

JONATHAN SALINA

UMANESIMO, RETORICA
E «CIVIL CONVERSAZIONE» NEL PENSIERO
DI ERNESTO GRASSI

ESTRATTO

da

RINASCIMENTO

2019 ~ a. 59



Leo S. Olschki Editore
Firenze

ISTITUTO
NAZIONALE
DI STUDI
SUL
RINASCIMENTO



Seconda Serie
VOLUME LIX

Rinascimento

direttore
Michele Ciliberto



Leo S. Olschki Editore

2019

ISTITUTO
NAZIONALE
DI STUDI
SUL
RINASCIMENTO



Seconda Serie
VOLUME LIX

Rinascimento

direttore
Michele Ciliberto



Leo S. Olschki Editore

2019

Direttore

MICHELE CILIBERTO

Comitato scientifico

MICHAEL J. B. ALLEN - SIMONETTA BASSI - ANDREA BATTISTINI - FRANCESCO BAUSI - GIUSEPPE CAMBIANO - MICHELE CILIBERTO - CLAUDIO CIOCIOLA - DANIELE CONTI - BRIAN P. COPENHAVER - MARIAROSA CORTESI - EVA DEL SOLDATO MASSIMO FERRETTI - MASSIMO FIRPO - GIAN CARLO GARFAGNINI - SEBASTIANO GENTILE - MARIANO GIAQUINTA - JAMES HANKINS - SONIA MAFFEI - FABRIZIO MEROI - SARA MIGLIETTI - FILIPPO MIGNINI - NICOLA PANICHI - STEFANIA PASTORE VITTORIA PERRONE COMPAGNI - LINO PERTILE - ADRIANO PROSPERI - FRANCISCO RICO - ELISABETTA SCAPPARONE - LORIS STURLESE - JOHN TEDESCHI

Redazione

SALVATORE CARANNANTE - LAURA CAROTTI - FRANCESCA DI DIO
ELISA FANTECHI - LAURA FEDI (coordinatrice) - GIOVANNI LICATA
FABRIZIO MEROI - ILENIA RUSSO - PASQUALE TERRACCIANO

Per contatti e invii: rinascimento@iris-firenze.org – laura.fedi@insr.it
<https://rivistarinascimento.com> – <https://rinascimentojournal.com>
Gli scritti proposti per la pubblicazione sono sottoposti a *double blind peer review*.

Direzione - Redazione

Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Palazzo Strozzi, 50123 Firenze
Tel. 055.28.77.28 • Fax 055.28.05.63 • E-mail: insr@iris-firenze.org • <http://www.insr.it>

ELENCO DEI REVISORI SCIENTIFICI
2018-2019

Michael J.B. Allen (University of California - Los Angeles) – Tommaso Alpina (Ludwig-Maximilians-Universität - München) – Annarita Angelini (Università degli Studi di Bologna) – Franco Bacchelli (Università degli Studi di Bologna) – Stefano U. Baldassarri (International Studies Institute - Florence) – Artemio Enzo Baldini (Università degli Studi di Torino) – Gennaro Maria Barbuto (Università degli Studi di Napoli «Federico II») – Simonetta Bassi (Università di Pisa) – Andrea Battistini (Università degli Studi di Bologna) – Monica Berté (Università degli Studi «Gabriele D’Annunzio» Chieti-Pescara) – Ernesto Berti (Università di Pisa) – Mario Biagioni (Università degli Studi di Firenze) – Jan Bloemendal (Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences - Amsterdam) – Paul Richard Blum (Loyola University Maryland) – Angelika Bönker-Vallon (Universität Kassel) – Virginia Bonmatí Sánchez (Universidad Complutense de Madrid) – Massimo Bucciantini (Università degli Studi di Siena) – Maurizio Cambi (Università degli Studi di Salerno) – Filippo Camerota (Museo Galileo - Firenze) – Riccardo Caporali (Università degli Studi di Bologna) – Stefano Caroti (Università degli Studi di Parma) – Stefano Carrai (Scuola Normale Superiore - Pisa) – Marco Cavina (Università degli Studi di Bologna) – Giovanni Ciappelli (Università degli Studi di Trento) – Michele Ciliberto (Scuola Normale Superiore - Pisa) – Daniele Conti (Biblioteca Nazionale Centrale - Firenze) – Mariarosa Cortesi (Università degli Studi di Pavia) – Laura De Angelis (Università degli Studi di Firenze) – Paola De Capua (Università degli Studi di Messina) – Giuseppe De Gregorio (Università degli Studi di Bologna) – Antonella Del Prete (Università degli Studi della Tuscia) – Eva Del Soldato (University of Pennsylvania) – Raphael Ebgi (Freie Universität - Berlin) – Maria Pia Ellero (Università degli Studi della Basilicata) – Simone Fellina (Università degli Studi di Parma) – Giulio Ferroni (Università degli Studi di Roma «La Sapienza») – Gianfranco Fioravanti (Università di Pisa) – Massimo Firpo (Università degli Studi di Torino) – Paolo Galluzzi (Museo Galileo - Firenze) – Gian Carlo Garfagnini (Università degli Studi di Firenze) – Gian Franco Gianotti (Università degli Studi di Torino) – Mariano Giaquinta (Scuola Normale Superiore - Pisa) – Claudio Gigante (Université libre de Bruxelles) – Guido Giglioni (Università degli Studi di Macerata) – Delfina Giovannozzi (Consiglio Nazionale delle Ricerche) – Fabrizio Lelli (Università del Salento) – Giovanni Licata (Scuola Normale Superiore - Pisa) – Alessandra Paola Macinante (Scuola Normale Superiore - Pisa) – Sonia Maffei (Università di Pisa) – Giorgio Masi (Università di Pisa) – Marco Matteoli (Università di Pisa) – Enrico Mattioda (Università degli Studi di Torino) – Fabrizio Meroi (Università degli Studi di Trento) – Sara

Elenco dei revisori scientifici 2018-2019

Miglietti (The Warburg Institute - London) – Anthony Molho (European University Institute - Florence) – Gianluca Mori (Università del Piemonte Orientale «Amedeo Avogadro») – Marian Michèle Mulchahey (University of Toronto) – Gianni Paganini (Università del Piemonte Orientale «Amedeo Avogadro») – Alessandro Palazzo (Università degli Studi di Trento) – Nicola Panichi (Scuola Normale Superiore - Pisa) – Benedetta Papasogli (LUMSA - Roma) – Stefania Pastore (Scuola Normale Superiore - Pisa) – Bruno Pinchard (Université Lyon-III «Jean-Moulin») – Marzia Pontone (Archivio Storico Civico e Biblioteca Trivulziana - Milano) – Adriano Prosperi (Scuola Normale Superiore - Pisa) – Renzo Raghianti (Scuola Normale Superiore - Pisa) – Laura Regnicoli (Università degli Studi di Firenze) – Saverio Ricci (Università degli Studi della Tuscia) – Giovanna Rizzarelli (Scuola Normale Superiore - Pisa) – Massimiliano Rossi (Università del Salento) – Gilberto Sacerdoti (Università degli Studi Roma Tre) – Alessandro Savorelli (Scuola Normale Superiore - Pisa) – Elisabetta Scapparone (Università degli Studi di Bologna) – Anne A. Schoysman (Università degli Studi di Siena) – Valeria Sorge (Università degli Studi di Napoli «Federico II») – Edith Dudley Sylla (North Carolina State University) – Pasquale Terracciano (Università di Pisa) – Oreste Trabucco (Università degli Studi di Bergamo) – Carlo Varotti (Università degli Studi di Parma).

SOMMARIO

Saggi e testimonianze

- ILARIA MORRESI, *Nel cantiere di Leonardo Bruni. Sulla tradizione manoscritta dell'Epistolario: le redazioni in 8 e in 9 libri* . . . p. 3
- STEFANO CAROTI, *Pietro Pomponazzi e i «perplexis ambagibus illius Suiseth involuti»* . . . » 63
- MICHELE CILIBERTO, *La fenice e il furioso. Sul ciclo, Bruno, Santo Mazzarino* . . . » 81
- ALESSANDRO DELLA CASA, *Da monista a 'liberale': i Machiavelli di Isaiah Berlin* . . . » 97

Testi e commenti

- LAURA CAROTTI, *Cesare Rao e gli studi di 'perspectiva'. Saggio per un'edizione del trattato IX dei Meteori* . . . » 119
- MATTEO FADINI, *Volgarizzare il teatro della Riforma: la Comedia piacevole (Phasma) di Nicodemus Frischlin* . . . » 171

Note e varietà

- RAFFAELE DANNA, *Una scienza per la rinascita. Note su Paolo dell'Abaco e la matematica abacistica fiorentina* . . . » 245
- SUSANNE BEIWEIS – LAURI OCKENSTRÖM, *Memory, Mercury and Magic in Marsilio Ficino's De vita* . . . » 271
- LORENZA TROMBONI, *La discesa di Carlo VIII in Italia: l'impatto culturale di un evento politico tra XV e XVI secolo* . . . » 297
- RITA RAMBERTI, *Riprese del tema dell'anima in Pietro Pomponazzi dopo il De immortalitate animae: dal De fato al De nutritione et augmentatione* . . . » 335
- LUCA BURZELLI, *Aspetti della tradizione aristotelica nel De immortalitate animae: Gasparo Contarini lettore di Avicenna* . . . » 365

Sommario

JACOPO GESIOT, <i>Notizia di un plagio romanzo: Joanot Martorell nel Duello regolato di Fausto da Longiano</i>	p.	391
GIORGIO CARVALE, <i>Francesco Pucci e Thomas Bodley. Un'intima amicizia intellettuale tra Londra e Oxford (1573-1576)</i>	»	403
GIUSEPPE BRUNO-CHOMIN, <i>Utopian Redemption and the Plurality of Worlds: Tommaso Campanella and Cyrano de Bergerac</i>	»	427

Variazioni

JONATHAN SALINA, <i>Umanesimo, retorica e «civil conversazione» nel pensiero di Ernesto Grassi</i>	»	449
--	---	-----

Archivio

<i>Inaugurazione della Scuola post-dottorale 'Eugenio Garin'</i>	»	467
Indice dei manoscritti	»	475
Indice dei nomi	»	479

JONATHAN SALINA

UMANESIMO, RETORICA E «CIVIL CONVERSAZIONE»
NEL PENSIERO DI ERNESTO GRASSI

Il percorso filosofico di Ernesto Grassi può ritenersi peculiare per la centralità di due motivi che parrebbero difficilmente assimilabili e quasi in contrasto l'uno con l'altro. Vale a dire: una valorizzazione costante dell'Umanesimo italiano e del suo statuto propriamente 'filosofico' e un'attenzione altrettanto costante – con rivisitazioni al confine del 'discepolato' – per il pensiero di Martin Heidegger. Le due istanze vanno in contrasto in quanto è ben nota l'avversione dello stesso Heidegger per il pensiero di matrice latina, non considerato effettiva produzione concettuale, come invece erano da lui ritenuti il pensiero greco e quello tedesco.

Bisogna peraltro rilevare come la disputa riguardo lo statuto filosofico dell'Umanesimo fosse stata al centro di importanti discussioni soprattutto a partire dagli anni Quaranta, originate dallo stesso Heidegger e da pensatori come Jean Paul Sartre in Francia. Noto è, infatti, come Sartre avesse pubblicato nel 1946 il celebre *L'existentialisme est un humanisme*. Non è un caso che la collana bernese «Überlieferung und Auftrag», diretta dallo stesso Grassi, pubblicasse nel medesimo 1947 la lettera *Über den Humanismus* di Heidegger, scritta in risposta a Sartre mediante il tramite di Jean Beaufret, e il volume di Eugenio Garin *Der italienische Humanismus*, che prendeva posizione nel dibattito. La prospettiva espressa da Heidegger nel *Brief* criticava aspramente ogni pretesa della filosofia di porsi come «umanismo», scorgendo in tale tentativo un residuo del dualismo metafisico di soggetto e oggetto, incapace di attingere la reale essenza dell'uomo-*Dasein* come «essere nel mondo», al centro delle disamine heideggeriane sin da *Sein und Zeit*. Garin, dal canto suo, prendeva in esame alcuni testi degli umanisti italiani da un punto di vista 'esistenziale', ponendosi tuttavia con un approccio di tipo storico-filosofico e, soprattutto, evitando sempre di sminuire sul piano concettuale la concezione del mondo 'tragica' che a suo modo di vedere emergeva da molte pagine di autori del Quattro e Cinquecento. Come vedremo, lo stesso Garin sarà un termine di confronto importante per Grassi, le cui posizioni saranno su alcuni aspetti coincidenti con quelle gariniane.¹

jonathan.salina@sns.it

¹ Sul dibattito filosofico degli anni Quaranta sulla questione dell'umanesimo e sul rapporto di Grassi con questo dibattito cfr. J. MOLINARI, *Crisi umanistica e modernità*, «Philosophia»,

L'enunciazione preliminare dei due motivi non va letta tanto come la messa in evidenza di due componenti, tra molte altre possibili, estrapolate dal percorso di Grassi, quanto come quella di due nuclei fondamentali e permanenti in tale itinerario. Questo perché il filosofo, pur con le consuete correzioni e i consueti 'slittamenti' di fase in fase, ha mantenuto dall'inizio alla fine della sua produzione un'impronta chiara e definita. La sua formazione ha luogo negli anni del fascismo² e della cosiddetta egemonia idealistica, e si svolge a contatto con il pensiero di Benedetto Croce e Giovanni Gentile, la cui lettura è mediata dalla frequentazione, all'Università di Milano, di un maestro quale il kantiano Piero Martinetti. I rapporti con il mondo accademico tedesco, tuttavia, sono precoci, e portano il giovane studioso a un immediato contatto con le posizioni, in auge negli anni Venti, di Husserl prima e Heidegger poi, che Grassi contribuisce a diffondere nel panorama italiano. Non è un caso, a questo proposito, che sin dalle prime prove speculative Grassi tentasse un accostamento fra tradizione filosofica italiana – e umanistica in modo particolare – e le proposte fenomenologiche ed 'esistenzialistiche' del panorama tedesco a lui contemporaneo. Proprio all'idealismo italiano, e in particolare ad alcuni temi dell'attualismo di Gentile, inoltre, saranno accostate in alcuni articoli degli anni Venti e Trenta le proposte di Husserl e Heidegger. Se, inizialmente, la ricerca speculativa di Grassi è volta a rintracciare le componenti 'immanentistiche' nel pensiero dei citati autori tedeschi, esplicitando in questo modo i legami di essi con la tradizione italiana umanistica e idealistica,³ emerge gradualmente nelle sue posizioni la valorizzazione di componenti 'retoriche' ed 'emozionali' non inseribili nelle coordinate principali del cosiddetto razionalismo occidentale.

Sin dai titoli delle tre opere tarde (redatte addirittura alla fine degli anni Ottanta)⁴ cui faremo riferimento in modo privilegiato si può comprendere l'entità del progetto filosofico di Grassi: *Potenza dell'immagine*; *Potenza della fantasia*; *La metafora inaudita*.⁵ Significativamente, i sottotitoli delle prime due opere

VI, 2012, pp. 167-188. Garin ritorna su quel dibattito con un testo del 1968, *Quel «humanisme»? (variations historiques)*, «Revue internationale de philosophie», XX, 1968, pp. 263-275; la traduzione italiana uscirà sul «Giornale critico della filosofia», LXXXIV, 2005, 1, pp. 16-26 (cfr. M. CILIBERTO, *Eugenio Garin. Un intellettuale nel Novecento*, Roma-Bari 2011, pp. 68 sgg.).

² Cfr., a questo proposito, W. BÜTTEMEYER, *Ernesto Grassi-Humanismus zwischen Faschismus und Nationalsozialismus*, Freiburg 2010.

³ Sulla presa di contatto di Grassi con Heidegger e sulla sua ricezione dell'autore tedesco cfr. C. ALUNNI – C. PAOLETTI, *Heidegger, la piste italienne*, «Libération», 2 mars 1988. Sul rapporto di Grassi e Heidegger con il pensiero umanistico cfr. anche D. PIETROPAOLO, *Heidegger, Grassi e la riabilitazione dell'umanesimo*, «Belfagor», XLIII, 1988, pp. 387-402.

⁴ Uno scritto di Grassi importante per vagliare il suo rapporto teoretico con Martin Heidegger riguardo la questione centrale dell'Umanesimo è, invece, *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism. Four Studies*, Binghamton (NY) 1983; ad esso ci richiameremo più avanti nel testo.

⁵ E. GRASSI, *Potenza dell'immagine. Rivalutazione della retorica*, Milano 1989; Id., *Potenza*

recitano rispettivamente *Rivalutazione della retorica* e *Per una storia del pensiero occidentale*. Il chiaro intento è quello di affiancare, alla tradizionale linea storico-filosofica incentrata sulla «razionalità astratta», un ulteriore percorso delineato intorno ad una sapienza intesa come «retorica», ovvero contatto immediato con gli oggetti ed espressione di essi.

Nel corso della trattazione si rinvierà anche ad altri lavori di Grassi; la scelta di considerare le tre opere citate in modo privilegiato va ascritta al carattere di 'compendio' che esse assumono, nella cornice di una vasta prospettiva storica e teoretica. Attraverso una ricostruzione storico-filosofica incentrata attorno alla nozione di 'Umanesimo' e ai latori di essa, Grassi delinea in questi scritti una prospettiva teoretica filtrata – come vedremo – da alcune prospettive di matrice heideggeriana. L'ampiezza di questi testi e il grande numero degli autori legati all'Umanesimo (nel senso 'ampliato' inteso da Grassi) che vi sono trattati li rendono un oggetto di partenza ideale per le nostre disamine.

La dicotomia tra l'astrattezza del costruttivismo razionalistico e l'immediatezza di un sapere di tipo «emozionale» è ricercata da Grassi, mediante una sorta di procedimento 'archeologico', nei classici della tradizione filosofica, a partire da Aristotele e dalla sua divaricazione – posta negli *Analitici secondi* – tra «sapere noetico» e «sapere dianoetico». Come noto, ove il sapere dianoetico sarebbe quello della «mediazione razionale» e della «dimostrazione», il sapere noetico sarebbe quello della «apprensione immediata», non bisognosa di alcun procedimento dimostrativo. Proprio in virtù di tale distinzione aristotelica Grassi può sostenere che, sin dai primordi della speculazione filosofica,

«deriva, per noi uomini razionalistici, la scandalosa necessità di riconoscere che, accanto alla *pistis* che nasce dal razionale, esiste un'originaria *pistis* del non razionale, dalla quale il filosofo deve giustamente essere guidato».⁶

Richiamandosi ancora ad alcuni passi aristotelici,⁷ Grassi sostiene che la conoscenza dimostrativa debba partire da alcuni «elementi primi» necessariamente «indimostrabili»: vale a dire, che la conoscenza dimostrativa medesima debba fondarsi sulla «fede» in una conoscenza non dimostrativa di «elementi di base» o, meglio, sulla «apprensione diretta» di questi.

La sua tesi batte l'accento proprio sulla differenza tra «dimostrazione» e «visione», considerando quest'ultima non meno efficace della prima e, anzi, in una certa accezione, anche più efficace, in quanto della prima sarebbe il presupposto ineliminabile. Il nesso istituito da Grassi tra «linguaggio immaginifico» e «linguaggio razionale» va, pertanto, letto in un duplice senso. In primo luogo,

della fantasia. *Per una storia del pensiero occidentale*, Milano 1990; Id., *La metafora inaudita*, Palermo 1990.

⁶ GRASSI, *Potenza dell'immagine*, cit., p. 89.

⁷ Cfr. ARISTOTELE, *Analitici secondi*, in Id., *Opere*, I, Bari 1973, p. 265.

in quello di una *contrapposizione*, tesa a restituire vigore a una tradizione – quella, per l'appunto, del pensiero «immaginoso» e «metaforico» – sovente occultata dalla genealogia «razionalista». In secondo luogo, nel senso di una *fondazione*: quella operata dal pensiero «immaginifico» nei confronti di quello «razionale», giacché – si potrebbe dire con Grassi – l'immediatezza di apprensione dei «rapporti tra gli oggetti» precede ogni considerazione «mediata» dei medesimi. Scrive Grassi, nel delineare l'esigenza di stabilire queste due tipologie di rapporto:

«il linguaggio razionale, dimostrativo, esplicativo, non è originario, si radica nel linguaggio semantico, indicativo [...]. Per portare alla luce la struttura di questo linguaggio originario e il suo rapporto con l'«immagine» vogliamo ora analizzare l'essenza del linguaggio pre-filosofico. Solo in seguito deve essergli contrapposto il linguaggio razionale».⁸

Nel passare alla delineazione dell'«essenza» di quel che viene definito «linguaggio pre-razionale», l'autore chiama in causa una delle nozioni più rilevanti sia nel suo progetto filosofico globale che nella sua valutazione dei pensatori dell'Umanesimo e del Rinascimento italiani:⁹ quella di «metafora». «Facoltà» specifica del linguaggio immaginifico, la metafora costituisce, nell'apparato concettuale di Grassi, il ponte di collegamento tra il dominio del sensibile e quello dell'universale. Il fondamento del procedimento metaforico sarebbe, pertanto, radicato nei sensi, ed espressione linguistica aderente alla realtà sarebbe proprio quella metaforica, in quanto capace di esplicitare senza «astrazioni» ciò che sarebbe stato originariamente attinto da una «visione offerente». Scrive il nostro autore in un passaggio emblematico:

«il linguaggio razionale si basa su un linguaggio pre-razionale, arcaico, nel quale l'elemento immaginifico, quindi la visione, svolge un ruolo significativo [...]. Se ne deduce che un linguaggio simile deve servirsi, come principio e non per ragioni 'letterarie', della metafora come trasposizione di espressioni che derivano dall'ambito dei sensi e soprattutto da quello 'visivo'».¹⁰

Da questo stralcio si attingono diverse notazioni importanti. In primo luogo, si comprende meglio per quale ragione Grassi ritenga che il pensiero razio-

⁸ GRASSI, *Potenza dell'immagine*, cit., p. 91.

⁹ Un buon compendio dell'interpretazione filosofica che Grassi offre dell'Umanesimo italiano si trova anche in G. CIVATI, *Ernesto Grassi: for an Interpretation of Italian Humanism*, «Rinascimento», II s., XLIII, 2003, pp. 601-618. Dello stesso autore cfr. anche *Un dialogo sull'umanesimo. Hans-Georg Gadamer e Ernesto Grassi*, Aosta 2003, ove si trova una ricostruzione piuttosto dettagliata dell'itinerario biografico e filosofico di Grassi. Per una panoramica sull'opera e il pensiero di Grassi cfr. inoltre *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cura di E. HIDALGO-SERNA, M. MARASSI, 2 voll., Napoli 1996.

¹⁰ GRASSI, *Potenza dell'immagine*, cit., p. 91.

nalistico generi una sorta di 'scollatura' tra il reale e il linguaggio: in assenza di procedimento metaforico, l'espressione linguistica risulta priva di ancoraggio alla «visione» e, conseguentemente, all'apprensione prima e immediata del reale stesso. Inoltre, è rilevante l'accento al valore non meramente «letterario» della metafora: punto fermo di Grassi è la tesi che la tradizione retorica che fa capo all'Umanesimo italiano non si debba considerare esclusivamente come un «movimento letterario», ovvero una sorta di corrente artistica intenta a produrre delle «opere belle». Diversamente, esso andrebbe inteso come un vero e proprio orizzonte concettuale, teso ad estrinsecare nel linguaggio lo statuto dell'Essere. L'intera riflessione grassiana di carattere ontologico, d'altra parte – come vedremo meglio – trae spunto dall'ontologia heideggeriana, alla quale è vicina sia per terminologia che per contenuti.

Sulla base di quanto visto sinora, si può comprendere agevolmente in che direzione proceda l'utilizzo della tradizione umanistica e rinascimentale da parte del filosofo. Non un autore o un testo in particolare viene privilegiato da Grassi, che ha invece la più ampia aspirazione di ricondurre ad una matrice comune tutta una serie di autori e testi 'classici' del Quattro e Cinquecento normalmente ascritti all'ambito della «letteratura». Se l'accento posto dall'autore batte principalmente – come visto – sulla commistione di espressione linguistica e «sensibilità», è anche una dimensione genericamente «pratica» ad essere connessa al tema del linguaggio, nel tentativo di palesare come in tutta una linea speculativa 'sommersa' le nozioni di «espressione» e «lavoro» procedano di pari passo. Al tempo stesso, la medesima nozione di «lavoro» viene da Grassi ricondotta alla propria matrice etimologica: *labor*, vale a dire 'fatica'. Questo, per mettere in evidenza come le stesse attività teoriche e intellettuali traggano la propria origine ultima da bisogni ed esigenze dell'essere umano; il che sta a significare, di nuovo: dalla dimensione della sensibilità. I prodromi di una 'genealogia' sono da Grassi rintracciati addirittura nel magistero di Brunetto Latini e nell'influenza da questi esercitata su Dante:

«troviamo in Brunetto Latini e in Dante lo stesso rapporto tra linguaggio e lavoro: sono questi i due elementi essenziali, le *archai*, che fanno sorgere il mondo umano».¹¹

Come si comprende da questi riferimenti, la ricognizione storico-critica di Grassi non si limita ai cosiddetti umanisti italiani del Quattro e Cinquecento, ma prende avvio da un'epoca molto anteriore, e giunge almeno sino a Vico e alla sua critica del razionalismo cartesiano. Nella determinazione di questa tradizione imperniata attorno alle nozioni di «immagine», «visione» e «metafora», Grassi concentra la sua attenzione, di conseguenza, sullo statuto di una

¹¹ GRASSI, *Potenza della fantasia*, cit., p. 133.

disciplina come la retorica, che egli – ben lungi dal ritenerla fornita di una funzione esclusivamente «ornamentale» – giudica attributo essenziale del pensiero filosofico.¹² Questo perché – ove il pensiero razionalistico è indifferente alla forma d'espressione e guarda in modo privilegiato ai «contenuti» concettuali – il pensiero fondato sulla retorica metterebbe in primo piano proprio le forme di espressione, rinsaldando il legame diretto tra «parole» e «cose» cui si accennava sopra. Il linguaggio, nella sua immediatezza, non sarebbe tanto un tentativo di esprimere le cose, quanto un'esigenza fondamentale dell'uomo che «vive nelle cose», ovvero non si limita a «speculare sul mondo», ma costituisce se stesso – per utilizzare il lessico heideggeriano caro a Grassi – come «essere nel mondo».

Un'impostazione 'filosofica' di questo tipo, evidentemente, conferisce rispetto alle prospettive razionalistico-cartesiane un'importanza molto minore alla nozione di «verità», concedendo invece ampio spazio al dominio della «possibilità» e della «verosimiglianza». L'ambito dell'argomentazione retorica, in effetti, non si fonda su affermazioni di carattere apodittico, bensì su motti, detti e procedimenti discorsivi capaci di lasciare ampio spazio alle facoltà imaginative dell'uomo, nonché alle «credenze» che vengano di volta in volta elaborate dal «senso comune» di dati gruppi di individui. Scrive Grassi su questo tema:

«La tradizione filosofica umanistica nega la superiorità del vero, perché attribuisce al possibile, al verosimile, un'importanza essenziale. [...] Se l'originario, l'arcaico – nel senso di ciò che domina e perciò conferisce ordine – non è deducibile, il problema essenziale della filosofia non consiste nel processo della deduzione razionale, ma nell'evocare, 'patire' e 'trovare' l'originale, che si impone nella concreta storia dell'uomo».¹³

Non a caso si è in precedenza parlato di «gruppi»: prerogativa essenziale del linguaggio «immaginoso» e retorico è, secondo Grassi, anche quella di contribuire all'edificazione e alla perpetuazione del «consesso umano»; vale a dire, alla formazione di gruppi e comunità che travalichino le meditazioni individuali del «pensiero astratto». Dal punto di vista dei nessi «basilari» e dei bisogni immediati della specie umana linguaggio e aggregazione comunitaria procederebbero di pari passo in quanto, se è vero che uomo e linguaggio sono due «realtà» indissolubili sin dalle origini più lontane, lo è altrettanto che l'essere umano – un essere, per l'appunto, «parlante» – non è sin dalle origini concepibile se non in interazione con i suoi simili.

¹² Sull'ermeneutica di Grassi e sul suo utilizzo del «pensiero immaginifico», cfr. R. MESSORI, *Le forme dell'apparire. Estetica, ermeneutica e umanesimo nel pensiero di Ernesto Grassi*, Palermo 2001.

¹³ GRASSI, *Potenza della fantasia*, cit., p. 259.

La veemente concessione di uno statuto propriamente «filosofico» alla retorica e al pensare metaforico effettuata da Grassi permette di condurre un parallelo con una celebre polemica intellettuale che interessò due importanti storici del pensiero del secondo dopoguerra: Eugenio Garin e Paul Oskar Kristeller. Come noto, la disputa tra i due studiosi concerneva proprio la possibilità, o meno, di conferire agli autori dell'Umanesimo italiano lo statuto di 'filosofi'. Se, da un lato, Garin era favorevole a questa prospettiva, abbracciando una concezione di filosofia ben più duttile ed estesa del razionalismo tradizionale, Kristeller, dal canto suo, era restio a considerare Coluccio Salutati e Leonardo Bruni come qualcosa di differente da valenti «filologi» e «retori», incapaci di apportare effettivi contributi alla filosofia 'propriamente detta'. Aveva, in effetti, scritto Kristeller in un testo tra molti al riguardo significativi:

«se gli umanisti furono dei dilettanti in giurisprudenza, teologia, medicina e perfino in filosofia, essi furono degli specialisti in una quantità di altre materie. Il loro campo fu la grammatica, fu la retorica, la poesia, la storia, e lo studio degli autori greci e latini. Essi penetrarono anche nel campo della filosofia morale [...]. Però gli umanisti non dettero contributi agli altri rami della filosofia o della scienza».¹⁴

La posizione di Grassi risulta – come si sarà compreso – molto più affine a quella di Garin, sostenendo entrambi la possibilità di una nozione 'estesa' di filosofia. Scriveva il Garin degli anni Sessanta:

«Ripetere, come è stato fatto, che l'Umanesimo fu fenomeno non “filosofico”, puramente letterario e retorico; che gli umanisti furono solo maestri d'eloquenza e grammatici, significa innanzitutto dare per pacifica una visione del filosofare che è invece in discussione; e significa, a un tempo, non vedere ben chiaro in quegli *studia humanitatis*, in quella “retorica”, in quelle “lettere”. E significa anche dimenticare che quel moto di cultura si affermò innanzi tutto fuori della “scuola” [...]. E nella “scuola” entrò attraverso le discipline logiche e morali; attraverso un nuovo linguaggio e lo stabilimento di nuovi rapporti. [...] Dopo che per secoli [...] il pensiero umano si era travagliato soprattutto a elaborare una filosofia dell'esperienza religiosa, e tutto era stato visto sotto quel segno, ora l'umana ragione volge ogni sforzo verso l'uomo “poeta”, verso la sua “città”, verso quella natura mondana che sta conquistando».¹⁵

Grassi avrebbe pienamente sottoscritto queste affermazioni. Se volessimo rintracciare una discrepanza tra le due posizioni, essa risiederebbe invece nella diversa portata del progetto filosofico complessivo. Vale a dire: ove Garin

¹⁴ Cfr. P.O. KRISTELLER, in *Grande Antologia Filosofica*, Milano 1964, VI, pp. 234-235.

¹⁵ Cfr. E. GARIN, *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Bari 1961², p. 7.

scriveva esclusivamente da 'storico della filosofia' intento ad offrire una 'valutazione specifica' riguardo i pensatori di una data epoca,¹⁶ Grassi considera tale epoca e i suoi autori in virtù della chiara vicinanza tra la loro produzione teorica e la dottrina patrocinata dallo stesso Grassi. In questo senso, se Garin – pur potendosi egli definire tale in virtù di alcune considerazioni metodologiche ricorrenti – avrebbe probabilmente rifiutato l'attributo di 'filosofo', Grassi se ne sarebbe senza dubbio fregiato, nel contrapporre la propria genealogia incentrata sulla 'latinità' a quella heideggeriana incentrata sulla 'grecoità'.

Un compendio delle varie tematiche cui abbiamo accennato viene fornito da Grassi mediante numerose citazioni tratte da classici dell'Umanesimo e del Rinascimento, stralciate da una vasta messe di testi accuratamente selezionati. Come detto in precedenza, l'attenzione del nostro autore non si concentra in sede esclusiva sul Quattro e Cinquecento, giacché il percorso da lui delineato parte molto prima e si conclude molto dopo. Tuttavia, è esattamente nel Quattro e Cinquecento che vivono e operano molti «pensatori» da considerarsi paradigmatici per i temi sinora esposti. Alla retorica viene qui spesso affiancata la poesia, nel tentativo di mostrare l'appartenenza di entrambe al dominio del «pensiero immaginoso». È così che Grassi, soprattutto nella citata *Potenza della fantasia*, prende in esame le varie celebrazioni di queste due «arti» effettuate dagli umanisti italiani. Ad esempio, a proposito dell'esaltazione della poesia offerta da Coluccio Salutati, egli scrive che

«Salutati dà inizio alle sue argomentazioni illustrando l'importanza politica della poesia: critica Platone, che esclude i poeti da uno stato che egli – come filosofo – si è soltanto “immaginato”, ma che non è mai esistito».¹⁷

Come si può notare, Grassi qui ribadisce le facoltà «aggregative» del pensiero poetico e immaginoso: ove l'animale privo di linguaggio resta confinato nella propria istintualità, l'essere umano genera mediante il linguaggio un legame tra i propri bisogni essenziali e quelli degli altri uomini, rendendo possibile il piano dell'intersoggettività, ovvero quello che Grassi definisce nella citazione precedente «politico» in senso lato. La contrapposizione 'isolamento-comunità' è una delle più utilizzate da Grassi per ribadire la superiorità di retorica e poesia rispetto all'«intelletto astratto». Non è un caso che, sempre riferendosi a Salutati, egli chiami subito dopo in causa anche Vico:

¹⁶ Oltre allo scritto appena citato e a quello pubblicato nella collana bernese di Grassi richiamato all'inizio del nostro lavoro, per la posizione di Garin riguardo l'Umanesimo tra anni Quaranta e Sessanta cfr. anche E. GARIN, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Bari 1965².

¹⁷ GRASSI, *Potenza della fantasia*, cit., p. 134.

«Per dimostrare l'importanza della poesia, anziché ricorrere a una deduzione razionale, Salutati si riferisce [...] all'origine della comunità e della storia umana: il linguaggio fantastico assume una funzione che ad esso, qualche secolo più tardi, attribuirà anche Giambattista Vico. Il linguaggio originario è fantastico, indicativo, immaginoso, non deducibile razionalmente: da questo linguaggio, e non da quello razionale, nascono le comunità umane».¹⁸

Vico è autore significativo per Grassi in quanto la *Scienza nuova* prende in considerazione esattamente il crinale che separa ferinità ed umanità, individuando nella genesi del «linguaggio poetico» la prima prerogativa specificamente umana. Ricorre nelle pagine dedicate all'Umanesimo italiano la designazione di «nuova realtà»: il linguaggio poetico, rendendo possibile il consesso intersoggettivo, permetterebbe l'instaurarsi di un «nuovo mondo», fondato sull'accordo umano e sul «senso comune». Tale espressione viene utilizzata anche in riferimento a Cristoforo Landino, del quale si scrive che

«Se [...], come sostiene Landino, la poesia detiene il primato tra quelle “arti liberali” che costituiscono le differenti strade del sapere, il furore, dal quale la poesia si origina, ottiene la funzione di una “in-duzione fantastica”. L'induzione [...] è qui [...] interpretata come [...] un “con-durre” (*in-ducere*) la molteplicità ad una “nuova” unità di senso. Questa unità risulta dalla visione originaria che è propria degli uomini. Si tratta del fondamento immaginoso del mondo umano, che soltanto rende possibile il trasferimento della realtà “ad un nuovo genere”».¹⁹

L'idea di Grassi è che il furore poetico consenta una sorta di «raggruppamento» delle varie individualità soggettive. Il «nuovo mondo» del consorzio umano risulta tale in quanto edificato sulla precedente immediatezza originaria della «visione». Nonostante questo carattere «derivato», l'approdo comunitario del linguaggio conserva – come accennato sopra – il carattere di un «bisogno fondamentale», legato alle esigenze ineludibili della natura umana.

L'autore scelto da Grassi nell'ambito dell'Umanesimo italiano per rappresentare in modo efficace la contrapposizione tra «pensiero immaginifico» e «pensiero astratto» è, in ogni caso, Giovanni Pico della Mirandola. L'opera di Pico cui, in *Potenza dell'immagine*, si rimanda a più riprese è il *De genere dicendi philosophorum*, un breve scritto, articolato in forma di epistola all'amico Ermolao Barbaro, in cui viene proposta una contrapposizione tra la «filosofia» e la «retorica». I termini della questione, tuttavia, non sono presentati nell'esatta

¹⁸ *Ivi*, p. 135.

¹⁹ *Ivi*, p. 137.

maniera in cui Grassi aveva articolato la propria contrapposizione tra «retorica» e «filosofia», intendendo il «pensiero immaginoso» con la prima designazione e il «pensiero astratto» con la seconda. In realtà, la questione sembra nello scritto di Pico essere presentata in modo quasi polare. In effetti, l'apparente 'rispetto' dell'autore dell'orazione-epistola andrebbe ai «barbari», illetterati ma «filosofi» (qui Pico ha in mente il rozzo latino della filosofia scolastica), rispetto ai filologi dell'Umanesimo, la cui parola sarebbe ornata a celare un pensiero «vacuo». Abbiamo utilizzato non a caso l'aggettivo 'apparente', giacché è questione controversa²⁰ se il tono della lettera debba intendersi come ironico o meno – e, quindi, la critica pichiana alla retorica intendersi come una sua esaltazione a discapito della «arida filosofia». Al di là di tale questione, comunque, l'interpretazione che Grassi fornisce dell'opera va nel senso di una valutazione positiva di «schiettezza» e «sentimento» nei confronti di una retorica ben diversa da quella che – come ampiamente visto – lo stesso Grassi considera come «filosofia», bensì da intendersi per l'appunto come mero «ornamento» e «artificio». È così che Grassi può scrivere, a proposito della valutazione che Pico offre della filosofia, che

«i filosofi riconosciuti e ammessi da Pico non si dedicano a una scienza puramente razionale, perché si basano su possibili effetti patetici, affidandosi, secondo un'espressione di Pico, non alla lingua, ma al cuore: "*Experietur habuisse barbaros non in lingua sed in pectore Mercurium*"».²¹

Come si può notare, Grassi qui gioca abilmente con vari piani argomentativi, riuscendo a ravvisare una valorizzazione degli aspetti «sentimentali» del pensiero e della conoscenza persino in una virtuale valorizzazione dell'«intelletto astratto».

Il nesso da lui ravvisato tra retorica – o poesia –, intersoggettività e «senso comune» conduce Grassi ad avvicinare un'altra figura rilevante del panorama cinquecentesco italiano: quella di Stefano Guazzo, autore di una celebre opera intitolata *La civil conversazione*. La nozione centrale di questo scritto – a metà tra il dialogo e il trattato – era, per l'appunto, quella di 'conversazione civile': la lotta condotta contro la solitudine per mezzo di un vero e proprio 'rituale sociale' fondato sul rapporto dialogico. La figura di Guazzo è fatta oggetto delle attenzioni di Grassi sia in *Potenza dell'immagine* che in *Potenza della fantasia*. Nella prima delle due opere, essa viene introdotta in una trattazione dedicata ad Angelo Poliziano, del quale viene citata una prolusione su Quintiliano e Stazio, risolta in un vero e proprio elogio della retorica:

²⁰ Cfr., a questo proposito, L. PANIZZA, *Pico della Mirandola e il De genere dicendi philosophorum del 1485: l'encomio paradossale dei barbari e la loro parodia*, «I Tatti Studies», VIII, 1999, pp. 69-103.

²¹ GRASSI, *Potenza dell'immagine*, cit., p. 256.

«che cosa vi può essere di più bello in una vita ritirata e tranquilla, che cosa di più dolce, di più adatto ad un uomo colto, che usare discorsi pieni di sentenze, di parole adorne, di piacevolezze gentili e raffinate, senza nulla di rozzo, di insulso, di inurbano?».²²

Grassi commenta questo passo in tal modo:

«Si accenna così a quanto in seguito Guazzo chiamerà “conversazione civile”, che costituisce non solo l’ornamento, ma l’essenza della vita umana».²³

A questo proposito, occorre rilevare come l’interpretazione grassiana di Guazzo si contrapponga frontalmente a quelle letture che avevano ravvisato nella *Civil conversazione* null’altro che una sorta di «manuale del parlare bene». Così come – lo si è visto in precedenza – la considerazione di Grassi dell’Umanesimo è molto distante da una messa in evidenza esclusivamente ‘letteraria’ della retorica, allo stesso modo questo dialogo sull’arte del conversare viene letto come un testo specificamente filosofico e concernente non tanto l’apparenza, quanto l’essenza della natura umana. A questo riguardo, Grassi prende le distanze da quanto Eugenio Garin aveva scritto a proposito di Guazzo, leggendo la sua opera proprio come quel ‘manuale sociale’ che il nostro autore giudicava non esaurire la profondità del testo guazziano. È per questo che Grassi poteva scrivere che l’opera di Stefano Guazzo è

«equivocata nel caso la si interpreti, come fa Eugenio Garin, come una sorta di mansionario domestico del discorrere in società, un *Galateo*, e come un manuale della conversazione borghese».²⁴

Diversamente, la «conversazione» avrebbe la funzione di generare e mantenere saldi i rapporti tra gli uomini; non in modo artefatto, bensì secondo la spontanea facoltà del linguaggio come «fondatore di civiltà». Deriva da questo plesso di associazioni anche l’accostamento tra linguaggio e musica, richiamato da Grassi sempre a proposito di Guazzo:

«Guazzo fa [...] riferimento alle Muse. Teniamo presente – per intendere la portata di questa circostanza – il loro significato, così come esso appare nel mito delle cicale esposto nel *Fedro* [...]. ‘Musica’ non è un’espressione individuale, ma un’espressione obiettiva del reale, al cui riconoscimento il singolo individuo deve venire ricondotto. La realtà umana si radica in una realtà sacrale

²² Cfr. A. POLIZIANO, *Oratio super Fabio Quintiliano et Statii Sylvis*, in *Prosatori latini del Quattrocento*, a cura di E. GARIN, Milano-Napoli 1952, p. 883.

²³ GRASSI, *Potenza dell’immagine*, cit., p. 252.

²⁴ GRASSI, *Potenza della fantasia*, cit., p. 42.

e da ciò deriva anche la funzione politica delle Muse, che sopravvive nel mito di Anfione, il quale fondava città servendosi della sua lira». ²⁵

Importanti sono le ultime notazioni del passo, perché il legame 'linguaggio-musica-politica' vi è chiaramente espresso. Importante, tuttavia, è anche mettere in evidenza come, secondo Grassi, linguaggio e musica (ai quali, ovviamente, si può aggiungere il «dire poetico») abbiano una valenza «sacrale»; ovvero come, al tempo stesso, essi siano «spontanei», «immediati», appartenenti a un universo pre-razionale e distanti da qualunque tipologia di «artificio». Insieme a queste prerogative, la sacralità del linguaggio consiste nella facoltà di «operare sul reale» in modo quasi 'magico', vale a dire consentire l'instaurazione di quel «mondo nuovo» di cui molto si è detto in precedenza.

Un'espressione sovente utilizzata da Grassi per designare il dominio dell'immediatezza, contrapposto a quello del *logos* razionale, è quella di *pathos*. Egli scrive, nei primi capitoli della *Potenza dell'immagine*, che

«viene assegnato all'arte, in ogni rivoluzione, un ruolo particolare, poiché pare il mezzo adatto per formulare in modo efficace un'ideologia, cioè per conferire *pathos* e quindi efficacia a un contenuto.

Nell'Umanesimo e nel Rinascimento, gli elementi retorici, del *pathos*, erano ritenuti necessari per la realizzazione dell'uomo, all'interno di una comunità». ²⁶

Ritornano qui molti elementi esaminati in precedenza: potenza costruttiva dell'arte (linguaggio poetico), funzione 'di frattura' di essa, sua rilevanza intersoggettiva. La designazione di «*pathos*» rinvia etimologicamente ad un 'soffrire' che, nel caso di Grassi, si specifica come «contatto con gli enti». In altri termini, *pathos* sarebbe l'immediato contatto con gli «oggetti del mondo», dal quale sorge originariamente ogni edificazione collettiva, ma anche ogni costruzione concettuale (*logos*), comprensibile soltanto come innestata sulla dimensione primigenia. Nonostante che sia il punto di partenza di ogni esperienza possibile e di ogni costruzione ontologica, ne deriva che l'ambito del *pathos* non sia per Grassi esaustivo del reale in senso assoluto. Di qui, il controverso rapporto che il filosofo italiano intrattiene con il suo 'maestro' Martin Heidegger e, in particolare, con la tematica heideggeriana della «differenza ontologica». ²⁷ Come

²⁵ Ivi, p. 44.

²⁶ GRASSI, *Potenza dell'immagine*, cit., p. 49.

²⁷ Sul rapporto di Grassi con la cosiddetta tradizione continentale, cfr. il volume collettaneo *Un filosofo europeo: Ernesto Grassi*, Palermo 1996, e in particolare i seguenti contributi: L. RUSSO, *Presentazione*; M. MARASSI, *Ernesto Grassi e l'esperienza del fine*; D. DI CESARE, *Metafora e differenza ontologica: Grassi versus Heidegger?*; C. GENTILI, *Ernesto Grassi tra filoso-*

noto, con quest'ultima caratterizzazione Heidegger intendeva l'incolmiabile sproporzione vigente tra «enti» ed «Essere», vale a dire la possibile «afferrabilità» dell'Essere in un senso esclusivamente «negativo», non coincidendo esso con alcun «oggetto definito», ma andando oltre qualunque oggetto e qualunque «rapporto umano» con gli oggetti medesimi. Proprio tematizzando il suo legame con questa tematica heideggeriana, Grassi chiarisce come il *pathos* non sia da intendere semplicemente come una «interazione umana» con gli enti, bensì come una vera e propria «situazione originaria» caratterizzata dalla «sensibilità» come cifra del reale. Scrive Grassi, riprendendo la nozione heideggeriana di cui ora si trattava:

«abbiamo cercato di legittimare due tesi. L'impossibilità di partire dal problema degli enti per giungere alla definizione dell'essere e il riconoscimento del carattere essenzialmente patetico del significato del reale. La "passione" sorge non dal soffrire gli enti, ma dal soffrire l'appello abissale in funzione del quale originariamente, entro i limiti del piacere e del dolore dei sensi, sorge, sussiste e perisce la realtà intesa come *physis*, come aprirsi di mondi. Ambedue le tesi si fondano sulla coscienza della differenza ontologica».²⁸

Lo strumento 'concettuale' (ma non ovviamente da intendersi in senso intellettualistico) di cui l'autore si avvale è una 'figura retorica' sulla quale ci si è già soffermati in precedenza: la metafora.²⁹ In riferimento alla differenza ontologica, Grassi intende la metafora come uno «slittamento» dal piano immediato della sensibilità a quello di un'universalità ontologica dalle prerogative «linguistiche», ovvero compresa in un ambito caratterizzato dalla «consapevolezza», ma privo dell'astrattezza di quello che, in termini husserliani e heideggeriani, si potrebbe definire «linguaggio obiettivante». Alla luce di questa disamina, non sorprende come, oltre al tema del rapporto tra enti ed Essere, un altro dei temi heideggeriani sui quali Grassi più si sofferma sia quello del linguaggio, appartenente ad una fase della meditazione heideggeriana successiva rispetto alla cosiddetta *Kehre* ('svolta') che fece seguito ad *Essere e tempo*. L'autore di *In cammino verso il linguaggio*, in effetti, ritiene il linguaggio una vera e propria «struttura trascendentale» dell'Essere: ciò che permette ogni disvelamento ontologico o, in altre parole, una sorta di 'atmosfera' nella quale l'Essere sarebbe necessariamente 'immerso'. Abbiamo visto in che accezione Grassi intendesse il rapporto tra linguaggio ed Essere nell'ambito della tradizione umanistica.

fia del mito e demitizzazione; L. AMOROSO, *Da Aristotele a Vico. A proposito di Grassi e il mito*; G. MODICA, *Oltre Heidegger e Vico: sulla prospettiva filosofica di Ernesto Grassi*.

²⁸ GRASSI, *La metafora inaudita*, cit., p. 61.

²⁹ Sull'utilizzo del procedimento metaforico in Grassi, cfr. R. MESSORI, *Differire e trasparire. La spazialità del linguaggio metaforico*, in *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, cit., pp. 655-681.

Paradossalmente, egli recupera ora questa tematica in Heidegger, e compie l'improbabile accostamento:

«Il manifestarsi della *res*, della cosa, non deve – per la tradizione umanistica – essere separato dalla parola, dal *verbum*. Sotto quest'aspetto le tesi di Heidegger sulla funzione originaria della parola – e ciò significa: sul primato della parola poetica – si rivelano quasi concordi». ³⁰

Va, in effetti, specificato come il linguaggio non debba essere inteso in senso lato, bensì specificamente come «linguaggio poetico». È noto come per il 'secondo Heidegger' i poeti fossero «custodi dell'Essere». In particolare, è celebre la valorizzazione heideggeriana di Hölderlin, la cui rilevanza filosofica è ritenuta da Heidegger non inferiore a quella di altri grandi tradizionalmente ascritti alla storia del pensiero occidentale. Esperienza come *empiria*, parola poetica e dominio del *pathos* fanno tutt'uno in questo impianto concettuale. Per tale ordine di motivi Grassi può scrivere che

«l'esperienza vera e propria il poeta l'ha avuta con la parola: con la parola in quanto appunto solo la parola consente un rapporto con la cosa. In termini più chiari: il poeta ha capito che solo la parola fa sì che una cosa appaia, e sia pertanto presente, come quella cosa che è». ³¹

Ove il nesso che si potrebbe dire 'fenomenologico' tra 'apparenza' e 'realtà essenziale' di un oggetto è chiaramente messo in luce: la parola poetica asserisce ogni oggetto per come appare sensibilmente, vale a dire per come è nella sua essenza più recondita. Tale essenza, tuttavia, non va intesa come qualcosa di accessibile al singolo uomo nella sua interrogazione linguistica. Diversamente, nello slittamento metaforico dal particolare sensibile all'universalità fantastica «non è il singolo a parlare. Egli è soltanto colui che annuncia il linguaggio, in quanto fa esperienza della sua necessità». ³²

Oltre ai tre testi che stiamo considerando, è a questo proposito molto rilevante uno scritto pubblicato originariamente da Grassi nel 1983: *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism*. ³³ In questo lavoro Grassi mette a tema con precisione la questione del rigetto heideggeriano della 'tradizione latina', e tenta per così dire di mettere Heidegger *contra* Heidegger: avvalersi di nozioni

³⁰ GRASSI, *Potenza della fantasia*, cit., p. 262.

³¹ Cfr. tra gli altri luoghi M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, Milano 1973, p. 134.

³² GRASSI, *Potenza della fantasia*, cit., p. 262.

³³ Cfr. *supra*, nota 4.

heideggeriane al fine di mostrare come la tradizione umanistica potesse rivelarsi leggibile proprio alla luce di questa operazione teoretica.³⁴ Sino ai suoi ultimi lavori Grassi insisterà su questi temi, valorizzando quella che, in Heidegger, egli definiva, per parafrasare un suo articolo del 1985, *L'originarietà della parola poetica*, designando con questa espressione sia la preminenza del linguaggio metaforico su quello razionale, sia la valenza direttamente conoscitiva del primo.³⁵ Del 1987 è un'intervista rilasciata da Grassi a Christoph Jermann,³⁶ in cui il pensatore italiano discorre della propria formazione, del proprio debito verso Heidegger e delle proprie discordanze con il filosofo tedesco sul tema della tradizione latina.³⁷

Dalla scelta – ‘improntata’ ma chiara – dei motivi heideggeriani che abbiamo visto sopra risulta secondo Grassi una consonanza di fondo del tutto impronosticabile a prima vista: quella tra il pensiero dello stesso Heidegger e quello dell'Umanesimo italiano. A unificare le due prospettive sarebbe proprio la meditazione sul linguaggio e la raggiunta consapevolezza dell'onnipervasi-
vità di esso. Scrive Grassi, riferendosi al tema del linguaggio in una breve nota-
zione che per la sua icasticità possiamo utilizzare come compendio:

«È il problema centrale specifico dell'Umanesimo, preminenza del proble-
ma della parola su quello degli enti nello sforzo di definirli razionalmente tra-
mite una onto-logia».³⁸

Esattamente una «onto-logia» di questo tipo sarebbe anche la prospettiva del 'secondo Heidegger', tutt'altro che dimentico del problema della differenza ontologica – e, quindi, dell'impossibilità di definire l'Essere o ad esso pervenire tramite gli enti mondani – e, ad un tempo, intento a caratterizzare quest'ultimo mediante la parola poetica e la trascendentalità 'patetica' del linguaggio.

L'operazione complessiva effettuata da Grassi attraverso un riesame e un riutilizzo del pensiero heideggeriano impone di porsi la questione concernente

³⁴ Si veda a questo proposito l'introduzione di Cesare Vasoli all'edizione italiana di *Heidegger e il problema dell'umanesimo* (Napoli 1985), in cui viene messa in luce l'operazione attuata da Grassi riguardo la poesia, intesa nella tradizione umanistica, secondo una suggestione heideggeriana, come «svelamento luminoso dell'essere» (p. 11).

³⁵ Cfr. E. GRASSI, *La originarietà de la palabra poetica y retorica* (Heidegger, Ungaretti, Neruda), «Revista chilena de literatura», XXVI, 1985, pp. 5-17.

³⁶ Cfr. *Ricordi degli anni '30*, Radio televisione italiana, in collaborazione con Istituto italiano per gli studi filosofici di Napoli, in *Enciclopedia multimediale delle scienze filosofiche, philosophy*, un programma di Renato Parascandolo, Napoli, 24 novembre 1987.

³⁷ Cfr., a questo proposito, anche il prologo dell'opera di qualche anno dopo *Renaissance Humanism. Studies in Philosophy and Poetics*, Binghamton 1988, in cui Grassi mette a fuoco il 'disprezzo' heideggeriano per la latinità, attribuendolo a motivazioni di carattere ideologico.

³⁸ GRASSI, *Potenza dell'immagine*, cit., p. 258.

Jonathan Salina

la validità dei richiami 'geofilosofici' dello stesso Heidegger, nonché della sua esclusiva (ed escludente) valorizzazione del pensiero greco e di quello tedesco. In altri termini: la possibilità – dipanata da Grassi in modo approfondito nelle numerose opere e modalità che abbiamo considerato – di leggere i pensatori dell'Umanesimo italiano attraverso nozioni quali 'linguaggio immaginifico' e 'differenza ontologica' induce a mettere in questione la lettura privilegiata fornita da Heidegger di lingua e filosofia greca e tedesca come delle lingue e filosofie per eccellenza, apportata – come noto – persino su fondamenti di carattere etimologico. Qui, forse, sta la grandezza del percorso storico-concettuale di Grassi: mostrare come una strumentazione teoretica feconda e foriera di suggestioni non dovesse necessariamente venire applicata ad ambiti storici e geografici limitati, ma trovasse una sorta di conferma in ulteriori e svariati contesti della produzione intellettuale europea.

FINITO DI STAMPARE
PER CONTO DI LEO S. OLSCHKI EDITORE
PRESSO ABC TIPOGRAFIA • CALENZANO (FI)
NEL MESE DI NOVEMBRE 2019

Amministrazione

Casa Editrice Leo S. Olschki • Casella postale 66, 50123 Firenze
Viuzzo del Pozzetto 8, 50126 Firenze
Tel. 055.6530684 • Fax 055.6530214 • e-mail: periodici@olschki.it
Conto corrente postale 12707501

2019: ABBONAMENTO ANNUALE - ANNUAL SUBSCRIPTION

PRIVATI

Italia € 115,00 (carta e *on-line only*)

Il listino prezzi e i servizi per le **Istituzioni** sono disponibili sul sito
www.olschki.it alla pagina <https://www.olschki.it/acquisti/abbonamenti>

INDIVIDUALS

Foreign € 120,00 (print) • € 115,00 (*on-line only*)

Subscription rates and services for Institutions are available on
<https://en.olschki.it/> *at following page:*
<https://en.olschki.it/acquisti/abbonamenti>

Direttore responsabile: MICHELE CILIBERTO
Registrazione del Tribunale di Firenze n. 1381 del 2 luglio 1960
Iscrizione al ROC n. 6248

