

ERNESTO GRASSI, *Potenza dell'immagine: rivalutazione della retorica*, Milano, Guerrini, 1989, pp. 267.

L'opera di questo illustre storico della filosofia è scarsamente conosciuta in Italia e non sono pochi i suoi lavori che attendono ancora di essere tradotti. Da tempo direttore dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici con sede a Monaco, ha contribuito notevolmente a far conoscere, con severe edizioni critiche, la letteratura umanistica e rinascimentale, sforzandosi di metterne in risalto la portata eminentemente filosofica. Da molti anni insegnante in università della Germania, ha potuto seguire parecchi seminari di Heidegger, di cui ha accolto in parte precisi presupposti ermeneutici. Il presente volume, affronta con prospettiva assai originale e con l'apporto di sterminate fonti testuali, una questione controversa, per un certo modo anche inattuale, ossia in quale misura è possibile, oggi, dopo l'inesorabile declino di ogni pretesa scientifica, riproporre l'insostituibilità della funzione filosofica dell'immagine, quindi di quella cultura che si avvale proprio della sua forza rilevante. È noto, soprattutto dopo lo scandaglio heideggeriano, come con il razionalismo matematizzante di Cartesio si sia verificata una separazione manichea tra il sapere scientifico, unico luogo della verità come chiarezza e distinzione, e il discorso della retorica, come linguaggio dell'immagine e come si sia aggiogato il fine del filosofare a questa stessa matrice *more geometrico demonstrata*. In tale contesto veniva a perdersi la legittimità stessa, per la fatica del pensare, di un riconoscimento dei principi da cui la riflessione muove, come aveva a suo tempo, con insuperata acutezza, avvertito Aristotele. Per troppo tempo perciò si è mantenuta la distinzione tra linguaggio dimostrativo e persuasivo, a tutto vantaggio del primo, in quanto ritenuto il solo capace di soddisfare i requisiti di correttezza e deducibilità in vista di ciò che è da considerarsi vero. Ora, come Grassi sottolinea nella prefazione, il compito nuovo che spetta ai pensatori consiste nel «saper vedere, attraverso la metafora e il silenzio del termine scientifico, l'originario». È immediatamente percepibile l'incidenza che l'ermeneutica del secondo Heidegger ha lasciato nella metodologia di Grassi e questo libro non ne fa mistero, per quanto l'A. si discosti dalla lettura limitativa che ad esempio lo stesso Heidegger ha fatto di un movimento così complesso come l'Umanesimo italiano. E per meglio focalizzare il proprio impegno teoretico, Grassi disloca il capitolo sull'umanesimo al termine della trattazione, quasi a voler dimostrare che è possibile delinearne sostanzialmente una continuità tra questo movimento, che non va ristretto ai soli contenuti letterari, e la speculazione classica, sia greca che latina.

Nella prima parte su «Immagine e accesso all'opera d'arte», l'A. rilegge talune fonti di poeti e scrittori grandissimi, quali Rimbaud, Baudelaire, Mallarmé, Poe che hanno spinto il loro sguardo nella profondità noumenica del reale, coinvolgendo il linguaggio nel rischio di mostrare il nascosto nell'immagine-simbolo. Non è casuale che Grassi avvii il suo discorso proprio dall'esperienza sconvolgente di questi scrittori, dal momento che egli conviene con Heidegger che la poesia non è così estranea – come si vuol credere – al pensare, e se nel passato si è aperta una dicotomia tra filosofia e poesia, questo è avvenuto soprattutto ad opera del modo cartesiano di intendere il filosofare, per il quale il linguaggio per immagini appare per lo meno sospetto. A completamento di queste tesi, nel paragrafo «Adeguatezza e inadeguatezza del linguaggio» allarga la propria indagine fino ad abbracciare questioni prettamente biologiche o di filosofia biologica, appoggiandosi sulla autorità di ben noti scienziati che non hanno mancato di rilevare la differenza profonda intercorrente tra le modalità comportamentali degli animali e dell'uomo. Mentre nei primi operano meccanicisticamente degli schemi fissi, innati, nell'uomo sono presenti degli schemi mobili, i soli del resto che rendono possibile parlare di formazione umana, ossia di un processo continuo, vario, che implica per altro un diverso modo di concepire il rapporto tra uomo e ambiente, tramite forme di sperimentazioni multiple. Egli precisa infatti che la sperimentazione umana altro non è che «l'interpretazione dei fatti o dei testi in vista di un qualcosa, seguendo una via, un metodo, con la capacità di veder

dentro» (p. 71). Sperimentare vuol dire saper cogliere, allora, le forme originarie in base alle quali si rende comprensibile lo stesso processo di formazione dell'uomo, come si inferisce da quest'altro passo: «La teoria della formazione diventa qui la dottrina della struttura dell'accadere umano alla luce dell'origine del nostro divenire; diventa una ricerca arcaica, nella misura in cui si riferisce agli schemi fondamentali (archai) dell'autorealizzazione umana» (p. 75). Soltanto l'agire dell'uomo obbedisce a questi schemi sui quali del resto si fonda la sua stessa capacità inventiva. Basti pensare ad esempio come la formazione si avvalga della trasformazione del mero suono animale in voce umana, strumento necessario per poter nominare le cose, quindi interpretarle. Se è vero che soltanto la voce significa qualcosa (semainein), l'uomo che parla delle cose, le nomina, e per ciò stesso le trascende. La capacità del suono di diventare voce implica altresì la presenza di un gioco che appartiene soltanto all'uomo, nel senso che l'uomo sa come nominare le cose, sa illuminare il rapporto che instaura con esse, ed attribuire un senso orientante al proprio agire. A tal proposito Grassi si richiama giustamente al *Cratilo* platonico che, a suo giudizio, rappresenta il tentativo classico più geniale per rispondere al problema dell'origine del linguaggio e nello stesso tempo far vedere l'urgenza della originarietà del linguaggio, donde la consapevolezza che il pensare dell'uomo si mostri attraverso la visione originaria. A conferma di questa presupposizione ineludibile, l'A. ha buon gioco, con sicura intelligenza filologica, di rilevare che qualsivoglia argomentazione dimostrativa è impotente ad autogiustificarsi, che in ultima analisi essa rimanda ad un contesto originariamente offerente, quindi all'apparire della cosa nell'immagine. Se si esamina l'attributo tanto caro alla dimostrazione – apodittico – si constata che il verbo originario greco, *apodeiknymi*, dice espressamente un mostrare qualcosa come qualcosa in base a qualcosa, cioè è posto originariamente il mostrare, e soltanto in un secondo tempo viene evidenziata la strumentalità funzionale di quest'atto (cfr. p. 82).

Quale conseguenza bisogna trarre da questa importante sottolineatura? Grassi non esita a ribadire necessità per ogni pensare, massime per quello filosofico, di guardare all'originarietà per se stessa autoevidente di ciò che deve essere presupposto, dal momento che, senza questo, non si dà alcun dire. Ne è prova il fatto che, sul fondamento di quanto postulato da Aristotele, non è possibile fare a meno dei principi primi, i quali sono indimostrabili, eppure permettono la dimostrazione. In quanto primi, questi principi sono originari, perché «non è possibile sfuggire ad essi». Essi si offrono per se stessi, come noeticamente coglibili. E a tal proposito è possibile congetturare che all'origine gli uomini vedessero per così dire le parole fondative, con la forza dell'immagine che si è poi cercata una forma nel linguaggio. Per meglio elucidare la delicata questione, Grassi ne sviluppa le possibili conseguenze nel capitolo: «Il linguaggio arcaico, semantico, prefilosofico». Un tale linguaggio non intende dimostrare, né presume di essere vero dimostrando in base a successive regole logiche della ragione. Esso piuttosto esplica, nella misura in cui l'immagine preesistente si dà potentemente un senso.

L'A. ritiene di esemplificare il proprio assunto ricorrendo all'episodio virgiliano della Sibilla Cumana (*Eneide*, canto VI) e con più appassionata risonanza a celeberrime pagine dell'*Agamemnone* eschileo, dove campeggia tragicamente la figura della profetessa Cassandra. È soprattutto su di essa, sulle parole che Cassandra pronuncia, impossessata daimonicamente, che Grassi riflette a lungo (cfr. p. 99 e sgg.). La preveggenza profetica evoca da profondità abissali la parola stessa, che pertanto si riempie di un *pathos* cosmico. Questa parola non è più umana, non dimostra alcunché, eppure ne emana una forza grandissima. Grassi può allora scrivere: «L'ambito di Cassandra è invece quello divino, il suo isolamento nasce dalla sfera divina, il cui modo d'essere è l'invisibile, l'impalpabile, l'inaudito» (p. 103). Non ci si deve aspettare, da una donna che è dominata da Apollo, un linguaggio che puramente significhi le cose. Esso va oltre il semantico, i segni linguistici lasciano vedere l'inquietante. Nell'empito del profetare, l'essere di Cassandra viene sconvolto o, come ben osserva Grassi, è in delirio. L'eccezionale commento a questi passi eschilei illumina il successivo

capitolo, sul «Linguaggio indicativo come fondamento del linguaggio razionale». Sulla scorta di numerose fonti classiche, l'A. può dunque sviluppare e approfondire ulteriormente le ragioni della sua tesi. Non è strana la citazione di un filosofo, come Aristotele, che pur avendo dato un contributo fondamentale alla dimostrazione, era più che consapevole della insostituibilità, per il filosofo, di assumere i primi principi quale condizione per il pensare. Scrive lo Stagirita: «colui che possiede la conoscenza degli esseri, in quanto esseri, deve poter dire quali sono i principi più sicuri di tutti gli esseri. Costui è filosofo» (cit., p. 120); ed è noto del resto che sia Aristotele come anche Platone erano coscienti che il sapere originario era avvolto nell'aura del mito, che altro non è se non visione divina. Ed è originariamente che gli uomini hanno conosciuto per potentissime immagini, direttamente ispirate dal dio. Per questo Grassi può aggiungere che «originariamente la filosofia era collegata al mondo religioso, divino e non con il mondo della ragione» (p. 132). Non meno acute, in questo capitolo, anche se non sempre del tutto convincenti, sono le analisi che l'A. riserva alla teoria agostiniana del tempo (cfr. p. 135 e segg.), letta non tanto nella ormai proverbiale sua fenomenologia della coscienza interna, quanto piuttosto alla luce dell'imprescindibilità della visione originaria. Vi è messa in risalto la tensione che per il fine cui tende è per ciò stesso attenzione (ad-tendo), una dinamica, questa, che è rivelatrice di una struttura profonda che ha le sue radici proprio nella propensione verso l'originario. «Se nulla di originario ci riguardasse – annota Grassi – non saremmo in grado di attendere e ricordare qualsiasi cosa» (p. 136). La temporalità esistenziale, che Heidegger avrebbe in seguito privilegiato nel modo con cui l'Essere stesso si mostra all'uomo, dice molto bene come «questa tensione che ci riguarda essenzialmente, va oltre i fenomeni sensoriali, per dar loro un significato umano» (ib.).

Nella terza parte del libro, Grassi si avvia pazientemente ad affrontare l'aspetto capitale della sua fatica, attraverso una articolata disamina del concetto latino di *Ingenium*, sul quale si sarebbe fondata l'intera tradizione umanistica. L'argomento è però preceduto da un importante capitolo su «Il problema dell'unità di ragione e passione». Precise fonti testuali lo soccorrono, come ad esempio l'*Encomio di Elena* del grande sofista Gorgia. Ci troviamo ormai nel mezzo del discorso persuasivo, entusiastico, che mette in risalto il potere della parola. «La parola è un gran dominatore, che con piccolissimo corpo e invisibilissimo divinissime cose sa compiere» (cit. a p. 174). Più che essere sacrificata a dimostrare o a denotare, la parola evoca, mediante l'uso di immagini fervide, il mondo celato delle passioni. Queste non possono non incarnarsi nella parola e compito del filosofo sarà di dire parole appassionate. L'immagine è lì per ricevere un corpo, perciò la parola fungerà da porta attraverso la quale le immagini possono venire alla luce. Ne viene di conseguenza che si apre un abisso «tra ciò che rivela la ragione e ciò che ci viene trasmesso dalle immagini patetiche» (p. 179). A conferire potere alla parola non è tanto l'uomo, con la sua capacità razionale, quanto il dio che sta al principio, all'origine, per cui Grassi può richiamarsi alle fonti classiche che confermano la tesi presente, soprattutto a precisi passi del *Fedro* platonico (cfr. p. 188). Una volta raggiunta l'unità di ragione e passione, è possibile individuare nel sapere medesimo la presenza e l'azione della fonte rivelatrice del sapere stesso, ossia quel *Nous* che il pensiero arcaico, ossia originario, aveva posto prima e a fondamento del pensare. Giustamente osserva l'A. che «il *Nous* non è identico all'episteme, ne costituisce piuttosto la premessa, in quanto l'episteme può spiegare e chiarire qualcosa solo secondo una precedente visione (*noein*) delle cause originarie e ricorrendo ad esse» (p. 192). Scrostando l'immenso edificio dell'episteme, così come è venuto costituendosi nel tempo, e in particolar modo dopo la rivoluzione cartesiana che per giunta ha affinato per essa anche un metodo, si dovrà rivedere proprio quella visione originaria che è andata non irrimediabilmente perduta. Poter nuovamente pensare in conformità alle cause originarie vuol dire liberare la parola proprio da quegli schermi che ci impediscono di vedere al di là.

Ci si domanda ora, sulla linea interpretativa di Grassi, come si potrà riportare il pensare alla visione originaria. Secondo l'A., bisognerà restituire la Metafora (da qui la sua rivalutazione) al suo

luogo originario, sí che la distogliamo dalle secche meramente letterarie e grammaticali con cui un malinteso umanesimo l'ha insabbiata. Come etimologicamente suggerisce la stessa parola, vi è un espresso bisogno, spirituale e filosofico insieme, di andare al di là del noto o conosciuto. Nella metafora è dominante l'immagine che associa due ambiti semantici per mezzo della somiglianza analogica. Opportunamente Aristotele la definisce «la trasposizione di una parola dall'ambito che è proprio ad un altro»; dunque la metafora fa sentire l'urgenza di trapassare dall'origine del sensibile a livelli piú profondi (cfr. p. 197). Disprezzata dal ragionamento dimostrativo delle scienze post-cartesiane, la metafora rivedica, specie in questi ultimissimi anni in cui ha preso corpo una vera e propria metaforologia, una propria autonomia semantica, una propria consistenza filosofica. Se con il razionalismo la visione metaforica, per immagini, è andata dissolvendosi, non per questo si avverte meno la necessità di rivalutarla. Nella nuova attenzione che si dedica all'ontologia dell'opera d'arte, dopo la rivoluzionaria lezione di Heidegger, si intravede l'aporia di fondo di ogni posizione che intenda fare della certezza, adeguatezza, coerenza formale, condizioni assolute e inconfutabili della verità. Come bene commenta Grassi: «l'origine dell'opera d'arte, spirituale, non è mai un oggetto già presente a noi, ma qualcosa che si manifesta originariamente nell'urgere di un ergon, nel quale e con il quale giungiamo a chiarire noi stessi» (p. 199). Non che l'A. voglia riferire l'assunto della sua ricerca alla genesi dell'opera d'arte, ma gli è comunque chiaro che la natura stessa del pensare è poetica e come tale essa deve ricercare in primo luogo i principi generatori.

È in particolar modo nelle espressioni antiche del pensare, specie in quelle della greco e della latinità, che è riconoscibile in tutta la sua ricchezza l'azione della visione, dell'immagine originariamente offerente, noeticamente coglibile. E così anche una rilettura della tradizione umanistica, come apertamente sostiene l'A., con riferimenti illuminanti e sinuose argomentazioni, deve essere ritenuta come un obbligo ermeneutico, a maggior ragione se si pensa che proprio questa cultura è stata svisata grossolanamente, nella misura in cui la si è confinata nel puro ambito letterario. In quest'ottica determinata, allora, risultano stringenti proprio le pagine conclusive dove Grassi enuclea tutte le possibilità filosoficamente utili per la tesi di fondo che intende dimostrare, su quel concetto, assai radicato nella mente degli studiosi dell'umanesimo, ma non certo adeguatamente sviscerato, quale è l'*Ingenium*. Egli espressamente dichiara: «Gli antichi chiamavano noein e i latini ingenium questa attività che sperimenta l'originario» (p. 203) e che l'insistenza sia fondata è anche motivata dalla persuasione che: «non siamo obbligati a riconoscere che tutta questa tradizione viene dimenticata dal nostro filosofare attuale?» (p. 107). Occorre pertanto riportare alla luce, con una piú rivelante chiave di lettura, proprio quei nuclei teoretici, per altro congeniali al pensiero dell'Origine, che pur sono presenti in molti scrittori dell'Umanesimo.

A tal fine Grassi rilegge l'opera di taluni autori, come ad esempio il Tesoro, che nel *Canocchiale aristotelico* ipotizza, con la formula già barocca, il «teatro delle meraviglie», dove la metafora rigogliosamente genera la condizione di stupore che già Aristotele ed altri pensatori dell'antichità avevano posto come disposizione al filosofare. Non meno probanti si mostrano le analisi dedicate al presupposto vichiano, secondo cui la topica deve precedere, in quanto tecnica di invenzione degli argomenti, ogni procedimento valutativo (cfr. per questa capitale questione, quanto viene esposto a p. 227 e sgg.). E non è casuale che Grassi si soffermi su un pensatore come Vico, che piú di ogni altro e con riconosciuta genialità, si è opposto al riduzionismo cartesiano, proponendo dei Principi per una Scienza Nuova. È radicata nell'A. la convinzione che «il sapere dell'unico fondamento di pathos e logos, che deriva dalla visione della potenza dell'immagine originaria – la fonte di ogni vera filosofia – fu distrutto dal moderno razionalismo» (p. 225). Ora è stato proprio il filosofo di Napoli a riconoscere la validità perenne del pensiero metaforico proprio nel momento in cui l'egemonia del metodo logico della scienza aveva trovato in Cartesio il suo massimo portavoce. Memore della potenza con cui si è espressa la sapienza delle origini, Vico, procedendo controcorrente rispetto ai tempi suoi, aveva lucidamente colto in quella che lui stesso ha definito «età dell'uomo»

quelle stesse aporie che oggi si vedono in maggior luce, dopo che la pretesa del logos scientifico s'è rivelata impossibile.

Meritano infine particolare attenzione le considerazioni che Grassi svolge nell'ultimo capitolo del suo lavoro sull'unità di *res* e *verba*, con un interessante commento a Quintiliano e Poliziano. A voler ora vagliare l'incidenza effettiva che questo lavoro potrà avere sulle scelte future della filosofia, si potrà senz'altro sostenere che già è visibile un profondo processo di revisione della tradizione filosofica dell'Occidente, specie dopo Cartesio. Un pensatore come Heidegger ha inferto un colpo durissimo su qualsiasi riproposta di una metafisica che parli degli enti, e non l'Essere, e con lui altri ancora sentono la necessità spirituale di incamminarsi su questa strada. Tra questi è da annoverare Ernesto Grassi, che già dalle prime e ormai lontane opere ha cercato di storicizzare più circostanzialmente proprio quei momenti in cui a suo giudizio la filosofia non si era ancora piegata al gioco occultante della ragione scientifica. E non è da sottovalutare, a questo proposito, il merito grandissimo che si è procurato per i suoi studi sull'Umanesimo, penetrando questa cultura con l'occhio sicuro di chi è persuaso che l'azione del pensare, ai fini dello stesso svelamento della verità, conta di più di quella dimostrativa. Pur servendosi della fondamentale apertura ermeneutica dell'opera heideggeriana, egli ha preferito interrogare incessantemente i testi, e la estensione delle fonti riportate in questo libro ne è una prova eloquente. Gli si potrà forse contestare qualche forzatura intenzionale, ma il disegno che sottende la sua ricerca è quanto mai definito nelle sue proiezioni metodiche e può essere, a mio avviso, riassunto nella decisione di introdurre, per così dire, un cuneo là dove un mondo, per altro antico e universalmente saggiato, andava necessariamente risollevato. Ci si augura pertanto che altri lavori di questo A. siano tradotti e pubblicati al più presto.

GUSTAVO MATTIUZZI

---