtà delle cose, la meditazione ec. e dà anche luogo all'immaginazione tetra astratta metafisica, e derivante più dalla verità, dalla filosofia, dalla ragione, che dalla natura, e dalle vaghe idee proprie naturalmente della immaginazione primitiva. Come è quella dei settentrionali, massime oggidi, fra' quali la poca vita della natura, dà luogo all'immaginativa fondata sul pensiero, sulla metafisica, sulle astrazioni, sulla filosofia, sulle scienze, sulla cognizione delle cose, sui dati esatti ec. Immaginativa che ha piuttosto che fare colla matematica sublime che colla poesia”, Ivi, 14 ottobre 1820 [276]

fondamentali, questi, che corroborano l'idea, in altro modo proposta da Grassi, di un Leopardi filosofo dell'esistenza umana interpretata come oltrepassamento dell'immediatezza e allo stesso tempo come natura che si *apre* alla storia.

Come abbiamo visto, l'indagine grassiana, accanto all'attenzione all'ambito ontologico, si concentra sulla dimensione ontica delle concrete *Lichtungen*, che si converte in analisi del linguaggio. Per il pensatore “la cosa sorprendente, alla quale di solito non si presta attenzione, è che questi problemi – contesto originario, orizzonte, *Lichtung* – non sono trattati nel pensiero umanistico mediante un confronto logico speculativo con la metafisica tradizionale, ma piuttosto in termini di analisi e di interpretazione del linguaggio [...]. Il problema del linguaggio solleva la questione fondamentale del rapporto tra parola e oggetto, tra *verbum* e *res*. Oltre a ciò, si fa strada l'idea che solo nella parola e a mezzo della parola (*verbum*) la cosa (*res*) rivela il suo significato”⁷⁵⁸. Con l'umanesimo, secondo il filosofo non ci si interroga più circa la verità logica e il rapporto logico tra cosa e pensiero, ma a proposito del *comparire* storico della *res* a mezzo del *verbum*: la questione fondamentale è quella di accedere ad un linguaggio che sia casa dell'essere e non una sua prigione.

Egli, infatti, distingue la cosa dall'ente, pone la differenza tra *res* ed *ens*: se la metafisica tradizionale si interroga sulla cosa ridotta ad ente – e per Grassi occorre abbandonare l'idea di una metafisica astratta degli enti – per cui l'unico linguaggio possibile per enunciare i predicati dell'ente è quello del razionalismo che delimita l'ente entro il perimetro logico dell'identità, la ricerca linguistica dell'umanesimo, di cui Leopardi fa parte secondo Grassi, è capace di restituire la ricchezza fenomenologica della cosa, della *res*, del *pragma*, proprio attraverso un linguaggio che ne rispecchi le infinite e variegata sfaccettature. Secondo l'interpretazione del filosofo italiano non esistono “cose separate dalle nostre azioni, dai nostri tentativi di trattarle [...] l'essere-in-sé delle cose ci si manifesta solo nella e attraverso l'azione umana”⁷⁵⁹. Occorre quindi riconoscere che “l'oggettività delle cose si rivela nell'azione, nella e con la *praxis*”⁷⁶⁰.

⁷⁵⁸ E. Grassi, *Heidegger e il problema dell'umanesimo*, cit., p. 26.

⁷⁵⁹ Id., *Potenza dell'immagine. Rivalutazione della retorica*, Guerini e Associati, Milano 1998, p. 80

⁷⁶⁰ Ibidem.

Infatti, per il filosofo milanese, la forma sostantivata *pragma* esprime l'originario rapporto tra l'oggetto e il suo manifestarsi come *cosa* attraverso la *praxis* umana. Entra sulla scena assieme al concetto di prassi e di parola quello di situazione. Eccoci giunti ad un nodo concettuale di grande spessore che coinvolge la figura di Leopardi: la co-estensione del mondo (l'oggettivo) e dell'uomo – che si consuma in un rapporto pratico (la fondazione politico-culturale) e linguistico che eccede i limiti dell'*omologhia* e dell'*adaeguatio* e sconfinava verso la polisemia – si ritrova nel poeta di Recanati e nella sua teoria dell'illusione che si apre ai temi centrali per Grassi della *situazione*, della *circostanza* e dell'*occasione*.

Per Leopardi “attraverso la priorità dell'occasione, della circostanza, della situazione, noi dobbiamo corrispondere all'appello riconoscendo il significato sempre differente degli enti”⁷⁶¹. Qui entra in gioco l'illusione nella sua identità con l'*ingenium*. Per Grassi con la teoria dell'illusione “di cui con estrema lucidità ha riconosciuto la necessità e la vanità, [Leopardi] ha compreso che il problema dell'uomo è quello di essere sempre gettato in una situazione concreta, quello di trovarsi sempre sospeso sul precipizio del qui e dell'ora, che gli pongono domande a cui non è possibile dare una risposta razionale, universalmente astratta, ma solo passionale”⁷⁶².

Con il poeta italiano abbiamo una riconfigurazione del tema antropologico che implica una svolta linguistica e ontologica. Siamo di fronte ad una *Kehre* verso un *logos* polisemico che restituisca la multilateralità e polidimensionalità di un reale che si dà fenomenologicamente per scorci, occasioni, circostanze. Siamo di fronte ad una *Kehre* verso un'ontologia dinamica e non statica, nella quale il processo di manifestazione nel suo stesso apparire storico si mostra per gradi e forme dicibili solo attraverso il linguaggio metaforico, poiché il *metapherein*, la trasposizione, è la struttura stessa della nostra facoltà di apprensione della realtà o, per usare un termine caro a Grassi, del nostro *atteggiamento* verso il reale.

⁷⁶¹ Id., *Leopardi e Freud. Attività metaforica o schizofrenica?*, cit., p. 33.

⁷⁶² Id., *La metafora inaudita*, cit., pp. 45-46.

La metafora è l'espressione fluida e mobile del reale poiché mentre dice rimanda ad altro e in questo modo esprime la perenne metamorfosi dell'essere. Come possiamo leggere in uno degli ultimi testi del filosofo, *Il dramma della metafora*, "la parola metaforica esprime a un tempo la struttura fondamentale del continuo mutarsi di ciò che appare e l'unico modo per identificarla. Essa è anche espressione di un'acutezza, di una rapidità intimamente collegata con il *kairòs*, l'istante giusto"⁷⁶³ in cui possiamo cogliere il carattere metamorfico dell'apparire attraverso la traslazione del significato. La metafora è proprio questo: "annotazione dei segni indicativi"⁷⁶⁴ provenienti dal "colloquio con l'abisso che urge, che per pochi istanti ci vivifica e che poi ci fa cadere silenti su una sabbiosa spiaggia [...] senza significato, dalla quale sale l'angoscia perché vivremo l'indeterminato"⁷⁶⁵.

Anche in Leopardi Grassi intravede le tracce di un *colloquio* mai interrotto con l'Abissale, l'Originario, l'Essere in cui si gioca la nostra esistenza: è il senso stesso dell'illusione come ingresso nel *ludus* dell'esistenza, come reazione all'*agorafobia* primordiale. "Nel gioco giocato dell'esistenza (e del linguaggio in cui quel gioco viene parlato) si liberano molteplici possibilità, ognora rinnovate, imprevedibili, e dunque tali da frustare qualsiasi tentativo di prevederne razionalmente il senso. Ma che cos'è l'illusione di Leopardi se non, appunto, un *in-ludersi*, un entrare nel *ludus*, uno stare al gioco dell'esistenza?"⁷⁶⁶.

Come è emerso da queste considerazioni il "Leopardi di Grassi", teoreta dell'illusione, è il Leopardi portavoce di una *filosofia umanistica* che si traduce nell'idea di una antropologia che contiene in sé i temi del linguaggio e dell'essere. Afferma Grassi in *La metafora inaudita* che "Leopardi insegna [...] che l'unica filosofia in grado di tentare questa spiegazione"⁷⁶⁷, il gioco dell'esistenza, "è una filosofia dell'esistenza; una filosofia cioè che, senza pretendere di risolvere il

⁷⁶³ Id., *Il dramma della metafora*. Euripide, Eschilo, Sofocle, Ovidio, L'Officina Tipografica, Napoli 1992, p. 165.

⁷⁶⁴ Ivi, p. 14.

⁷⁶⁵ Ibidem.

⁷⁶⁶ Id., *La metafora inaudita*, cit., p. 46.

⁷⁶⁷ Ibidem.

problema razionalmente, prenda atto dell'abisso su cui ogni passione ci sospende⁷⁶⁸. La focalizzazione sui temi dell'illusione e della natura, della noia e della passione, che solo marginalmente toccano l'ambito del pessimismo, ha svelato il legame con il grande tema antropologico della costruzione del mondo umano.

Che cos'è l'uomo e quale sia il suo posto nel mondo: sono questi i quesiti che agitano l'ontologia grassiana e l'interpretazione dello *Zibaldone* di Leopardi che diviene ulteriore occasione fortunata – insieme a Cicerone, Quintiliano, Ovidio, Bruni, Valla, Gracián, Vico, Ungaretti – per una *meditatio* sull'uomo che permea la sua prospettiva neo-umanistica. Il Leopardi grassiano può essere interpretato, allora, come pretesto per ribadire ancora una volta che l'umanesimo autentico come *pensiero poetante*, come meditazione *noetica* e non metafisica, ha ancora una possibilità di essere esperito a partire da una tradizione a cui non è stata conferita la dovuta importanza.

La traccia leopardiana nell'*iter* grassiano ha fatto emergere, attraverso il concetto di *ingegnosa e bella illusione*, che l'antropogenesi fa tutt'uno con l'antropo-poiesi: la nascita dell'uomo avviene con le produzioni umane della civiltà, della storia, della cultura. Solo illudendoci sperimentiamo la nostra forza, la nostra umanità, come insegna Leopardi, e diveniamo artefici del nostro mondo. La filosofia dell'esistenza proposta da Leopardi diviene un *experimentum vocis*, una poesia pensante o un pensiero poetante. La *παλαια διαφορα* descritta da Platone nella *Repubblica*⁷⁶⁹, l'antico dissidio tra poesia e filosofia, viene ripensato da Grassi da un angolo prospettico differente: non da quello di una epistemologia o gnoseologia – in cui il poetico per sua stessa natura incline al vago ed indefinito, come insegna Leopardi, è votato irrimediabilmente al fallimento – ma da quello di una antropologia delle origini del mondo umano in cui la connessione poetico-fantastico-ingegnoso fonda la correlazione umano-civile-politico.

⁷⁶⁸ Ibidem.

⁷⁶⁹ Platone, *Repubblica*, 607 b.

Come è noto il plesso disegnato da Grassi di metafora-fantasia-ingegno ha un valore teoretico-conoscitivo e solo secondariamente poetico-letterario. Si tratta di facoltà che appartengono a quella *topica* che sempre precede nella storia del mondo, come in quella dell'individuo, l'operazione mentale della *critica*, l'arte del giudicare. Memore delle riflessioni vichiane della *Scienza Nuova* e delle teorie barocche dell'*ingenium* di Gracià e Peregrini, Grassi affida all'ingegno la capacità di sintesi e connessione del molteplice empirico fino al punto di farne la caratteristica specifica dell'uomo. E non poteva mancare di sottolinearne l'importanza teorica e pratica presente in Leopardi⁷⁷⁰. *Ingenium* come capacità di ritrovare; *fantasia* come facoltà di visione delle somiglianze; *metafora* come atto di trasferimento del significato e quindi creazione di una pertinenza semantica – e non come tropo linguistico, sia esso di sostituzione o di comparazione – concorrono a delineare i *prolegomeni* per un'idea di neo-umanesimo in cui la storicità dell'umano si dispiega tra razionalità e fantasia. Quest'ultima si rivela come facoltà di attivazione di procedure di formalizzazione concettuale, vera e propria facoltà di *apprensione* del reale attraverso una struttura *pato-logica*, o un'*intelligenza senziente* – per usare un'espressione di Zubiri, collega di corso in Germania di Grassi. Essa è il catalizzatore dell'umanizzazione del mondo.

Concentrandosi sugli aspetti figurativi, simbolici e semantici del *logos* Grassi non rinuncia mai tuttavia alla filosofia: la filosofia deve mutare le sue vesti e divenire noetica non più metafisica. “Se l'aspirazione profonda del filosofare tradizionale è di giungere a una chiarificazione logica razionale, oggettiva che parte da un'ontologia che culmina in una metafisica”⁷⁷¹, quella di Grassi ha come scopo l'elaborazione di un'idea di *nous* – dove *nous* si identifica con *ingenium*⁷⁷² – che ha come oggetto il

⁷⁷⁰ G. Leopardi, *Zibaldone*, 1 luglio 1821 [1254].

⁷⁷¹ E. Grassi- E. Hidalgo, *Filosofare noetico non metafisico. L'Alceste e il Don Chisciotte*, Congedo, Lecce 1991, p. 15.

⁷⁷² Ivi, p. 20.

reale, “l’ontologia non logica ma situazionale”⁷⁷³ in cui la metamorfosi del mondo non può che trovare espressione in un orizzonte di dicibilità che è metaforico.

L’antica lotta tra poeti e filosofi supera la secca alternativa tra un tentativo di purificare la lingua da ogni ridondanza poetica e l’impresa di epurare la *theoria* dal concetto. Nella prospettiva grassiana l’opposizione può trovare una soluzione attraverso una rinnovata idea di umanesimo contrassegnato da un filosofare che sia pratica esistenziale, non sterile sapere erudito privo di vitalità e utilità. In questa ricerca di un’idea autentica di umanesimo Leopardi riveste un’importanza fondamentale poco sottolineata, a nostro avviso, dalla critica, che si è maggiormente concentrata sul Grassi lettore di Vico e Heidegger. La svolta verso un filosofare *noetico non metafisico* si poggia su un ripensamento, da un lato, della filosofia – sostituzione della metafisica con l’ontologia non statica ma dinamica, non logica ma situazionale; ripensamento del tema della verità connessa alle sue espressioni storiche – dall’altro, della filologia, che non si riduce a “una mediazione delle opere antiche” ma è una “scienza sperimentale”, una meditazione sull’essenza dell’uomo e sulla sua *Bildung* a partire dal problema della *parola*. La ricostruzione di un’essenza dell’uomo è al centro anche delle riflessioni del Leopardi grassiano *teoreta dell’illusione*, il cui significato sociale etico e politico viene ribadito contro un’“Europa tutta civilizzata”⁷⁷⁴ in cui “la civiltà, la scienza e l’impotenza sono compagne inseparabili”⁷⁷⁵. Viene in mente il mondo vichiano dominato dalla “boria dei dotti” in cui le forze autentiche dell’uomo, la natura e le illusioni, hanno perduto la loro virtualità politico-fondativa per lasciare spazio ad un sapere chiuso nei limiti del *mos geometricus*. Siamo di fronte all’idea di tenere insieme linguaggio poetico e linguaggio filosofico come due tensioni inseparabili e irriducibili all’interno dell’unico campo del linguaggio umano che tenta di dire non l’indicibile –

⁷⁷³ Ivi, p. 30.

⁷⁷⁴ G. Leopardi, *Zibaldone*, 24 marzo 1821.

⁷⁷⁵ *Ibidem*.

l'indicibile non è altro che una presupposizione del linguaggio – ma il dicibile con cui *di volta in volta* ci si misura.

L'attenzione grassiana verso il poetico, che restituisce le *circum-stantiae* della *res* attraverso la molteplicità dei *verba*, va interpretata come l'ennesimo tentativo di dire la cosa stessa della filosofia, l'*autò tò pragma*, ciò che è in questione nella parola e nel pensiero, la *res* che, attraverso la parola e il pensiero, è in gioco fra l'uomo e il mondo. “Così poesia e filosofia stanno l'una accanto all'altra: chi non ha immaginazione, sensibilità, capacità di entusiasinarsi o facilità a vivere belle rappresentazioni illusorie, non conoscerà mai la verità, perché ogni analisi può essere portata avanti solo dove la materia della vita è riccamente delineata. Non si tratta di riconoscere il mondo *a posteriori* ma di giungere a conoscenza dei principi agenti, dai quali innanzitutto può avere origine ogni mondo, anche quello della filosofia”⁷⁷⁶.

E Leopardi con le sue riflessioni ha insegnato, contro le devastazioni dell'intelletto, questa filosofia dell'esistenza che guarda al *phainesthai*, all'apparire nel quale viviamo, non con *l'occhio* della metafisica ma con quello dell'ingegno, l'unico in grado di cogliere “l'appello che ci chiama da questo abisso”⁷⁷⁷. L'appello dell'origine.

⁷⁷⁶ E. Grassi, *Illusione, natura e critica del mondo intellettuale moderno*, cit., p. 172.

⁷⁷⁷ Id., *La metafora inaudita*, cit., p. 46.

APPENDICE I

Traduzione di E. Grassi *Natur*, introduzione a W. Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburg, Rowohlt, 1955, pp. 133-138.

Il nostro concetto di natura deriva dal termine greco φύσις. Questa parola proviene dalla radice *phy* (latino *fio, fui*, tedesco *bin*), di cui indica lo sviluppo. La φύσις racchiude tutto ciò che nasce e diviene, e così comprende il cosmo nella sua totalità. Noi traduciamo φύσις con il termine “natura”, dalla espressione latina *natura*, il cui significato esprime quello della parola greca (*nasci*, esser nato, crescere, affine a *gignere*). Secondo l’originario concetto greco ciò che è immediato in quanto cresce è visto come una realtà eccellente; tuttavia occorre ricordare che per i Greci il crescere naturalmente realizza sempre la legge insita ad ogni sostanza. Pertanto sotto il termine *natura*, come principio del divenire, sarà compresa molto spesso l’essenza di una cosa. Il concetto di natura, la rappresentazione quindi che lo spirito umano si costruisce attraverso una lunga e movimentata storia. La conoscenza dei fenomeni naturali muta e di conseguenza cambia anche la concezione della natura. L’età pre-filosofica della Cosmogonia (sei secoli prima della nascita di Cristo) – cioè l’epoca del dibattito sull’origine del cosmo, del Tutto, è pervasa da rappresentazioni mitiche, in cui già sempre la relazione dell’uomo con la natura gioca un ruolo centrale. Un primo inquadramento non più mitico, ma filosofico del concetto di φύσις, di natura, si ha nell’età antica con la Sofistica (Protagora; Gorgia; Ippia e Prodicò, i più giovani contemporanei di Protagora) e la filosofia socratica. Non più l’intera realtà è inclusa in questo concetto ma ora solo un suo settore specifico. Per prima cosa i Sofisti hanno messo in gioco la φύσις contro il νόμος (legge), hanno posto il “naturale” solo in ciò che è fissato e posto dall’uomo in sua contrapposizione. Socrate nel porsi domande di natura etica professa una bassa considerazione per una scienza della natura e vi contrappone l’idea di una scienza dell’uomo. Da una parte c’è dunque la natura, dall’altra l’uomo con la sua cultura: così di conseguenza agli albori del pensiero occidentale si pone già il problema se sia più importante conoscere la natura o l’essenza dell’uomo. Dopo un’importante fase iniziale con gli Atomisti e Platone si arriva al grande progetto

finale della filosofia della natura greca con Aristotele. Non posso ora soffermarmi sull'analisi del contenuto di questa dottrina a cui si è fatto cenno. Va però ricordato che le scuole peripatetiche come gli epicurei, gli stoici, i neopitagorici, i neoplatonici, apportarono variazioni che per noi non sono determinanti. La divisione tra Natura e Spirito e quindi l'abisso tra la Fisica, da un lato, e l'Etica e la Logica, dall'altro, si è mantenuta nello Stoicismo e nell'Epicureismo, per quanto lo Stoicismo abbia costituito l'ultimo e unico tentativo di riconciliazione universale di entrambi i regni: una lotta gigantesca ma alla fine inutile. Nel Neoplatonismo alla fine la φύσις perde del tutto la sua importanza e viene considerata come una realtà irrazionale fondamentalmente nulla. Il pensiero cristiano dei primi Padri della Chiesa adotta parzialmente l'originario concetto platonico aristotelico di natura, per quanto questo suo preciso significato cambi e si perda giacché la natura intera non viene più concepita in modo classico ma come creazione di Dio a partir dal nulla. Anche se nel Medioevo non c'è uno studio autonomo della natura, tuttavia questa epoca conosce una scienza della natura caratterizzata dalla volontà di conservare l'antica tradizione, soprattutto quella aristotelica. Custodi dell'antica tradizione furono in primo luogo i filosofi e gli scienziati naturalisti dell'Islam. L'apice della scienza della natura medievale in Occidente è rappresentato da Alberto Magno, il quale partendo dal pensiero aristotelico propone un quadro della natura completo ed esauriente. Con l'età dell'Umanesimo e del Rinascimento sorge una nuova concezione della natura, che per noi è della massima importanza. L'accesso alla natura è cercato soprattutto attraverso l'esperimento – un concetto specificamente moderno che per la prima volta con Leonardo Da Vinci assume una chiara forma teoretica (i suoi scritti più noti sono il *Trattato sulla pittura* e *Sull'anatomia dell'uomo*). L'esperimento è l'interrogazione della natura tenendo conto di una teoria stabilita anticipatamente, al fine di verificare se questa attraverso l'esperimento viene confermata o confutata. Il punto di partenza per un'indagine sulla natura diventa quindi la teoria dell'uomo ad essa sottostante. Perciò per Leonardo non è possibile conoscere la natura nella sua interezza ma solo quelle parti che si danno nel contesto della teoria e delle domande poste dall'uomo. La natura è dunque correlata all'uomo e alle sue capacità. Al concetto dell'esperimento fondato sulla teoria di Leonardo corrisponde anche la nuova

fondamentale teoria di Bacone. Attraverso il suo pensiero emerge un secondo tratto decisivo per la moderna conoscenza della natura. Conoscenza della natura significa soprattutto il suo dominio. Sapere è potere. Quindi si impone un aspetto fondamentale della moderna conoscenza della natura che l'Antichità non conosceva: la tecnica, la sua azione non nel senso di un sapere teoretico ma nel senso di lavoro. Il concetto di esperimento si perfeziona con Galileo Galilei e grazie a lui e a Keplero noi facciamo esperienza del capovolgimento del concetto antico di Universo. Il grande difensore di questo nuovo concetto di natura e di universo fu Giordano Bruno. Con lui si assiste ad un ulteriore allontanamento dal concetto copernicano di mondo: perciò non si tratta solo di contrapporre il nuovo sistema solare al vecchio sistema geocentrico ma di riconoscere che si dà non un solo mondo ma infiniti molti. Nonostante la dovuta brevità (di questa trattazione) qui appare doveroso soffermarmi. Fino all'età moderna il sistema del mondo vigente traeva origine dalla cosmologia aristotelica, era diffuso dagli eruditi alessandrini, da Ipparco e infine rappresentato da Tolomeo. Questo sistema aristotelico-tolemaico vedeva il mondo con approssimazione: la terra cioè giaceva immobile al centro del cosmo. La terra e l'universo hanno una forma sferica. I movimenti del globo sono spiegati ipotizzando l'esistenza di dieci sfere fisse, immateriali e concentriche in cui si trovano le stelle. La più lontana tra queste sfere regge le stelle fisse, le altre i pianeti. Ogni pianeta appartiene ad una sfera particolare: queste gravitano intorno alla terra con i suoi annessi corpi celesti. In contrapposizione a questa immagine del mondo Copernico sostiene nel suo scritto *De revolutionibus orbium coelestium* libro VI che sia il Sole a trovarsi al centro dell'universo e che la Terra farebbe parte dei pianeti e che questi girano completamente intorno al Sole fisso, muovendosi da ovest verso est. Ha parteggiato per questa visione anche Giordano Bruno non limitandosi solo a considerazioni astronomiche ma soprattutto giungendo alla convinzione filosofica che il mondo non può essere finito. Nella sua opera *De la causa*, che si confronta con la filosofia tradizionale, Bruno insegna che il tutto non ha né centro né confini. Il mondo che l'uomo conosce diviene così solo uno tra molti altri. Ricordiamo infine solo il decisivo cambiamento del concetto di natura in Kant. Andando avanti il problema della natura si risolve nel problema della sua conoscenza. I fenomeni sensibili, attraverso cui noi facciamo

esperienza della natura, si riordinano in noi attraverso le visioni personali dell'uomo (spazio e tempo; categorie). In questo modo poi si dà un sistema della natura che sottostà necessariamente alle pure leggi matematiche e fisiche: l'uomo è il legislatore della natura. Ma di nuovo si presenta il problema dell'uomo e della sua libertà. Essa si autodetermina in opposizione alla natura nella misura in cui oltrepassa la necessità causale. Così la natura si limita alle forme di esperienza dell'uomo e la sua esistenza umana e morale in realtà non rientra più nel suo campo. Lo sviluppo del concetto di natura nella filosofia post-kantiana non potrà essere seguito qui in modo approfondito. Certamente il modo di intendere la conoscenza della natura di Hegel come uno stadio iniziale della filosofia dimostrabile *a priori* ha contribuito a sollevare in Occidente una reazione da parte del naturalismo empirico con il Positivismo e il materialismo. Tuttavia queste eccessive semplificazioni non hanno avuto lunga durata. In ambito fisico dall'inizio del ventesimo secolo il mondo va di pari passo con la matematica o perlomeno può essere descritto solamente attraverso di essa in maniera appropriata. Ciò rappresenta un fatto determinante. Da un punto di vista prescientifico e immediato la natura quindi si erge nella forma in cui l'uomo la coglie attraverso i suoi organi sensoriali. I sensi dunque restano il meccanismo di osservazione principale ma ora l'uomo nella sua ricerca non se la cava più senza la tecnica. Così a poco a poco il mondo dei fisici si allontana necessariamente dal mondo quotidiano dell'uomo. Appena qualche secolo prima si è guardato alla realtà, a come essa è, al sorgere del sole. In seguito ciò è apparso come un inganno e non possiamo fidarci più dei nostri occhi. Siamo arrivati ad un punto tale che il mondo intero a rigor del vero si è trasformato in un mare di inganni. Scenario dopo scenario noi siamo arrivati a credere di stare davanti ad un ultimo passo dalla realtà su cui scorrono solo ombre di elettroni spettrali e inafferrabili. L'intelletto calcolante ha qui l'ultima parola; il mondo passa dal primo piano della percezione verso lo sfondo del pensiero. L'opera di Heisenberg richiama l'attenzione su questo processo, sulla realtà e sul pericolo in cui l'uomo si trova quando egli risolve la natura nelle strutture del suo pensare e la domina in modo smisurato. Come all'inizio del pensiero occidentale anche oggi per noi permane l'ammonimento di riflettere sull'essenza dell'uomo.

APPENDICE II

Traduzione di *Der italienische Schopenhauer*, in *Schopenhauer im Denken der Gegenwart*, a cura di V. Spierling, München-Zürich, Piper, 1987, pp. 125-138.

I. Il Problema

Ha un senso, in un volume su Schopenhauer, occuparsi di un altro autore, e precisamente di uno che proviene da una tradizione e da una lingua completamente diverse rispetto a quelle tedesche? Non solo: quest'altro autore è uno dei più grandi poeti del diciannovesimo secolo in Italia, nemmeno è stato filosofo. D'altra parte, quando si ha il coraggio di affrontare un lavoro come questo, non dovrebbe esso essere strutturato nella forma tradizionale, in modo tale che si pongano in luce, da una prospettiva scientifica, i parallelismi e le differenze tra i due autori – e perché no, in maniera strettamente meticolosa – che allo stesso tempo implichi una interpretazione di Schopenhauer? C'è una questione ulteriore: il poeta al quale faccio riferimento qui è particolarmente noto in Germania per le sue affermazioni poetiche e per questo è diventato oggetto di indagine e trattazione prevalentemente nel campo della *storia della letteratura*. Tuttavia ciò accade non solo in Germania: si tratta di Giacomo Leopardi. Anche in Italia gli viene negato un significato filosofico generale, e Benedetto Croce ha affermato in uno studio su Leopardi che dovremmo rinunciare a vedere in Leopardi “un sommo pensatore, le cui argomentazioni e dottrine trovino luogo nella storia della filosofia [...] ma per questa parte, che è quella filosoficamente fattiva, il Leopardi non offre se non sparse osservazioni, non approfondite e non sistematiche: a lui mancava disposizione e preparazione speculativa”⁷⁷⁸. Karl Vossler nel suo libro su Leopardi si è riallacciato a questo giudizio⁷⁷⁹. Questa reazione di Croce non è fortuita: Hegel quasi con le medesime parole si era espresso negativamente sugli umanisti in quanto filosofi, e precisamente con la motivazione che gli umanisti italiani si sono

⁷⁷⁸ B. Croce, *Poesia e non poesia*, Bari 1942, p. 98. [B. Croce, *Poesia e non poesia. Note sulla letteratura europea del secolo decimonono*, Laterza, Bari 1946, pp. 98-99].

⁷⁷⁹ [Grassi si riferisce al testo di K. Vossler, *Leopardi* (1923), tr. it. di T. Gnoli, Ricciardi, Napoli 1925].

arenati in un pensiero simbolico e non sono giunti fino all'altezza del concetto. Letteralmente vuol dire: "se si spogliano i concetti fondamentali dei sistemi che si presentano all'interno della storia della filosofia di quel tanto che concerne la loro configurazione esteriore, la loro applicazione a ciò che è particolare e simili, allora si perviene ai diversi gradi della determinazione dell'idea entro il suo concetto logico"⁷⁸⁰. Secondo la concezione di Hegel l'Umanesimo non si accorda in modo adeguato alla coscienza dell'idea, esso permane molto nel mondo della fantasia, dell'arte, conficcato nel mondo della metafora: l'arte è per Hegel, come è noto, una forma insufficiente per rappresentare l'*Idea*. Qui l'*Idea* permane nel suo legame concreto sensoriale, ossia si comporta ora solo come *Ideale*. A causa dell'"incapacità di rappresentare il pensiero in quanto pensiero, l'Umanesimo si avvale di aiuti per esprimersi in forma sensibile"⁷⁸¹. Così la filosofia umanistica, secondo Hegel, appartiene a manifestazioni superflue "che offrono alla filosofia poco beneficio"⁷⁸². Perciò sia in Italia, dove per molto tempo l'idealismo tedesco con Croce e Gentile è stato determinante, sia in Germania, la concezione *poetica* come espressione del pensiero filosofico è stata condannata nel modo più critico. In un lavoro apparso recentemente⁷⁸³ e in una pubblicazione uscita negli Stati Uniti⁷⁸⁴ io ho trattato l'intera problematica della tradizione umanistica, alla quale Leopardi appartiene, e ho motivato e sviluppato la valutazione completamente errata della tradizione umanistica – che non parte da una metafisica razionalistica ma dal problema della parola, e precisamente dalla parola metaforica e di conseguenza poetica. Questa discussione verrebbe ad essere la giusta premessa per giungere ad una comprensione filosofica di Leopardi nel suo valore generale. Ma qui si tratta proprio della relazione

⁷⁸⁰ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, a cura di H. Glockner, Stuttgart 1928, p. 59 [G. W. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari 2013, pp. 568-569].

⁷⁸¹ Ivi p. 121.

⁷⁸² Ivi, p. 149.

⁷⁸³ E. Grassi, *Einleitung in philosophische Probleme des Humanismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1986 [E. Grassi, *La filosofia dell'umanesimo. Un problema epocale*, a cura di L. Rossi, Tempi moderni, Napoli 1988].

⁷⁸⁴ E. Grassi, *Heidegger and the question of Renaissance Humanism*, Medieval Renaissance Texts and Studies, Binghamton, N. Y. 1983 [E. Grassi, *Heidegger e il problema dell'umanesimo*, a cura di C. Vasoli, Guida, Napoli 1985].

tra Schopenhauer e Leopardi. Io farò riferimento alle tesi di Leopardi senza discutere il parallelismo e la differenza con Schopenhauer. Gli schopenhaueriani possono prendere i testi di Leopardi come motivo per un confronto tra entrambi. A giustificazione di un metodo di analisi di questo tipo sarebbe determinante una parola di Schopenhauer. Nella scorsa metà del secolo scorso Francesco De Sanctis ha notato per primo in un saggio⁷⁸⁵ su Schopenhauer e Leopardi la rilevanza filosofica del poeta, ma soprattutto ha contribuito a mettere in circolazione quell'immagine del pessimismo leopardiano, come noi oggi ancora comunemente pensiamo. Schopenhauer si esprime sul saggio di De Sanctis nel modo seguente con il suo amico Lindner:

“mi devo stupire molto nel vedere quanto questo italiano (De Sanctis) si sia impossessato della mia filosofia e come l'abbia capita bene. Non fa come i Professori tedeschi, specialmente Erdmann, sunterelli ed estratti dei miei scritti, senza vera comprensione e secondo il numero delle pagine. No, egli li ha convertiti in *succum et sanguinem*, e li ha sulle punte delle dita per adoperarli dove occorre”⁷⁸⁶.

Io qui strutturerò i livelli di pensiero di Leopardi in modo che gli specialisti di Schopenhauer possano discutere la questione delle affinità e diversità tra i due autori. Innanzitutto perché è possibile accostarsi a Schopenhauer anche da un'altra prospettiva, diversa rispetto a quella tradizionale che si trasmette con Kant e l'idealismo tedesco. I temi di Leopardi – il rigetto della priorità della ragione, la natura, l'analisi della noia, il significato filosofico delle passioni, l'illusione, la mania – sono gli stessi di Schopenhauer.

II. La ragione

⁷⁸⁵ Grassi si riferisce al saggio desanctisiano in forma di dialogo *Schopenhauer e Leopardi* che trae origine dalla lettura da parte di Francesco De Sanctis dell'opera di Schopenhauer all'inizio del 1858. Il saggio di De Sanctis appare in “Rivista contemporanea”, VI (1858), Vol. XV, pp. 369-408 e confluisce in *Saggi critici* (1874). Cfr., F. De Sanctis, *Schopenhauer e Leopardi*, pp. 417-467, in Id., *Leopardi*, a cura di C. Muscetta-A. Perna, Einaudi, Torino 1983.

⁷⁸⁶ GBr, Nr. 454, p. 447 [Lettera di Schopenhauer a Lindner del 23 febbraio 1859, in A. Schopenhauer, *Colloqui*, a cura di A. Verrecchia, Bur, Milano 2010, p. 267, nota 220].

I passi di prosa che ora prenderò in esame provengono dal cosiddetto *Zibaldone*, una raccolta di pensieri e annotazioni. Esso non era destinato alla pubblicazione nella forma in cui oggi si presenta il testo originale, nonostante Leopardi lo avesse progettato, per quanto ne sappiamo, per pubblicarlo in dieci volumi. Lo *Zibaldone* è un'opera molto voluminosa: consta di un manoscritto di 4526 pagine. Le annotazioni cominciano a luglio o agosto del 1817 e terminano il 4 dicembre del 1832. La prima edizione apparve nel 1898 e fu pubblicata da Giosuè Carducci con commento critico e filologico con il titolo di "Pensieri di varia filosofia e letteratura" (un titolo che era tratto da un'indicazione di Leopardi). La seconda versione migliorata, che si accorda a questa traduzione⁷⁸⁷, appare negli anni Trenta: G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, a cura di F. Flora, 2 volumi, Milano 1938. Io cito dalla traduzione tedesca di K. J. Partsch. Il punto di partenza della riflessione di Leopardi è il contrasto tra la *ragione* e ciò che egli ha chiamato *natura*, criticando in tale contesto ogni filosofia che creda di decifrare la realtà sulla base di principi razionali e perciò tutto ciò che ha a che fare con i sensi e le passioni, tutto ciò che è metaforico, lo rifiuta nel suo significato filosofico. In generale questa tradizione concede solo ciò che noi possiamo dimostrare e dimostrare significa mostrare e determinare qualcosa sulla base di un fondamento, di un assioma, di un principio.

“E qui voglio notare come la ragione umana di cui facciamo tanta pompa sopra gli altri animali, e nel di cui perfezionamento facciamo consistere quello dell'uomo, sia miserabile e incapace di farci non dico felici ma meno infelici, anzi di condurci alla stessa saviezza che par tutta consistere nell'uso intero della ragione”⁷⁸⁸.

Ogni vita umana ordinata e fruttuosa sembra realizzarsi solo sulla base di fondamento e dimostrazione. Soltanto in questo modo si ritiene di poter prevedere anche l'avvenire in generale per poterlo deviare e per potersi mettere a riparo da esso. Da questo punto di vista l'imprevisto, l'improvviso, il sorprendente, non solo non vengono presi in considerazione ma cancellati, allorché

⁷⁸⁷ Grassi fa riferimento alla traduzione di Partsch *Theorie des schönen Wahns und Kritik der modernen Zeit, Ausgewählt, geordnet und eingeleitet von E. Grassi, aus dem italienischen übertragen von K. J. Partsch, Bern, Francke 1949.*

⁷⁸⁸ G. Leopardi, *Zibaldone*, 20 gennaio 1820.

si manifestano, e giudicati alla stregua di un fallimento delle nostre forze umane e razionali, delle nostre conoscenze, dei nostri desideri di sicurezza e certezza. Ora da questo emerge che l'esistenza umana deve scaturire solo attraverso una certezza sicura e razionale e che tutti i momenti della vita sociale, politica e spirituale devono derivare da un fondamento di tal sorta: perciò poi anche l'insegnamento e l'educazione devono non solo chiarire i fondamenti originari dai quali noi deriviamo le nostre azioni, ma anche prestabilire tutte le possibilità. Invece Leopardi adduce come argomento (il seguente):

“e pure è certissimo che tutto quello che noi facciamo lo facciamo in forza di una distrazione e di una dimenticanza, la quale è contraria direttamente alla ragione. E tuttavia quella sarebbe una verissima pazzia, ma la pazzia la più ragionevole della terra, anzi la sola cosa ragionevole, e la sola intera e continua saviezza, dove le altre non sono se non per intervalli”⁷⁸⁹.

“Ella rende piccoli e vili e da nulla tutti gli oggetti sopra i quali ella si esercita, annulla il grande, il bello, e per così dire la stessa esistenza, è vera madre e cagione del nulla, e le cose tanto più impiccoliscono quanto ella cresce”⁷⁹⁰.

Partendo dalla tesi della *priorità* del pensiero razionale, ogni passione, ogni impulso, viene considerato in realtà come un momento da oltrepassare, come un momento che deve essere corretto o annientato. Di conseguenza la conclusione dell'importanza del *prevedibile*, del *sicuro*, del *giudizio* divengono gli ideali a cui poi ci si abbandona: la stessa vita politica, lo Stato, se assicura la vita umana e vuole contribuire al suo sviluppo, deve partire da un'impostazione del genere e attuarla. Una simile concezione della vita, che si prova a dedurre *more geometrico*, corrisponde a una tradizione razionalistica contro cui Leopardi assume una posizione, che analizza progressivamente per mostrarla come causa delle rovine del mondo occidentale. Ma una concezione di questo tipo non è apparsa e si è realizzata proprio in precise forme di Stato, di insegnamento, di sapere quando ci si è allontanati

⁷⁸⁹ Ibidem.

⁷⁹⁰ Ivi, 11 luglio 1823.

già dall'originaria fonte della vita? Come è considerato l'esito della priorità della ragione da un punto di vista sociale, politico?

“Anche nell'intimore quasi tutti gli uomini oggidì sono uguali nei principi, nei costumi, nel vizio, nell'egoismo etc... Sono tutti uguali e tutti separati, laddove autenticamente erano tutti diversi e tutti uniti, e perciò atti alle grandi cose, alle quali noi siamo inettissimi trovandoci tutti soli”⁷⁹¹.

In un mondo razionalizzato ogni elemento nuovo, originario, indeducibile e non anticipatamente dimostrabile e sicuro non ha nessuna possibilità. In ogni forma già razionalizzata di vita sociale, politica o culturale nulla di imprevisto può irrompere senza far saltare il contesto esistente. Ma dunque cosa bisogna opporre alla ragione? La natura forse, l'affermazione delle passioni?

“La superiorità della natura sulla ragione si dimostra anche in questo che non si fa mai cosa con calore che si faccia per ragione e non per passione”⁷⁹².

Per Leopardi i concetti di natura e passione collimano: di che natura è il loro rapporto profondo e da ciò come emerge una comprensione della loro essenza?

“La ragione è nemica di ogni grandezza: la ragione è nemica della natura”⁷⁹³.

“Qual cosa è più potente nell'uomo, la natura o la ragione? Il filosofo non vive mai né pensa giornalmente, e intorno a ciò che lo riguarda né vive con se stesso (se anche vivesse con gli altri) da vero filosofo”⁷⁹⁴.

III. Natura e Passione

⁷⁹¹ Ivi, 4 luglio 1820.

⁷⁹² Ivi, 7 giugno 1820.

⁷⁹³ Ibidem.

⁷⁹⁴ Ivi, 8 settembre 1821.

In che cosa risiede la potenza, la capacità della natura con cui possiamo riconoscerla con certezza? A questa domanda noi riceviamo da Leopardi soprattutto una risposta negativa. Da cosa scaturisce l'esperienza profonda del nulla, di cui l'autore italiano si occupa così sistematicamente, e in che misura essa getta luce sui concetti di natura, vita, che egli pone contro la ragione? La profonda esperienza del nulla appare, secondo Leopardi, non nel dolore, non nella disperazione, momenti, questi, che mantengono tutti ancora viva la testimonianza dei valori, ma nella noia. Essa è il contrario della vita, pertanto ad essa non possiamo abituarci. Così afferma Leopardi che la noia è l'esperienza del monotono, dell'indifferente, dell'apatico, che quindi sopraggiunge quando si attenua la capacità di distinguere qualcosa

“Amando il vivente quasi sopra ogni cosa la vita, non è meraviglia che odi quasi sopra ogni cosa la noia, la quale è il contrario della vita vitale [...] del resto l'odio della noia è uno di quei tanti effetti dell'amor della vita [...] e l'uomo odia la noia per la stessa ragione per cui odia la morte, cioè la non esistenza”⁷⁹⁵.

Così la noia scopre dalla sua essenza un'insolita, fenomenologica, molto importante incomprendibilità: nel suo patire deve determinarsi come una passione. Noi possiamo vivere e esperire l'indifferente, l'apatico, il monotono solo se si manifesta in modo limitato e la noia, se ne facciamo esperienza, ci rivela che non possiamo esistere nello sconfinato e nell'indifferenziato.

“La noia corre sempre e immediatamente a riempire tutti i vuoti che lasciano negli anni dei viventi il piacere e il dispiacere; il vuoto cioè lo stato di indifferenza e senza passione non si dà in esso animo, come non si dava in natura [...] o vogliamo dire che il vuoto stesso dell'animo umano e l'indifferenza e la mancanza d'ogni passione è noia, la quale è pure passione”⁷⁹⁶.

La noia fa parte di quei sentimenti deprimenti attraverso i quali si manifesta il declino della vita così silenziosamente e senza emozione. Essa non ha nulla di eroico, è come uno stato d'animo opposto

⁷⁹⁵ Ivi, 8 maggio 1822.

⁷⁹⁶ Ivi, 17 ottobre 1823.

alla natura, poiché in essa ogni disperazione è già apatica. Secondo l'opinione di Leopardi in ciò risiede l'essenza della moderna esperienza del dolore che non ha nulla più di vitale. Si tratta di un'autodistruzione in una perdita di suoni e parole che si muovono in un silenzio disumano, in cui né odio né speranza, né tantomeno interesse e partecipazione sono presenti: è l'ultimo stato in cui si manifesta il naufragio di una cultura, di una classe sociale. Al suo posto la natura si mostra nella potenza della passione: affermazione, dunque, della passione contro la priorità del razionale? Prima di rispondere insieme a Leopardi a questa domanda occorre discutere la funzione e il potere della *passione*: “le sventure o d'immaginazione o reali, potranno anche indurre il desiderio della morte, o anche far morire, ma qual dolore ha più della vita, anzi massimamente se proviene da immaginazione e passione, è pieno di vita, e quest'altro dolore ch'io dico è tutto morte; e quella medesima morte prodotta immediatamente dalle sventure è cosa più viva, laddove quest'altra è sepolcrale, senz'azione, senza movimento, senza calore e quasi senza dolore, ma piuttosto come un'oppressione smisurata e un accoramento”⁷⁹⁷. “Ma gli antichi sempre più grandi, magnanimi e forti di noi nell'eccesso delle sventure, e nella considerazione della necessità di esse e della forza invincibile che li rendeva infelici, e gli stringeva e legava alla loro miseria senza che potessero rimediarsi e sottrarsene, concepivano odio e furore contro il fato”⁷⁹⁸. Secondo l'interpretazione di Leopardi gli antichi soffrivano, poiché credevano nella vita, perché la sentivano come un valore; quanto meno ci rinunciavano tanto più l'affermavano nella disperazione. Si tratta del dolore di Niobe, per il quale non si danno nessun sollievo, nessuna assuefazione. E dal momento che per gli antichi la disperazione è allo stesso tempo un'affermazione della vita, così nel loro animo nasceva l'odio, si accresceva attraverso il dolore la loro immaginazione, traducendosi in azione, presentandosi nei miti, i quali non hanno conosciuto ancora nessun sentimentalismo. “Così importanti stimavano gli antichi le cose nostre, che non davano ai desideri divini, o alle divine operazioni altri fini che i nostri, mettevano i

⁷⁹⁷ Ivi, 7 giugno 1820.

⁷⁹⁸ Ivi, 5 gennaio 1821.

dei in comunione della nostra via e dei nostri beni, e quindi gli stimavano gelosi delle nostre felicità ed imprese, come i nostri simili, non dubitando che elle non fossero degne della invidia degl'immortali"⁷⁹⁹. Da questo punto di vista la vita in ogni suo stadio, sia sensibile che spirituale, non attinge a ciò che è sicuro, sperimentato, calcolabile, non attinge alla certezza razionale e dimostrabile, bensì all'ambito del creativo, dell'imprevedibile, dell'abissale: la prima possibilità dell'esperienza sorge da qui. Se noi oscilliamo continuamente tra successo e fallimento, se inoltre siamo disposti alla realizzazione delle nostre capacità, allora qui si radica la nostra autoaffermazione, che nuovamente richiama l'attenzione all'appello oggettivo e trascendentale a cui dobbiamo corrispondere. Leopardi pone l'attenzione sul fatto che tutte le grandi imprese oltrepassano l'ordine esistente e consueto, infatti dal momento che istituiscono qualcosa di nuovo non possono essere dedotte dal già noto. Già nella vita quotidiana appare impossibile vivere in modo puramente razionale e prevedibile. Gli stessi sentimenti più naturali si mostrano come qualcosa di infondato. Ogni cosa feconda non è mai deducibile e calcolabile: da ciò proviene la priorità storica che i popoli naturalmente rivestono, poiché su di essi agiscono le passioni, ciò che è originario, solamente essi, per questo motivo, trionfano sempre su quei popoli che sono dominati dal razionale. La natura, nel suo significato già spiegato, vive e si fa largo. Solo essa suscita tutte le passioni possibili, solo essa desta i sentimenti naturali che mostrano l'inaspettato. Così Leopardi passa alla descrizione e approvazione delle passioni del mondo antico. Allora quelle forze imperanti fanno tutte parte dell'imprevedibile, di ciò che non è razionalmente deducibile. Si tratta di quelle capacità di mostrare il nuovo sotto forma di immagine, di linguaggio, di azioni, di miti. Quegli stessi esercizi fisici, le lotte, le competizioni sportive e le cerimonie favoriscono la fantasia, destano i miti che non sono il "vero" ma celano in sé il significato dell'esistenza. "Gli esercizi con cui gli antichi si procacciavano il vigore del corpo non erano solamente utili alla guerra, o a eccitare l'amor della gloria ma contribuivano, anzi erano necessari a mantenere il vigor dell'animo, il coraggio, le illusioni, l'entusiasmo che non saranno mai in un corpo

⁷⁹⁹ Ivi, 23 dicembre 1820.

debole, insomma quelle cose che cagionano la grandezza e l'eroismo delle nazioni”⁸⁰⁰. “Che bel tempo era quello nel quale ogni cosa era viva secondo l'immaginazione umana e vive umanamente cioè abitate o formate di essere uguali a noi, quando nei boschi desertissimi si giudicava per certo che abitassero le belle Amadriadi e i fauni, e i silvani e Pane etc..., entrandoci e vedendoci tutto solitudine, pur credevi tutto abitato”⁸⁰¹.

IV. L'illusione

Allora dobbiamo dedurre che il Reale sia la natura, le passioni? Da parte di Leopardi la risposta a questa domanda è categorica: No. Il misterioso da cui si forma il teatro del mondo, la “scena” della storia, offre solo l'illusione, l'ossessione di un gioco inquietante nel quale noi stessi siamo solo attori o spettatori accettati. Dal momento che l'originario è indeducibile e perciò non è spiegabile in fondo attraverso il ragionamento analitico esso deve così essere riconosciuto come illusione, come ossessione. Sicuramente l'illusione è generatrice di ordine, poiché è la ragione di ogni grande azione, di ogni grande epoca, di ogni creazione storica, ma quello che si apre di fronte ai nostri occhi è tragico, poiché questa illusione senza fondamento non mostra nessun interesse per la sorte dei singoli, ma solo per il compiersi della storia dei drammi umani. L'illusione è generatrice di ordine e l'Appello al quale corrispondere, motivo di ogni grande azione, di ogni grande epoca, di ogni creazione storica. Con questa tesi viene ad essere rappresentata una concezione irrazionale, pragmatica? No, perché l'illusione è ciò che è a fondamento dell'infondato, è il sistemare e distinguere, è ciò che è determinante, e per questo l'affermazione dell'illusione non è alcuna negazione del legame e della legalità, ma al contrario è il rendersi palese di ciò che ordina e lega e svela il pezzo di “scena” in cui noi viviamo e agiamo. Forza misteriosa, che evoca l'illusione della storia, nella cui orbita facciamo la nostra comparsa per interpretare un ruolo: ma l'illusione della storia non mostra rispetto per la storia dei singoli. “La più grande nemica della barbarie non è la ragione ma la natura: (seguita però a

⁸⁰⁰ Ivi, 7 giugno 1820.

⁸⁰¹ Ivi, p. 100.

dovere) essa ci somministra le illusioni che quando sono nel loro punto fanno un popolo veramente civile [...] le illusioni sono in natura inerenti al sistema del mondo, tolta via affatto o quasi affatto, l'uomo è snaturato⁸⁰². La potenza dell'illusione colpisce pertanto sempre di nuovo, e dal nuovo tira fuori sempre la sua perla nascosta: poiché anche nei momenti in cui l'esperienza del nulla irrompe, sia sotto forma di dolore, sia sotto quella di fallimento, sia sotto forma di disperazione, ciascuno dei nostri respiri è portato dalla fede verso l'imprevedibile, verso la vita. Anzi, noi più intensamente proviamo la nullità dell'illusione, più la consideriamo qualcosa di nullo, poiché è tutta un'illusione, tanto più noi rendiamo palese il teatro del mondo. L'illusione è la natura più propria dell'uomo. In questo contesto emerge sempre di più come la realtà si presenta in una duplice forma: da un lato come il mondo delle passioni, dell'ispirazione, dell'improvviso, dell'inaspettato, dell'illusione che incalza (che assale uno) si origina da nuove domande, nuove azioni, nuove storie. Dall'altro la realtà appare in quanto concreta, in cui la maggior parte di noi vive e in cui ogni cosa è dimostrabile, deducibile, monotona. Ciò che è molto noto, ciò che è sempre uguale evoca la noia e l'irrigidirsi della vita dalla cui descrizione Leopardi parte in qualità di critico del mondo moderno. "E' pure una bella illusione quella degli anniversari per cui quantunque quel giorno non abbia niente più a che fare col passato che qualunque altro, noi diciamo, come oggi accade il tal fatto, come oggi ebbi la tal contentezza, fui tanto sconsolato etc..e ci par veramente che quelle tali cose che son morte per sempre né possono più tornare, tuttavia rivivano e sieno presenti come in ombra, cosa che ci consola infinitamente allontanandoci (l'idea della distruzione e dell'annullamento che tanto ci ripugna e illudendoci sulla presenza di quelle cose che vorremmo presenti effettivamente o di cui ci piace ricordarci con qualche speciale circostanza, come chi va sul luogo ove sia accaduto qualche fatto memorabile, e dice qui è successo, gli pare in certo modo di vedere qualche cosa di più che altrove nonostante che il luogo sia per esempio mutato affatto da quel che era allora"⁸⁰³. Con la sua teoria dell'illusione Leopardi non

⁸⁰² Ivi, p. 34.

⁸⁰³ Ivi, p. 96.

mette in piedi una indeterminata dottrina dell'entusiasmo, bensì una teoria del fondante, di ciò che rende possibile l'ordine, la fonte di ogni vita originaria nel profondo. Egli perciò in alcun modo nega la necessità dei sistemi, il ruolo della ragione, l'importanza della filosofia, poiché le cose stesse hanno un sistema e sono ordinate secondo un piano e uno scopo. Ma la filosofia non può esaurirsi in una deduzione razionale pura né permettersi di celare il mistero della noia che evoca la storia. Ecco qui una profonda tesi umanistica originaria. Perciò non si tratta di costruire *a priori* il mondo, bensì di esperire l'abissale che agisce, l'abissale da cui ogni mondo innanzitutto può trarre origine, di esprimere cioè la potenza dell'inspiegabile, di ciò che Leopardi chiama illusione. Da ciò nascono le più tetre profezie leopardiane nei confronti dell'età razionalistica dominante. "L'Europa, tutta civilizzata, sarà preda di quei mezzi barbari che la minacciano dai fondi del settentrione; e quando questi di conquistatori diverranno inciviliti, il mondo si tornerà ad equilibrare. Ma fintanto però che resteranno barbari al mondo, o nazioni nutrite di forti e piene e persuasive, e costanti e non ragionate, e grandi illusioni, i popoli civili saranno lor preda"⁸⁰⁴. "Le quali cose se ridurranno finalmente gli uomini a perdere tutte le illusioni, e le dimenticanze, a perderle per sempre, ed avere davanti agli occhi continuamente e senza intervallo la pura e nuda verità, di questa razza umana non resteranno altro che le ossa, come gli altri animali di cui si parlò nel secolo addietro. Tanto è possibile che l'uomo viva staccato affatto dalla natura, dalla quale sempre più ci andiamo allontanando, quanto che un albero tagliato dalla radice fiorisca e fruttifichi. Sogni e visioni. A riparlarci di qui a cent'anni. Non abbiamo ancora Allora dobbiamo dedurre che il Reale sia la natura, le passioni? Da parte di Leopardi la risposta a questa domanda è categorica: No. Il misterioso da cui si forma il teatro del mondo, la "scena" della storia, offre solo l'illusione, l'ossessione di un gioco inquietante nel quale noi stessi siamo solo attori o spettatori accettati. Dal momento che l'originario è indeducibile e perciò non è spiegabile in fondo attraverso il ragionamento analitico esso deve così essere riconosciuto come illusione, come ossessione. Sicuramente l'Illusione è generatrice di ordine, poiché è la ragione di ogni

⁸⁰⁴ Ivi, 24 marzo 1821.

grande azione, di ogni grande epoca, di ogni creazione storica, ma quello che si apre di fronte ai nostri occhi è tragico, poiché questa illusione senza fondamento non mostra nessun interesse per la sorte dei singoli, ma solo per il compiersi della storia dei drammi umani. L'illusione è generatrice di ordine e l'Appello al quale corrispondere, motivo di ogni grande azione, di ogni grande epoca, di ogni creazione storica. Con questa tesi viene ad essere rappresentata una concezione irrazionale, pragmatica? No, perché l'Illusione è ciò che è a fondamento dell'infondato, è il sistemare e distinguere, è ciò che è determinante, e per questo l'affermazione dell'Illusione non è alcuna negazione del legame e della legalità, ma al contrario è il rendersi palese di ciò che ordina e lega e svela il pezzo di "scena" in cui noi viviamo e agiamo. Forza misteriosa, che evoca l'illusione della storia, nella cui orbita facciamo la nostra comparsa per interpretare un ruolo: ma l'illusione della storia non mostra rispetto per la storia dei singoli. "La più grande nemica della barbarie non è la ragione ma la natura: (seguita però a dovere) essa ci somministra le illusioni che quando sono nel loro punto fanno un popolo veramente civile [...] le illusioni sono in natura inerenti al sistema del mondo, tolta via affatto o quasi affatto, l'uomo è snaturato"⁸⁰⁵. La potenza dell'illusione colpisce pertanto sempre di nuovo, e dal nuovo tira fuori sempre la sua perla nascosta: poiché anche nei momenti in cui l'esperienza del nulla irrompe, sia sotto forma di dolore, sia sotto quella di fallimento, sia sotto forma di disperazione, ciascuno dei nostri respiri è portato dalla fede verso l'imprevedibile, verso la vita. Anzi, noi più intensamente proviamo la nullità dell'illusione, più la consideriamo qualcosa di nullo, poiché è tutta un'illusione, tanto più noi rendiamo palese il teatro del mondo. L'illusione è la natura più propria dell'uomo. In questo contesto emerge sempre di più come la realtà si presenta in una duplice forma: da un lato come il mondo delle passioni, dell'ispirazione, dell'improvviso, dell'inaspettato, dell'illusione che incalza (che assale uno) si origina da nuove domande, nuove azioni, nuove storie. Dall'altro la realtà appare in quanto concreta, in cui la maggior parte di noi vive e in cui ogni cosa è dimostrabile, deducibile, monotona. Ciò che è molto noto, ciò

⁸⁰⁵ Ivi, p. 34.

che è sempre uguale evoca la noia e l'irrigidirsi della vita dalla cui descrizione Leopardi parte in qualità di critico del mondo moderno. “ E’ pure una bella illusione quella degli anniversari per cui quantunque quel giorno non abbia niente più a che fare col passato che qualunque altro, noi diciamo, come oggi accade il tal fatto, come oggi ebbi la tal contentezza, fui tanto sconsolato etc..e ci par veramente che quelle tali cose che son morte per sempre né possono più tornare, tuttavia rivivano e sieno presenti come in ombra, cosa che ci consola infinitamente allontanandoci (l’idea della distruzione e dell’annullamento che tanto ci ripugna e illudendoci sulla presenza di quelle cose che vorremmo presenti effettivamente o di cui ci piace ricordarci con qualche speciale circostanza, come chi va sul luogo ove sia accaduto qualche fatto memorabile, e dice qui è successo, gli pare in certo modo di vedere qualche cosa di più che altrove nonostante che il luogo sia per esempio mutato affatto da quel che era allora”⁸⁰⁶. Con la sua teoria dell’illusione Leopardi non mette in piedi una indeterminata dottrina dell’entusiasmo, bensì una teoria del fondante, di ciò che rende possibile l’ordine, la fonte di ogni vita originaria nel profondo. Egli perciò in alcun modo nega la necessità dei sistemi, il ruolo della ragione, l’importanza della filosofia, poiché le cose stesse hanno un sistema e sono ordinate secondo un piano e uno scopo. Ma la filosofia non può esaurirsi in una deduzione razionale pura né permettersi di celare il mistero della noia che evoca la storia. Ecco qui una profonda tesi umanistica originaria. Perciò non si tratta di costruire *a priori* il mondo, bensì di esperire l’abissale che agisce, l’abissale da cui ogni mondo innanzitutto può trarre origine, di esprimere cioè la potenza dell’inspiegabile, di ciò che Leopardi chiama illusione. Da ciò nascono le più tette profezie leopardiane nei confronti dell’età razionalistica dominante. “L’Europa, tutta civilizzata, sarà preda di quei mezzi barbari che la minacciano dai fondi del settentrione; e quando questi di conquistatori diverranno inciviliti, il mondo si tornerà ad equilibrare. Ma fintanto però che resteranno barbari al mondo, o nazioni nutrite di forti e piene e persuasive, e costanti e non ragionate, e grandi illusioni, i

⁸⁰⁶ Ivi, p. 96.

popoli civili saranno lor preda”⁸⁰⁷. “Le quali cose se ridurranno finalmente gli uomini a perdere tutte le illusioni, e le dimenticanze, a perderle per sempre, ed avere davanti agli occhi continuamente e senza intervallo la pura e nuda verità, di questa razza umana non resteranno altro che le ossa, come gli altri animali di cui si parlò nel secolo addietro. Tanto è possibile che l’uomo viva staccato affatto dalla natura, dalla quale sempre più ci andiamo allontanando, quanto che un albero tagliato dalla radice fiorisca e fruttifichi. Sogni e visioni. A riparlarci di qui a cent’anni. Non abbiamo ancora esempio nella passata età, dei progressi di un incivilimento smisurato, e di uno snaturamento senza limiti. Ma se non torniamo indietro, i nostri discendenti lasceranno questo esempio ai loro posteri, se avranno posteri”⁸⁰⁸. Attraverso la lettura dei passi leopardiani da me indicati sorge una serie di domande riguardo al problema del pessimismo di Schopenhauer: la conoscenza dell’illusione, dell’ossessione, quale fonte della storia umana, è tragica dal momento che questa potenza, che fonda l’accadere storico dell’uomo, non si può definire razionalmente, cioè conoscere in quanto abissale? Oppure: la conoscenza dell’illusione è tragica per questo, poiché è l’illusione e non la razionalità, secondo la tesi di Leopardi, quella potenza che lascia *apparire e scomparire il mondo*, e perché questa forza trainante misteriosa ha solo riguardo per lo svolgersi delle più diverse storie, ma nessun interesse per il destino dell’individuo, quando egli gioca e soffre il suo ruolo in questo dramma? Dunque l’illusione è solo un’astuzia con cui l’Abissale conduce l’uomo verso il teatro del mondo? Dove risiede allora l’essenziale identità o differenza tra la teoria dell’illusione di uno Schopenhauer e quella di Leopardi? La formulazione e la risposta a queste domande si discostano radicalmente dall’analisi del pensiero di Schopenhauer, così come tradizionalmente viene eseguita, quando si parte da Kant e dall’Idealismo tedesco per intendere Schopenhauer. Per me era profondamente importante qui mostrare il significato della teoria dell’illusione – che gioca un ruolo così profondo in Schopenhauer – alla luce di una prospettiva completamente diversa e poterne discutere.

⁸⁰⁷ Ivi, 24 marzo 1821.

⁸⁰⁸ Ivi, 18-20 agosto 1820.

APPENDICE III

Traduzione di *Vom Vorrang des Logos. Das Problem der Antike in der Auseinandersetzung zwischen italienischer und deutscher Philosophie*, München, Beck, 1939, pp. 218.

La ricerca della verità: il fondamento oggettivistico della verità, pp. 37-43.

Oggetto di indagine filosofica è la questione relativa alla preminenza del *Logos*. L'inquadramento del problema e una definizione più veritiera possibile dell'essenza del *Logos* sono questioni che vanno però inevitabilmente rimandate ad un momento successivo. Ogni indagine filosofica rappresenta in sé una ricerca della verità che parte da un qualcosa di preesistente che in quanto tale presuppone già un determinato concetto di verità. Dal momento che però la filosofia non può presupporre nulla *a priori*, diventa necessario definire in maniera univoca il concetto di verità. Ma com'è possibile intraprendere un'indagine filosofica partendo da un determinato concetto di verità, se evidentemente questo non può che essere il risultato di una lunga e complessa ricerca? E se la filosofia non può presupporre nulla come sarà mai possibile verificare se il concetto di verità così com'è concepito corrisponde al vero? All'inizio di ogni indagine filosofica ci si ritrova sempre a dover affrontare quella che si rivela essere la difficoltà principale ossia la ricerca della verità presuppone che si conosca già la verità altrimenti come sarebbe possibile riconoscerla? In un suo dialogo Platone enuncia in maniera precisa questa aporia sottolineandone i tre momenti principali ovvero la possibilità dell'indagine, la possibilità del prefiggersi un qualcosa e la possibilità del riconoscere la verità che presuppongono già di per sé una conoscenza della verità. "Come potrai mai cercare una cosa che non conosci e cosa di ciò che non conosci ti prefiggerai di ricercare? E nel caso dovessi imbatterti in esso come riuscirai ad accorgerti che si tratta proprio di ciò che non conosci?". Tuttavia ammettendo che la ricerca della verità presupponga, per poter aspirare ad essa, già una conoscenza, ciò ci conduce inevitabilmente di fronte a una seconda difficoltà ossia l'indagine filosofica appare superflua. Per quale motivo si dovrebbe cercare qualcosa che già si conosce? Questa riflessione sembra frenare sin dall'inizio qualsiasi indagine. Ma andando ad analizzare la questione più nel dettaglio ci si accorge

immediatamente che essa in realtà fornisce già una prima indicazione utile (nell'individuazione del) concetto di verità al quale riferirsi nella ricerca: a quello che rende possibile l'indagine come punto di partenza e giusto approccio filosofico. L'aporia non riguarda la verità in sé ma solo una determinata concezione di essa. Quale? All'essenza dell'indagine appartiene tutto ciò che ricerchiamo e che in un certo senso è già esistente e non esistente. L'impossibilità che qualcosa allo stesso tempo sia e non sia è valida però per tutto ciò che è Ente e che ricade sotto il principio dell'identità: questo principio è applicabile solo ad un determinato ambito dell'Ente ovvero laddove esso in quanto oggetto dell'indagine venga concepito in maniera oggettivistica. Il principio dell'Identità non è applicabile al Divenire poiché in quanto tale esso ha già la caratteristica di poter essere e non essere. Da ciò si evince dunque che se il fondamento della verità viene identificato con l'immediata e concreta semplice-presenza di un qualcosa, la possibilità della ricerca viene meno. L'oggetto ha dunque solo due possibilità: la semplice-presenza e la non-presenza. Un tale fondamento della verità non ammette indagine e l'aporia si rivela come un qualcosa che non va ad interessare tutte le definizioni di verità ma bensì solo una determinata concezione di essa. Ma qual è da un punto di vista storico in generale la concezione di verità che nell'immediatezza della semplice-presenza di un oggetto ne vede il proprio fondamento? È quella concezione di verità che tradizionalmente per analogia accettiamo come valida in quanto afferma che la verità è verità logica essenziale e che in quanto tale appartiene solo al pensiero inteso come pensiero dell'Essere sia nella forma di oggetto razionale, come le idee di Platone, che in quella di oggetto sensoriale come nell'espressione dei sensi (secondo l'interpretazione di Aristotele). Il congiungere, l'atto di unire del pensiero, che si esprime nella concezione di unità come *connexio* di soggetto e predicato, il giudicare, sono veri nel momento in cui uniscono o separano ciò che si appartiene o non si appartiene, così com'è nell'Essere. In primo luogo è doveroso sottolineare che sulla base di una tale concezione il fondamento della verità appare innanzitutto come l'immediato manifestarsi dell'Essere in quanto oggetto; in secondo luogo che il fondamento della verità del pensiero non si trova nel pensiero stesso ma al di fuori di esso e che per questo la preminenza del *Logos* come pensiero viene negata; in terzo luogo che la definizione del fondamento della verità

in una tale concezione deve essere necessariamente caratterizzata in maniera oggettivistica, indipendentemente dal fatto che si tratti di un fondamento empiristico o razionalistico. L'interrogativo circa il dove storicamente questa concezione si presenti realmente, sotto questa forma, resta dunque ancora da sciogliere.

La semplice-presenza come verità dell'Oggettivismo

Analizziamo ora in maniera più approfondita la concezione oggettivistica del fondamento della verità (così come della conoscenza) per verificare se essa effettivamente ha ciò che rivendica. La concezione oggettivistica del fondamento della verità (così come della conoscenza) si richiama all'immediato manifestarsi di un qualcosa, alla sua semplice-presenza. Il fondamento del rivelarsi nel presente di un qualcosa non si cela però, in una tale concezione, dietro il concetto di semplice-presenza in sé ma consegue da esso, è l'oggetto, il *Faktum* empiristico o razionale. La contraddizione tipica di questa asserzione è che l'essenziale non viene identificato con il manifestarsi dell'oggetto ma bensì con l'Essere-per-sé, che viene prima dell'apparire, ma allo stesso tempo si richiama alla sua immediata semplice-presenza per poter affermare il suo Essere. Se per poter superare questa difficoltà si identifica il fondamento concreto della verità con la semplice-presenza del manifestarsi di un qualcosa, con il quale esso dovrebbe essere raggiungibile (volendo comunque mantenere ancora l'Essere-per-sé dell'oggetto), l'Essere-per-sé dell'oggetto diventa in questo modo irraggiungibile e indefinibile. Dal momento che in questo caso considereremmo l'oggetto solo fino a che esso continui a rivelarsi in e attraverso una qualsiasi semplice-presenza, non avremmo più alcuna possibilità di fare riferimento al suo Essere-per-sé, e ciò che appariva solo come un processo di appropriazione, ossia mediazione intenzionale della semplice-presenza, diviene il fondamento per il quale un qualcosa può rivelarsi in quanto tale. Hegel respinge questo concetto dualistico tra l'oggetto e il processo dell'apparire inteso come mediazione intenzionale affermando, con la terminologia che gli è propria e che deriva dalla questione al superamento del dualismo teorico-conoscitivo dell'Essere-per-sé e dell'Essere-per-noi, che: "se il conoscere è lo strumento per potersi impossessare dell'essenza assoluta allora è altrettanto evidente come l'utilizzo di uno strumento su un oggetto non lo lasci

inalterato ovvero così come esso è per sé stesso ma bensì porti con sé una forma e dei cambiamenti. Altrimenti il conoscere non sarebbe più strumento della nostra attività ma bensì, per così dire, un mezzo passivo attraverso il quale la luce della verità può arrivare a noi, non così com'è in sé stessa ma così com'è attraverso e in un mezzo. Appare dunque chiaro che solo mediante la conoscenza del funzionamento dello strumento si può porre rimedio a questi inconvenienti; poiché tale conoscenza rende possibile escludere da ciò che si ottiene quella parte di definizione che a partire dall'assoluto deriva dall'uso dello strumento e conservarne così solo il Vero puro. Basterebbe questo miglioramento a riportarci nella condizione in cui ci trovavamo in precedenza. Se a una cosa già formata togliamo di nuovo l'effetto che su di essa ha avuto lo strumento, quella cosa, qui l'Assoluto, tornerà a noi così com'era prima di tale superflua premura". Il fondamento oggettivistico della verità appare dunque falso. Ma se esso non è in grado di spiegare la verità può almeno spiegare la possibilità dell'errore? Come può però un oggetto, così come è stata considerata anche la sua essenza, essere preso per un altro se esso si manifesta solo nell'immediatezza? Questo vale sia per una concezione empiristico-oggettivistica del fondamento del manifestarsi sia per una razionalistico-oggettivistica. In effetti se un qualunque manifestarsi di un qualcosa viene considerato immediato sarà altrettanto necessario considerare immediata, e dunque come un qualcosa di non-presente, la sua velatezza. Per questo motivo non può esserci un passaggio intermedio tra velatezza e manifestazione, e per velatezza va intesa solamente quella di un oggetto, come quella di un qualcosa di immediato che supera la nostra ricerca della verità. Non si può superare questa difficoltà nemmeno affermando di voler passare dalla non-conoscenza alla conoscenza, basandosi solo sulla porzione di verità che si conosce e che può far cadere in errore dal momento che si può confondere ciò che si conosce con ciò che non si conosce. Per questo per la "restante" porzione di verità che non si conosce resta valida l'originaria aporia che riguarda il ricercare. Non possiamo né ricercare ciò che non conosciamo né cadere in errore confondendo ciò che non conosciamo con qualcosa che conosciamo o con qualcos'altro che non conosciamo. L'aspirazione al raggiungimento della verità e l'errore vengono considerati attraverso la concezione del fondamento della conoscenza come un qualcosa di immediato,

oggettuale, simile a un'illusione e ridotto ad un niente. In quest'ottica appare anche impossibile un passaggio dalla non conoscenza alla conoscenza.

Il processo come fondamento del manifestarsi di qualcosa

È necessario dunque sottolineare che due momenti, quello della possibilità della ricerca della verità e quello della possibilità dell'errore, sono da considerare come i criteri in base ai quali poter riconoscere quella verità che cerchiamo. L'interrogativo circa il fondamento della verità può essere genericamente definito come l'interrogativo sul fondamento del manifestarsi di un qualcosa e che in quanto tale sin dall'inizio non può essere considerato come immediato e oggettuale in quanto una qualsiasi immediatezza oggettivistica non consentirebbe la definizione di un tale rivelarsi che invece qui deve essere oggetto di indagine filosofica: quel manifestarsi che rende possibile la ricerca. *La questione della verità resta dunque identificata con l'interrogativo circa l'essenza del manifestarsi di qualcosa.* Attraverso ciò appare subito chiaro come il ricercato fondamento del concetto più veritiero possibile di verità sia da trovare mediante un processo assoluto: questo processo deve coincidere in origine con il rivelarsi di qualcosa, di ciò a cui aspiriamo. Se tale processo del manifestarsi si basasse su qualcos'altro al di fuori di esso si verificherebbero nuovamente le difficoltà già esposte in maniera esauriente. Nel caso in cui il fondamento del manifestarsi di qualcosa mettesse radici in un processo, in un divenire, in un avere e non avere, bisognerebbe ammettere che ciò che ci appare ci appartiene dalle origini e allo stesso tempo è celato in noi. Il processo del manifestarsi deve quindi contemplare anche la possibilità del celarsi e dello scoprirsi: il processo del manifestarsi, e dunque qualcosa di non ancora divenuto ma in divenire, è il primo originario. Dal momento che però il manifestarsi di qualcosa non è un qualcosa che va al di là del processo ma è contenuto in esso, il processo stesso e quindi il fondamento del manifestarsi non sono che una lotta per quello che si cela in noi, un ritorno a ciò che abbiamo già, un tentativo di scoprire ciò che è celato. Solo attraverso la vittoria in questa lotta e la conquista di un qualcosa che già ci apparteneva si genera la possibilità della conoscenza, del riconoscere qualcosa da un qualcos'altro, che può diventare la prima ragione di qualsiasi ulteriore affermazione della verità. Da notare che nella logica tradizionale l'essenza della

verità è stata ricercata nel *Logos*, nel pensiero come pensato e dunque oggetto, e analizzata nelle sue forme e nelle sue manifestazioni. L'oggettivismo di una tale concezione si mostra qui in una doppia veste: il fondamento della verità viene visto come l'oggettivistico e immediato manifestarsi di un qualcosa e la verità stessa ricercata nel pensiero come oggetto e nelle forme del pensato. Appare dunque evidente che qualsiasi tentativo di ricercare in qualcosa di oggettuale, anche se è soltanto nel pensiero come pensato, il fondamento e le forme della verità fallirebbe nel suo obiettivo sin dall'inizio dal momento che tutto ciò che è oggettuale non potrà mai essere il fondamento originario del rivelarsi di un qualcosa rispetto a qualcos'altro. Allo stesso modo ogni tentativo di trovare una logica del pensato che consideri il pensiero solo come oggetto si rivelerà fallimentare in quanto tale logica non va a ricercare l'essenza della verità nell'ambito originario di un processo o di un atto, nel quale soltanto qualcosa può apparire in quanto tale e dal quale può prendere origine la verità oggettuale. Avendo così la logica tradizionale studiato la verità nel pensiero inteso come pensato, come oggetto nelle sue svariate forme, ed essendo partita da un tale presupposto per la definizione del problema teoretico-conoscitivo, motivo per il quale si è potuto identificare il pensiero come momento di conoscenza dall'Essere, non ci si è più interrogati circa la forma originaria della verità. L'interrogativo iniziale su come un qualcosa possa essere fondamento della verità di qualcos'altro viene sostituito dall'interrogativo sulle forme del pensiero. Per ciò che riguarda in particolare la definizione del problema da un punto di vista teoretico-conoscitivo, dal confronto tra due pensati, l'Essere-per-sé e l'Essere-per-noi, per i quali resta valido sempre e soltanto l'identità come principio dell'Ente oggettuale, appare evidente che mai si potrà ottenere la verità come processo del passaggio dall'uno all'altro.

Differenza ontologica e disposizione d'animo, pp. 52-58

Non dobbiamo perdere di vista il filo conduttore della nostra indagine. Siamo venuti a conoscenza di un elemento fondamentale ossia che il problema della verità può essere inteso solamente come ricerca del fondamento del manifestarsi e che ciò non deve essere inteso come strettamente oggettuale.

Attraverso ciò siamo poi giunti alla definizione del problema del *Logos*: il fondamento del manifestarsi può essere interpretato unicamente come un processo o un atto che non è altro che unità, congiunzione, *leghein* come veniva definito dai greci sulla base del significato originario del termine. La questione circa la preminenza del *Logos* deve essere impostata in modo che né il manifestarsi in sé né le sue forme, così come l'atto originario dell'unire, del congiungere, del completare, possano essere predeterminati. Va verificato se il concetto di svelatezza di Heidegger si celi in una tale concezione del *Logos* o se, come sembra, il processo originario, per mezzo del quale l'Essere si manifesta e dal quale deriva il problema metafisico, affondi le proprie radici nell'irrazionale, nell'illogico, nell'immediato. Così dicendo si potrebbe pensare che Heidegger neghi la preminenza del *Logos* soprattutto se in tale contesto si richiama alla mente il suo tanto auspicato tentativo di superamento della preminenza della logica così come le sue asserzioni circa la derivazione del problema metafisico dalla disposizione d'animo. Per giungere alla corretta interpretazione del pensiero di Heidegger bisogna innanzitutto chiedersi cosa si intenda con il fenomeno della disposizione d'animo e se esso sia qualcosa di illogico o se abbia origine in un atto, in un processo del *leghein* (come unità, legame originario). Nella disposizione d'animo, nella paura si genera, secondo Heidegger, il manifestarsi dell'Essere rispetto all'Ente. Ciascun Ente per poter essere riconosciuto come tale e dunque nel suo Essere, deve già essere manifesto in tale Essere. Questa svelatezza dell'Essere, secondo Heidegger, non è che un separarsi dal nulla e ciò si compie nella disposizione d'animo. Questa primordiale disposizione d'animo deve essere dunque intesa come momento determinante del processo che abbiamo riconosciuto come fondamento della svelatezza? Tale processo è fondamentalmente trascendenza, elevazione dell'Ente a totalità che attraverso di esso giunge a palesarsi, alla svelatezza: il dispiegarsi di questa radice originaria come processo contiene in sé già la possibilità dell'interrogarsi, del perché: poiché la svelatezza è processuale ed è possibile per mezzo di un Divenire, di un Essere e di un Non-Essere essa procede per interrogativi. Così si delinea il problema seguente: su che cosa si fondano la trascendenza, la disposizione d'animo e la possibilità del perché? Heidegger prende come punto di partenza per affrontare questo problema

innanzitutto la definizione tradizionale di verità che si orienta alla proposizione, alla *connexio* tra soggetto e predicato. Questa a sua volta rimanda al fondamento e alla ragione. Per tale motivo il problema della verità è strettamente legato a quello della ragione. La verità della proposizione (anche verità ontologica) non consente però la comprensione dell'Essere dall'Ente ed essa stessa è possibile unicamente sulla base di una svelatezza originaria, definita come verità ontica, una verità sulla base della quale l'Identità o la Non-Identità di soggetto e predicato possono essere riconosciute. La stessa verità ontica si fonda nell'affettività istintiva che è legata dunque alla disposizione d'animo, nell'agire intenzionale che aspira all'Ente; questa non può però essere mai originariamente accessibile all'Ente se prima non c'è stata una comprensione dell'Essere dall'Ente. La verità ontologica e la verità ontica affondano dunque le loro radici in una verità pre-ontologica la cui natura resta ancora da definire. Heidegger sottolinea come tra la comprensione dell'Essere pre-ontologica e l'espressa problematica dell'afferrare la concezione di Essere vi siano diversi passaggi che possono già fornirci un esempio di una qualsiasi precomprensione dell'Essere originaria. Ad esempio i principi basilari delle singole scienze, come ad esempio il fondamento del domandarsi che è proprio ad ognuna di esse, indicano e delimitano un determinato campo come ambito di una possibile oggettivazione attraverso la conoscenza scientifica, senza essere loro stessi oggetto di indagine scientifica. Questo concepire, che è proprio dei principi basilari delle singole scienze, per la prima volta apre il cammino verso l'indagine e dal momento che esso stesso non è oggetto di indagine presuppone una determinata precomprensione dell'essere rispetto all'Ente. Una domanda sorge quindi spontanea: come va intesa l'originaria comprensione dell'Essere rispetto all'Ente, che è ciò che rende possibile ogni comportamento all'Ente (e quindi l'originaria pre-comprensione)? Questo interrogativo assume un'importanza fondamentale dal momento che se la disposizione d'animo dipende da un modo di riferirsi all'Ente ed è un ritrovarsi-nel mezzo-dell'Ente, allora con la risposta all'interrogativo sull'essenza di una qualsiasi pre-comprensione, che è ciò che consente qualsiasi comportamento all'Ente, dobbiamo necessariamente ottenere anche lo scioglimento della questione dell'essenza della disposizione d'animo e dunque dell'origine pre-ontologica della svelatezza rispetto all'Ente.

Heidegger afferma che la svelatezza dell'Essere è sempre verità dell'Essere rispetto all'Ente e che la svelatezza dall'Ente è sempre tale del suo Essere; per questo motivo né l'Essere né l'Ente sono separabili l'uno dall'altro in quanto l'Ente può manifestarsi tale solo grazie al manifestarsi dell'Essere e viceversa. Questo legame intrinseco tra unità (dell'essere) e molteplicità (dell'ente) può essere concepito solo come processo, come atto e per questo come realizzarsi dell'unità attraverso la congiunzione e la separazione. Tale atto inteso come fondamento della svelatezza è la differenza ontologica, laddove essa non si determina precedentemente o successivamente al manifestarsi di un qualsiasi atto ma bensì nel suo compimento. Heidegger dichiara che “la così definita e necessaria sdoppiata essenza ontico-ontologica della verità è possibile solo in unione con l'affermarsi di tale distinzione”. Da ciò si evince innanzitutto che il fondamento della svelatezza si presenta come atto e poi che Heidegger definisce tale atto come *Logos*, come *leghein* in senso più ampio, poiché afferma, facendo riferimento alla pre-comprensione originaria dell'Essere dell'Ente, che esso è “tutto l'agire come processo illuminante della comprensione dell'Essere in senso ampio”. Il fondamento della svelatezza, che dunque rende possibile ogni comportamento all'Ente (verità pre-ontologica che è così fondamento della verità ontica e ontologica e disposizione d'animo laddove essa è intesa come ritrovarsi-nel mezzo-dell'Ente) è *Logos* ma non inteso in senso tradizionale come atto del pensiero che si deve necessariamente basare su un'originaria semplice-presenza dell'Ente; nemmeno come definizione di una verità logica che deriva da un'indagine del pensiero come oggetto, bensì come processo del ricongiungere e del separare, processo del distinguere come un venire-alla-luce. Il manifestarsi di un qualcosa rispetto a qualcos'altro affonda dunque le proprie radici in un qualsiasi atto originario. Il fondamento della verità può essere realmente inteso come “svelatezza” e tale termine mantiene il suo significato metafisico e logico e si contrappone a una concezione della verità (“come equivalenza”), il cui fondamento è un qualcosa di imminente e oggettuale. Come si pone questa concezione rispetto alla precedente convinzione secondo cui la svelatezza dell'Essere dall'Ente trovava origine nella disposizione d'animo e come si collega ciò alla differenza ontologica? Abbiamo osservato come la differenza ontologica quale fondamento della svelatezza dell'Essere

rispetto all'Ente non sia che trascendenza: ma cosa dobbiamo intendere qui con trascendenza? Se si verifica lo svelarsi di un qualcosa in seguito a un processo, a un atto del distinguere, tra la differenza ontologica dell'Essere e dell'Ente, l'essenza di un qualsiasi atto deve essere necessariamente trascendenza in quanto in esso prevale già ciò che si svela. Per questa ragione anche una qualsiasi trascendenza è in origine fondazione e fondamento di tutto l'apparire che non può essere considerato separatamente da esso ma che è bensì ciò che lo rende possibile. L'atto della differenza ontologica, che a seconda della sua essenza porta l'Ente alla svelatezza, è svelatezza di una molteplicità (dell'ente) contenuta in un'unità, in un mondo, in un ordine, in un cosmo. L'Esserci trascende, ovvero è nell'essenza del suo Essere di formare il mondo. Il mondo, come sottolinea Heidegger, non è dunque inteso come totalità degli Enti esistenti, ai quali tra l'altro appartiene anche l'Esserci, ma bensì come la totalità degli Enti in cui e per cui anche l'Esserci è comprensibile. Dal momento che se ciò che si manifesta non precede o segue immediatamente un atto originario allora una qualsiasi svelatezza non risulterà altro che quella dell'atto stesso. Ciò permette di comprendere lo stretto legame esistente tra trascendenza e disposizione d'animo. Trascendere ovvero Esserci in senso metafisico è così fondamentalmente un Essere-nel-mezzo-dell'Ente e dunque trovarsi. Da ciò ne deriva che l'Esserci stesso nella sua essenza e attraverso la totalità degli Enti ad esso appartenenti è un Essere mediato dalla disposizione d'animo. L'Esserci si afferma così realmente nell'Ente in questo modo, laddove si realizza il secondo modo del fondamento. Con disposizione d'animo non va inteso qualcosa che precede il processo originario della svelatezza e nemmeno qualcosa che presuppone il processo e si differenzia da esso; non è nulla di immediato ma bensì appartenente originariamente al fondamento della svelatezza come processo. Se la svelatezza è processuale allora, come affermato in precedenza, lo è per mezzo di un Divenire, di un Essere e di un Non-essere, e dunque ad essa appartiene insieme alla trascendenza e la disposizione d'animo anche il perché, terzo modo del fondamento della svelatezza così come lo definisce Heidegger. Dunque nell'ottica di un'interpretazione della differenza ontologica come processo o atto originario, unitario che si compie da sé ne deriva la comprensione

della necessità dei tre modi nei quali è insito il fondamento, e della definizione heideggeriana di verità come svelatezza.

La possibilità dell'errore e la definizione di logos come processo assoluto, pp. 110-111.

L'episteme come doxa alethes.

Da un'approfondita critica dell'oggettivismo naturalistico si è approdati a una prima definizione di *leghein* in cui compare l'Essere. Nella necessità di una definizione ossia di un'affermazione generale (giudicare, pensare) si è giunti al superamento del relativismo e attraverso di essa a una prima comparsa dell'Essere. Tuttavia ciò non risolve né il problema teoretico del *Logos* né la questione interpretativa del testo di Platone. Come dobbiamo considerare dunque nel dettaglio questo atto inteso come pensiero, come giudizio? E come lo definisce Platone? Ma soprattutto com'è da considerare una qualsiasi necessità? Come una ricerca di soddisfacimento al di fuori di essa stessa? È dunque il pensiero solo una forma esteriore per impossessarsi dell'Essere come suo contenuto e la verità il risultato dell'equivalenza del pensiero con un Essere ad esso esteriore? Questa è la questione che partendo da un punto di vista storico e sistematico dovrebbe portare con la sua risoluzione ad un'ulteriore interpretazione del pensiero di Platone. Che l'anima abbia un'originaria aspirazione all'Essere che riesce ad appagare unicamente aspirando per essa stessa all'Essere, non definisce ancora modi e modalità di alcun processo. Platone dimostra come un atto, un processo del *leghein*, che si fonda su un qualcosa di oggettivo, non riesca a spiegare il fenomeno dell'errore. Fondamentalmente l'errore è strettamente connesso alla verità; poiché la necessità di affermazione del generale si rivela in modo tale da rendere la tesi relativistica erronea. L'indagine filosofica così come dovrebbe essere interpretato il processo, l'atto del *leghein*, si cela, come vedremo, dietro il quesito se un fondamento oggettuale del *leghein* possa spiegare o meno l'errore. La risposta a questo interrogativo la troviamo nel *Teeteto*: il processo del *leghein* è completo? Ha un fondamento oggettuale? Abbiamo visto l'Essere ergersi a *leghein* in una condizione di necessità: *leghein* significa essenzialmente portare qualcosa alla sua unità e ciò viene a compiersi in una condizione di necessità del pensiero e del giudizio. Si tratta quindi di un rigetto dell'estetica e del presentarsi di un nuovo

fondamentale processo. Considerare qualcosa per qualcos'altro sulla base del giudizio, del pensiero è ciò che il filosofo greco distingueva dall'apparizione immediata e che dunque deve essere oggetto dell'indagine filosofica. Questa è la ragione per cui la *doxa* diventa l'oggetto per Teetèto. Ma a quali *doxa*, a quale pensiero ci si riferisce qui? Abbiamo dimostrato in precedenza come la stessa teoria relativistica sia già un pensiero, un'affermazione generale: dunque questo nuovo fenomeno è il pensiero. Ma dal momento che non tutti i pensieri sono veri solo per il fatto di essere tali, la *doxa* dunque può essere sia falsa che veritiera. La *doxa* può essere identificata genericamente con il pensiero ma non ancora necessariamente veritiero: da ciò ne deriva che il significato generale di *doxa* come pensiero non è che quello di un'opinione e non di una conoscenza motivata, non un pensiero che abbia in sé la garanzia della verità. Da qui nasce la necessità, dopo aver dimostrato che non si tratta di estetica o fantasia, di riconoscere una nuova definizione di episteme come "opinione vera". "Di' ancora una volta cos'è la conoscenza. Dire che tutte le *doxai*, le opinioni lo siano non è possibile, o Socrate, in quanto ve ne sono anche di false. Di sicuro però l'opinione vera è conoscenza".

Il problema della lingua e il suo significato ontologico, pp. 179-189.

Legame tra ricerca del fondamento del manifestarsi e quella del fondamento delle parole e dell'arte.

In precedenza abbiamo definito il fondamento dell'apparire di un qualcosa come tale un atto o processo del *leghein*, il cui carattere resta però ancora piuttosto generico: con esso andrebbe inteso unicamente il congiungere, il riunire, il circoscrivere attraverso cui un qualcosa può manifestarsi come tale. Abbiamo elaborato questa tesi in relazione alla concezione heideggeriana della differenza ontologica intesa come atto del trascendere, origine dei tre modi del fondare, "Logos in senso più ampio". Alla luce di ciò abbiamo rigettato un'interpretazione illogica del fondamento della verità facendo riferimento alla disposizione d'animo. Quest'ultima non è da intendersi però come un qualcosa di pre-logico che precede un qualunque processo quale fondamento originario del rivelarsi di un qualcosa: ciò conferma anche l'interpretazione dell'affettività. Quando abbiamo però definito la disposizione d'animo come momento logico in senso ampio non era stato detto ancora nulla circa

il suo rapporto con il *Logos* inteso come pensiero: non sapevamo ancora come definire il fondamento del manifestarsi. Solo attraverso l'interpretazione del pensiero di Teeteto e la discussione su quei problemi sistematici in esso contenuti siamo giunti a un'ulteriore definizione del *Logos* come necessità originaria, che si autoimpone, di affermazione del generale e dunque del giudicare, del pensare. Il processo dell'originario del *leghein* assume così un primo e determinante significato. Diversamente da quanto si ritrova nel pensiero di Heidegger, esso non è inteso qui come ricongiungere, radunare, riunire ossia riportare a quell'unità originaria nella quale l'Ente può apparire come tale, in senso generale, ma bensì come un ben determinato ricongiungere e riunire: quello del pensiero che si manifesta nella necessità di affermazione del generale. Come abbiamo visto nel *Teeteto*, nella necessità di affermazione del generale si manifesta per la prima volta l'Essere, ciò che esiste. Il fondamento del manifestarsi è stato da noi riconosciuto nella parola, nella lingua come un lasciar apparire metafisico di un qualcosa attraverso il legame con la necessità di affermazione del generale. Questa necessità originaria si manifesta in una ben determinata forma di problematicità dell'Ente ogni qualvolta non si sa come intendere una determinata cosa. Dell'origine di tale atto, dell'impossibilità di dedurlo dal pensato, così come è inteso da Hegel, abbiamo già discusso nel capitolo precedente, riassumendo a tal proposito la critica di Gentile al pensiero del filosofo tedesco. Per quanto riguarda il pensiero di Heidegger, va sottolineato che fino a quando non riusciremo a stabilire se egli ha assegnato all'atto della trascendenza (intesa come "Logos in senso ampio) una determinata forma (quella del pensiero pensante) o se ha lasciato la questione irrisolta, anche la nostra interpretazione non potrà essere completa. Se però Heidegger nei suoi scritti avesse in qualche modo iniziato un'implicita dissertazione sulle diverse forme di svelatezza, senza fattivamente distinguerle, ad esempio in "Hölderlin e l'essenza della poesia" in cui egli parla della funzione della parola poetica nel suo carattere di manifestazione, questa non dovrebbe essere assolutamente trascurata. Tale questione non può essere discussa se prima non si definisce il carattere fondante della svelatezza. Ci troviamo così di fronte ad un interrogativo rilevante: il processo originario che si manifesta nella necessità di affermazione del generale è l'unica forma della svelatezza? Dobbiamo attribuire al *Logos*,

alla parola, alla lingua unicamente la necessità di affermazione del generale? A questo punto è necessario far notare che in nessun caso le forme della svelatezza possono essere classificate sulla base di ciò che appare per mezzo del pensiero pensante. Questo perché nel momento in cui dovesse emergere una distinzione nelle forme della svelatezza ciò dovrebbe essere presentato mostrando che oltre alla necessità di affermazione del generale esistono altre forme del fondamento originario del manifestarsi e dunque dell'interrogarsi, dell'aspirare all'Ente. Dobbiamo quindi chiederci se il *leghein* si impone a noi solo come pensiero pensante e dunque necessità di affermazione del generale o anche sotto altre forme: ovvero se la parola, il *Logos* abbiano solo un significato "logico". È evidente come un tale problema si ponga solo se, come nel nostro caso, in precedenza si è definita in maniera chiara una prima manifestazione della forma del *Logos* ad esempio come necessità di affermazione del generale. Ma come possiamo sviluppare tutti questi differenti quesiti in maniera unitaria ricollegandoli alla precedente indagine? È necessario chiarire tutte le questioni che si presentano anche attraverso la presa di posizione di Heidegger chiedendoci se il *Logos* come necessità di affermazione del generale costituisca l'essenza delle parole o se esso si manifesti anche sotto altre forme. Per determinare l'essenza delle parole dovremmo innanzitutto capire se nel discutere di ciò Heidegger fosse consapevole del problema; in questo modo potremo determinare definitivamente la nostra interpretazione del pensiero di Heidegger e la nostra posizione in merito. Successivamente andremo a verificare le tesi proposte nella *Fenomenologia* di Hegel, che si celano in maniera particolare dietro gli assunti del *Teeteto*, per discutere del legame tra il problema della parola e il problema dell'arte. Va notato come la questione se la parola abbia o meno solamente un significato logico è l'essenza della seconda corrente critica di Hegel in Italia la quale lega strettamente tale questione con l'interrogativo se la parola ad esempio in poesia non abbia una propria forma del manifestarsi dell'Ente. Nella discussione e nel tentativo di risolvere la questione, nella contrapposizione al pensiero di Hegel, si ritorna di nuovo in Italia al piano ontologico. Questo dal momento che se la parola, la poesia e dunque l'arte hanno un proprio manifestarsi dell'Ente rispetto alla parola così come per la filosofia quale necessità di affermazione del generale ciò ha un doppio

significato: innanzitutto che tra l'arte come forma del manifestarsi dell'Ente e la filosofia, contrariamente a quanto afferma Hegel, non vi è alcuna relazione dialettica. Su questa scia la filosofia italiana si oppone alla caratteristica tesi heideggeriana sulla morte dell'arte nell'era della filosofia in quanto tale tesi sarebbe espressione della relazione dialettica tra arte e filosofia laddove l'arte appare come un momento che va scomparendo e che si conserva nella filosofia. La seconda cosa che emerge è che questo quesito non è una domanda di estetica ma bensì una metafisica, ontologica in quanto essa rappresenta il rifiuto della concezione dialettica del fondamento del manifestarsi dell'Ente: dunque un quesito molto importante.

Il problema ontologico della lingua in Heidegger.

Sulla base di una precisa interpretazione dello scritto heideggeriano "Hölderlin e l'essenza della poesia" andremo a discutere dell'imporsi del problema della forma del manifestarsi. La domanda se il *Logos* come parola, come lingua debba essere inteso solo come unione così com'è nel pensiero, si pone in questo scritto congiuntamente al problema del fondamento del manifestarsi dall'Ente. Heidegger afferma: "La lingua per prima accoglie la possibilità di trovarsi nel mezzo della manifestazione dall'Ente"; "Solo dove vi è lingua vi è mondo". Poi ancora aggiunge: "La lingua ha il compito di permettere all'Ente di manifestarsi come tale nell'opera e di custodirlo". Come dobbiamo intendere ciò? Alla parola deve essere attribuita unicamente la determinazione dell'espressione del generale? Già nello scritto "Dell'Essenza del fondamento" Heidegger aveva identificato il manifestarsi dell'Ente come differenza ontologica e dunque trascendenza. È dunque la differenza ontologica essenzialmente parola e l'essenza della parola nient'altro che il manifestarsi della verità? Se la parola, la lingua, così come inteso da Heidegger, sono strettamente legate alla poesia, dobbiamo dunque ritenere che l'essenza della poesia sia solo verità? E di che verità si tratta? Quella "logica"? Appare evidente che solo sollevando queste questioni nello sviluppo del nostro problema nel tentativo di definire il *Logos* potremmo prendere una posizione rispetto a quanto asserito da Heidegger. Per questo è innanzitutto necessario capire se l'intera questione della lingua è stata spostata da Heidegger su un piano ontologico. Considereremo il suo scritto proprio da questo punto

di vista. Dal momento che la discussione heideggeriana sull'essenza della poesia si sviluppa come interpretazione di un poeta, in un primo momento la questione appare essere considerata da un punto di vista che è al di fuori da qualsiasi piano metafisico e ontologico. Che l'ambito non sia estetico o storico-letterario ma principalmente metafisico si evince però dalla scelta dei versi di Hölderlin che Heidegger pone alla base della sua interpretazione. Le posizioni di Hölderlin a cui Heidegger fa riferimento considerano l'essenza della lingua in congiunzione con l'essenza dell'uomo. Nella sua interpretazione Heidegger afferma che l'uomo nella sua essenza "è colui il quale deve dimostrare ciò che è. Con questa affermazione non si vuole qui intendere un'espressione supplementare e a sé stante di umanità ma bensì la determinazione dell'Esserci dell'uomo". Cosa deve testimoniare l'uomo? "La sua appartenenza alla terra". Anche questa asserzione risulta difficile da comprendere in quanto nella nostra comune concezione di uomo la sua appartenenza alla terra è l'unica cosa che non deve essere dimostrata dal momento che non dipende dall'uomo stesso. Appare dunque inspiegabile come essa possa essere considerata un suo compito, un'attività da compiere che si impone costantemente all'uomo, e come essa si leghi alla questione della parola. Da ciò si evince però un punto fondamentale: se per Heidegger l'uomo è tale solo in quanto lo testimonia, ciò significa che la sua essenza non si manifesta nella semplice-presenza ma bensì in un atto da compiere e realizzarsi. Tale atto viene definito da Hölderlin come testimonianza "dell'intimità" con la terra. Secondo Heidegger con il termine di Hölderlin "intimità" è da intendersi ciò che pone in conflitto e allo stesso tempo riunisce le cose. La "testimonianza dell'appartenenza a tale intimità avviene attraverso la creazione di un mondo [...] la testimonianza dell'essere uomo e dunque il suo compimento avviene attraverso la libertà della decisione. Questa coglie il necessario e si lega ad un ordine superiore". Come dobbiamo però intendere l'asserzione secondo la quale l'uomo crea il mondo e in che modo questa creazione ha a che fare con la poesia, la parola e la sua essenza? Heidegger afferma che "l'essenza dell'uomo, il suo vissuto è comprensibile solo come storia e che la storia è possibile solo attraverso la parola." In ciò ritroviamo una possibile interpretazione della concezione heideggeriana di una qualsiasi creazione del mondo in cui vi sia l'essenza dell'uomo (creare che si lega alla parola). Il

mondo che appartiene all'uomo è solo il mondo della parola dal momento che effettivamente si evince che l'uomo si appropria della realtà esistente così come percepita considerandola il proprio mondo solo attraverso il "denominarlo": solo il "mondo denominato" è il suo mondo, il suo cosmo. Questa appropriazione rappresenta la storia del formarsi dell'uomo. Interpretare in questa maniera il pensiero di Heidegger sarebbe sbagliato in quanto come egli stesso afferma che la lingua non ha il compito di denominare qualcosa che è già esistente per creare un mondo supplementare del significato, ma bensì è nella parola stessa che si rivela per la prima volta l'Ente e lo fa solo nella parola. "La lingua non è solo uno strumento che l'uomo possiede insieme a tanti altri ma bensì la lingua concede innanzitutto la possibilità di stare nel mezzo del manifestarsi dall'Ente. Solo dove c'è lingua può esserci mondo". "La lingua ha il compito di permettere all'Ente di manifestarsi nell'opera e di conservarlo tale". In questo modo la parola acquisisce un nuovo e determinato significato: essa non è più la parola pronunciata, il mondo che esprime la fonetica e che ha molte altre possibilità di espressione ma bensì parola significa qui prima manifestazione dell'Ente: parola, *Logos* come fantasia, come apparizione nel senso più originario del termine. Heidegger aggiunge poi: "La poesia è fondazione attraverso la parola e nella parola". Ma cosa significa qui fondazione? Se provassimo a tradurlo in termini filosofici (termini legati a una determinata problematica teoretico-conoscitiva e proprio per questo qui evitati da Heidegger) significherebbe qualcosa che non presuppone l'esperienza, la percezione e che non può essere dedotta da essa *a posteriori* ma bensì *a priori*. Attraverso il denominare dei poeti "l'Ente viene per la prima volta chiamato e conosciuto come tale [...] ma dato che l'Essere così come l'essenza delle cose non può essere mai né determinato né dedotto dal presente, essi devono essere creati liberamente, fissati e donati. Tale libera donazione è fondazione". Da ciò si evince che se la poesia fonda l'originaria manifestazione dell'Ente in essa l'uomo raggiunge il proprio fondamento. Così come afferma Heidegger: "Il dire dei poeti è fondazione non solo intesa come libera donazione ma bensì anche come solida istituzione dell'Esserci umano sul suo fondamento". La definitiva determinazione dell'essenza della poesia è da intendersi come ciò che si realizza nella parola, nella lingua nel discorrere, nel parlare, nell'ascoltarsi e nel comprendersi: il discorrere è possibile però solo

sulla base di un qualcosa di condiviso, attraverso il quale possiamo comprenderci poiché altrimenti ognuno resterebbe bloccato nella propria lingua, nel proprio mondo. Ogni parola fondamentale manifesta, come afferma Heidegger, l'uno e lo stesso, qualcosa di duraturo ed esistente e dunque sempre presente. In questo modo però la lingua si manifesta solo nell'ambito del tempo. Se però solo in poesia la manifestazione dell'Ente si realizza originariamente nella parola per poter definire l'intera problematica dell'essenza della poesia è necessario sottolineare che non è quest'ultima che deve essere separata dalla parola, dalla lingua ma bensì al contrario l'essenza della lingua, della parola, dalla poesia: solo così la poesia ottiene il suo primo centrale significato ontologico. Le nostre riflessioni ci portano a riconoscere quanto segue: la parola, la lingua, la poesia mantengono negli scritti di Heidegger una determinazione ontologica ma tuttavia non vi ritroviamo in essi né una definizione della caratteristica della poesia né argomentazioni in merito al fatto che ad essa spetti o meno una manifestazione particolare. La differenza ontologica in sé è valida per qualsiasi manifestarsi: non vi è però discussione in Heidegger su un problema determinante ovvero se e come ad esempio il manifestarsi nella sua forma logica e dunque nella necessità di affermazione del generale così come nel *Teeteto*, si differenzi dalla forma poetica del manifestarsi. Ciò è tuttavia di fondamentale importanza quando si parla di essenza della poesia così come fa Heidegger nel suo sopracitato scritto. Solo attraverso la risposta a questa domanda la poesia potrà acquisire una propria forma e necessità e dunque una propria definizione. Ciò appare evidente nel momento in cui confrontiamo le due opere "Dell'Essenza del fondamento" e "Hölderlin e l'essenza della poesia". Nella prima si tratta essenzialmente della definizione di fondamento della verità ontologica (del *Logos*), laddove la differenza ontologica viene intesa come *Logos* in senso ampio. Heidegger afferma che la svelatezza dell'Essere "è sempre verità dell'Essere rispetto all'Ente e che la svelatezza dell'Ente è sempre in un certo senso anche quella dell'Essere" ("Dell'Essenza del fondamento" pag. 78), per cui il fondamento della svelatezza si trova nell'atto come differenza ontologica laddove esso è tutto l'agire come processo illuminante della comprensione dell'Essere, del *Logos* in senso ampio" (pag.77). Questo svelamento si realizza solo per via di tale originario atto del distinguere, così che la

sua essenza sia trascendenza e fondazione (pag. 102) e dunque fondamento di tutto l'apparire che non può essere dedotto da esso ma che bensì lo rende possibile (pag. 81). In questo modo, come abbiamo già fatto notare in precedenza, resta però aperta la questione relativa all'ultimo significato di un qualsiasi atto. Per questo motivo nella nostra indagine abbiamo anche sciolto la questione heideggeriana giungendo autonomamente a una definizione il più veritiera possibile di un qualunque processo sulla base del pensiero di Teeteto. Nella sua ricerca sulla poesia Heidegger attribuisce dunque alle parole la manifestazione dell'Essere. Ci è consentito quindi riferirci a questa identità delle definizioni che egli attribuisce alla parola così come accade in poesia e nella differenza ontologica. Egli afferma che la lingua "innanzitutto consente la possibilità di trovarsi nel mezzo della manifestazione dell'Ente" (pag.7) e che la poesia "è fondazione attraverso la parola e nella parola" ("Hölderlin e l'essenza della poesia" pag. 8-10). Così come per la differenza ontologica (origine dei tre modi del fondamento) anche per la poesia si afferma qui che "essa è nella sua essenza fondazione e dunque istituzione determinata" (pag.14). Heidegger afferma ancora che: "Solo dove vi è lingua vi è mondo" (pag.7) e ciò è possibile attraverso la parola, attraverso il denominare l'Ente come "Ente così conosciuto" (pag. 11). Se dunque la differenza ontologica nella sua essenza è comprensione illuminante dell'Essere ("Dell'Essenza del fondamento", pag.77), fondazione "di un qualunque Ente il quale è svelato all'Esserci e dunque possibile" (pag.81), e se in conclusione l'atto della differenza ontologica (il quale svela la sua essenza nell'Ente) "è nella sua essenza creatore di mondo" (pag.98) qual è la differenza tra fondazione, mondo, manifestazione dell'Ente (che è proprio della differenza ontologica come fondamento della verità ontologica nella sua generica concezione esistenziale) e poesia come determinato modo di esistere e di manifestarsi? Non vi è forse alcuna differenza? Fin qui siamo stati autorizzati nella determinazione della verità ontologica a limitarci alla definizione di *Logos* in senso ampio. Ora appare però necessario per poter attribuire alla poesia un significato ontologico trarre la sua definizione da quella verità ontologica generale lasciata irrisolta da Heidegger: solo allora potrà essere chiarito anche il significato di fondazione, mondo, istituzione, manifestazione. Tale problema relativo alle forme della realtà si è manifestato nel corso della nostra

indagine laddove siamo stati costretti a decidere se attribuire o meno alla parola solo il significato dell'asserzione generale o anche altri. Gli equivoci che sono venuti fuori nell'interpretazione dei concetti heideggeriano di affettività, disposizione d'animo, Essere-nel-mondo e così via sono dovuti in parte al fatto che la determinazione della realtà come svelatezza non deriva da una considerazione generale antioggettivistica del fondamento del manifestarsi. Non troviamo in Heidegger il problema delle diverse forme della svelatezza nonostante il fatto che egli discuta dell'essenza della poesia. Questo problema sorge solo nel momento in cui si attribuisce alla svelatezza una determinata forma poiché solo in quel momento ci si chiede se questa è l'unica o se ve siano di altre. Già con la definizione di verità come processo del *leghein* che nell'asserzione del generale si impone come pensiero pensante, si realizza il presupposto per sollevare la questione circa le forme. Con questa affermazione non ci vogliamo porre in maniera critica nei confronti del pensiero di Heidegger ma solo sottolineare la necessità che la discussione nelle sue affermazioni tenga conto anche di tali questioni.

Il problema delle forme del Logos, pp. 204-209.

Sulla scia del pensiero filosofico italiano, che prende le mosse da De Sanctis, come si evince anche in Heidegger, abbiamo attribuito alla parola un significato essenzialmente metafisico ovvero come manifestazione dell'Ente. Non dobbiamo però dimenticare che già nel pensiero filosofico italiano contemporaneo, che si oppone alla visione di Croce, Gentile nega l'esistenza di diverse forme del manifestarsi poiché ne riconosce una sola: quella del pensiero pensante. Egli afferma che tutto ciò che può essere definito, differenziato, circoscritto attraverso l'atto del pensiero, a cui egli attribuisce un significato ontologico originario, dunque appare. Se ammettessimo diverse forme del manifestarsi senza riconoscerne la loro unità d'appartenenza ci ritroveremmo con un insieme di forme diverse considerabili unicamente da un punto di vista empiristico. Una differenziazione è possibile solo sulla base di un atto originario nel quale e per mezzo del quale la distinzione appaia come atto del pensiero. Dimostrazione di ciò è che ad esempio il processo nel quale l'Ente si rivela all'artista coincide con quello dell'esistere dal momento che per egli la realtà è ciò che gli si manifesta. Unicamente nel

momento in cui egli esce dalla sfera artistica e fa di un qualsiasi mondo l'oggetto del giudizio solo allora la realtà gli apparirà come un qualcosa di ottenuto, di soggettivo, come arte e non realtà. “Questa stessa irrealtà e idealità (dell'arte) diviene realtà viva e presente se la si considera così come la fantasia la proietta...questa è dunque la realtà che vaga nella fantasia dell'artista, la realtà assoluta che non può essere separata da quella a cui si fa riferimento nella vita pratica. Per cui tale è per l'artista, fin tanto che si tratta di un artista, la vita stessa”. Secondo Gentile l'arte si cela dietro il sentimento, il soggettivo, è un momento ideale che si ripropone sempre del pensiero pensante. Non possiamo però approfondire la questione. L'argomentazione principale con la quale Gentile nega l'esistenza di diverse forme del manifestarsi è che esse possono essere determinate solo attraverso un atto che le riunisca: il pensiero pensante. Gentile giunge a tale conclusione opponendosi al pensiero di Hegel. È innegabile che ogni distinzione sia possibile unicamente sulla base di un atto nel quale la molteplicità appaia come una e ben determinata. Va sottolineato che questa conclusione è anche il senso fondamentale dell'assunto heideggeriano secondo cui il processo del manifestarsi affonda le sue radici nell'atto, nella differenza ontologica la cui forma non può essere predeterminata. Allo stesso modo abbiamo poi ritrovato queste concezioni nella filosofia antica che per prima ha sollevato la questione metafisica analizzando nel dettaglio il pensiero di Teeteto. Il problema dell'Essere dell'Ente si ricollegava allora espressamente a quello dell'unità e della molteplicità. È stato dimostrato che se si considera l'unità separatamente dalla molteplicità non sarà possibile spiegare l'affermarsi, il rivelarsi della molteplicità. Abbiamo chiarito che l'unità, come fondamento dell'apparire, è un processo che si compie da sé, un atto che nel momento in cui è ben circoscritto non ammette l'errore. Il fondamento della svelatezza (ciò che Heidegger definisce differenza ontologica) affonda le sue radici, così come abbiamo visto nel *Teeteto*, nella necessità di affermazione del generale. Laddove la svelatezza dell'Essere viene intesa come conoscenza e questa conoscenza come pensiero vero dante fondazione. Alla verità dell'Essere, così come Platone la identifica con il *Logos*, appartiene essenzialmente la svelatezza del proprio fondamento. Questa avviene nella trascendenza filosofica, nella conoscenza dell'essere come conoscenza del proprio fondamento:

l'ineluttabile necessità di affermazione del generale. Da questo generale e dalla conoscenza che ne deriva non è stata ancora mai creata poesia. Nella conoscenza del fondamento c'è l'essenza dell'atto filosofico. Questa conoscenza riguarda anche la creazione dell'arte ma da essa non deriva alcun tipo di arte: questa conoscenza del fondamento non appartiene all'arte in quanto tale tantomeno si riscontra in essa un inizio di ciò. Questa necessità, che ci costringe alla conoscenza del fondamento e quindi alla conoscenza come asserzione generale, è fondamentalmente un qualcosa di diverso da una qualsiasi necessità che spinge l'artista alla creazione della sua opera. Con l'affermazione di Gentile secondo cui qualsiasi differenziazione si fonda nell'atto del pensiero non si va ancora a toccare il nocciolo della questione che ci riguarda. Il problema delle diverse forme del manifestarsi può essere sollevato o negato solo se non ci si limita a considerare ogni distinzione come atto del pensiero: se ogni differenziazione si realizza per mezzo di un atto, il quale per via della sua origine non può essere né dedotto né motivato (dal momento che esso stesso è il presupposto di ogni motivazione, domanda o risposta), allora dobbiamo chiederci se la necessità nella quale si manifesta l'Essere logico come aspirazione all'affermazione del generale è la stessa necessità per la quale ad esempio si compie la differenziazione poetica. Ogni atto come fondamento del manifestarsi di qualcosa è necessariamente fondazione, trascendenza e dunque possibilità di apparire di una molteplicità, di una differenziazione che non presuppone l'atto; attraverso ogni atto ci troviamo in una molteplicità ordinata, in un mondo (Essere-nel-mondo); in ogni atto c'è la manifestazione di un qualcosa nella forma dell'aspirare, del domandarsi. Si ottiene dunque attraverso il dubbio, dalla necessità di affermazione del generale una differenziazione poetica? Si raggiunge il suo mondo? Il poeta "si trova" in un mondo delle differenze e delle determinazioni che è identico a quel mondo che deriva dal pensiero? Abbiamo definito l'Essere che si manifesta nel pensiero pensante essenzialmente come necessità di affermazione del generale. Da ciò possiamo dedurre che la questione circa la molteplicità delle forme del manifestarsi non può essere sollevata o risolta se si afferma che ogni differenziazione non è altro che la realizzazione di un atto del pensiero ma bensì solo domandandosi se la differenziazione poetica, la determinazione siano da ricondurre alla necessità di affermazione del generale. Rispetto a che cosa

misura il poeta la parola, l'espressione? Non da qualcosa che è all'esterno altrimenti come sarebbe possibile farlo da un oggetto? Ma bensì da ciò che in esso si manifesta. Da ciò che è in sé confrontare, scegliere, differenziare, decidere ed è possibile solo sulla base di una necessità, attraverso la quale il poeta capisce se l'espressione è adeguata o meno. Solo ciò che è necessario, fisso ed esistente può essere misurato. Questa necessità che si cela nell'oggetto poetico si manifesta nell'immediatezza dell'originario, del primo che per questo deve essere sempre qualcosa di istantaneo e per questo essa si rivela in un attimo presente e unico. Solo grazie all'attimo, al presente il poeta vede ciò che è già e ciò che ancora non è. Nell'attimo si schiude la temporalità che è sempre temporalità di un determinato manifestarsi. Per tale motivo il processo poetico e il suo paragonare "interiore" per poter trovare l'adeguato vocabolo poetico non deve essere considerato come "interiorità" psicologica e romantica ma bensì come qualcosa in cui si realizza una determinata forma di manifestazione nella quale all'arte, al bello spetta un significato ontologico. Anche l'uomo pensante non misura la verità delle proprie definizioni da qualcosa che si trova al di fuori della necessità di affermazione del generale dato che l'Essere logico è e appare solo in una qualsiasi necessità. Il pensiero vero è solamente quello che riesce a resistere a qualsiasi necessità e mai fugge da essa poiché ricorre a una determinazione che in sé non può giustificarla. In ciò consiste il profondo carattere etico che ogni verità possiede. Già il riconoscere di non sapere è una risposta all'originaria necessità. Allo stesso modo in cui l'uomo pensante guarda solo a una qualsiasi necessità che possa fargli riconoscere la verità della propria determinazione, verità che si cela con la forza attraverso la quale la necessità si manifesta, così il poeta paragona e sceglie la parola poetica non paragonandola all'Ente esteriore ma bensì alla necessità che si manifesta in esso: questo non è però mai un momento di conoscenza del fondamento. Solo rispondendo alla domanda che ci siamo posti sulle forme della necessità, sulla base della quale può essere distinta una molteplicità, si evince, contrariamente a quanto affermato da Heidegger, che i tre modi del fondamento che egli ha indicato come motivo del manifestarsi, fondazione (trascendenza), Essere-nel-mondo (affettività) e possibilità del perché, solo in questo contesto possano essere definiti chiaramente. È importante precisare che attraverso il carattere originario e

immediato della necessità dell'Essere dall'Ente, il problema delle forme dell'Essere si cela dietro quello dei diversi attimi per l'ambiguità della parola tedesca *Augenblick* che può essere intesa sia come visione e dunque manifestazione dell'Ente sia come espressione temporale di attimo, momento. Infatti l'Essere oggetto della nostra indagine che nel dubbio si manifesta originariamente come necessità di espressione del generale ci offre una ben determinata visione di svariati Enti. Questa molteplicità in quanto tale è solamente un momento del compiersi di una qualsiasi necessità. Da ciò si evince anche un ben determinato arco temporale: poiché sulla base dell'imporsi di una qualunque necessità si manifesta un determinato “prima” e “dopo”, una visuale di ciò che vediamo “già” e di ciò che non vediamo “ancora”, un passato e un futuro.

BIBLIOGRAFIA

OPERE DI ERNESTO GRASSI

Il problema della metafisica platonica, Bari, Laterza, 1932, pp. 227.

Dell'apparire e dell'essere (seguito da Linee della filosofia tedesca contemporanea), Firenze, La Nuova Italia, 1933, pp. 97.

Vom Vorrang des Logos. Das Problem der Antike in der Auseinandersetzung zwischen italienischer und deutscher Philosophie, München, Beck, 1939, pp. 218.

Gedanken zum Dichterischen und Politischen. Zwei Vorträge zur Bestimmung der geistigen Tradition Italiens, Berlin, Küpper, 1939, pp. 48.

Geleitwort, in Wirklichkeit als Geheimnis und Auftrag. Die Exaktheit der Naturwissenschaften und die philosophische Erfahrung (in collaborazione con T. von Uexküll), Bern, Francke, 1945, pp. 5-7.

Das Reale als Leidenschaft und die Erfahrung der Philosophie, in *Wirklichkeit als Geheimnis und Auftrag. Die Exaktheit der Naturwissenschaften und die philosophische Erfahrung* (in collaborazione con T. von Uexküll), Francke, Bern, 1945, pp. 81-130.

Verteidigung des individuellen Lebens. Studia humanitatis als philosophische Überlieferung, Bern, Francke, 1946, pp. 176.

Von Ursprung und Grenzen der Geisteswissenschaften, in *Von Ursprung und Grenzen der Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften* (in coll. Con T. von Uexküll), München Lehnen, 1950, pp. 25-120. Trad. spagnola di A. Munoz Alonso, *Origen y limites de las ciencias del espíritu*, in *Las ciencias del espíritu y de la naturaleza*, Barcelona, Miracle, 1952, pp. 9-101.

Das Problem der Objektivität, in die Einheit unseres Wirklichkeitsbildes und die Grenzen der Einzelwissenschaften (in collaborazione con T. von Uexküll), München, Lehnen, 1951, pp. 35-43.

Von den Stufen des Objektiven, in Die Einheit unseres Wirklichkeitsbildes und die Grenzen der Einzelwissenschaften (in collaborazione con T. von Uexküll), München, Lehnen, 1951, pp. 60-65.

Das Problem einer Naturphilosophie, in Die Einheit unseres Wirklichkeitsbildes und die Grenzen der Einzelwissenschaften (in collaborazione con T. von Uexküll), München, Lehnen, 1951, pp. 165-196.

Reisen ohne anzukommen. Südamerikanische Meditationen, Hamburg, Rowohlt, 1955, pp. 144. Nuova edizione riveduta e ampliata *Reisen ohne anzukommen. Eine Konfrontation mit Südamerika*, München-Gütersloh-Wien, Bertelsmann, 1974, pp. 247. Nuova edizione Chur, Rügger, 1982, pp. 246. Trad. italiana di C. De Santis, a cura di M. Marassi, *Viaggiare ed errare. Un confronto col Sudamerica*, Napoli, La Città del Sole, 1999, pp. 201.

Kunst und Mythos, Hamburg, Rowohlt, 1957, pp. 164. Trad. spagnola *Arte y Mito. Nueva visión*, Buenos Aires, 1968, pp. 181. Trad. giapponese, Hosei University Press, 1973, pp. 245. Nuova edizione riveduta e ampliata Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990, pp. 150. Trad. italiana di C. Gentili, *Arte e Mito*, Napoli, La Città del Sole, 1996, pp. 240.

Die zweite Aufklärung. Enzyklopädie heute, mit lexikalischem Register zu Band 1-75, Rowohlt, Hamburg, 1958, pp. 304.

Die Theorie des Schönen in der Antike, Köln, DuMont Schauberg, 1962, pp. 287. Trad. italiana di C. Hermanin, *Arte come antiarte. Saggio sulla teoria del bello nel mondo antico*, Torino, Paravia, 1972, pp. 242. Trad. serbo-croata di I. Klajn, *Teorija o lepom u antici*, Beograd, Srpska knjizevna zadruga, 1974, pp. 318. Trad. portoghese di A. Scarabelo, *Arte como antiarte. A teoria do belo no mundo antigo*, Sao Paulo, Livraria Duas Cicades, 1975, pp. 302. Seconda edizione Köln, DuMont Buchverlag, 1980, variata nella premessa, pp. 11-16. Trad. italiana della premessa di Rita Messori, *Die Theorie des schönen in der Antike. Prefazione alla seconda edizione*, in *Un filosofo europeo. Ernesto Grassi*, "Aesthetica Preprint", 48 (1996), pp. 91-95.

Macht des Bildes. Ohnmacht der rationalen Sprache. Zur Rettung des Rhetorischen, Köln, Du Mont Schauberg, 1970, pp. 231. Trad. portoghese di H. Ehlers-Rubens Siqueira Bianchi, *Poder da imagem. Impotencia da palavra racional. Em defesa da retorica*, Sao Paulo, Livraria Duas Cicades, 1978, pp. 262. Seconda edizione invariata, München, Fink, 1979, pp. 231. Versione italiana rielaborata, trad. di L. Croce e di M. Marassi, *Potenza dell'immagine. Rivalutazione della retorica*, Milano, Guerini e Associati, 1989, pp. 267.

Humanismus und Marxismus. Zur Kritik der Verselbstständigung von Wissenschaft (Mit einem Anhang "Texte italienischer Humanisten"), Hamburg, Rowohlt, 1973, pp. 274. Trad. spagnola ampliata di M. Albella Martín *Humanismo y marxismo. Critica de la independizacion de la ciencia*, Madrid, Gredos, 1977, pp. 313. Trad. francese di J. C. Berger *Humanisme et marxisme*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1978.

Die Macht der Phantasie. Zur Geschichte abendländischen Denkens, Königstein/ Ts., Athenäum, 1979, pp. 267. Trad. serbo-croata di M. Häusler, *Moc maste. Uz povijest zapadnog misljenja*, Zagreb, Skolska, knjiga, 1981, pp. 240. Seconda edizione invariata, Frankfurt am Main, Syndikat, 1984, pp. 267. Trad. italiana di C. Gentili e M. Marassi, *Potenza della fantasia. Per una storia del pensiero occidentale*, Napoli, Guida, 1990, pp. 264. Terza edizione invariata Frankfurt am Main, Anton Hain, 1992, pp. 267.

Rhetoric as Philosophy. The Humanist Tradition, tr. Di J. M. Krois e A. Azodi, University Park and

London, The Pennsylvania State University Press, 1980, pp. 122. Trad. italiana a cura di M. Marassi, *Retorica come filosofia. La tradizione umanistica*, Napoli, La Città del Sole, 1999, pp. 198.

Heidegger and the Question of Renaissance Humanismus. Four Studies, trad. di U. Hemel e J. M. Krois, Binghamton-New York State University of New York at Binghamton, 1983, pp. 103. Trad. italiana di E. Valenziani e G. F. Barbantini, *Heidegger e il problema dell'Umanesimo*, Napoli, Guida, 1985, pp. 105.

Folly and Insanity in Renaissance Literature, in collab. con M. De Panizza Lorch, trad. di J. M. Krois e M. A. Di Cesare, Binghamton-New York, University Center of Binghamton, 1986, pp. 128, trad. it. di E. Valenziani e G. F. Barbantini, *Umanesimo e retorica. Il problema della follia*, Modena, Mucchi, 1988, pp. 119.

Einführung in philosophische Probleme des Humanismus, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986, pp. 171. Trad. italiana di E. Valenziani, *La filosofia dell'umanesimo. un problema epocale*, Napoli, Tempi Moderni, 1988, pp. 218. Trad. inglese di W. Veit, *Renaissance Humanism. Studies in Philosophy and Poetics*, Binghamton-New York, Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1988, pp. 145. Seconda edizione invariata *Einführung in die humanistische Philosophie. Vorrang des Wortes*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991, pp. 171. Trad. spagnola di M. Canet, *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra*, Barcelona, Anthropos, 1993, pp. 207.

La preminenza della parola metaforica. Heidegger, Meister Eckhart, Novalis, Modena, Mucchi, 1987, pp. 77.

La metafora inaudita, a cura di M. Marassi, Palermo, Aesthetica, 1990, pp. 167. Trad. francese di M. Raiola, *La métaphore inouïe*, Paris, Quai Voltaire, 1991, pp. 254. Trad. tedesca di E. Hidalgo-Serna, *Die Unerhörte Metapher*, Frankfurt am Main, Hain, 1992, pp. 280. Versione inglese rielaborata, trad. di L. Pietropaolo e M. Scarci, *The Primordial Metaphor*, Binghamton, N. J., 1994, pp. 150.

Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger and Rhetoric, New York, Peter Lang, 1990, pp. 217. Trad. italiana di A. Verri, *Vico e l'umanesimo*, Milano, Guerini e Associati, 1992, pp. 244.

Filosofare noetico, non metafisico. L'Alceste e il Don Chisciotte, in collab. Con E. Hidalgo-Serna, Lecce, Congedo Editore, 1991, pp. 55.

Il dramma della metafora. Euripide, Eschilo, Sofocle, Ovidio, Roma, L'officina tipografica, 1992, pp. 175.

ARTICOLI DI ERNESTO GRASSI

A proposito di un Cinquantenario, in «Rassegna Nazionale», Roma 1922, XLIV, pp. 94-98.

Germania, in «Rassegna Nazionale», Roma 1922, XLIV, pp. 100-109.

I giovani e il Partito Popolare Italiano, in «Rassegna Nazionale», Roma 1923, XLV, pp. 11-15.

Il Tragico, in «Rassegna Nazionale», Roma 1923, XLIV; I, *Il Tragico nel Pensiero Greco*, pp. 106-114; II, *Il Tragico nel Pensiero Cristiano*, pp. 229-241.

Scolastica e storia. A proposito di due articoli del prof. E. Saitta, in «Rassegna Nazionale», Roma 1923, XLV, pp. 39-44.

Il pensiero di Machiavelli e l'origine del concetto di stato, in «Rassegna nazionale», Roma 1924, XLVI, pp. 32-47, 198-210.

La dialettica dell'amore. Il dolore di Tristano, in «Rassegna Nazionale», Roma 1924, XLVI, pp. 137-162; Roma 1925, XLVII, pp. 101-114.

La più recente attività della filosofia dell'azione in Francia, in «Rivista di filosofia», Milano 1928, 1, XIX, pp. 64-88.

Empirismo e naturalismo nella filosofia tedesca contemporanea, in «Rivista di filosofia», Milano 1929, 1, XX, pp. 59-77.

Sviluppo e significato della scuola fenomenologica nella filosofia tedesca contemporanea, in «Rivista di filosofia», Milano 1929, 2, XX, pp. 129-151.

Il problema della metafisica immanente di M. Heidegger, in «Giornale critico della filosofia italiana», Milano-Roma 1930, XI, pp. 288-314.

L'equilibrio come ideale della vita in Hegel, in «Rivista di filosofia», Milano 1931, 4, XXII, pp. 444-448.

Il platonismo cristiano di M. Blondel, in «Rivista di filosofia», Milano 1932, 1, XXIII, pp. 26-47.

Il problema filosofico del ritorno al pensiero antico, in «Rivista di filosofia», Milano 1932, 2, XXIII, pp. 136-154.

Husserl Edmund, in Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana fondato da Giovanni Treccani, 1933, XVIII, p. 613.

Problemi teoretici e storici di un'interpretazione della reminiscenza, in «Giornale critico della filosofia italiana», Firenze 1933, 1, XIV, pp. 248-258.

Recensione a Ch. Serrus, La méthode de Descartes et son application à la métaphysique, Paris, Alcan, 1933, in «Giornale critico della filosofia italiana», Firenze 1934, 2, XV, pp. 371-374.

Paideia e neoumanesimo, in «Sophia», Napoli 1935, 1, III, pp. 346-360.

- La teoria dell'eterno ritorno di Nietzsche*, in «Sophia», Napoli 1936, 2, IV, pp. 191-200.
- Il problema del Logo*, in «Archivio di filosofia», Roma 1936, 1, IV, pp. 151-183.
- Il problema del nulla nella filosofia di M. Heidegger*, in «Giornale critico della filosofia italiana», Firenze 1937, 5, XVIII, pp. 319-334; trad. francese di Ch. Alunni, *La question du néant dans la philosophie de M. Heidegger*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 1994, IC, pp. 53-71.
- Beziehungen zwischen deutscher und italienischer Philosophie*, in «Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», Halle-Saale 1939, 1, XVII, pp. 26-53.
- Politisches und begriffliches Denken in der italienischer Tradition*, in «Jahrbuch der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften», Leipzig 1939, I, pp. 109-134.
- Die Frage der geistigen Überlieferung. Zwei Briefe zur Bestimmung der Aufgabe (Ernesto Grassi an Walter Otto)*, in «Geistige Überlieferung. Ein Jahrbuch», a cura di E. Grassi, in collaborazione con W. Otto e K. Reinhardt, Berlin, Küpper, 1940, pp. 7-13.
- Der Beginn des modernen Denkens. Von der Leidenschaft und der Erfahrung des Ursprünglichen*, in «Geistige Überlieferung. Ein Jahrbuch», a cura di E. Grassi, in collaborazione con W. Otto e K. Reinhardt, Berlin, Küpper, 1940, pp. 36-84. Ristampa parziale *Descartes und das moderne Denken*, in K. Vorländer, *Philosophie der Neuzeit*, Hamburg, Rowohlt, 1966, IV, pp. 227-234.
- La filosofia tedesca e la tradizione speculativa italiana*, in «Giornale critico della filosofia italiana», Firenze 1940, 7, XXI, pp. 398-421.
- Deutsche Philosophie, italienische Philosophie und die Antike. Das Problem einer philosophischen Überlieferung*, in «Europäische Revue», Stuttgart-Berlin 1940, 10, XVI, pp. 600-610.
- Die Bedeutung der Antike für unsere Überlieferung, Introduzione a G. Bottai, Verteidigung des Humanismus. Die geistigen Grundlagen der neuen Studien in Italien*, Berlin, Küpper, 1941, pp. 5-14. Seconda edizione invariata 1942.
- Die Auseinandersetzung mit der deutschen Philosophie in Italien*, in «Nationalsozialistische Monatshefte», München 1941, 12, serie 140, pp. 898-911.
- Über das Problem des Wortes und des individuellen Lebens. Erwägungen aus der italienischen Überlieferung (Brief an Walter Otto)*, in *Geistige Überlieferung. Das zweite Buch*, a cura di E. Grassi in collaborazione con W. F. Otto e K. Reinhardt, Berlin, Küpper, 1942, pp. 7-23.
- Das Problem des Erhabenen*, in *Geistige Überlieferung. Das zweite Jahrbuch*, a cura di E. Grassi in collaborazione con W. F. Otto e K. Reinhardt, Berlin, Küpper, 1942, pp. 125-153.
- Prefazione a F. Guicciardini, Vom politischen und bürgerlichen Leben. "Ricordi"*, Berlin, Küpper 1942, pp. 9-25. Ristampata in F. Guicciardini, *Das politische Erbe der Renaissance. "Ricordi"*, Bern, Francke, 1946, pp. 7-11.
- Studia humanitatis als Wesen der geistigen Tradition Italiens*, in *Studia humanitatis. Festschrift zur Eröffnung des Institutes*, Berlin, Küpper, 1942, pp. 21-32.
- Francesco Guicciardini und der Begriff der Politik in der italienischen Renaissance*, in «Europäische Revue», Stuttgart-Berlin 1942, XVIII, pp. 152-161.

Vom Wahren und vom Wahrscheinlichen bei Vico, in « Kant-Studien », Berlin 1942/1943, 42, pp. 48-63. Ristampata come introduzione a Gian Battista Vico, *De nostri temporis studiorum ratione. Kritik des Bildungsideals der neuen Zeit*, latino-tedesco, trad. di W. F. Otto, Berlin, Küpper, 1943, pp. 7-34.

Geleitwort zum ersten "Text". An Wilhelm Szilasi, Introduzione a Thukydides, Die Totenrede des Perikles, Bern, Francke, 1945, pp. 7-16.

Geleitwort zum ersten Band, Introduzione a R. Guardini, Der Tod des Sokrates, Bern, Francke, 1945, pp. 5-9.

Überlieferung und Auftrag, in «Hamburger Akademische Rundschau», 1946/1947, I, pp. 93- 100.

Introduzione a G. Bruno, Heroische Leidenschaften und individuellen Leben, eine Auswahl und Interpretation von Ernesto Grassi, Bern, Francke, 1947, pp. 9-31. Stesura ampliata, *Zum Verständnis des Werkes*, introduzione a G. Bruno, *Heroische Leidenschaften und individuelles Leben. Auswahl und Interpretationen*, a cura di E. Grassi, Hamburg, Rowohlt, 1957, pp. 7-25.

Esistenzialismo e marxismo, in Atti del Congresso Internazionale di Filosofia (Roma 15-20 novembre 1946), I. Il materialismo storico, a cura di E. Castelli, Milano, Castellani e C. Editori, 1947, pp. 319-323.

Marxismus und Existentialphilosophie. Über den internationalen philosophischen Kongreß in Rom, in «Neue Schweizer Rundschau», Zürich 1947, 10, pp. 618-624.

Verteidigung des individuellen Lebens, in «Hamburger Akademische Rundschau», 1947/48, 2, pp. 193-197.

Les sciences et la philosophie (carteggio con F. Gonseth), in «Dialectica. Revue internationale de la philosophie de la connaissance», Neuchâtel 1948, 1, II, pp. 25-44.

Existentialismus und der Sinn des Tragischen, in «Die Zeit», Hamburg 1948, 3, 39, p. 4.

Die Biographie als Kunst der Renaissance, in «Universitas», Stuttgart 1948, 3, pp. 621-622.

Politischer Realismus. Wirklichkeit als Überlieferung und Auftrag, in «Die Zeit», Hamburg 1948, 3, 51, p. 4.

Wahn, Natur und die Kritik der modernen Verstandeswelt, premessa a G. Leopardi, Theorie des schönen Wahns und Kritik der modernen Zeit, Bern, A. Francke, 1949, pp. 9-34. Trad. italiana *Illusione, natura e critica del mondo intellettuale moderno*, in *Tradizioni della poesia italiana contemporanea*, a cura di R. Copioli, Roma, Theoria, 1988, pp. 156-174.

Mensaje del «Istituto di Studi Filosofici» de la Universidad de Roma, in Actas del primer Congreso Nacional de Filosofia, I, a cura di L. J. Guerrero, Mendoza-Buenos Aires, Universidad Nacional de Cuyo, 1949, pp. 103-104.

Discurso del profesor Ernesto Grassi de las Universidades de Zürich y München, en representación de los miembros europeos en general, in Actas del primer Congreso Nacional de Filosofia, I, a cura di L. J. Guerrero, Mendoza-Buenos Aires, Universidad Nacional de Cuyo, 1949, pp. 177-188.

La filosofia nella tradizione umanistica, in Actas del primer Congreso Nacional de Filosofia, I, a cura di L. J. Guerrero, Mendoza-Buenos Aires, 1949, pp. 212-220.

La filosofía como obra humana, in Actas del primer Congreso Nacional de Filosofía, III, a cura di L. J. Guerrero, Mendoza-Buenos Aires, 1949, pp. 1573-1578.

Il concetto di "realismo politico", in Actas del primer Congreso Nacional de Filosofía, III, a cura di L. J. Guerrero, Mendoza-Buenos Aires, 1949, pp. 1874-1881.

Science et existence, in *Le problème en philosophie contemporaine. Nature des problèmes en philosophie. Entretiens d'été*, Lund 1947. Actualités scientifiques et industrielles, 1076, a cura di R. Bayer, Paris, Hermann, 1949, pp. 29-43.

El problema speculativo de la realidad individual humana. El fundamento teórico de todo realismo politico, in «Cuadernos de filosofía», Buenos Aires 1949, 3-4, II, pp. 30-47.

Contacto con la naturaleza ahistorica y la problematicidad del mundo occidental técnico, in «Cuadernos de filosofía», Buenos Aires 1949, 3-4, II, pp. 147-157.

Il fondamento esistenziale dell'Umanesimo, in «Archivio di filosofia», Umanesimo e Machiavellismo, Padova 1949, pp. 34-54.

L'origine des sciences de l'esprit dans l'Humanisme, in *Pensée humaniste et Tradition chrétienne aux XV et XVI siècles*, Paris 1948. Colloques internationaux du centre national de la recherche scientifique, I, a cura di H. Bédarida, Paris 1950, pp. 105-119.

Naturaleza e historia. Respuesta a Carlos Astrada, in «Cuadernos de filosofía», Buenos Aires 1950, 6, III, pp. 28-39.

Giordano Brunos heroische Leidenschaften. Zu seinem 350. Todestag, in «Die Zeit », Hamburg, 1950, 5, 7, p.5.

Il tempo umano. L'umanesimo contro la "techne", in Umanesimo e scienza politica. Atti del Congresso Internazionale di Studi Umanistici (Roma-Firenze 1949), a cura di E. Castelli, Milano 1951, pp. 201-206.

Begegnung mit der unhistorischen Natur, in «Mercur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken», Stuttgart 1951, 5, pp. 136-152.

O problema da natureza a-historica. Observações à margem de uma viagem à América do Sul, trad. di G. de Almeida da Moura, in «Revista Brasileira de Filosofia», São Paulo 1951, 3, I, pp. 255-273.

Das Kleinbürgerliche ist dort noch echt. Südamerika als europäische Erfahrung (I), in «Die neue Zeitung», 23. April 1951.

Schwarzer Strom aus den Wäldern Brasiliens. Südamerika als Europäische Erfahrung (II), in «Die neue Zeitung», 28. April 1951.

Die Technik gibt uns keine Antwort. Südamerika als Europäische Erfahrung (III), in «Die neue Zeitung», 8. Mai 1951.

Blick in den Vexierspiegel. Südamerika als Europäische Erfahrung (IV), in «Die neue Zeitung», 21. Mai 1951.

Im Urwald der Zeitlosigkeit. Südamerika als Europäische Erfahrung (V), in «Die neue Zeitung», 7.

Juni 1951.

Tradición y tarea, in A. Rinuccini, *Defensa de la libertad*, Santiago de Chile, Losada, 1952, pp. 9-21.

Esperienza europea nell'ambito sudamericano. Il problema di un filosofare sudamericano, in «Archivio di filosofia», *Filosofia e Psicopatologia*, Milano 1952, pp. 89-107.

L'uomo e l'esperienza dell'oggettività, in «Archivio di Filosofia», *Il compito della metafisica*, Milano 1952, pp. 65-72.

Recensione a M. Thiel, *Versuch einer Ontologie der Persönlichkeit* (Esbozo de una ontologia de la personalidad), Berlin, Springer Verlag, 1950, in «Revista de Filosofia», Santiago de Chile 1952, 1, II, pp. 125-126.

Prefazione a T. von Uexküll, *Vida, ciencia y realidad*, Santiago de Chile, Losada, 1953, pp. 11- 30.

Apocalisse e storia, in «Archivio di filosofia», *Apocalisse e Insecuritas*, Padova 1954, pp. 7-20. Trad. tedesca *Apokalypse und Neugier*, in «Merkur. Deutsche Zeitschrift für Europäisches Denken», Stuttgart 1955, 5, IX, pp. 416-430. Trad. spagnola *Apocalipsis e historia*, in «Anales de la Universidad Católica de Valparaiso», Santiago de Chile 1956, I, pp. 195-209.

El humanismo y el problema del origen del pensamiento moderno, trad. di J. Barceló, introduzione a M. Heidegger, *Doctrina de la verdad segun Platón y Carta sobre el humanismo*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 1954, pp. 9-109.

De lo verdadero y lo verisimil en Vico, introduzione a Juan Bautista Vico, *Critica del ideal de la formación humana en nuestro tiempo y Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza comun de la naciones*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 1955, pp. 9-37.

Natur, introduzione a W. Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburg, Rowohlt, 1955, pp. 133-138.

L'esperienza dell'assenza del mondo, in «Aut-Aut», 1955, 2, XXVI, pp. 97-119.

Mito e arte, in «Rivista di filosofia», Torino, 1956, 2, XXVII, pp. 140-164.

Masse, introduzione a J. Ortega y Gasset, *Der Aufstand der Massen*, Hamburg, Rowohlt, 1956, pp. 142-146.

Das Museum, introduzione a A. Malraux, *Psychologie der Kunst. Das imaginäre Museum*, Hamburg, Rowohlt, 1957, pp. 115-120. Ristampa Frankfurt am Main-New York, Campus, 1987, pp. 115-120.

Nota introduttiva a N. Abbagnano, *Philosophie des menschliches Konflikts. Eine Einführung in den Existentialismus*, Hamburg, Rowohlt, 1957, p. 7.

Was ist Existentialismus? Introduzione a N. Abbagnano, *Philosophie des menschliches Konflikts. Eine Einführung in den Existentialismus*, Hamburg, Rowohlt, 1957, pp.73-114.

Deutscher Idealismus und italienische Philosophie, in N. Abbagnano, *Philosophie des menschliches Konflikts. Eine Einführung in den Existentialismus*, Hamburg, Rowohlt, 1957, pp. 115-124.

Nota introduttiva a E. Bagge-K. Diebner-K. Jay, *Von der Uranspaltung bis Calder Hall*, Hamburg,

Rowohlt, 1957, p. 6.

Nota a J. Robert Oppenheimer, Atomkraft und menschliche Freiheit, Hamburg, Rowohlt 1957, p. 7. Alfred de Vigny, in « Antares. Kunst, Literatur und Wissenschaft aus Frankreich », Hamburg 1957, 5, pp. 9-14.

Zum Verständnis des Werkes, introduzione a A. de Vigny, Glanz und Elend des Militärs, Hamburg, Rowohlt, 1957.

Zum Verständnis des Werkes. Das Problem des Erotischen bei Casanova, in *Memorien*, a cura di E. Grassi, Hamburg, Rowohlt, 1958, vol. I, pp. 283-305. Versione modificata in « Neue Deutsche Hefte. Beiträge zur europäischen Gegenwart », München-Gütersloh-Wien, 1958, 51, pp. 607-619.

Die Sprache der modernen Kunst, introduzione a H. Jaenisch, Aquarelle aus Amrum, Baden-Baden, Woldemar Klein, 1958, pp. 5-13.

Assenza di mondo, in « Archivio di filosofia », La diaristica filosofica, Roma 1959, pp. 217-247.

Daran glaube ich, in « Kristall », Hamburg 1959, XIV.

Unterricht oder Erfahrung der Philosophie?, in *Beiträge zu Philosophie und Wissenschaft*. Wilhelm Szilasi zum 70. Geburtstag, München, Francke, 1960, pp. 71-85.

Zur Diskussion einiger Richtungen der gegenwärtigen Kunst, in Carl Linfert. Glückwünsche seiner Freunde zum 60. Geburtstag, Köln, Kiepenheuer-Witsch, 1960, pp. 67-81.

Der Kampf gegen das Ästhetische. Eine Meditation über einige Richtungen der Gegenwärtigen Kunst, in « Die Neue Rundschau », Frankfurt am Main, 1961, IV, pp. 880-903.

Premessa a H. Klein, Polytechnische Bildung und Erziehung in der DDR. Entwicklung, Erfahrungen, Probleme, Hamburg, Rowohlt, 1962, pp. 7-10.

Premessa a M. Langwiesche, Venedig, Geschichte und Kunst. Eine Bildungsreise, Hamburg, Rowohlt, 1962, pp. 7-9.

Premessa a R. Assunto, Die Theorie des Schönen im Mittelalter, Köln, DuMont Schuaberg, 1963, pp. 2-3.

Premessa a H. Miller, Die Kunst des Lebens, Hamburg, Rowohlt, 1963, p. 8.

Premessa a W. F. Otto, Die Wirklichkeit der Götter. Von der Unzerstörbarkeit griechischer Weltsicht, Hamburg, Rowohlt, 1963, pp. 7-9.

Politisches Denken, premea a M. Gräfin Dönhoff, *Die Bundesrepublik in der Ära Adenauer. Kritik und Perspektiven*, Hamburg, Rowohlt, 1963, pp. 7-9.

Das Scheitern des Dialogs in unserer Zeit. Eine Erwiderung an Prof. Emrich, in « Sprache im technischen Zeitalter », Stuttgart 1963, VI, pp. 487-494.

Premessa a G. Jommi, Realität der irrealen Dichtung. Don Quijote und Dante, Hamburg, Rowohlt, 1964, pp. 7-8.

Pertinence et insuffisance du langage. Langage rationel et langage mytique, in *Memorias del XIII*

Congreso Internacional de Filosofía. 14.9.63. Comunicaciones Libres, V. Universidad Nacional Autónoma de México 1964, pp. 117-142.

Das Problem des Realismus im Theater, in Internationales Colloquium. Zeitgenössische Operninterpretation, Leipzig 1965, pp. 119-134.

Die Welt der Phantasie, in «Jahrbuch der Komischen Oper Berlin», 1965, V, pp. 7-30. Ristampato con lievi differenze in «Akzente. Zeitschrift für Dichtung», München, 1965, VI, pp. 559-575.

Premessa a O. Klug, *Katholizismus und Protestantismus zur Eigentumsfrage. Eine gesellschaftliche Analyse*, Hamburg, Rowohlt, 1966, p. 9.

Das Bild, introduzione a *Das goldene Buch vom Mittelmeer*, a cura di J. H. Biller e H. P. Rasp, München, Bruckmann, 1966, pp. 5-10.

Discussioni con Scrima, Breton, Pannikar e Kerényi. Le mythe et l'épiphanie de l'indicible, in «Archivio di filosofia», Mito e fede, Roma 1966, pp. 91-103.

Significare arcaico (Fede e ragione), in «Archivio di filosofia», Mito e Fede, Roma 1966, pp. 479-495.

Das Problem des Realismus im Theater, in «Jahrbuch der Komischen Oper Berlin», 1965-66, VI, pp. 90-109.

Zulänglichkeit und Unzulänglichkeit der Sprache, in «Zeitschrift für Philosophische Forschung», Meisenheim-Glan 1967, 3, XXI, pp. 368-392.

Archaisches Weisen. Glaube und Vernunft, in «Kerygma und Mythos VI», Hermeneutik, Mythos und Glaube, Hamburg 1968, IV, pp. 218-232.

G. B. Vico und das Problem des Beginns des modernen Denkens. Kritische oder topische Philosophie?, in «Zeitschrift für Philosophische Forschung», Meisenheim-Glan 1968, 4, XXII, pp. 491-509. Ristampato in *Rhetorik. Wirkungsgeschichte der Rhetorik II*, a cura di J. Kopperschmidt, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991, pp. 107-126.

Von der Bedeutung der "Trionfi", in F. von Gugel, *Triumphe, Gräufeling vor München*, Heinz Moos Verlag, 1968, pp. 1-5.

Zeichen und System. Die Metapher, in *System und Zeichen. Ischia-Symposion 21-27.9.1969. Referate und Protokolle* (manoscritto), pp. 47-54.

Critical Philosophy or Topical Philosophy? Meditations on the "De nostri temporis studiorum ratione", trad. di H. V. White, in *Giambattista Vico. An International Symposium*, a cura di G. Tagliacozzo e H. V. White, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1969, pp. 39-50. Ristampato in *Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger and Rhetoric*, New York, Lang, 1990, pp. 1-17.

Die asiatische Muse, in *Heinrich Maria Ledig-Rowohlt zuliebe. Festschrift zu seinem 60. Geburtstag am 12. März 1968*, a cura di S. Unseld, Hamburg, Rowohlt, 1969, pp. 23-30.

Filosofia critica o filosofia topica? Il dualismo di pathos e ragione, in «Archivio di filosofia», Campanella e Vico, Padova 1969, pp. 109-121.

Il nome di Dio: un problema filosofico o teologico? La morte di Dio: una tesi di Mallarmé, in «Archivio di filosofia», L'analisi del linguaggio teologico. Il nome di Dio, Padova 1969, pp. 367-381.

Humanismus und christliche Überlieferung, in *Humanismus zwischen Christentum und Marxismus*, a cura di F. Heinrich, München, Kösel, 1970, pp. 41-66.

Der Tod Gottes. Zu seiner These von Mallarmé, in *Das Altertum und jedes neue Gute. Festschrift für Wolfgang Schadewaldt zum 15. März 1970*, a cura di K. Gaiser, Mainz, Kohlhammer, 1970, pp. 195-214. Trad. spagnola *La muerte de Dios, una tesis de Mallarmé*, trad. di R. Torretti, in «Diálogos. Revista de departamento de filosofía de la Universidad de Puerto Rico», México, 1970, 21, VII, pp. 75-94.

Die Metapher. Die auflösende und schaffende Macht der Kunst, in *Argo. Festschrift für Kurt Badt. Zu seinem 80. Geburtstag am 3. März 1970*, a cura di M. Gosebruch e L. Dittmann, Köln, DuMont Schaubert, 1970, pp. 46-56.

Die Zulänglichkeit der systematisierten Dramaturgie, in «Jahrbuch der komischen Oper», Berlin, Henschel, 1970, X, pp. 73-87.

L'infaillibilité, un problème philosophique. Langage et vision, in «Archivio di filosofia», L'infaillibilità. L'aspetto filosofico e teologico, Padova, 1970, pp. 329-355.

Marx und der italienische Humanismus, in «Praxis», Zagreb 1970, 3-4, pp. 322-343.

Humanismus und christliche Überlieferung, in «Münchener Akademie-Schriften», *Humanismus zwischen Christentum und Marxismus*, a cura di F. Heinrich, München, Kösel, 1970, LVI, pp. 41-66.

Hegelovo nerazumijevanje latinske i humanisticke tradicije, in «Praxis», Zagreb 1970, 5-6, pp. 795-811. Trad. tedesca *Hegels Mißdeutung der lateinischen und humanistischen Tradition*, in «Praxis», Hegel und die neue Gegenwart. Leninismus – die neue Linke, Zagreb 1971, 1-2, pp. 109-127.

Swiat fantazji in Teksty o muzyce wspolczesnej, «res facta», 4 Plskie wydawnictwo muzyczne, Kraków 1970, pp. 14-24.

La mania ingenosa. Il significato filosofico del manierismo, in *L'umanesimo e "La Follia"*, a cura di E. Castelli, Roma, Abete, 1971, pp. 109-126. Ristampa in «Studi di Estetica», Bologna, 1997, 16, XXV, pp. 9-35.

Die Brücke der humanistischen Tradition. Die Trennung zwischen wissenschaftlichem Denken und rhetorischen politischer Tätigkeit, in *Brücken der Welt*, a cura di O. Bihalji-Merin, Luzern- Frankfurt am Main, Bucher, 1971, pp. 205-215.

Revolution und die Realität der Kunst, in «Lohengrin» – Programmheft der Bayreuther Festspiele, Bayreuth 1971, pp. 2-13. Trad. inglese *Revolution and the Reality of Art*, in «Lohengrin» – Programmheft der Bayreuther Festspiele, Bayreuth 1971, pp. 15-21. Trad. francese *La révolution et la réalité de l'art*, in «Lohengrin» - Programmheft der Bayreuther Festspiele, Bayreuth 1971, pp. 29-50.

Kritik und Verteidigung des Ästhetischen, in collaborazione con G. Friederich, in «Tannhäuser» – Programmheft der Bayreuther Festspiele 1972, Bayreuth 1972, pp. 6-20 e 94-96.

Das Problem der Quelle der Geschichtlichkeit im Humanismus und Marxismus, in *Überlieferung und*

Auftrag. Festschrift für Michael de Ferdinandy zum 60. Geburtstag, a cura di J. Gerhard Farkas, Wiesbaden, Guido Pressler, 1972, pp. 364-399.

Italianischer Humanismus und Marxismus. Zum Problem Theorie und Praxis, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», Meisenheim-Glan 1972, XXVI, pp. 3-20, 216-230.

Revolução e Realidade da Arte, in «Cavalo Azul», São Paulo 1972, VII, pp. 3-22.

Recodação e Metáfora, in «Convivium. Revista de Investigação e Cultura», O pensamento de Vicente Ferreira da Silva, São Paulo 1972, 3-16, XI, pp. 202-204.

A Metáfora como Origem da Sociedade, in «Convivium. Revista de Investigação e Cultura», São Paulo 1972, 5-15, XI, pp. 451-475.

Rivoluzione e realtà nell'arte (Il caso Wagner), in «Il Verri», Bologna, 1972, 39-40, pp. 250-262. Umjetnost kao prikazivanje ljudskog djelovanja in Nova filozofija umjetnosti, a cura di D. Pejovic, Zagreb, Matica hrvatska, 1972, pp. 403-425.

Nota introduttiva a Marxistische Praxis. Selbstverwirklichung und Selbstorganisation des Menschen in der Gesellschaft, a cura di E. Grassi e O. K. Flechtheim, München, Fink, 1973, pp. 7-8.

Idealismus, Marxismus und Humanismus, in *Marxistische Praxis. Selbstverwirklichung und Selbstorganisation des Menschen in der Gesellschaft*, a cura di E. Grassi e O. K. Flechtheim, München, Fink, 1973, pp. 9-34. Versione italiana abbreviata e modificata, *Idealismo, marxismo e umanesimo*, in «La Cultura», 1974, 3, XII, pp. 280-296. Ristampa in «ITA Humanidades», São José dos Campos 1975, 11, V, pp. 106-130. Trad. inglese di A. Azodi, *Marxism, Humanism, and the Problem of Imagination in Vico's Works*, in *Giambattista Vico's Sciences of Humanity*, a cura di G. Tagliacozzo e D. P. Verene, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1976, pp. 275-294. Ristampato in *Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger and Rhetoric*, New York, Lang, 1990, pp. 47-73. Trad. italiana *Marxismo, umanesimo e il problema della fantasia nelle opere di Vico*, in *Vico e l'umanesimo*, Milano, Guerini e ass., 1992, pp. 69-94.

Premessa a P. Polito, Lamartine a Napoli e nelle isole del Golfo, Napoli, Fiorentino, 1975, pp. 7-9.

Die Unfehlbarkeit. Ein philosophisches Problem. Sprache und Schau, in «Kerygma und Mythos», Aspekte der Unfehlbarkeit, Hamburg 1975, 6, VI, pp. 51-69.

The Priority of Common Sense and Imagination: Vico's Philosophical Relevance Today, trad. di A. Azodi, in «Social Research», New York 1976, 3, XLIII, pp. 553-575. Ristampato in *Vico and Contemporary Thought*, I, a cura di G. Tagliacozzo, M. Mooney e D. P. Verene, Atlantic Highlands N. J., Humanities Press, 1976, pp. 163-190. Ristampato in *Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger and Rhetoric*, New York, Lang, 1990, pp. 19-40. Trad. italiana *La priorità del senso comune e della fantasia in Vico*, in *Leggere Vico*, a cura di E. Rivero, Milano, Spirali, 1982, pp. 128-142. Ristampato col titolo *La priorità del senso comune e della fantasia. L'importanza filosofica di Vico oggi*, in *Vico e l'umanesimo*, Milano, Guerini e ass., 1992, pp. 41-61. Response by the Author, in «Social Research», New York 1976, 3, XLIII, pp. 577-580. Ristampa in *Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger and Rhetoric*, New York, Lang, 1990, pp. 44-46. Trad. italiana *Risposta dell'autore*, in *Vico e l'umanesimo*, Milano, Guerini e ass., 1992, pp. 95-112.

Rhetoric and Philosophy, trad. di A. Azodi, in «Philosophy and Rhetoric», University Park and London, 1976, 1, IX, pp. 200-216. Ristampato in *Rhetoric as Philosophy. The Humanist Tradition*, University Park and London, 1980, pp. 18-34. Ristampato in *Vico and Humanism. Essays on Vico*,

Heidegger and Rhetoric, New York, Lang, 1990, pp. 75-94.

Il terrore della secolarizzazione. La metafora vuota, in «Archivio di filosofia», Ermetica della secolarizzazione, Padova 1976, pp. 33-48.

Vom Vorrang des Gemeinnsinns und der Logik der Phantasie. Zur philosophischen Aktualität G. B. Vicos, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», Meisenheim-Glan, 1976, 4, XXX, pp. 491-509.

Unformen/Primordial Forms, in Karl Schlamminger, *Skulpturen 1974-1977*, pubblicato in occasione della mostra nella Galerie Orny, München, dal 30 giugno al 30 luglio 1977, pp. 16-20.

Una morte, in «Archivio di filosofia», L'Ermeneutica della Filosofia della Religione, Padova 1977, pp. 67-94.

Premenza del linguaggio razionale o del linguaggio metaforico? La tradizione umanistica, in «Archivio di filosofia», L'Ermeneutica della Filosofia della Religione, Padova, 1977, pp. 67-94. Trad. francese, *Préeminence du langage rationnel ou du langage métaphorique? La tradition humaniste*, in «Technica et valor. Journal of the Faculty of Letters», The University of Tokyo, 1977, II, pp. 63-68. Trad. spagnola, *Preeminencia del lenguaje racional o del lenguaje metáforico? La tradición humanística in Metafora y discurso filosófico*, a cura di J. M. Sevilla Fernandez e M. Barrios, Casares, Madrid, Tecnos, 2000, pp. 15-45.

Der Terror der Entmythisierung, in «Kerygma und Mythos», Zum Problem der Säkularisierung, Hamburg 1977, 9, VI, pp. 22-33.

Objektive Interpretation und engagiertes Theater, in «Theaterarbeit an Wagnersring. Schriften zum Musiktheater», a cura di D. Mack, München, R. Piper & Co., 1978, 3, pp. 183-206.

Zürcher Gespräche. Protokoll der III. Tagung vom 20-23. Januar 1978, "Bildhaftes Denken – rationales Denken" (manoscritto), a cura di E. Grassi e E. Castelli Gattinara, Zürich 1978, pp. 47.

Der Entsakralisierte Augur, in Jürgen Fehling. *Der Regisseur (1885-1968)*, mostra all'Akademie der Künste dal 28 ottobre al 26 novembre 1978, Berlin, Akademie der Künste 1978, pp. 13- 14.

Testimonianza, in Ricordando Luigi Scaravelli, Firenze 1978, pp. 109-110.

Sprache. Phantasie menschliche Gesellschaft. Zum Problem der humanistischen Überlieferung, in *Literatur und Spiritualität. Hans Sckommodau zum 70. Geburtstag*, a cura di H. Rheinfelder, P. Christophorov e E. Müller-Bochat, München, Fink, 1978, pp. 55-71.

Politica e religione. La riscoperta della tradizione latina, in «Archivio di filosofia», Religione e Politica, Padova 1978, pp. 33-43. Trad. francese *Politique et Religion. La redécouverte de la tradition latine*, in «Archivio di filosofia», Religione e Politica, Padova 1978.

Can Rhetoric Provide a New basis for Philosophizing? The Humanist Tradition I, trad. di J. Michael Krois, in «Philosophy and Rhetoric», University Park and London 1978, 1, XI, pp. 1-18. Ristampato con differenze minime in *Rhetoric as Philosophy. The Humanist Tradition*, University Park and London 1990, pp. 68-82. Trad. spagnola di J. Barceló, *Retórica y filosofía. La tradición humanística I*, in «Revista de filosofía», Santiago de Chile, 1978, 1-2, XVI, pp. 7-24.

Can Rhetoric Provide a New basis for Philosophizing? The Humanist Tradition II, trad. di J. Michael Krois, in «Philosophy and Rhetoric», University Park and London 1978, II, XI, pp. 75-97. Ristampa con differenze minime in *Rhetoric as Philosophy. The Humanist Tradition*, University Park and

London 1990, pp. 83-101. Trad. spagnola di J. Barceló, *Retórica y filosofía. La tradición humanística II*, in «Revista de filosofía», Santiago de Chile, 1979, 1, XVII, pp. 25-46.

The Priority of Common Sense and Imagination: Vico's Philosophical Relevance Today, in *Vico and Contemporary Thought*, a cura di G. Tagliacozzo, M. Mooney e D. P. Verene, Atlantic Highlands N. J. Humasties Press, 1979, pp. 163-185. Ristampato in «Social Research», 1976, XLIII, pp. 553-575. Trad. italiana *La priorità del senso comune e della fantasia in Vico*, in *Leggere Vico*, a cura di E. Rivero, Milano, Spirali, 1982, pp. 128-142.

La facoltà ingegnosa e il problema dell'inconscio. Ripensamento e attualità di Vico, in *Vico oggi*, a cura di A. Battistini, Roma, Armando, 1979, pp. 121-144. Ristampato col titolo *Vico contro Freud. Creatività e inconscio*, in *Vico e l'umanesimo*, Milano, Guerini e ass., 1992, pp. 131-153. Trad. inglese di J. M. Krois, *Vico versus Freud. Creativity and the Unconscious in Vico: Past and Present*, a cura di G. Tagliacozzo, Atlantic Highlands N. J., Humanities Press, 1981, pp. 144-161. Ristampato in *Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger and Rhetoric*, New York, Lang, 1990, pp. 117-138.

Italienischer Humanismus und deutscher Idealismus, in *Philosophes critiques d'eux-meme*, a cura di A. Mercier, Bern, P. Lang, 1979, pp. 95-107. Trad. francese *Humanisme italien et idéalisme allemand*, in *Philosophes critiques d'eux-meme*, a cura di A. Mercier, Bern, P. Lang, 1979, pp. 109-120.

Politik und Religion. Die lateinische Tradition, in *Glaube und Politik – Religion und Staat*, a cura di F. Theunis, Hamburg-Bergstedt, Herbert Reich, 1979, pp. 104-111.

La notte, introduzione a E. Castelli, Itinerari e panorami, Padova, Cedam, 1980, pp. 7-11.

Tone, Word and Action. Art as Total Theater, in *Il teatro italiano del Rinascimento*, a cura di M. de Panizza Lorch, Milano, edizioni di Comunità, 1980, pp. 179-190.

Marx i talijanski humanizam, in «Praxis», 1980, 4, XVII, pp. 555-579.

L'expérience de la parole comme condition du problème religieux, trad. dall'italiano da E. Valenziani, in «Archivio di filosofia», Esistenza – Mito – Ermeneutica II, Ermeneutica e demitizzazione. Storia della filosofia, filosofia della religione, Cedam, 1980, pp. 103-115.

Heideggers These vom Ende der Philosophie und die humanistische Überlieferung, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», Meisenheim-Glan 1980, 3, XXIV, pp. 343-360. Ristampato col titolo *Heideggers These vom ende der Philosophie und der Humanismus*, in «Verba et Semiotica. Journal of the Faculty of Letters». The University of Tokyo, 1980, V, pp. 1-16. Trad. inglese di J. M. Krois, *Italian Humanismus and Heidegger's Thesis of the End of Philosophy*, in «Philosophy and Rhetoric», University Park and London, 1980, 2, XIII, pp. 79-98. Ristampato in *Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger and Rhetoric*, New York, Lang, 1990, pp. 95-115. Trad. italiana *L'umanesimo italiano e la tesi di Heidegger della fine della filosofia*, in *Vico e l'umanesimo*, Milano, Guerini e ass., 1992, pp. 113-132.

Vico, Marx i Heidegger, in «Kulturni radnik», 1980, 3, pp. 153-171.

Die humanistische Theorie des geschichtlichen Kosmos, in *Mensch und Kosmos. Zum Verständnis der Zusammenhänge*, a cura di M. Svilar, Bern-Frankfurt am Main-Las Vegas, Peter Lang, 1980, pp. 270-284.

Storia del dramma teatrale come dramma del pensiero occidentale. Dramma sacro, profano e

assurdo, in *La rinascita della tragedia nell'Italia dell'Umanesimo*, Atti del IV convegno di studio, Viterbo 15-16-17 giugno 1979, Viterbo, Union Printing di S. Sorbini & Figli, 1980, pp. 3-16.

Das Versagen des "Rationalen", in *Réflexion en hommage à Philippe Muller*, Neuchâtel, Messeiller, 1981, pp. 33-44.

Le renversement du problème religieux chez Heidegger, in «Archivio di filosofia», Filosofia e religione di fronte alla morte, Padova, Cedam, 1981, pp. 239-258.

Introduzione, in collaborazione con H. Schmale, a *Das Gespräch als Ereignis. Ein semiotisches Problem. Zürcher Gespräche I*, a cura di E. Grassi e H. Schmale, München, Fink, 1982, pp. 11- 32.

Das Versagen des Rationalen beim Erkennen von Wirklichkeit, in *Das Gespräch als Ereignis. Ein semiotisches Problem. Zürcher Gespräche I*, a cura di E. Grassi e H. Schmale, München, Fink, 1982, pp. 109-123.

Erasmus – Geschichte als "Wahn"?, in *Das Gespräch als Ereignis. Ein semiotisches Problem. Zürcher Gespräche I*, a cura di E. Grassi e H. Schmale, München, Fink, 1982, pp. 199-207.

The Philosophical and Rhetoric Significance of Ovid's Metamorphoses, in «Philosophy and Rhetoric», University Park and London 1982, 4, XV, pp. 257-261.

Vico, Marx and Heidegger, trad. di J. Vincenzo, in *Vico and Marx: Affinities ad Contrasts*, a cura di G. Tagliacozzo, Atlantic Highlands N. J., Humanities Press Inc., 1983, pp. 233-250. Ristampato in *Vico and Humanism. Essays on Vico, Marx and Heidegger and Rhetoric*, New York, Lang, 1990, pp. 157-177. Trad. italiana *Vico, Marx e Heidegger*, in *Vico e l'umanesimo*, Milano, Guerini e ass., 1992, pp. 173-191.

Filozofija i retorika. Pripada li Frane Petric specificnoj humanistickoi tradiciji, in «Priulozi za istrazivanje hrvatske filozofske bastine», Zagreb, 1983, 17-18, I-II, pp. 39-61.

Il concetto di storia umana nell'Elogio della pazzia di Erasmo, in «Res Publica Litterarum», 1983, VI, pp. 145-153.

Discussion's: Ovid's Metamorphoses. The Philosophical and Rhetorical Significance of Ovid's Metamorphoses, in «Philosophy and Rhetoric», 1982, 4, XV, pp. 257-261.

The Denial of the Rational, trad. di A. Azodi e U. Hemel, in «Man and World», Dordrecht 1983, XVI, pp. 91-103. Ristampato in *Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger and Rhetoric*, New York 1990, pp. 139-156. Trad. italiana *Il ripudio del razionale*, in *Vico e l'umanesimo*, Milano, Guerini e ass., 1992, pp. 155-171.

Das humanistische rhetorische Philosophieren. Pontanos Theorie der Einheit von Dichtung, Rhetorik und Geschichte, introduzione a G. Pontano, *Dialoge*, München, Fink, 1984, pp. 7-27. Trad. inglese *Humanistic Rhetorical Philosophizing. Giovanni Pontano's Theory of the Unity of Poetry, Rhetoric and History*, in «Philosophy and Rhetoric», University Park and London 1984, 3, XVII, pp. 135-155.

The Claim of the Word and the Religious Significance of Poetry. A Humanistic Problem, in «Dionysius», Halifax 1984, VIII, pp. 131-154.

Das heimatliche Unheimliche. Über die ursprüngliche Funktion von Metapher und Ironie, in *Weimar am Pazifik. Literarische Wege zwischen den Kontinenten. Festschrift für Werner Vortriede zum 70.*

Geburtstag, a cura di D. Borchmeyer e T. Heimeran, Tübingen, M. Niemeyer, 1985, pp. 199- 211.

Von der Bedeutung der "Triumpf", in Fabius v. Gugel Triumph-Mappe, Gräfeling b. München, Heinz Moos, s. d.

Ermeneutica dell' "estraneità". Originarietà della parola poetica. Heidegger, Ungaretti, Neruda, in «Studi di Estetica», Come conosciamo oggi l'opera d'arte?, Bologna 1985, 2, XIII, pp. 21-33. Trad. spagnola di J. Barceló, *La originarietà della parola poetica e retorica. Heidegger, Ungaretti, Neruda*, in «Revista Chilena de Literatura», Santiago de Chile 1985, XXVI, pp. 5-17. Trad. inglese di L. Lorch, *The Originary Quality of the Poetic and Rhetorical Word. Heidegger, Ungaretti and Neruda*, in «Philosophy and Rhetoric», University Park and London 1987, 4, XX, pp. 248- 260.

G. B. Vico filosofo "epocale", in *Giambattista Vico, Poesia, Logica, Religione*, a cura di G. Santinello, Brescia, Morcelliana, 1986, pp. 103-123. Ristampato in *Vico e l'umanesimo*, Milano, Guerini e ass., 1992, pp. 193-211. Trad. inglese di R. Piazza, *Vico as Epochal Thinker*, in «Differentia», New York, Flushing, 1986, I, pp. 73-90. Ristampato in *Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger and Rhetoric*, New York, Lang, 1990, pp. 179- 199.

Joyce e vico. La demitizzazione del reale, in «Il Verri», Bologna, 1986, IX-X, pp. 18-31. Ristampato col titolo *La funzione demitizzatrice della parola metaforica. Joyce e Vico*, in «Quaderni della fondazione S. Carlo», Immagini e conoscenza, Modena, 1987, I, pp. 13-25. Ristampato in *Vico e l'Umanesimo*, Milano, 1992, pp. 225-239.

Remarks on German Idealism, Humanism and the Philosophical Function of Rhetoric, trad. di J. M. Krois, in «Philosophy and Rhetoric», University Park and London 1986, 2, XIX, pp. 125- 133.

Was heißt Anspruch und Widerspruch, in collaborazione con H. Schmale, in *Anspruch und Widerspruch. Zürcher Gespräche II*, a cura di E. Grassi-H. Schmale, München, Fink, 1987, pp. 13-18.

Ein autobiographischer Exkursus, in *Anspruch und Widerspruch. Zürcher Gespräche II*, a cura di E. Grassi-H. Schmale, München, Fink, 1987, pp. 71-78.

Identität und Differenz des metaphorischen Denkens, in *Anspruch und Widerspruch. Zürcher Gespräche II*, a cura di E. Grassi-H. Schmale, München, Fink, 1987, pp. 169-191. Trad. italiana di G D'Acunto, *Identità e differenza del pensiero metaforico*, in «Il Cannocchiale», Napoli 1989, I, pp. 3-22.

Der italienische Schopenhauer, in *Schopenhauer im Denken der Gegenwart*, a cura di V. Spierling, München-Zürich, Piper, 1987, pp. 125-138.

Il sublime e l'esperienza della parola, in *Da Longino a Longino. I luoghi del Sublime*, a cura di L. Russo, Palermo, Aesthetica, 1987, pp. 161-176. Ristampa riveduta in *La metafora inaudita*, Palermo, Aesthetica, 1990, pp. 61-75.

Why Rhetoric is Philosophy, trad. di K. O. Malley, in «Philosophy and Rhetoric», University Park and London, 1987, 2, XX, pp. 68-78. Ristampato in *Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger and Rhetoric*, New York, 1990, pp. 201-212. Trad italiana *Perché la retorica è filosofia*, in *Vico e l'umanesimo*, Milano, Guerini e ass., 1992, pp. 213-223.

Passione e illusione. Il principio freudiano del piacere e la teoria leopardiana delle illusioni, in «Nuovi Annali della Facoltà di Magistero dell'Università di Messina», Roma 1987, V, pp. 69-82. Ristampa riveduta in *La metafora inaudita*, Palermo, Aesthetica, 1990, pp. 37-48.

L'umanesimo retorico e il primato della parola poetica, in «Helikon. Rivista di tradizione e cultura classica dell'Università di Messina», Roma 1982-1987, XXII-XXVII, pp. 127-142. Trad. spagnola *El humanismo retórico y la primacia de la palabra poética*, in *Paideia y Humanitas*, a cura di N. Cruz, G. Grammatico e X. Ponce de León, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1989, pp. 53-67.

El problema filosófico del tiempo en Proust, trad. di J. E. Osses, in «Revista Chilena de Literatura», Santiago de Chile, 1987, XXX, pp. 7-28.

La metafora "inaudita": originarietà e paradossia della metafora, in «Quaderni d'italianistica», Toronto, 1988, 1, IX, pp. 5-20.

Die humanistische Theorie des geschichtlichen Kosmos, in *Mensch und Kosmos. Zum Verständnis der Zusammenhänge*, a cura di M. Svilar, Bern, Lang, 1988, pp. 269-284.

L'opera di Proust è letteraria o filosofica? in *Lo stile della ragione e le ragioni dello stile*. Atti del Congresso di Estetica, Napoli 15-17 gennaio 1987, a cura di F. Fanizza, Napoli, Tempi Moderni, 1988, pp. 45-73.

Tod und Schmerz. Zu einer Interpretation von Meister Eckhart, in *Pietas Liturgica IV. Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium II*, a cura di H. Becker, B. Einig e P. O. Ullrich, St. Ottilien, EOS, 1988, pp. 1391-1420.

L'antiumanesimo e il nazionalsocialismo di Heidegger. A proposito del libro di Farias, in «Intersezioni», Bologna 1988, 2, VIII, pp. 343-351.

Réhabilitation de l'humanisme rhétorique. A propos de l'antihumanisme de Heidegger, in «Diogène», Paris 1988, 142, pp. 128-145. Trad. inglese di R. Scott Walter, *The Rehabilitation of Rhetorical Humanism. Regarding Heidegger's Anti-Humanism*, in «Diogenes», Firenze 1988, 142, pp. 135-156. Trad. spagnola di J. Barceló *Rehabilitation del humanismo retórico: A proposito del antihumanismo de Heidegger*, in *Persuasión, Retórica y Filosofía*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 1992, pp. 27-50. Altra trad. spagnola di S. Fernandez Strangmann, *La rehabilitation del humanismo retórico. Considerando el antihumanismo de Heidegger*, in «Cuadernos sobre Vico», Sevilla 1992, 2, pp. 21-34.

Il "De Deo abscondito" di Nicola da Cusa. Nel decennale della morte di E. Castelli, in «Archivio di filosofia», Teodicea oggi?, Padova 1988, 1-3, LVI, pp. 19-27.

La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea oggi. Una discussione, in «La Provincia di Napoli. Rivista dell'Amministrazione Provinciale», Napoli 1988, X, pp. 129-130.

Prolegomena zum Problem der Rhetorik, in «Rhetorik. Ein internationales Jahrbuch», Rhetorik heute II, a cura di J. Dyck, W. Jens e G. Ueding, Tübingen, Niemeyer, 1989, VIII, pp. 1-11. Versione italiana *Prolegomena ad una concezione della retorica. La fonè come elemento indeducibile del linguaggio*, in «Il Verri», Modena 1989, 11-12, pp. 35-50.

Rhetorischer Humanismus. Die Liebe zum Wort, Philologie, in *Rhetorik und Philosophie*, a cura di H. Schanze e J. Kopperschmidt, München, Fink 1989, pp. 159-168.

Leopardi e Freud. Attività metaforica o schizofrenica? In *Leopardi e il pensiero moderno*, a cura di C. Ferrucci, Milano, Feltrinelli, 1989, pp. 23-36.

Hermeneutica "tudeg" i poetska rijec. In memoriam Grlicu 1923-1984, a cura di G. Petrovic, Zagreb,

Naprijed, 1989, pp. 167-179.

La metafora come linguaggio originario. L'“E” di Delfi e l'attività ingegnosa di C. Salutati, in «Quaderni della fondazione S. Carlo», Gli stili dell'argomentazione, Modena, Mucchi 1989, III, pp. 49-61.

L'impatto con Heidegger, in «Archivio di filosofia», La recezione italiana di Heidegger, Padova 1989, 1-3, LVII, pp. 73-81.

Heidegger e le vendette del tempo, in «Il Mattino», Napoli 26. IX, 1989, XCVIII, p. 15. Presentazione a Aristotele, *Scritti sul Piacere*, a cura di R. Laurenti, Palermo, Aesthetica, 1989, pp. 7-11.

Salutati: Das Problem des Wortes, introduzione a C. Salutati, Vom Vorrang der Jurisprudenz oder der Medizin, München, Fink, 1990, pp. XXVI-XXXVII.

La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea, in *Italian Echoes in the Rocky Mountains*, a cura di S. Matteo, C. Donatelli Noble e M. U. Sowell, Brigham Young University, 1990, pp. 9-14.

Freuds Lustprinzip und der ursprüngliche Ausgangspunkt des Philosophierens, in *Gestalt. Gestaltwerdung-Gestaltzerfall*, a cura di M. Heuser e W. Schmied, Hannover, Duphar, 1990, pp. 17-30.

Hölderlin e il divenire come trapasso, in *Pensare l'Arte*, a cura di L. Russo, «Aesthetica Preprint», 30 (1990), pp. 17-22.

Vico, Marx y Heidegger, in *Vico y Marx: afinidades y contrastes*, a cura di G. Tagliacozzo, trad. di S. Ordiales de la Garza, México, FCE, 1990, pp. 219-233.

Vico i Ovidije. Problem prvenstva metafore, in «Filozofska istrazivanja», Zagreb, 1990, 35, X, pp. 305-316.

Arhajske teorije povijesti – Tukidid, Heziod, Pidar, trad. di S. Roic, in «Filozofska istrazivanja», Zagreb 1991, 41, XI, pp. 483-488. Trad. tedesca, *Archaische Theorien der Geschichte: Thykidides, Hesiod, Pindar*, in «Synthesis philosophica», Zagreb, 1992, 1, VII, pp. 85-94.

L'abissalità del linguaggio. Considerazioni intorno a Hamann e Kant, trad. di L. Rustichelli, in *Il romanticismo tedesco*, a cura di L. Rustichelli, Modena, Mucchi, 1992, pp. 65-80.

“*Pensare l'arte*” in funzione dello scritto di Hölderlin “*Il divenire come trapasso*” (Über Werden als Vergehen), in «Synthesis filosofica», Zagreb 1992, 13, VII, pp. 95-101. Trad. serbocroata “*Msliti umjetnost*” u funkciji Hölderlinova spisa “*O postajanju kao prekoracivanju*”, in «Filozofska istrazivanja», Zagreb 1992, 47, pp. 815-820.

Ricordi di Husserl e di Heidegger, intervista a cura di V. Mathieu, C. Rugafiori, C. Campagnolo, videocassetta e testo scritto, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1992.

Esperienza come conoscenza. La poesia. Per Eugenio Mazzarella, in E. Mazzarella, *Il singolare tenace*, Porretta Terme, Zampighi, 1993, pp. 9-15.

Arbeit – Vorrang des rationalen Denkens, in *Arbeit und Gelassenheit. Zwei Grundformen des Umgangs mit Natur. Zürcher Gespräche III*, München, W. Fink, 1994, pp. 21-56.

Urprung – Anspruch der Natur in der Lust, in Arbeit und Gelassenheit. Zwei Grundformen des Umgangs mit Natur. Zürcher Gespräche III, a cura di E. Grassi e H. Schmale, München, W. Fink, 1994, pp. 133-144.

Gespräch nach Grassis Referat über die Stimmung zwischen Ernesto Grassi, Hugo Schmale und Thure von Uexküll, in *Arbeit und Gelassenheit. Zwei Grundformen des Umgangs mit Natur. Zürcher Gespräche III*, a cura di E. Grassi e H. Schmale, München, W. Fink, 1994, pp. 145-154.

Gespräch nach Uexkülls Referat über die Stimmung zwischen Ernesto Grassi, Hugo Schmale und Thure von Uexküll, in *Arbeit und Gelassenheit. Zwei Grundformen des Umgangs mit Natur. Zürcher Gespräche III*, a cura di E. Grassi e H. Schmale, München, W. Fink, 1994, pp. 179-196.

Die Abgründigkeit der Sprache – Grundsätzliches zu Hamann und Kant, in «Neue Bilder vom Menschen in der Literatur der europäischen Aufklärung», a cura di S. Jüttner, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1998, pp. 45-59.

SCRITTI SU ERNESTO GRASSI

Calogero G., *Recensione a E. Grassi, Il problema della metafisica platonica*, Bari, 1992, in «Giornale critico della filosofia italiana», 1932, 4, XIII, pp. 304-308.

De Ruggiero G., *Recensione a E. Grassi, Il problema della metafisica platonica*, Bari 1932, in «La Critica», 1932, 5, XXX, pp. 375-376.

Gadamer H.-G., *Recensione a E. Grassi, Il problema della metafisica platonica*, Bari 1932, in «Kant-Studien», 1934, 1, 39, pp. 66-70.

Preti G., *Recensione a E. Grassi, Dell'Apparire e dell'Essere*, Firenze 1933, in «Sophia», Napoli 1935, III, pp. 132-133.

Ottaviano C., *Recensione a E. Grassi, Vom Vorrang des Logos*, München 1939, in «Sophia», Napoli 1938, III, pp. 397-399.

Kudszus H., *Der italienische Geist und die deutsche Philosophie. Zu dem Vortrag von prof. Grassi*, «Deutsche Allgemeine Zeitung», Berlin 15. VI. 1939.

Croce B., *Recensione a E. Grassi, Vom Vorrang des Logos*, München 1939, in «Critica», Napoli 1940, 1, XXXVI-XXXVII, pp. 39-41.

Gadamer H.- G., *Recensione a E. Grassi, Vom Vorrang des Logos*, München 1939, in «Deutsche Literaturzeitung», Berlin 1940, 61, pp. 893-899.

Bollnow O. F., *Recensione a E. Grassi, Vom Vorrang des Logos*, München 1939, in «Göttingische gelehrte Anzeigen», Göttingen 1940, 202, pp. 409-415.

Gehlen A., *Recensione a E. Grassi, Vom Vorrang des Logos*, München 1939, in «Blätter für deutsche Philosophie», Berlin 1940, 14, pp. 317-318.

Luporini C., *Recensione a E. Grassi, Vom Vorrang des Logos*, München 1939, in «Giornale critico

della filosofia italiana», Firenze 1940, 8, XXI, pp. 60-66.

Vanni-Rovighi S., *Recensione* a E. Grassi, *Vom Vorrang des Logos*, München 1939, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», Milano 1940, 4, XXXII, pp. 309-314.

Fabro C., *Recensione* a E. Grassi, *Vom Vorrang des Logos*, München 1939, in «Divus Thomas», 1941, XLIV, pp. 341-343.

Müller M., *Recensione* a E. Grassi, *Vom Vorrang des Logos*, in «Philosophisches Jahrbuch», 1942, 2, 55, pp. 223-225.

Croce B., *Recensione* a E. Grassi, *Vom Vorrang des Logos*, München 1939, in B. Croce, *Pagine sparse*, Bari, Laterza, 1943, III, pp. 312-315; 1960 (seconda edizione), pp. 406-410.

Croce B., *Recensione* a *Geistige Überlieferung. Ein Jahrbuch*, a cura di E. Grassi et al., Berlin 1940, in B. Croce, *Pagine sparse*, Bari, Laterza, 1943, III, pp. 315-320, 1960 (seconda edizione), pp. 410-415.

Garin E., *Recensione* a E. Grassi, *Der Beginn des modernen Denkens*, in *Geistige Überlieferung. Ein Jahrbuch*, a cura di E. Grassi et al., Berlin 1940, in «Giornale critico della filosofia italiana», 1943, 3-4, XI, pp. 203-207.

Vegas F., *Recensione* a E. Grassi e T. von Uexküll, *Von Ursprung und Grenzen der Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften*, München 1950, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 1951, 1, I, pp. 71-73.

Popper K. R., *Humanism and Reason*, *Recensione* a E. Grassi e T. von Uexküll, *Von Ursprung und Grenzen der Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften*, München 1950, in «The Philosophical Quarterly», 1952, II, pp. 166-171.

Wisser R., *Der Mensch ist wesentlich Seinsfrage*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung», n. 243.

Id., *Die Kunst im Aufbau der menschlichen Welt*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung», Literaturblatt, 21.3.1958, n. 68.

Caracciolo A., *Recensione* a E. Grassi, *Kunst und Mythos*, Hamburg 1957, in «Rivista di Estetica», 1959, 1, IV, pp. 146-147.

Wisser R., *Liebe zum Logos. Zum 60. Geburtstag Ernesto Grassis*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 3.5.1962, p. 16.

Id., *Jenseits des Ästhetischen*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung», Literaturblatt, 27.7.1963, n. 171.

Rivano J., *La América ahistórica y sin mundo del humanista E. Grassi*, in «Mapocho», 1964, 1, II, pp. 114-131.

Wisser R., *Das Mehr-als-Ästhetische der Kunst. Ernesto Grassis Theorien über Wirklichkeit und Möglichkeit als Wesen der Kunst*, in «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», 1965, 2/3, XVII, pp. 62-73, 161-168.

Garin E., *Cronache di filosofia italiana 1900-1943*, Bari, Laterza 1966, vol. II, pp. 473-474.

Santucci A., *Esistenzialismo e filosofia italiana*, Bologna, Il Mulino, 1967 (seconda edizione), pp.

34-39.

Seeger H., *Antwort an Ernesto Grassi*, in «Jahrbuch der Komischen Oper», Berlin 1969/1970, X, pp. 108-115.

Pareyson L., *Studi sull'esistenzialismo*, Firenze, Sansoni, 1971, pp. 40, 301-302.

Carchia G., *Recensione a E. Grassi, Macht des Bildes*, Köln 1970, in «Rivista di Estetica», maggio-agosto 1971, 2, XVI, pp. 268-271.

Bartoli F., *Recensione a E. Grassi, Arte come antiarte*, in «Il Verri», 1973, 2, quinta serie, pp. 134-137.

Bonelli G., *Recensione a E. Grassi, Arte come antiarte*, in «Rivista di Studi Crociani», 1973, X, pp. 359-362.

Felsenstein W., *Für Ernesto Grassi*, in *Studia Humanitatis. Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag*, a cura di E. Hora e E. Keßler, München, Fink, 1973, pp. 343-344.

Hora E.-Kessler E. (a cura di), *Studia Humanitatis. Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag*, München, Fink, 1973, pp. 344.

Amà R., - Cervi D., presentazione di *Rivoluzione e realtà dell'arte*, in A. Banfi, *Introduzione a Nietzsche. Lezioni 1933-34*, a cura di D. Formaggio, Milano, ISEDI, 1974, pp. 180-181.

Krois J. M., *Comment on Professor Grassi's Paper*, in «Social Research», 1976, 3, XLIII, pp. 575-577.

Cantillo G., *Recensione a E. Grassi, Humanismus und Marxismus. Zur Kritik der Verselbständigung von Wissenschaft*, Reinbek bei Hamburg 1973, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», 1978, VIII, pp. 145-149.

Giannini H., *Experiencia y Filosofia. A proposito de la filosofia en Latinoamérica*, in «Revista de Filosofia», Santiago de Chile, 1978, 1-2, XVI, pp. 25-32.

Battistini A., *Recensione a E. Grassi, Humanisme et marxisme*, Lausanne 1978, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», Napoli 1979, IX, pp. 202-203.

Bareló J., *Tradicionalismo y Filosofia*, in «Rivista de Filosofia», Santiago de Chile 1979, 1, XVII, pp. 7-18.

Kerényi M., *Ingenium contra Ratio, Recensione a E. Grassi, Die Macht der Phantasie*, Königstein/Ts. 1979, in «Neue Zürcher Zeitung», 8.5.1980, p. 37.

Verene D. P., *Recensione a E. Grassi, Die Macht der Phantasie*, Königstein/Ts. 1979.

Id. *Recensione a Rhetoric as Philosophy*, University Park and London 1980, 13, pp. 279-282.

Wesseler M., *Phantasie und Wissenschaft. Zu einem neuen Buch von Ernesto Grassi, Recensione a E. Grassi, Die Macht der Phantasie*, Königstein/Ts. 1979, in «Prisma. Zeitschrift der Gesamthochschule», Kassel 1980, 22, p. 100.

Battistini A., *Recensione a E. Grassi, Rhetoric as Philosophy*, University Park and London 1980, in

«Lingua e Stile», Bologna 1981, 4, XVI, pp. 695-696.

Petrovic G., *Grassijeva apologija mastovotog misljenje i djelovanja*, Prefazione a E. Grassi, Móc maste, Zagreb, Skolska knjiga, 1981, pp. 5-19.

Hora E., *Der Philosoph als Reisender. Ernesto Grassi wird 80*, in «Süddeutsche Zeitung», München, 30.4.1982, p.16.

Black D. W., *Recensione a E. Grassi, Rhetoric as Philosophy*, University Park and London 1980, in *New Vico Studies*, Atlantic Highlands N. J., Humanities Press Inc., 1983, pp. 83-86.

Mattioli E., *Retorica e filosofia, Recensione a E. Grassi, Rhetoric as Philosophy*, University Park and London 1980, in «Studi di Estetica», 1983, 3, XI, pp. 133-139.

Neubaur C., *Poetisch inspirierter Wissenschaftler. Ernesto Grassis Humanismus*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 29.3.1983, p. 13.

Heim M., *A Philosophical Correspondence on Heidegger and Taoism*, (tre lettere di E. Grassi), in «Journal of Chinese Philosophy», Honolulu 1984, XI, pp. 324-335.

Mercier A., *Grassi Ernesto*, in *Dictionnaire des Philosophes*, Paris, P.U.F., 1984, pp. 1084-1086.

Veit W., *The Potency of Imagery. The Impotence of Rational Language. Ernesto Grassi's Contribution to Modern Epistemology*, in «Philosophy and Rhetoric», University Park and London 1984, 4, XVII, pp. 221-239.

Foss S. K. – Foss K. A. – Trapp R., *Ernesto Grassi*, in *Contemporary Perspectives and Rhetoric*, Prospect Heights/Illinois, Waveland Press Inc., 1985, pp. 125-151.

Vasoli C., *Introduzione a E. Grassi, Heidegger e il problema dell'umanesimo*, Napoli, Guida, 1985, pp. 7- 16.

Barceló J., *Recensione a E. Grassi, Heidegger and the Question of Renaissance Humanism*, Binghamton/N.Y., 1983, in «Trilogia», Santiago de Chile 1986, 10, VI, pp. 108-111.

Biuso A. G., *Heidegger e l'Umanesimo*, in «Alfa-beta», 1986, 84, VIII, p. 14.

Verri A., *Ernesto Grassi e la rivalutazione dell'umanesimo*, in «Discorsi», 1986, 2, VI, pp. 239-247.

Cantillo G., *Intorno alla prima recezione del pensiero heideggeriano in Italia*, in «Criterio. Nuova serie filosofica», Napoli 1986, 1, IV, parte I, pp. 22-33 e parte II, pp. 126-143.

Hirsch E. F., *Recensione a E. Grassi, Heidegger and the Question of Renaissance Humanism*, Binghamton 1983, in «Journal of the History of Philosophy», 1986, 1, XXIV, pp. 122-123.

Macciantelli M., *Intervista a Ernesto Grassi*, in «Incontri», Bologna, Gennaio 1986, 1, XXIV, pp. 41-49.

Neubaur C., *Die Weiterbildung der Wahrheit. Ernesto Grassi über philosophische Probleme des Humanismus*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 30.9.1986, 226, p. 24.

Verene D. P., *Response to Grassi. Remarks on German Idealism. Humanism, and the philosophical Function of Rhetoric*, in «Philosophy and Rhetoric», University Park and London 1986, 2, XIX, pp.

134- 137.

Amoroso L., *Recensione a Ernesto Grassi, Heidegger e il problema dell'umanesimo*, Napoli 1985, in «Teoria», 1987, 1, VII, pp. 209-212.

Bartolone G., *Realizzare la filosofia attraverso la parola metaforica. Intervista al professor Ernesto Grassi protagonista del pensiero contemporaneo ed acuto studioso dell'Umanesimo*, in «Gazzetta del sud», 29.4.1987, XXXVI.

Brügger P. A., *Der "andere" Humanismus. Ein Buch von Ernesto Grassi, Recensione a E. Grassi, Einführung in philosophische Probleme des Humanismus*, Darmstadt 1986, in «Neue Zürcher Zeitung», 8.1.1987, p. 35.

Gentili C., *Recensione a Ernesto Grassi, Heidegger e il problema dell'Umanesimo*, Napoli 1985, in «Studi di Estetica», Modena 1987, 1, XV, pp. 130-134.

Cascavilla G., *Ernesto Grassi. Dalla "differenza ontologica" al primato della metafora*, in «Idee. Rivista di filosofia», 1987, 5-6, pp. 161-169.

Nobécourt J., *Dopo le documentate rivelazioni dell'ex discepolo di Farias. Un Heidegger indecente e servile*, in «La Stampa», 22.10.1987, p. 3.

Wehowsky S., *Versuche der Vielfalt. Ernesto Grassi 85*, in «Süddeutsche Zeitung», München 2-3.5.1987, p. 15.

Alunni C.-Paoletti C., *Heidegger, la piste italienne*, in «Libération», Paris 2.3.1988, pp. 40-41.

Bono M., *Si stampi, disse il Duce. Caso Heidegger. Un retroscena italiano. Intervista con Ernesto Grassi*, in «Panorama», 20.3.1988, pp. 112-123.

Fabre C., *E Bottai usò Heidegger. Intervista con E. Grassi*, in «L'Unità», 13.3.1988, p. 17.

Pietropaolo D., *Heidegger, Grassi e la riabilitazione dell'umanesimo*, in «Belfagor», Firenze 1988, 4, XLIII, pp. 387-402.

Pons A., *Ernesto Grassi et le fascisme*, in «Express», 4.2.1988, p. 80.

Rossi L., *Premessa a E. Grassi, La filosofia dell'umanesimo: un problema epocale*, Napoli 1988, pp. 5-14.

Marassi M., *Retorica, storicità ed umanesimo*, postfazione a E. Grassi, *La filosofia dell'Umanesimo: un problema epocale*, Napoli, 1988, pp. 199-216.

Bons E., *Integratives Denken – Antirationalismus – Vico-Interpretation. Eine Untersuchung zur Philosophie Ernesto Grassis*, Mainz, 1988, pp. 303.

Amoroso L., *Recensione a Anspruch und Widerspruch*, a cura di E. Grassi e H. Schmale, München 1987, in «Theoria», 1988, 1, VIII, pp. 183-185.

Heim M., *Grassi's Experiment. The Renaissance through Phenomenology*, in «Research in Phenomenology», 1988, XVIII, pp. 233-263.

Abbagnano N., *Amor mi mosse che mi fa parlare (Ernesto Grassi filosofo di passioni e follia)*, in «Il

- Giornale», Inserto Lettere e Arti, 26.11.1989, p. I.
- Abbagnano N., *Non sono strenne*, in «Giornale», Inserto Lettere e Arti, 17.12.1989, p. II.
- Bottiroli G., *Le parole e le cose*, in «L'indice dei libri del mese», dicembre 1989, 10, VI, pp. 18-19.
- D'Acunto G., *Ernesto Grassi e l'ermeneutica della parola metaforica*, in «Il Cannocchiale», 1989, I, p. 23-43.
- Flisfisch M. I., *Dr. Ernesto Grassi. El humanismo retórico y la primacia de la palabra poética*, in «Limes», 1989-1990, 2, pp. 186-187.
- Grammatico G., *Ernesto Grassi, Potenza dell'immagine. Rivalutazione della retorica*, in «Limes», 1989-1990, 2, pp. 158-163.
- Rella F., *Recensione a E. Grassi, Potenza dell'immagine*, Milano 1989, in «La Repubblica. Mercurio, Supplemento settimanale di lettere, arte e scienza», 18.3.1989, p. 17.
- Bons E., *Der Philosoph Ernesto Grassi. Integratives Denken. Antirationalismus. Vico-Interpretation*, München, Fink, 1990, pp. 261.
- Carravetta P., *Retorica ed ermeneutica. Il contributo di E. Grassi*, in «Paradigmi», 1990, 24, VIII, pp. 501-519.
- Galimberti U., *Tra ragione e passione c'è un ponte*, in «Il Sole 24 ore», domenica 28.1.1990, p. 24.
- Lorch M., *Recensione a E. Grassi, Renaissance Humanism*, Binghamton/New York 1988, in *Italian Echoes in the Rocky Mountains*, a cura di S. Matteo, C. Donatelli Noble e M. U. Sowell, Utah, Provo, 1990, pp. 3-8.
- Marrone G., *L'Umanesimo svelato ai sordi*, in «Il Giornale di Sicilia», 14.12.1990, p. 25.
- Miccoli P., *L'Umanesimo, "alba incompiuta" della tradizione latina*, in «L'Osservatore romano», 12-13.11.1990, p. 3.
- Niewöhner F., *Recensione a E. Grassi, Renaissance Humanism*, Binghamton/N. Y., 1988, in «Wolfenbütteler Renaissance Mitteilungen», Wiesbaden 1990, 2, XIV, pp. 101-102.
- Rosenfield L. W., *Recensione a E. Grassi, Renaissance Humanism*, Binghamton/N.Y., 1988, in «Philosophy and Rhetoric», University Park and London 1990, 4, 23, pp. 320-324.
- Verene D. P., *Preface*, introduzione a E. Grassi, *Vico and Humanism*, New York, 1990, pp. VII-XIII. Trad. spagnola in «Cuadernos sobre Vico», Sevilla 1993, 3, pp. 197-198.
- Von Bitter R., *Der Zwist als Ursprung der Menschheit. Ernesto Grassi eröffnet Vorlesungsreihe in München*, in «Süddeutsche Zeitung», München 22.5.1991, p. 12.
- Cascavilla G., *La filosofia ingegnosa e la struttura arcaica della storicità. G. B. Vico nell'interpretazione di Ernesto Grassi*, in *Vico e il pensiero contemporaneo*, a cura di Antonio Verri, Lecce, Milella, 1991, pp. 230-244.
- Cotroneo G., *L'inquieto discepolo di Heidegger*, in «Il Messaggero», Roma, 27.12.1991, p. 17.

- D'Acunto G., *Vico, l'umanesimo, la retorica*, in «Il Cannocchiale», 1991, 3, pp. 117-129.
- Droit R. D., *Le savoir des poètes, Recensione a E. Grassi, La métaphore inouïe*, Paris 1991, in *Le Monde*, Paris 12.4.1991, p. 22.
- Gabetta G., *Il racconto della teoria*, in «Immediati dintorni», 1991, pp. 70-72.
- Haas A. M., *Die Macht der Bilder. Zum Tode von Ernesto Grassi*, in «Neue Zürcher Gespräche», 31.12.1991.
- Miccoli P., *Humanitas e retorica in Ernesto Grassi*, in «Rinascita della Scuola», 1991, 6, pp. 429-440.
- Neusch M., *Grassi contre le rationalisme, Recensione a E. Grassi, La métaphore inouïe*, Paris 1991, in «La Croix», Paris 5.8.91.
- P. K., *Mort du philosophe italien Ernesto Grassi*, in «Le Monde», Paris 26.12.1991, p. 18.
- Pinchard B., *Recensione a E. Grassi, La métaphore inouïe*, Paris 1991, in «Les Etudes», ottobre 1991.
- Pons A., *Avant-propos*, Introduzione a E. Grassi, *La métaphore inouïe*, Paris 1991, pp. I-XII.
- Ritter H., *Bildkräftiges Denken*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 27.12.1991, p. 25.
- Sevilla-Fernández J. M., *Nota necrologica. Ernesto Grassi*, in «Cuadernos sobre Vico», W, Sevilla 1992, II, pp. 3-5.
- Soetje E., *Eidos, logos e pathos. Nota su Ernesto Grassi*, in «Rivista di Estetica», 1992, 39, 3, XXXI, pp. 97-103.
- Vattimo G., *Grassi tra Vico e Heidegger. Il filosofo morto a Monaco*, in «La Stampa», Torino, 27.12.1991, p. 16.
- Verene D. P., *Premessa a E. Grassi, Vico e l'umanesimo*, Milano, Guerini e Associati, 1992, pp. 9-15.
- Verri A., *Introduzione all'edizione italiana di E. Grassi, Vico e l'umanesimo*, Milano, Guerini e Associati, 1992, pp. 9-15.
- Vincenzo J., *Discovery of Italian Humanism. The case of Ernesto Grassi*, in «Italian Culture», 1991, VIII, pp. 163-185.
- Vitiello V., *Un umanista attento al linguaggio dei poeti. La scomparsa del filosofo E. Grassi*, in «Il Mattino», Napoli 24.12.1991, p. 14.
- Zecchi S., *L'ultimo allievo di Heidegger*, in «Il Giornale», 27.12.1991, p. 5.
- Cacinovic-Puhovski N., *Bildlichkeit. Grassi und die Folgen*, in «Synthesis philosophica», Zagreb 1992, 13, VII, pp. 149-154. Traduzione serbocroata Slikovnost. Grassi i nakon njega, in «Filozofska istrazivanja», Zagreb 1992, 47, XII, pp. 859-862.
- Cassinari F., *Recensione a E. Grassi, Il dramma della metafora*, Napoli 1992, in «Informazione Filosofica», Napoli 1992, 6, III, p. 19.

Hidalgo-Serna E., *L'ultima metafora di Ernesto Grassi, postfazione a E. Grassi, Il dramma della metafora*, Napoli 1992, pp. 173-175.

Hidalgo-Serna E., *In memoriam Ernesto Grassi*, in «Synthesis philosophica», Zagreb 1992, 13, VII, p. 155. Trad. serbo-croata *In memoriam Ernesto Grassi (1902-1991)*, in «Filozofska istravanja», Zagreb 1992, 47, XII, p. 863.

Hidalgo-Serna E., *Ha muerto Ernesto Grassi, el filósofo del Humanismo*, in «Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura», Barelona 1992, 133, p. 93.

Hidalgo-Serna E., *Die Unbleitbarkeit der Sprache bei Juan Luis Vives*, in «Synthesis Philosophica», Zagreb 1992, 13, pp. 157-168. Trad. serbo-croata Neizvedivost jezika kod Juana Luisa Vivesa, in «Filozofska istrazivanja», Zagreb 1992, 47, pp. 865-874.

Konnersmann R., *Zeit für einen Gegen-Aristoteles. Auge blinz und Ohr erstaunet. Grassis Apologie der Metapher, Recensione a E. Grassi, Die unerhörte Metapher*, Frankfurt a. M., 1992, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 20.10.1992.

Mattioli E., *Ricordo di Ernesto Grassi e Gianfranco Folena*, in «Testo a Fronte», Napoli 1992, 7, V, pp. 43-45.

Miccoli P., *Una acuta rivisitazione della tradizione umanistica*, in «Tempo Presente», 1992, 137-138, pp. 42-45.

Müller W. J., *Ereignis. Gespräch. Zum Tod Ernesto Grassis*, in «Bayernkurier», 11.1. 1992.

Petrovic G., *Marx, Arbeit und Gelassenheit. Ein Brief an Ernesto Grassi*, in «Synthesis philosophica», Zagreb 1992, 13, VII, pp. 103-124. Ristampato in *Arbeit und Gelassenheit. Zwei Grundformen des Umgangs mit Natur. Zürcher Gespräche III*, a cura di Ernesto Grassi-Hugo Schmale, München, Fink, 1994, pp. 235-263. Trad. serbo-croata *Marx, rad i opustenost. Pismo Ernesto Grassiju*, in «Filozofska istrazivanja», Zagreb 1992, 47, XII, pp. 821-838.

Pietropaolo D., *Grassi, Vico and the Defense of the Humanist Tradition*, in «New Vico Studies», New York, Atlantic Highlands, 1992, 10, pp. 1-10.

Pons A., *Ernesto Grassi*, in «Enzyclipedia Universalis», Paris 1992, p. 548.

Skoric G., *Zum Thema. Zur Erinnerung an Ernesto Grassi*, in «Synthesis Philosophica», Zagreb 1992, 1, VII, pp. 81-83. Traduzione serbocroata *Uz temu. U spomen na Ernesta Grassija*, in «Filozofska istravanja», Zagreb 1992, 4, XII, pp. 811-813.

Veljak L., *Rehabilitierung der lateinischer und humanistischen Tradition. Grassi versus Hegel*, in «Synthesis Philosophica», Zagreb 1992, 13, VII, pp. 183-192. Traduzione serbocroata *Rehabilitacija latinske i humasticke tradicije. Grassi versus Hegel*, in «Filosofska istrazivanja», Zagreb 1992, 47, XII, pp. 885- 892.

Verri A., *Ricordo di Ernesto Grassi*, in «Informazione Filosofica», Napoli 1992, 6, III, pp. 16-18.

Wisser R., *Erinnerung an Ernesto Grassi. Schwerpunkt Kunst und Welt*, in «Synthesis Philosophica», Zagreb 1992, 13, VII, pp. 125-148. Trad. serbo-croata *Sjecanje na Ernesta Grassija. Teziste: Umjetnost i svijet*, in «Filozofska istrazivanja», Zagreb 1992, 47, XII, pp. 839-857.

Banic-Pajnic E., *The Problem of "Humanism" of Humanism* (in serbo-croato), in «Prilozi», 1992,

35- 36, 1-2, pp. 5-25.

Compadre C., *Recensione a E. Grassi, La filosofia del humansimo*, Barcelona 1993, in «Naturaleza y Gracia», Salamanca 1993, 1, XI, p.129.

Fuentes R., *La esperanza humanista, Recensione a E. Grassi*, Barcelona 1993, in «ABC literario», 101, Madrid 8.10.1993.

Hidalgo-Serna E., *Grassi y la primacia de la palabra en el Humanismo*, introduzione a Ernesto Grassi, *La filosofia del Humanismo. Preeminencia de la palabra*, Barcelona, Anthropos, 1993, pp. VII-XV.

Malagoli E., *A Ischia convegno di studi su Ernesto Grassi*, in «Il Golfo», Ischia 3.10.1993, p. 8.

Marassi M., *Metafora, dramma dell'umanità*, in «Il Giornale di Napoli», Napoli 3.10.1993, p. 8.

Mate R., *Un modo espanol de pensar, Recensione a E. Grassi, La filosofia del Humanismo*, Barcelona 1993, in «El Pais», Madrid 4.9.93., p. 12.

Tommasi R., *“Essere e tempo” di Martin Heidegger in Italia (1928-1948)*, Milano, Glossa, 1993, pp. 157-163, 170-175.

Verri A., *Ernesto Grassi sull'Umanesimo e Heidegger*, in «Il Veltro », 1993, 3-4, XXXVII, pp. 305-326. Ristampato col titolo *Ricordo di Ernesto Grassi*, in *Storia e Humanitas. Momenti del pensiero filosofico moderno e contemporaneo*, Galatina, Congedo Editore, 1995, pp. 41-45.

Huelva Unternbäumen E., *Kunst und Logos. Ernesto Grassis Ästhetik als Vermittlung zwischen italienischer und deutscher Philosophie*, in «Widerspruch», München 1994, 26, pp. 57-68.

Muller P., *Profils d' Ernesto Grassi*, in «Revue de Theologie et de Philosophie», 1994, 126, 4, pp. 345-352.

Fierz C. L., *Philosophical Implications of Ernesto Grassi. A New Foundation of Philosophy?*, in «Philosophy and Rhetoric », University Park and London, 1994, 27, II, pp. 104-120.

Moore J. G., *Recensione a E. Bons, Integratives Denken – Antirationalismus – Vico-Interpretation. Eine Untersuchung zur Philosophie Ernesto Grassi*, Mainz, 1988, in «Philosophy and Rhetoric», University Park and London, 1994, 27, pp. 441-446.

Fontane-De Visscher L., *Un débat sur l'humanisme. Heidegger et E. Grassi*, in «Revue philosophique de Louvain», 3 (1995), pp. 285-330.

Simonetta M., *Filosofia e potere: su Ernesto Grassi*, in «Intersezioni», XV, 3, (1995), pp. 463-471.

Mooney M. E., *The Tragedy of the rationalistic Process*, in «Semiotica», 1995, 104, 3-4, pp. 265-276.

Marassi M., *Esperienza e passione. Ernesto Grassi e il problema del fondamento*, in *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cura di E. Hidalgo-Serna e M. Marassi, Napoli, La Città Del sole, 1996, pp. 19-50.

Gentili C., *Concezione e funzione del mito nel pensiero di Ernesto Grassi*, in *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, cit. pp. 51-74.

Bons E., *Il pensiero di Ernesto Grassi. Una breve sintesi*, in *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, cit., pp. 75-98.

Veit W. F., *Critica radicale della ragione – O l'altro rispetto alla ragione: la sfida della retorica*, in *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, cit., pp. 99-126.

Petrovic G., *Lavoro e abbandono. Lettera a Ernesto Grassi*, in *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, cit., pp. 127-158.

Wisser R., *Ricordo di Ernesto Grassi. Arte e mondo*, in *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, cit., pp. 159-192.

Pietro Paolo D., *Giuseppe Bottai e la fondazione dell'Istituto Studia humanitatis*, in *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, cit., pp. 193-210.

Von Schwerin M. N. D., *Gli anni di fondazione e la prima attività promossa dal Centro Italiano di Studi Umanistici e filosofici di Monaco: un ricordo*, in *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, cit., pp. 211-223.

Kessler E., *L'attività di Ernesto Grassi all'Università di Monaco di Baviera dal 1948 al 1974*, in *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, cit., pp. 225-240.

Barceló J., *Ernesto Grassi e la sua esperienza sudamericana*, in *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, cit., pp. 241-254.

Neher M., *Ernesto Grassi curatore della Rowohlt Deutsche Enzyklopädie. Radici critico-culturali, programmi e primi inizi*, in *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, cit., pp. 255-287.

Verene D. P., *Grassi in America*, in *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, cit., pp. 289-303.

Mathieu V., *I temi di Grassi nei "Colloqui zurighesi"*, in *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, cit., pp. 305-314.

Schmale H., *Lo spirito dei Colloqui di Zurigo*, in *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, cit., pp. 315-324.

Keßler E., *Il vero, il buono e il bello. L'ascesa del bello nella filosofia del Rinascimento*, in *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, cit., pp. 325-346.

Vasoli C., *Sperone Speroni e il luogo della retorica nel sistema del sapere*, in *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, cit., pp. 347-370.

Cantillo G., *Ratio e inventio nell'interpretazione dell'umanesimo*, in *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, cit., pp. 370-378.

Tagliacozzo G., *L'istante iniziale della carriera vichiana di Grassi*, in *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, cit., pp. 379-384.

Battistini A., *Vico e l'Umanesimo inquieto di Ernesto Grassi*, in *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, cit., pp. 385-404.

Verri A., *Ernesto Grassi: linguaggio e civiltà in Vico*, in *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, cit., pp. 405-424.

- Amoroso L., *Heidegger e la metafisica*, in *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, cit., pp. 447-470.
- Vincenzo J., *La ripresa grassiana di Vico, l'unità di pietà e sapienza*, in *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, cit., pp. 471-491.
- Mattioli E., *La teoria del bello nell'antichità secondo Ernesto Grassi*, in *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, cit., pp. 493-504.
- Lombardo G., *Ernesto Grassi lettore del "perì hypsos"*, in *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, cit., pp. 505-526.
- Bornschauser L., *La filosofia nell'orizzonte della tragedia attica. Riflessioni sull'opera di Ernesto Grassi "Il dramma della metafora"*, in *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, cit., pp. 527-550.
- Simonetta M., *Il dramma della metafora. Grassi filologo del poeta*, in *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, cit., pp. 551-562.
- Di Cesare D., *Note al "Monologo" di Novalis*, in *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, cit., pp. 563-584.
- Kaiser H., *Il problema della metafora vuota in Ernesto Grassi. Un'osservazione sulla sua interpretazione di Jean Paul in Studi in memoria di Ernesto Grassi*, in *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, cit., pp. 587-602.
- Contini A., *Esperienza e verità delle passioni: il Proust di Ernesto Grassi*, in *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, cit., pp. 603-630.
- Russo L., *Grassi e Croce*, in *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, cit., pp. 631-638.
- D'Acunto G., *L'appello della parola. La rilevanza filosofica del problema della metafora nella Auseinandersetzung di Grassi con Heidegger*, in *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, cit., pp. 639-654.
- Messori R., *Differire e trasferire. La spazialità del linguaggio metaforico*, in *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, cit., pp. 655-682.
- Baer E., *Ernesto Grassi e la parola poetica di Paul Célan*, in *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, cit., pp. 683-706.
- Hidalgo-Serna E., *La poetica dell'Umanesimo di Octavio Paz*, in *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, cit., pp. 755-776.
- Gentili C., *Introduzione a Arte e Mito*, Napoli, La Città Del Sole, 1996.
- Russo L., *Presentazione a Un filosofo europeo. Ernesto Grassi*, «Aesthetica Preprint», 48 (1996), pp. 5-6.
- Marassi M., *Ernesto Grassi e l'esperienza del fine*, in *Un filosofo europeo. Ernesto Grassi*, cit., pp. 7- 24.
- Di Cesare D., *Metafora e differenza ontologica: Grassi vs Heidegger?*, in *Un filosofo europeo. Ernesto Grassi*, cit., pp. 49-60.

- Amoroso L., *Da Aristotele a Vico. A proposito di Grassi e il mito*, in *Un filosofo europeo. Ernesto Grassi*, cit., pp. 61-76.
- Modica G., *Oltre Heidegger e Vico. Sulla prospettiva filosofica di Ernesto Grassi*, in *Un filosofo europeo. Ernesto Grassi*, cit., pp. 88.
- Mattioli E., *Appendice: Prefazione alla seconda edizione di Die Theorie des Schönen in der Antike*, pp. 89-90.
- Messori R., *Recensione a E. Grassi, Arte e mito*, Napoli, La Città Del Sole, 1996, in «Poetiche. Letteratura e altro», Modena, 1996, 2, pp. 84-85.
- Fasano T., *Recensione a Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cura di E. Hidalgo-Serna e M. Marassi, Napoli, La Città Del Sole, 1996, in «Studi di Estetica», Bologna 1996, 14, XXIV, pp. 243-245.
- Pons A., *Ernesto Grassi lecteur de Vico*, in *Présence de Vico*, a cura di R. Pieri, Montpellier, Prevue, 1996, pp. 13-31.
- Messori R., *Ernesto Grassi e l'estetica dell'ingenium*, in «Studi di Estetica», Bologna, 1997, 16, XXV, pp. 37-64.
- Baer E., *Noetic philosophing – Rhetorics Displacement of Metaphysics “Alcestis” and “Don Quixote”*, in «Philosophy and Rhetoric», University Park and London, 1997, 30, 2, pp. 105-149.
- Ratto F., *Recensione a Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cura di E. Hidalgo-Serna e M. Marassi, Napoli, La Città Del Sole, 1996, in «Philosophy and Rhetoric», University Park and London, 1997, 31, pp. 236-247.
- Crivano F., *Recensione a E. Grassi, Arte e mito*, Napoli, La Città Del Sole, 1996, in «Studi di Estetica», 1998, 17, XVI, 268-271.
- Lo Bianco R., *Recensione a Un filosofo europeo. Ernesto Grassi*, in «Aesthetica Preprint», 48 (1996), in «Studi di Estetica», Bologna, 1998, 17, XXI, pp. 310-314.
- Messori R., *Critica e difesa dell'estetico in Ernesto Grassi*, in *Un nuovo corso per l'estetica nel dibattito internazionale*, Arezzo, Trauben, 1998, pp. 135-151.
- Marassi M., *Introduzione a Viaggiare ed Errare. Un confronto col Sudamerica*, Napoli, La Città Del Sole, 1999, pp. 11-31.
- Messori R., *Paesaggio ed esperienza estetica, nota a Ernesto Grassi, Viaggiare ed errare*, Napoli 1999, in «Studi di Estetica», Bologna, 1999, 20, XXVII, pp. 211-222.
- Marassi M., *Introduzione a E. Grassi, Retorica come filosofia. La tradizione umanistica*, Napoli, La Città Del Sole, 1999, pp. 11-27.
- Cacciatore G., *America latina e pensiero europeo nella filosofia del viaggio di Ernesto Grassi*, in «Cultura latinoamericana», Annali 1999-2000, nn. 1-2, pp. 367-381. Esiste una versione spagnola del saggio *América latina y pensamiento europeo en la filosofía del viaje de Ernesto Grassi*, pp. 79-91, in Id., *El búho y el cóndor. Ensayos entorno a la filosofía hispanoamericana*, Planeta, Bogotá 2011.
- Pardo J. L., *Ernesto Grassi reinvoca la figura de Giambattista Vico par su oposición al cartesianismo*, in «El País», Madrid 6.2.2000, p. 14.

Messori R., *Le forme dell'apparire. Estetica, ermeneutica e umanesimo nel pensiero di Ernesto Grassi*, Centro Internazionale Studi di Estetica, Palermo 2001.

Kozljanic R. J., *Kunst und Mythos. Lebensphilosophische Untersuchungen zu Ernesto Grassi Begriff der Urwirklichkeit*, Igel Verlag, Oldenburg 2001.

Bisin L., *Recensione a R. J. Kozljanic, Kunst und Mythos. Lebensphilosophische Untersuchungen zu Ernesto Grassi Begriff der Urwirklichkeit*, Igel Verlag, Oldenburg 2001, in *Rivista di filosofia Neoscolastica*, 2002, pp. 373-377.

Raimondi R., *La retorica d'oggi*, il Mulino, Bologna 2002.

Sevilla J. M., *Retòrica como filosofia. Ernesto Grassi, Vico y el problema del humanismo retòrico*, pp. 73-106, in «Època», Monteaugudo, 2003.

Kozljanic R. J., *Ernesto Grassi. Leben und Denken*, München, Fink, 2003.

McPhail M. L., *Coherence as Representative Anecdote in the Rhetorics of Kenneth Burke and Ernesto Grassi*, pp. 76-118, in *Kenneth Burke and Contemporary European Thought: Rhetoric in Transition*, University Alabama press 2006

Limongelli S., *La svolta metaforica dell'ontologia fondamentale*, GDS, Edizioni di Vaprio d'Adda, Milano, 2007.

Rubini R., *Philology as Philosophy: the sources of Ernesto Grassi's Postmodern Humanism*, in «Annali d'italianistica», 2008, pp. 223-248.

Büttmeyer W., *Ernesto Grassi. Humanismus zwischen Faschismus und Nationalsozialismus*, München, Alber 2009.

Id., *Rettifiche. Laurea, libera docenza e Studia Humanitatis di Ernesto Grassi*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LXXXIX, 2010, fasc. I, pp. 148-176.

Barnes S. D., *Between Chaos and Cosmos: Ernesto Grassi, William Faulkner, and the Compulsion to speak*, pp. 127-149, in «Janus head», New York, 2011.

Sánchez Espillaque J., *La filosofía ingeniosa de Ernesto Grassi y la rehabilitación del humanismo retòrico renacentista*, pp. 271-291, in «Cuadernos sobre Vico», Sevilla 2010.

Ead., *Ernesto Grassi y la filosofía del Humanismo*, Fenix Editora, Sevilla 2010.

Barcelò J., *Lenguaje poético y metáfora en la obra de Ernesto Grassi*, in «Revista de Filosofía», v.65, (2009), pp. 143-159.

Cacciatore, G., *Verità e filologia. Prolegomeni ad una teoria critico-storicistica del neoumanesimo*, in «Noema», n. 2, 2011, pp.1-15, <http://riviste.unimi.it/index.php/noema>.

Sevilla J. M., *Prolegòmenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*, Anthropos, Barcelona 2011, cap. III, pp. 146-227.

Limongelli S., *Il problema dell'umano nella filosofia di Ernesto Grassi*, Ici, Napoli 2011.

Blum, P. R., *Rhetoric is the Home of the Transcendent: Ernesto Grassi's Response to Heidegger's Attack on Humanism*, in *Intellectual History Review*, Routledg, London, 2012, pp. 261-287.

D'Agostino S., *La metafisica di Ernesto Grassi tra Platone e Blondel*, pp. 275-295, in P. Pagani-S. D'Agostino-P. Bettineschi, *La metafisica in Italia tra le due guerre*, Enciclopedia italiana Treccani, Roma 2012.

Stavru A., *Das Schöpferische und das Göttliche: zur Frage der humanistischen Überlieferung bei Ernesto Grassi und Walter F. Otto*, in *Art, Intellectual Politics. Aa diachronic perspective*, Brill, Leiden, 2013, pp. 337-361.

Cacciatore G., *In dialogo con Vico*, Edizioni di Storia e letteratura, Roma 2015, soprattutto p. 38 nota 5.

Di Somma A., *La Hora de Pan en Reisen ohne anzukommen. Eine Konfrontation mit Sudamerika de Ernesto Grassi*, in AA. VV., *Magister et discipuli. Filosofia, historia, politica y cultura*, Penguin Random House, Bogotá 2016.

Ead., *“Meditazioni sudamericane”: la tappa sudamericana dell'onto-antropo-logia di Ernesto Grassi*, in “Studi Interculturali”, 1, 2017.

Ead., *La realtà umana tra disvelamento e fondazione: l'incidenza di Vico e Leopardi nell'antropologia di Ernesto Grassi*, in cds in ISPF Lab 2017.

Ead., *Il ruolo di Platone nell'onto-antropo-logia di Ernesto Grassi*, in cds in A. Muni (a cura di), *Platone nel pensiero moderno e contemporaneo*, Limina mentis, 2017.

Ead., *Traduzione di E. Grassi, Der italienische Schopenhauer*, in AA. VV., *Schopenhauer im Denken der Gegenwart*, Piper, München 1987, *Lo Schopenhauer italiano*, in cds in “Archivio di Storia della cultura” 2017.

AA. VV., *Ernesto Grassi in München. Aspekte von Werk und Wirkung*, Atti del Convegno svoltosi a Monaco, il 17 settembre 2014, in cds per l'editore Fink 2017.