

Come per le altre opere di Merleau-Ponty, anche per questa è difficile sintetizzare il suo pensiero, o meglio il suo « stile » di lavoro. Questo testo, ancora « immaturo » rispetto alla produzione più recente dell'autore, contiene però un insieme di spunti e di analisi originali che si inseriscono nella ricerca di un nuovo tipo di filosofia che egli cerca di delineare. E nella misura in cui *Le visible et l'invisible* è rimasto incompiuto e Merleau-Ponty non ha avuto tempo di sviluppare per iscritto le sue prospettive sul *logos*, la lettura di questo testo della *Prose du monde* è indispensabile per la comprensione della sua opera.

Per Merleau-Ponty infatti il tema del linguaggio diviene sempre più di centrale importanza. Ma dalla lettura di questo testo viene anche il richiamo preciso a un'attenzione contro la mitizzazione o la troppa importanza che viene data al linguaggio, atteggiamenti tipici di molti libri di oggi legati al « tema di moda ». Il contesto in cui Merleau-Ponty pone il suo discorso sul linguaggio impedisce una considerazione « chiusa » del tema e ne apre, al contrario, prospettive che sono troppo poco sviluppate nella filosofia contemporanea.

CARLO PENCO

M. F. SCIACCA, *Il chisciottismo tragico di Unamuno, e altre pagine spagnole*, Marzorati, Milano 1971. Un volume di pp. 272.

In questo, che è il XXXIII volume delle sue *Opere complete*, l'autore tratta di un filosofo che, sotto molti aspetti, gli è congeniale, pur differenziandosene per altri non meno evidenti. Il sodalizio con Unamuno — è detto nella *Premessa* — è stato « molto difficile, a volte tempestoso, come si conviene tra fratelli che si vogliono bene, si sentono vicini e lontani, amici e nemici, simili e quasi identici in molte cose (per esempio, nel carattere e nel temperamento) e pur diversissimi ».

Nato da una consuetudine con gli scritti del filosofo spagnolo che risale a quarant'anni fa, il presente saggio si propone di ricostruire il pensiero unamuniano dalla prospettiva del « chisciottismo tragico », e riportare a questa gli altri scritti che ne decretano il fallimento. Lo Sciacca rifonde e sviluppa notevolmente le trenta pagine che, sotto il titolo *Miguel de Unamuno, il cavaliere della fede folle*, aveva scritto nella prima edizione de *La filosofia, oggi* (Mondadori, Milano 1945, pp. 144-174). Ma nell'impostazione del saggio vi è anche un segreto pensiero: far vedere la positività e l'attualità della polemica unamuniana contro lo scientismo e il progressismo, « che oggi si son fatti più pericolosi per la loro crescente ottusità omicida e terrificida » (pp. 12-13).

Di Unamuno, lo Sciacca prende specialmente in esame la *Vida de Don Quijote y Sancho e Del sentimiento tràgico de la vida en los hombres y en los pueblos*, perché da questi scritti in particolare emergono le caratteristiche del « chisciottismo tragico ». Scrittore frammentario, asistemico e paradossale, aconfessionale in religione ma non « laico », Unamuno (« fratello » di Kierkegaard e di Leopardi) parte dal presupposto che la ragione è nemica dichiarata e irriducibile della vita, dell'azione, della volontà di fede.

Alonzo Chisciano perdette la ragione per recuperarla in don Chisciotte come fede glorificante. E la fede per la quale un bacile da barbiere si trasforma nell'elmo di Mambrino e i chicchi di grano di Dulcinea divengono chicchi di perle. Sancio, che sta dalla parte della « sconcia » ragione senza rendersene conto, è incapace di intendere l'idealismo chisciottesco e si comporta quindi da empirista, materialista, conformista, povero di fantasia creatrice perché convinto di aderire alla verità osservabile, tipico rappresentante delle « persone per bene ». Viene spontanea una reminiscenza kierkegaardiana, richiamata dallo Sciacca, anche se in altro contesto: « L'Apostolo Paolo



aveva un impiego? No, Paolo non aveva alcun impiego. Guadagnava egli in qualche modo denaro? No, non guadagnava denaro in alcun modo. Ma era per lo meno sposato? No, egli non era sposato. Ma allora Paolo non era una persona per bene! No, Paolo non era una persona per bene ».

Da questa, che potrebbe chiamarsi la morale di Unamuno (morale dalla quale è bandito il calcolo razionale, egoistico e interessato), si irradiano la giustizia, la religione, il sogno d'immortalità, che sono da concepirsi in senso tipicamente esistenziale. Logicamente, tutto può essere assoluto e tutto relativo. Non c'è la verità oggettiva, ma la verità soggettiva, la *mia* verità: il vero universale è il particolare; l'assolutamente individuale è, al tempo stesso, assolutamente universale. La verità nasce dalla vita e dall'azione, al di là delle inutili leggi della logica; il bene è quindi figlio della buona volontà, della coscienza pura. La morale del chisciottismo si presenta allora come nemica di quella comune, fatta di ipocrisie e di infingimenti, dettata dall'utile e dall'egoismo, lontana dal bene, dalla giustizia, dalla carità, cioè dagli atteggiamenti contrari all'impegno individuale e fedeli all'affermazione di un legalismo astratto e ipocrita.

Unamuno è per un'*etica* pragmatistica o volontaristica, se si vuole, ma che, in quanto tale, diviene *morale* fecondata dalla passione e dal sentimento, per una giustizia che immediatamente punisce e perdona. Giustizia rapida ed esecutiva, che esige il castigo ma rifiuta la schiavitù, perché sentenza e castigo sono la stessa cosa, ma l'uomo non ha il diritto di farsi aguzzino di altri uomini in nome di una giustizia astratta che ignora il perdono. Nessun timore per l'ordine sociale e la sicurezza, che si rivelano preoccupazioni infondate, perché anche se si lasciassero tutti i galeotti, non per questo il mondo sarebbe più sconvolto. Se i galeotti liberati si mostrano indegni della generosità di Don Chisciotte, ciò deve insegnarci che la nostra azione sarebbe priva di valore se potessimo contare in anticipo sulla riconoscenza. Tutti saremmo migliori se acquistassimo robusta fede nell'ultima salvezza, nel perdono che a tutti sarà concesso per essere ammessi al godimento del Signore.

Questo concetto di giustizia, immediatamente paradossale e allusivamente cristiano, ci fa intendere il senso della religione chisciottesca. Essa è per essenza antidogmatica, senza un contenuto di verità accettata come Rivelazione, lontana da tutte le ortodossie; religione, quindi, generica, fideistica senza fede, pratica, disancorata dall'affermazione di un Dio la cui esistenza non sia il risultato di una opzione volontaristica: religione che non « sa », ma « vuole » Dio, tragicamente, per « trarre speranza dalla stessa disperazione ».

Tragicità che la riscatta da una negatività assoluta e la fa fustigatrice di ogni forma di ateismo gratuito e superficialmente bontempone, come la impersona in Teresa di Gesù, che rimprovera ai predicatori di predicare « con troppo senno » invece di esserne privi come gli apostoli « per il gran fuoco dell'amore di Dio ». Ma, rileva a ragione lo Sciacca, Unamuno, « mancando della fede di Teresa, resta con quella chisciottesca: privo di senno senza la fiamma degli apostoli. (...) Se non consola la verità logica, e sconsolantissima una fede senza alcun fondamento razionale né teologico, solo arbitrariamente affermata » (p. 109). Ma forse, nota ancora lo Sciacca, « l'angoscia esistenziale unamuniana ha la sua soluzione, come vedremo meglio in seguito, nel momento poetico-mistico » (p. 115). Il riferimento a S. Teresa è tutt'altro che casuale.

Tutto ciò non può non approdare al sogno d'immortalità. Unamuno imbocca la via della gloria come risposta all'angoscia della morte; comprende che l'unica risposta è l'immortalità dello spirito personale, resa problematica dall'insufficienza di riflessione filosofica e debolezza di fede religiosa: la conclusione non può essere che negativa e disperata. Rifiutando i mezzi (la ragione e la fede) e volendo tuttavia il fine (l'immortalità), non gli resta che il « sogno ». Unamuno sogna allora l'immortalità nella gloria, nella memoria degli altri, e percorre questa via fino in fondo con slancio e fede chisciottesca: la gloria è Dulcinea.

L'uscita del Cavaliere della fede folle è vista da Unamuno, a differenza di Cervantes, come la possibilità morale di risolvere il problema dell'immortalità, una sfida alla morte a tenerla lontana dal « buco » che morendo lasciamo, sentinella la Gloria-Dulcinea. Ma la gloria, vittoriosa sul terreno pratico della memoria del nome, è irrim-

diabilmente sconfitta sul terreno ontologico, e diviene la sentinella del nulla dello spirito personale di don Chisciotte che non è immortale, e tutt'al più va a confondersi con la coscienza dell'Universo o con la vita della Natura.

Ecco però che, inaspettatamente, Unamuno si apre alla catarsi mistica. Come se la sua profonda volontà cristiana avesse preso il sopravvento sulla sua volontà superficiale, più che aprirsi, « salta » alla soluzione autenticamente religiosa e si trova solidale con Calderón, Teresa di Gesù, Ignazio di Loyola: la vita è sogno rispetto alla vera vita, l'immortalità non è nella coscienza dell'Universo o nella vita della Natura, ma nel Dio di Cristo in cui tutti risorgeremo. La catarsi, che sembra ridimensionare il significato delle negazioni precedenti, non ha però consistenza; infatti, dopo il transito di don Chisciotte, che muore come Ignazio, restano gli interrogativi tragici, e Unamuno ricade nel suo panteismo confuso.

Lo Sciacca riprenderà poi (nel cap. II della prima parte del volume) la trattazione relativa ad una messa a punto spiccatamente critica dei motivi emergenti dall'unamuniano sentimento tragico della vita, dandoci un quadro esauriente e suggestivo di questa filosofia ricca di luci e di ombre, di armonie e di contrasti. Assistiamo così alle alterne fasi di un discorso critico su Unamuno, il quale, come viene attentamente seguito, capito e ammirato, così viene anche ripreso con forza in tutto ciò che ha di aberrante e caduco. Si direbbe che lo Sciacca controlli costantemente il suo filosofo, e lo faccia in modo tanto più rigoroso quanto più lo trova a sé congeniale.

L'opera è opportunamente integrata da una seconda parte, che riproduce altre pagine spagnole — sempre suggestive — dello Sciacca, e da un'appendice sull'America latina.

GIORGIO GIANNINI

G. STEINER, *Linguaggio e silenzio*, Rizzoli, Milano 1972. Un volume di pp. 420.

Tema che sta alla base di questa raccolta di articoli, scritti tra il 1958 e il 1966, è « la vita del linguaggio e di alcune delle complesse energie della parola nella nostra società e nella nostra cultura » e insieme « la novità o la natura particolare della nostra posizione attuale di consapevolezza », in particolare consapevolezza della decadenza e della barbarie dell'Europa moderna, dell'Europa che ha vissuto il nazismo (pp. 9-10).

Denso di spunti diversi e vivaci per il suo carattere eclettico (forse troppo), il libro di Steiner trova il suo filo conduttore, oltre che nei temi sopra delineati, in una prospettiva di fondo: la meta di una filosofia del linguaggio, passo essenziale per « avvicinarci a una comprensione dell'eredità particolare e della parziale desolazione della nostra cultura... ». Tale filosofia ci aiuterebbe a ritornare « con quello stupore radicale assente di solito nella critica letteraria e nello studio accademico della letteratura, al fatto che il linguaggio è il mistero che definisce l'uomo... » (pp. 12-13).

Seguendo questa intenzione dell'autore tralascieremo quindi di soffermarci sugli aspetti di critica letteraria, per i quali principalmente la figura di Steiner è già abbastanza famosa e riconosciuta; ricercheremo invece, attraverso le sei sezioni che compongono il volume, quali sono le principali indicazioni provvisorie per una filosofia del linguaggio che si delineano nei suoi saggi.

Come dice il titolo del libro, il problema di fondo è costituito dal rapporto tra la parola e il silenzio. Steiner vede nella storia dell'Occidente, a differenza dalle metafisiche orientali, un « primato della parola, di quello che può essere detto e comunicato nel discorso » (p. 28), caratteristica del pensiero greco, giudaico e cristiano. Di qui i diversi tentativi di « comprensione totale », di « racchiudere entro i confini del di-