



## «Noi siamo un colloquio... presto saremo un canto»

di Giuseppe Accordini



### 1. La parola e la voce: «un re in ascolto»

Alla distinzione consolidata tra la *visione* e l'*ascolto*<sup>1</sup> che mette in contrasto due fondamentali paradigmi della conoscenza: quello *visivo* e quello *uditivo*,<sup>2</sup> e a quella più recente eppure già un po' bollita tra l'*oralità* e la *scrittura*,<sup>3</sup> che dà la priorità al *semantico* rispetto al *vocalico*, si sta profilando una terza distinzione *antropologica* incoraggiata anche dalla *riflessione di genere*: quella tra la *singolarità individuale* e *concreta* della *voce* e l'*essenza universale astratta e funzionale* della *parola*.

La *parola* in questa alternativa non si identifica più con la *pura funzione logica e impersonale*, ma con la *concretezza* e con la *forza esistenziale della voce*,<sup>4</sup> che esce da una *gola*<sup>5</sup> di carne, penetra in profondità in un organo d'ascolto altrettanto carnale del destinatario come l'*orecchio*<sup>6</sup> e si

<sup>1</sup> M. CARBONI, *L'occhio e la pagina. Tra immagine e parola*, Jaka Book, Milano 2002. Cfr. anche G. CAPUANO, *I segni della voce infinita. Musica e scrittura*, Jaka Book, Milano 2002; C. HERRENSCHMIDT, *L'invenzione della scrittura. Visibile e invisibile in Iran Israele e Grecia*, Jaka Book, Milano 1999; M. MERLEAU-PONTY, *L'occhio e lo spirito*, trad. a cura di A. Sordini, SE Editore, Milano 1989.

<sup>2</sup> P.A. ROVATTI, *Abitare la distanza. Per un'etica del linguaggio*, Feltrinelli, Milano 1994.

<sup>3</sup> W. ONG, *Oralità e scrittura*, Il Mulino, Bologna 1986.

<sup>4</sup> A. CAVARERO, *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, Feltrinelli, Milano 2003.

<sup>5</sup> R. BARTHES, *L'ovvio e l'ottuso. Saggi critici III*, Einaudi, Torino 2001, 246. Cfr. anche J. LACAN, *Scritti*, Einaudi, Torino 1974, 529.

<sup>6</sup> *Ivi*.

presenta quindi come un *canto*<sup>7</sup> così unico e singolare che solo la libera soggettività della persona può interpretare.

Le riflessioni filosofiche che seguono non hanno la pretesa o la possibilità di dare un contributo a questo interessante dibattito, ma sono solo l'occasione e lo stimolo per prendere la parola su uno dei temi centrali del *Sinodo diocesano* che vuol fare dell'ascolto la sua prima radice, del colloquio e del dialogo la modalità comunicativa sistematica dell'azione pastorale e della corresponsabilità lo stile e lo scopo ultimo del lavoro ecclesiale.

Se il cultore della filosofia<sup>8</sup> può essere interpellato per la sua competenza sul *linguaggio* e sulla *parola*,<sup>9</sup> può usare questo credito per sollecitare un ripensamento dell'uno e dell'altra, cioè della funzione comunicativa e dell'attitudine dialogica, a partire da quella singolarità personale della voce e del canto che è il tratto peculiare della persona e l'unica alternativa all'impersonale differenza ontologica del linguaggio metafisico e alla spersonalizzante universalità logica del linguaggio scientifico e tecnico.

La letteratura contemporanea, che spesso precede, accompagna o supera la stessa riflessione filosofica, si diverte a creare racconti, personaggi e miti capaci di stimolarla, offrendoci uno splendido esempio di questa intuizione nella figura del *re in ascolto* di Italo Calvino, contenuta nella raccolta *Sotto il sole giaguaro*.<sup>10</sup>

*Il re si mette in ascolto* di una *parola* che si fa *voce* e *canto*. *Il re in ascolto* abita in un palazzo costruito come un grande orecchio, con i suoi padiglioni e le sue trombe, i suoi timpani, le sue chiocciole e i suoi labirinti. Ogni uomo che si muove in esso è per lui un indizio di fedeltà o

<sup>7</sup> CAVARERO, *A più voci*, 107-178.

<sup>8</sup> L. PAREYSON, *Estetica della formatività*, Sansoni, Firenze 1974, 179: «Prestare ascolto ad ogni voce, e lasciare che ci dica qualcosa: questo è l'arduo compito che ogni uomo trova di fronte a sé. Ognuno ha il dovere di ricordarsene, ma ricordarlo a tutti con argomenti persuasivi è il compito della filosofia».

<sup>9</sup> M. RUGGENINI, *I fenomeni e le parole. La verità finita dell'ermeneutica*, Marietti, Genova 1992.

<sup>10</sup> I. CALVINO, *Un re in ascolto*, in *Sotto il sole giaguaro*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1995, 50-77. Cfr. CAVARERO, *A più voci*, 7-22.

di congiura. Il re è immerso in questo mare di segnali ambigui, da interpretare: sussurri, rumori vibrazioni, tonfi, laghi di silenzio. Ci sono anche delle voci umane nel palazzo, ma anche queste, dal momento che sanno di essere ascoltate, assumono il carattere di una formale e vitrea compiacenza. Non sempre sono cortigiane le voci per ciò che dicono, ma certamente per il modo in cui lo dicono. Il re lo sa, perché sa già tutto e da sempre, ma questo non lo autorizza però a liberarsi da un sistema che egli deve solo custodire, controllare e non cambiare. Nessuno si arrischia a far sentire la sua voce vera, quella che mette in gioco l'ugola, la saliva, l'infanzia, la patina di vita vissuta, il piacere di dare una propria forma alle onde sonore per paura di ritorsioni o anche solo per una rassegnata omologazione mentale e comportamentale. Un bel giorno in questo mondo paralizzato da paure, convenzioni e simulazioni irrompe qualcosa di autentico: una voce di donna, che si abbandona a cantare dietro il davanzale di una finestra spenta, restando totalmente invisibile. Il re insonne non la vede, ma la ode e anzi la ascolta. Egli allora si riscuote, si ricorda della vita vera, fuori delle convenzioni, e ritrova quindi un oggetto all'altezza dei suoi antichi desideri. La nuova emozione non dipende certo dalla canzone sentita troppe volte, né dalla figura della donna, che resta invisibile, ma solo da *questa voce in quanto voce*, che si offre a lui nella singolarità libera del canto. Il re apprezza il piacere che questa voce mette nel suo esistere come voce e questo piacere lo porta ad immaginare un mondo in cui la persona, ogni persona potrebbe essere diversa da ogni altra nello stesso modo in cui ogni voce è diversa da ogni altra, pienamente se stessa e quindi capace di risvegliare e coinvolgere anche l'altrui esistenza nel dialogo polifonico di una comunicazione pienamente libera.

## 2. Linguaggio, colloquio e dialogo

La metafora del re in ascolto è più tecnica che politica e questo per il semplice fatto che il *politico* nell'epoca moderna è morto, soffocato dalle mille qualificazioni del pensiero tecnico e calcolante. La sua vera forza resta l'astrazione che

fa tutt'uno con l'uso legittimo della forza senza nessun riguardo per l'etica. Per questa sua capacità risolutiva gode di molta considerazione anche da parte dei deboli che si identificano sempre col più forte. Il linguaggio umano pertanto è condannato ad oscillare tra una prospettiva logica e tecnica e una esistenziale e umanistica o sapienziale.

Il Cratilo platonico, che si muove in questo spazio problematico, si chiede se il linguaggio sia da considerarsi *naturale*, *convenzionale* o *mimetico* e finisce con l'accentuarne strategicamente la dimensione *mimologica*,<sup>11</sup> cioè *ricettiva* più che *creativa* o *spontanea* e quindi *simbolica*. Scienza e saggezza da sempre sono le alternative, talvolta contrapposte, talvolta concorrenti e spesso sinergiche, adottate per avvicinarsi in modo efficace alla realtà e per comunicare la verità. Il confronto anche duro tra loro non porta necessariamente al *conflitto* dell'una contro l'altra, alla *subordinazione* gerarchica dell'una all'altra, ma tende piuttosto al *riconoscimento* della loro costitutiva originalità, alla specifica peculiarità dell'una e dell'altra e alla loro irriducibile *cooriginarietà*.

La modernità, risalente al Rinascimento e poi ancor più all'Illuminismo, ha ridotto il mondo ad *immagine*, ha sottoposto a *calcolo* la trascendenza del reale e quella personale, mettendo tutto a disposizione del delirio di *onnipotenza dell'uomo in quanto soggetto*.<sup>12</sup> La svolta linguistica della filosofia analitica anglosassone prolunga la serie delle rifondazioni di questa *soggettività onnipotente*. Diffidando dei tratti espressivi o emotivi del linguaggio, questa svolta ha tentato il colpaccio: fare del linguaggio uno strumento di calcolo e di operatività, sviluppando la vocazione logica e pragmatica dell'uomo. Il linguaggio logico e quello pragmatico è l'unico a poter esibire un senso nel momento stesso in cui le verità tradizionali metafisiche, etiche e religiose si dissolvono. Una verità che non sia riconducibile al

<sup>11</sup> G. GENETTE, *Mimologique. Voyage en Cratilie*, Aux Éditions du Seuil, Paris 1976.

<sup>12</sup> M. HEIDEGGER, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in Id., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, 71-101.

sapere scientifico o alla tecnica è liquidabile come sottigliezza metafisica o capriccio teologico. Può soddisfare un bisogno anche profondo dell'uomo, ma non può certo avere pretese di verità. Allo strapotere teorico inaugurato dalla deriva scienziata della svolta linguistica si oppongono M. Heidegger con la sua rivalutazione del linguaggio poetico, ingenuo per un verso e pericoloso per un altro e H.G. Gadamer con la sua ontologia ermeneutica condotta sul filo del linguaggio. Gadamer urbanizza così l'ermeneutica heideggeriana del linguaggio *pensandola* nel contesto dell'agire comunicativo, senza rinunciare al primato dell'ontologia e senza sacrificare la dimensione cognitiva del linguaggio alla sua funzione pragmatica ed espressiva.

Alla *svolta* linguistica degli *analitici* si oppone dunque con accenti diversi quella ermeneutica dei *continentali*. M. Heidegger chiama la svolta *Kebre*<sup>13</sup> e si concentra sulla riscoperta del linguaggio poetante, di un linguaggio cioè che matura nell'evento di quel *dono* (*es gibt*) che solo la parola viva può manifestare come *vero*, come *responsabile*, cioè come alternativo alla funzione *strumentale* e *calcolante*. H. G. Gadamer chiama la *svolta Wendung*<sup>14</sup> e trova la massima chiarezza espressiva e programmatica nella definizione che appare alla fine di *Verità e metodo* che così recita: «L'essere, che può essere compreso, è linguaggio».<sup>15</sup> Comune è la presa di distanza dei due pensatori *continentali* dalla deriva *matematizzante* del linguaggio, ma diverso è il loro modo di rappresentarsene l'alternativa. M. Heidegger pensa la parola e il linguaggio come la casa dell'essere e mantiene quindi un approccio contemplativo ad essi, pur innestandolo nella concretezza fenomenologica e riflessiva dell'esistenza quotidiana. H.G. Gadamer invece, pur riconoscendo che il linguaggio è il filo conduttore principale del-

<sup>13</sup> M. HEIDEGGER, *La svolta*, Il Melangolo, Genova 1990, 8-33. Cfr. M. FERRARIS, *Cronistoria di una svolta*, in HEIDEGGER, *La svolta*, 37-111.

<sup>14</sup> H.G. GADAMER, *Il movimento fenomenologico*, Laterza, Roma-Bari 1994, 78-79. Cfr. *L'essere che può essere compreso è linguaggio. Omaggio a H.G. Gadamer*, a cura di D. Cesare, Il Melangolo, Genova 2001, 8-9.

<sup>15</sup> H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, trad. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1986, 542.

la svolta ontologica della nuova ermeneutica, intende continuare a riferirsi ad esso nella modalità presupposta dalla svolta linguistica (Linguistic Turn) e ne accentua quindi la capacità cognitiva e comunicativa senza sottovalutare quella rivelativa, cioè la dimensione dialogica che riconduce il tutto nell'orizzonte di un illimitato dialogo originario.

Heidegger nella raccolta di saggi *In cammino verso il linguaggio*<sup>16</sup> ricorda più volte il verso finale della poesia di Stefan Gorge *La parola (Das Wort)* che così suona: «Nessuna cosa è (sia) dove la parola manca».<sup>17</sup> Sparisce il gioiello sulla mia mano se io non riesco a nominarlo. La forza di questa parola che nomina però non è né quella *scientifica* (calcolante), né quella *metafisica* (fondativa), ma solo quella *poetica*, ossia quella che *attesta* l'evento originario della verità e *istituisce* il linguaggio che lo comunica.

Heidegger, in definitiva, nella raccolta succitata, critica il sapere della scienza e della tecnica per il suo vuoto pericoloso, anonimo e per la sua blindata intransitività. Oppone ad esso il pensiero poetante perché lo trova capace di schiudersi da sé, *gratuito* come il *fiorire della rosa* del mistico Silesio e capace inoltre di comunicare non solo nella *differenza ontologica* ma anche *nell'alterità dialogica* del colloquio. Il linguaggio poetico pertanto non solo funge da correttivo a quello logico strumentale, ma diventa talvolta anche alternativo ad esso e in definitiva indeducibile, irriducibile e cooriginario. Certo il sapere stesso della poesia, che è ad un tempo rinuncia alla fondazione logica e pura attestazione dell'evento del vero nella sua effettività esistenziale, anche se evita il *vuoto della procedura logica e calcolante* resta pur sempre nel *vago di un'allusione simbolica indeterminata* del pensiero poetante. Il fascino della poesia sta nella sua possibilità di ridimensionare le pretese totalitarie dell'affermazione logica ed epistemologica e nell'attivare la funzione evocativa, significante, simbolica. Il limite sta nel fondo della sua misteriosa indeterminatezza.

<sup>16</sup> M. HEIDEGGER, *L'essenza del linguaggio*, in Id. *In cammino verso il linguaggio*, Mursia & C., Milano 1973.

<sup>17</sup> HEIDEGGER, *L'essenza del linguaggio*, 173.

Svolge quindi solo una funzione di supplenza provvisoria in tempi di povertà del pensiero. L'essenza del linguaggio viene espressa pertanto attraverso la poesia solo in modo imperfetto perché pur svelandone la costitutiva dimensione storica, singolare ed esistenziale<sup>18</sup> dimentica o ricopre la singolarità esistenziale che caratterizza l'essenza storica singolare ed effettiva.

Il linguaggio poetico è dunque più suggestivo che rigoroso e cognitivo.<sup>19</sup> Questo però non significa oggettivare totalmente il linguaggio o ridurlo a strumento. *Non è infatti il linguaggio ad appartenere all'uomo, ma piuttosto l'uomo ad appartenere al linguaggio.* Questa appartenenza originaria e in parte insuperabile non è di ostacolo alla maturazione soggettiva della personalità individuale, ma forse ne è il principale presupposto. Solo grazie al linguaggio l'uomo matura come un'esistenza storica, singolare e irripetibile, cioè si temporalizza e si storicizza in un processo di autotrascendenza nell'ascolto dell'altro e del totalmente Altro. Di Dio, dell'angelo, dell'animale e della pianta si può dire solo che *sono*. Solo dell'uomo invece si può dire che *esiste*,<sup>20</sup> che sporge al di là dell'essenza astratta, perché è alla ricerca della sua esistenza concreta e individuale, cioè di un'origine *essenzialmente donata* da ridefinire però in relazione ad un destino liberamente personalizzato e ad un'autenticità esistenziale e progettuale da guadagnare in modo cosciente e responsabile.

Come variante sullo stesso tema si possono ricordare sia la riflessione heideggeriana<sup>21</sup> relativa alla differenza tra la *pietra che è senza mondo (Weltlos)*, l'*animale che è povero di mondo (Weltarm)*, e l'*uomo che si costituisce rappresen-*

<sup>18</sup> HEIDEGGER, *L'essenza del linguaggio*, 127-171.

<sup>19</sup> R. MANCINI, *L'ascolto come radice. Teoria dialogica della verità*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995. Cfr. anche C. FIUMARA GEMMA, *Filosofia dell'ascolto*, Jaka Book, Milano 1985.

<sup>20</sup> M. HEIDEGGER, *Introduzione a: che cos'è la metafisica*, in ID., *Segnavia*, trad. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987.

<sup>21</sup> M. HEIDEGGER, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo finitezza - solitudine*, trad. a cura di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 1992, 241-469.

*tandosi un mondo* (*Weltbildend*) sia la distinzione scheletriana<sup>22</sup> tra l'*ambiente* con cui l'animale si fonde (*Umwelt*) e il *mondo dell'uomo* (*Welt*) oggettivato da una coscienza trascendente.

Il *colloquio* hölderliniano, pur nella dimensione poetico-essenziale e temporale heideggeriana, evoca ancora un mondo del tutto trascendente e indisponibile, cioè struttura originaria oggettiva e impersonale, incapace di esprimere un soggetto singolare e libero. Ben diverso invece è il significato del colloquio gadameriano. La maggior sensibilità di questo pensatore alla dimensione sociale della parola gli consente di individuare nel dialogo la dimensione intenzionale e comunicativa del linguaggio, capace di avvicinare gli orizzonti dei parlanti senza mai sprofondare nell'abisso della confusione originaria proposta come meta finale. Questo sarebbe infatti la fine dell'intersoggettività e del dialogo. Solo l'irriducibile dimensione dialogica del *linguaggio originario* custodisce sia la differenza ontologica sia l'alterità relazionale, che fa diventare il *colloquio* un *dialogo* e un *canto*, perché promuove ad un tempo la singolarità individuale e la vocazione sociale dell'uomo, entrambe riconducibili alla sorgente intenzionale e alla matrice interpersonale della linguisticità umana.

Questa capacità di mantenersi nell'aperto (Hölderlin), cioè di rivendicare la differenza o l'alterità esistenziale nella comunicazione dialogica, che Hölderlin nell'interpretazione heideggeriana attribuisce alla spontaneità dell'animale, che è nettamente superiore alla soggettività pratica e calcolante dell'uomo, può essere criticamente ed efficacemente illustrata con la metafora dello *stordimento*, della *disinibizione* e della *dissoluzione risolutiva* della *zecca*.<sup>23</sup> La *zecca* è un animale piccolissimo, a sangue freddo, che prova un fortissimo interesse biologico per qualsiasi animale a sangue caldo e quindi un'attrazione incontrollabile e fatale nei suoi

<sup>22</sup> M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, trad. a cura di G. Cusinato, Franco Angeli Editore, Milano 2000, 107-116.

<sup>23</sup> G. AGAMBEN, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, 49-59.



confronti. L'odore dell'acido butirrico che ogni animale a sangue caldo sprigiona, lo attira, lo disinibisce all'istante, lo sprofonda nell'oscuro oggetto del suo istinto, fino a provocare lo stordimento totale e l'auto-dissoluzione finale.

È molto significativo che il linguaggio tecnico e quello poetico, qualora manchino della dimensione dialogica, finiscano per portare l'umanità allo stesso risultato: disinibizione istantanea, stordimento orgiastico e dissoluzione finale. Nel linguaggio personalistico del dialogo l'uomo invece si conserva e si trascende *sia in quanto agente sia in quanto paziente* e si dispone a interagire anche con la realtà misteriosa che lo precede e lo supera in modo intenzionale e libero. «*Da quando il linguaggio propriamente accade come un colloquio, gli dei vengono alla parola e un mondo appare ma gli dei vengono alla parola solo quando loro stessi ci reclamano e ci sottopongono alla richiesta che viene dal loro appello*».<sup>24</sup> Il pensare è dunque come il corrispondersi nel loro essere attraverso il colloquio di uomini e dei.

Il linguaggio è in definitiva l'illimitata capacità di apertura, di esposizione intersoggettiva e quindi di ascolto profondo della realtà come totalità e infinitezza. L'esperienza dell'ascolto rappresenta dunque la *pietà del pensare*, il suo *ethos originario* che ci dispone alla trascendenza operando l'apertura illimitata al divino che è in noi.

### 3. Ascolto e dialogo come terapia del folle e insaziabile vedere

Il nostro mondo tecnologico ha sostituito l'ascolto con lo spionaggio e lo sguardo libero e reciprocamente riconoscente con il furtivo sorvolo del voyeur. Lo sguardo ordinario dell'uomo diventa pertanto sempre più quello dello spettatore curioso, ossessivo e indifferente. La pulsione al vedere affonda nella metafisica greca e arriva al suo culmi-

<sup>24</sup> M. HEIDEGGER, *La poesia di Hölderlin*, trad. a cura di L. Amoroso, Adelphi, Milano 1988, 39-40; M. HEIDEGGER, *L'inno Andenken di Hölderlin*, Mursia, Milano 1997. Cfr. anche M. RUGGENINI, *Il discorso dell'altro. Ermeneutica della differenza*, Saggiatore, Milano 1996, 131-151; ID., *I fenomeni e le parole. La verità finita dell'ermeneutica*, Marietti, Genova 1992.

ne nell'epoca moderna. L'uomo moderno vuole controllare tutto, pianificare tutto, impedire l'irruzione dell'imprevedibile, negando quindi ogni diritto di esistenza alla contingenza e alla libertà. L'ossessiva pulsione a voler tutto vedere e a voler tutto controllare per poterlo dominare porta alla perdita del pudore,<sup>25</sup> del senso del limite e del rispetto verso uomini e cose, cioè alla vergogna e alla follia. In questa prospettiva si altera l'equilibrio profondo tra il visibile e l'invisibile, l'interno e l'esterno, lo spirituale e il fisico, il soggetto e l'oggetto, opponendoli in una lotta incessante e mortale per il predominio invece che disporli al vicendevole confronto per il riconoscimento.

In questo scenario P. A. Rovatti propone di riscoprire le metafore del declino della luce e in alternativa quelle dell'ascolto. Se il conoscere oggettivo si identifica con lo spietato e superficiale sguardo di sorvolo, Rovatti propone di riscoprire la profondità del lasciarsi venire incontro e l'*abitare la distanza*. Va rovesciato pertanto in questa prospettiva non solo lo sguardo che obiettiva il dato, ma anche l'ascolto che cattura e sorveglia l'altro e la scrittura che fissa e imprigiona la vita. *Queste funzioni riferite normalmente alla soggettività creativa, vanno ricondotte anche alla soggettività ricettiva e patica.*

Lo *sguardo fenomenologico* non vieta in modo assoluto la proiezione soggettiva e la procedura oggettivante della teoria e non delegittima la manipolazione e il calcolo dell'operazione tecnica e pratica, ma sottopone queste procedure alla dimensione intersoggettiva, intenzionale, ad un tempo attiva e passiva della persona.

L'*ascolto fenomenologico* è la trasformazione più profonda e più intensa della volontà interpretante e controllante dell'uomo per ricondurla al raccoglimento profondo e alla pace della sera. Questo *ascolto fenomenologico* può diventare così forte da indurre la soggettiva volontà interpretante a spegnersi. Forse però questa è un'esagerazione bella e buona, uguale o peggiore all'errore che vuole combattere.

<sup>25</sup> A. DAL LAGO - P.A. ROVATTI, *Elogio del pudore*, Feltrinelli, Milano 1989.

La scrittura infine svela il suo volto fenomenologico, quando ridimensiona sia la soggettività intenzionale sia la pretesa oggettività fattuale rappresentata dall'opera, e diventa piuttosto attestazione, narrazione e comunicazione di una realtà a cui restiamo esposti e che continua ad accadere in una imprevedibile storia degli effetti. La scrittura rappresenta questa relatività generale del mondo che avvolge ogni soggettività spirituale e che si mantiene libera nel corso dell'illimitata comunicazione comunitaria. L'unica verità dell'opera scritta, in quanto atto ed evento che eccede sia l'intenzionalità dello scrivente sia quella del ricevente, non è quindi solo quella custodita dall'intenzione del suo autore, dalla solidità strutturante della tradizione, ma anche e soprattutto la storia infinita degli effetti imprevedibili a cui si espongono vicendevolmente tutti gli autori e gli attori dell'esperienza comunicativa.

L'immagine che meglio può servire a fissare queste prospettive fenomenologiche è il racconto dell'*occhio appeso al collo del marinaio che ha cacciato l'Albatro* nel saggio di G. Bateson: *Dove gli angeli esitano*. La formazione antropologica di G. Bateson è non solo scientifica, ma anche positivista. Nel saggio citato viene annunciata un'epistemologia del racconto e della narrazione alternativa a quella scientifica. G. Bateson è invitato ad un Breakfast di preghiera nel suo paese d'origine. In quell'occasione, affascinato dal mistero che lo avvolge, decide di affidare il segreto intuito a tre racconti Quello *dell'Albatro*, desunto da una poesia di Coleridge, che sembra il più significativo per la nostra ricerca, suona così: «Un vecchio marinaio ha ucciso l'Albatro. Per questo è condannato a errare sulla sua nave, ormai ingombra di cadaveri, con il corpo dell'uccello morto appeso al collo; la nave viene circondata da un gruppo di serpenti marini, e allora il vecchio marinaio, come preso da un'illuminazione, con un gesto inconsapevole li benedice: in quello stesso momento l'Albatro lascia il suo collo ed egli è libero». Il Marinaio può dunque benedire i serpenti invece che combatterli semplicemente perché sa guardare la realtà non con l'oggettività curiosa e violenta del reporter, ma con lo sguardo innocente e spericolato del bambino o del poeta che mantiene intatto il gusto del

sacro e il rispetto per il mistero della natura. Solo questo atteggiamento può creare condizioni di ascolto del mondo della natura e possibilità di riconciliazione con essa.

#### 4. In ascolto del linguaggio dell'altro

La terapia dell'ascolto applicata al folle vedere ha riscoperto nella poesia una possibilità di rovesciare il soggetto della rappresentazione in quello che si dispone a ricevere l'assoluto nel cuore dell'esistenza. Il pensiero della differenza ontologica però non è l'ultimo, ma solo il primo passo verso l'alterità dialogica. Dal riconoscimento dell'assoluto dipende anche il senso del nostro valore e della nostra comunicazione. La figura dello *straniero* che condensa l'*eteron* platonico e l'*alterità* hegeliana aiuta a riscoprire le radici personalistiche, ebraiche e cristiane, della nostra cultura occidentale al di là della rigidità solipsistica, monologica e autoreferenziale del soggetto puro moderno.

E. Jabès nel suo libro: *uno straniero*<sup>26</sup> individua non solo nel silenzio poetico, ma in quello ancor più essenziale della sua pratica esistenziale (esercizio), la soglia tra la differenza logica e l'alterità dialogica.<sup>27</sup>

«Ogni mattina, al momento di svegliarmi, mi dico: non concedere nessun credito al tuo pensiero. Registra e prendi nota.

E inseguo tutto ciò che si offre o si nasconde alla vista. Implacabilmente.

Per pigrizia o disinteresse, non prendo sempre nota. Bisogna imparare a scrivere con parole inzuppate di silenzio».<sup>28</sup>

L'esercizio del silenzio porta al pudore del pensiero, cioè all'indebolimento della vista che è all'origine del folle vedere che il pensiero della differenza cura senza guarire.

<sup>26</sup> E. JABÈS, *Uno straniero con, sotto il braccio, un libro di piccolo formato*, trad. a cura di A. Folin, SE Editore, Milano 1991.

<sup>27</sup> P.A. ROVATTI, *L'esercizio del silenzio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996.

<sup>28</sup> ROVATTI, *L'esercizio del silenzio*, 29.

«Vedere contro la vista.

Vedo nei tuoi occhi un saggio diceva al discepolo un'immagine di me che ci rinvia, l'un l'altro, al niente».<sup>29</sup>

«Alla domanda: qual è il tuo sogno? che una volta gli avevo rivolto, tanto mi sembrava impenetrabile e lontano, mi rispose: Sogno un pensiero che non dica la propria intenzione, ma continui a pensare l'erranza».<sup>30</sup>

Solo il coraggio di abbandonare il terreno *certo* dell'identità logica o metafisica per andare (errare) verso quello *più sicuro* (*sine cura*), perché esistenziale e storico, dell'alterità dialogica può portare al riconoscimento dell'ospite rivestito dai panni dello straniero.

«Guarda davanti a te. Cosa vedi?

- Vedo una strada e un uomo che si allontana.

- È solo.

- Com'è?

- Cerco di dargli un volto, perché lo vedo come di spalle.

- Chi è?

- Uno straniero, senza dubbio, con, sotto il braccio, un libro di piccolo formato».<sup>31</sup>

«Avvicinati, dice lo straniero. A due passi da me sei ancora troppo lontano. Mi vedi per quello che tu sei e non per quello che sono».<sup>32</sup>

Il linguaggio dell'altro, che non può essere identificato semplicemente con quello del dialogo, supera quello del colloquio poetico, ma resta nella nebbia del mattino se non viene completato da un'ermeneutica della finitezza della coscienza soggettiva. Il linguaggio dell'altro presuppone il gusto del segreto e del mistero della realtà, cioè dell'alterità che presuppone l'accettazione della propria finitezza. Questa diventa positiva solo perché si sente riconosciuta dalla finitezza dell'altro. L'insuperabile finitezza dell'uomo pertanto non è solo un limite, ma anche un con-

<sup>29</sup> ROVATTI, *L'esercizio del silenzio*, 33.

<sup>30</sup> ROVATTI, *L'esercizio del silenzio*, 121.

<sup>31</sup> ROVATTI, *L'esercizio del silenzio*, 126.

<sup>32</sup> ROVATTI, *L'esercizio del silenzio*, 98.

fine che rinvia una adeguata ermeneutica dell'infinita correlazione della libertà umana.

## 5. Prospettive e limiti di una comunità della comunicazione illimitata

La comunicazione,<sup>33</sup> sia nell'ultima frontiera dell'agire comunicativo<sup>34</sup> sia nel progetto pastorale della conferenza episcopale italiana, si presenta come la sfida più seria del momento e custodisce anche un'eccezionale opportunità culturale e missionaria. Alla chiesa italiana tanto di cappello per questa prontezza di riflessi e anche per aver indicato sé stessa come destinataria del suono di questa campana. La sintonia però ha bisogno di un coraggioso discernimento perché l'ambiguità, che caratterizza la comunità di comunicazione illimitata, non sprofondi i suoi autori e attori in una struttura autoritaria e anonima.

Più il fenomeno si globalizza, più diventa urgente controllarlo e correggerlo anche nel piccolo e nell'individuale. La comunicazione tecnologica infatti è così potente e pervasiva da soffocare la fantasia produttiva e critica della coscienza individuale e da tentare di cancellare ogni resistenza personale del soggetto all'omologazione autoritaria. L'indifferenza può esser favorita dalla forza tecnologica dell'informazione autoritaria, che si impone e scoraggia sul nascere la comunicazione creativa e il discernimento responsabile e soffocandolo in un universo caratterizzato dall'omologazione e dalla pura replica.

Le opportunità di informazione libera, di crescita spirituale ed ecclesiale in questi ultimi decenni si sono moltiplicate e raffinate. L'aumento di conoscenze e anche di co-

<sup>33</sup> K.O. APEL, *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1977; ID., *Etica della comunicazione*, Jaka Book, Milano 1992. Cfr. anche S. PETRUCCIANI, *Etica dell'argomentazione. Ragione scienza e prassi nel pensiero di Karl-Otto Apel*, Marietti, Genova 1988; R. MANCINI, *Linguaggio e etica. La semeiotica trascendentale di Karl-Otto Apel*, Marietti, Genova 1988; ID., *Comunicazione ed ecumene. Il significato antropologico e teologico dell'etica comunicativa*, Queriniana, Brescia 1991.

<sup>34</sup> J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, I-II, trad. a cura di E. Rusconi, Il Mulino, Bologna 1986; ID., *L'inclusione dell'altro*, Feltrinelli, Milano 1998.

scienza del proprio valore non è riuscita ancora a coprire un deficit di autocoscienza che la filosofia chiama *giudizio* e che la teologia pastorale chiama *discernimento*. Il gusto del *discernimento individuale e comunitario*, che attiva la fantasia e il senso di responsabilità critica e produttiva, verso il nostro mondo e verso la chiesa, ci dovrebbe portar fuori dai deliri narcisistici o campanilistici, dalle regressioni infantili e dalle depressioni ricorrenti che ci affliggono. Questo gusto però è ancora troppo debole e trascurato. La singolarità individuale non si apre alla totalità senza un risveglio della facoltà del giudizio e della pratica del discernimento. La loro debolezza è una conseguenza dell'esaurirsi delle grandi narrazioni e anche dell'immaginazione, del gusto e del discernimento soggettivi da cui dipende una critica coraggiosa, costruttiva e responsabile. Il vuoto lasciato da questa crisi viene sempre più spesso riempito dalla ricerca di un'efficienza pura. Se l'io diventa così minimo da scomparire, anche la coscienza della libertà e dell'integrità cristiana ne potrà soffrire. Il discernimento in una celebre parabola di Kafka, che ha per titolo *Egli*, così intreccia il destino dell'io e il destino del *discernimento*:

«Egli ha due avversari, il primo lo incalza di spalle, dall'origine, il secondo gli taglia la strada davanti. Egli combatte con entrambi. Veramente il primo lo soccorre nella lotta con il secondo perché vuole spingerlo avanti, e altrettanto lo soccorre il secondo nella lotta con il primo perché lo vuole spingere indietro. Questo però soltanto in teoria, poiché non ci sono soltanto due avversari ma anche lui stesso: e chi può dire di conoscere le sue intenzioni? Certo sarebbe il suo sogno uscire una volta, in un momento non osservato è vero che per questo ci vuole una notte buia come non è stata mai dalla linea di combattimento, e per la sua esperienza nella lotta essere nominato arbitro dei suoi avversari che combattono tra loro».<sup>35</sup>

<sup>35</sup> F. KAFKA, *Egli*, in ID., *Confessioni e diari*, Feltrinelli, Milano 1972, 811-812, cit. in H. ARENDT, *La vita della mente*, trad. a cura di A. Dal Lago, Il Mulino, Bologna 1987, 297.

La filosofia dell'ascolto, del colloquio e del dialogo si limita a identificare il problema e a segnalarlo al pensiero contemporaneo come un'opportunità straordinaria e come un compito urgente. Non c'è in questa filosofia nessun modello teorico orientato a simulare conflitti e a indicare vie d'uscita.

Il linguaggio della teoria dell'agire comunicativo e della comunità di illimitata comunicazione è, come annota Derrida, in *Scrittura e differenza*, giocato sullo *scambio di parole, di cose e di donne (uomini)*. Lo scambio può avvenire tra equivalenti puramente quantitative e allora le parole diventano significanti e gli uomini e le donne diventano necessariamente cose o merci. Lo scambio però può diventare anche simbolico e quindi non avvenire tra *pure equivalenti*, ma *nello spazio della gratuità e del dono*, riscoperto come interessante registro di rilancio dello stesso processo economico. In questo senso il linguaggio continua ad essere anche nella informazione e nella comunicazione dialogica un esperimento in parte innocente e in parte pericoloso di cui bisogna portare alla luce i presupposti. Il linguaggio pertanto non è uno spazio neutro, ma semmai ambivalente. Ad esso apparteniamo senza riuscire sempre a dominarlo adeguatamente. Se però il linguaggio informativo e comunicativo non è solo uno spazio di calcolo e di manipolazione, ma anche di responsabilità individuale e comunitaria, ecco materializzarsi la sfida: occorre attrezzarsi per diventare capaci di giudicare, cioè di fare in pubblico e in comunità l'ermeneutica del discorso dell'altro, diventando consapevoli che la coscienza della nostra finitezza allarga gli orizzonti della soggettività che diventa veramente *attiva* quando impara ad essere anche *paziente e passiva*, cioè *attenta e ricettiva*.