

Roberto Mancini, docente di ermeneutica filosofica, Università di Macerata

Comunicazione e creaturalità

Sia gli sviluppi delle scienze umane, della filosofia e della teologia contemporanee, sia un'attenzione anche minima al nostro divenire ci avvertono del fatto che, in verità, l'essere umano è in se stesso un essere relazionale e in ogni fase del nostro sviluppo noi non solo abbiamo relazioni, ma siamo relazione.

La costituzione comunicativa delle identità umane

Oggi per tutti noi l'esperienza del bene e del senso della vita rischia di rimanere sfocata, frammentaria e dispersa, intimidita dalle plateali manifestazioni del male, cioè dalla violenza, dalla distruzione, dalla guerra come istituzione suprema e permanente della società globale, dall'accecamento legato all'idolatria della potenza. Una situazione simile è un appello a riprendere il cammino comunitario e personale con pienezza di responsabilità, dilatando e approfondendo sia la coscienza di noi stessi e della realtà, sia la nostra capacità di bene. Per uscire dal disorientamento e anche dalle mistificazioni è necessaria una ricerca corale e onesta che testimoni in verità la cognizione dell'umano e della sua dignità. Penso a un'antropologia dialogica vivente intessuta nel confronto solidale tra culture, religioni, tradizioni, etiche differenti e talora in conflitto, eppure accomunate dalla corresponsabilità per la storia e per il futuro del mondo.

Il mio discorso ha lo scopo di presentare e sottoporre alla discussione alcuni elementi essenziali di un'antropologia del dialogo e della relazione in una prospettiva che riguarda ogni essere umano. Infatti non credo che una riflessione del genere attenga a una disciplina particolare, a un settore delle scienze umane o a un aspetto circoscritto dell'esistenza individuale o collettiva. Si tratta invece di comprendere il nostro essere, di specchiarci in ciò che siamo essenzialmente, per ritrovare il senso del cammino e della destinazione comune della vita umana.

Un approccio sintetico per delineare le coordinate di una coscienza antropologica adeguata a ciò che sappiamo di noi stessi e che abbiamo maturato storicamente consiste nel chiarire le implicazioni del campo semantico costituito dalle categorie di comunicazione, dialogo, ascolto, relazione, comunità.

Tra esse forse la più ampia e paradigmatica è individuata, a buon diritto, nella categoria di relazione. Perciò la formula più appropriata per dare l'idea del tipo di coscienza antropologica cui mi riferisco è appunto quella di *antropologia della relazione*. Ma proprio per questo non vorrei assumerla tanto come premessa e sfondo preliminare delle altre categorie, quanto come tratto culminante e specifico di orientamento dell'intero campo semantico di tale antropologia.

Il primo passo, intanto, mi sembra quello di una rilettura della nozione di *comunicazione*, oggi così ricorrente in quell'accezione che la intende come trasmissione e ricezione di messaggi, spostando di conseguenza l'attenzione sugli strumenti tecnologici che consentono di fare questo e sulla loro crescente potenza. L'enfasi su questa funzione del comunicare deriva, a mio avviso, più che dalla meraviglia per le prestazioni della tecnologia mediatica e informatica, dal fatto che la comunicazione sembra una rivoluzione e una novità agli occhi di una cultura abituata a pensare gli esseri umani come atomi affidati a se stessi e in tendenziale lotta tra loro. I figli dell'antropologia borghese moderna, avendo ereditato una *Weltanschauung* che racchiudeva gli individui in una insularità essenziale, scoprono che c'è un altro modo di rapportarsi gli uni agli altri oltre il conflitto. Questo modo è la comunicazione, in quanto però essa si fonda non sulla loro natura di esseri umani, ma sull'apparato tecnologico. Così la tecnologia conferisce una protesi comunicativa, una dotazione di capacità relazionale, a individui in sé estranei, nella loro natura, alla relazione.

Ma sia gli sviluppi delle scienze umane, della filosofia e della teologia contemporanee, sia un'attenzione anche minima al nostro divenire ci avvertono del fatto che, in verità, l'essere umano è in se stesso un essere relazionale, che anzitutto viene concepito e prende forma grazie all'incontro di una donna e di un uomo e grazie alla relazione con la madre. E in ogni fase del nostro sviluppo noi non solo abbiamo relazioni, ma siamo relazione. Per un essere di questo genere la comunicazione non vale solo come trasmissione-ricezione di messaggi; più radicalmente essa è condivisione di ciò che siamo, dunque anche di ciò che sentiamo, sappiamo, abbiamo.

Le relazioni interumane possono anche prendere la forma del conflitto e del dominio, ma essenzialmente e per lo più devono potersi sviluppare come condivisione. L'immagine più appropriata per cogliere la natura

del condividere umanizzante è quella di una tessitura in cui gli individui intrecciano, in una dialettica di passività e attività, movimenti e posture fisiche, emozioni, sentimenti, idee, parole, silenzi, progetti, azioni, riti, tradizioni. Tale tessitura non rimane semplicemente esterna a ciascuno, non è come un manufatto, è il formarsi e riformarsi dell'identità delle persone e della loro vita comune.

Infatti i tratti costitutivi del divenire della persona hanno appunto una natura comunicativa. L'incontro tra l'uomo e la donna, la gestazione, la relazione primaria con la madre, le emozioni e i sentimenti, l'esperienza del corpo, l'apprendimento del linguaggio e l'intera socializzazione, il pensiero, la scoperta e la costituzione della propria identità, la scoperta e il riconoscimento dell'altro avvengono entro una rete relazionale che è fatta di condivisione, di corrispondenza, di tendenziale reciprocità. La reciprocità stessa, però, viene spesso confusa e ricondotta alla simmetria, alla complementarità, alla simultaneità e persino allo scambio mercantile del *do ut des*. In verità, la reciprocità vissuta dalle persone in quanto esseri comunicativi consiste invece nel coinvolgimento di due o più soggetti in una dinamica vitale in cui ciascuno mette in comune con gli altri qualcosa di sé. Perciò la corrisponde reciproca comporta il coinvolgimento dell'identità personale profonda – si potrebbe dire dell'*anima* di ognuno – e non si ferma al livello delle prestazioni e delle identità di ruolo.

Perché si dia questa reciprocità sono necessarie alcune condizioni. Ne indico intanto tre essenziali: che per me l'altro sia presenza reale, dotata di valore originale, e che io sia altrettanto per lui; che ognuno sia libero; che sia liberamente tenuta aperta la corrente comunione del ricevere, del dare, dell'avere perché si è ricevuto, dell'avere per dare, dunque dell'essere se stessi nell'essere insieme. Esiste ancora un tratto essenziale della reciprocità: la capacità di giungere a espressione nel *dialogo*.

La dinamica maieutica del dialogo

Parlando di “dialogo” non intendo riferirmi a espressioni come “scambio verbale”, “colloquio”, “conversazione”, “confronto”, “negoziato”, termini che certo dalla realtà del dialogo non sono esclusi, ma ricompresi e superati in profondità ontologica e antropologica. A mio avviso occorre mettere tra parentesi la nozione più ovvia di dialogo, quell'*idea procedurale* per cui esso consiste in un confronto verbale tra identità diverse, tra opinioni, tra tradizioni, tra parti politiche, tra religioni, cui si accedrebbe solo *dopo* aver maturato appunto tutte queste cose (identità, opinioni, tradizioni, posizioni politiche, fede religiosa) e solo *se* abbiamo la volontà di farlo. E' necessario muovere, piuttosto, da un'*idea ontologico-rivelativa* del dialogo, concepito come la *comunicazione-condivisione del senso*, ossia di quella verità di cui ci nutriamo, per cui esistiamo e grazie alla quale continuamente nasciamo. In una ulteriore definizione generale del dialogo direi che esso è *l'interazione tra soggetti in quanto interazione mediata simbolicamente, radicata nella reciprocità interpersonale, generatrice di identità e di nuova correlazione tra gli esseri*. Le parole del dialogo - che non sono solo parole in senso stretto, ma tutte le forme di espressione del significato - sono “parole da mangiare”¹, significati che nutrono, forze creative (come la Parola divina in molte tradizioni religiose) o comunque forze per la creazione, per la nascita. Ecco perché il contrario della parola e della comunicazione non è il silenzio, ma la violenza, l'azione distruttiva.

Il termine “dialogo” ha quindi un valore ontologico-maieutico ampio che raccoglie e inverte il suo significato ordinario. Questo non vuol dire che tutto sia dialogo, quasi esso fosse un meccanismo cosmico impersonale e, di fatto, indifferenziato. Già Martin Buber avvertiva che sussiste un altro livello di realtà, un'altra dimensione diffusa dell'essere: il mondo dell'“esso”, dell'impersonale, degli atteggiamenti e dei comportamenti oggettivanti².

In ogni caso, il cammino della vita umana non riguarda la mera sopravvivenza: è dialogico proprio perché l'essere umano, per esistere, ha bisogno di senso, vuole inverarsi, deve poter riconoscere la verità. Benché la tradizione occidentale abbia spesso oscillato tra assolutismo cognitivo e relativismo, la verità non è né oggettiva, né soggettivo-proiettiva. E' semmai “soggetto” vivente, trascendente e presente, partecipabile e interpellante³. Ecco perché non si tratta semplicemente di dialogare *sulla* verità, ma *con* la verità. Inoltrarsi nell'esperienza del dialogo in quanto ricerca della verità significa anzi sperimentare che è anzitutto la verità a dialogare con noi, a istituire lo spazio stesso e le condizioni della reciprocità dialogica. In questo senso, dal

¹ Cfr. R. ALVES, *Parole da mangiare*, Magnano, Edizioni Qiqajon, 1998.

² Cfr. M. BUBER, *Il principio dialogico*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 1993, pp.59-61. Del resto Dietrich Bonhoeffer, in una lettera del 21 febbraio 1944, osservava da parte sua: “ Dio non ci incontra solo nel ‘tu’, ma si ‘maschera’ anche nell'‘esso’, ed il mio problema in sostanza è come in questo ‘esso’ (‘destino’) possiamo trovare il ‘tu’ o, in altre parole, come dal ‘destino’ nasca effettivamente la ‘guida’” (D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 1996, p.289).

³ Per una giustificazione di queste tesi rimando al mio libro *L'ascolto come radice. Teoria dialogica della verità*, cit. .

punto di vista della prospettiva soggettiva della persona o di una cultura, esso rappresenta l'esperienza dell'essere superati dalla verità e, insieme, del poterla testimoniare proprio perché non è né totalmente separata da noi, né da noi prodotta. Questa verità *convoca* gli esseri umani. Questo vale in tre significati essenziali per cogliere la profondità antropologica del dialogo.

In primo luogo, la verità ci convoca nel senso che, coinvolgendoci interamente nel nostro essere, ci chiama a divenire noi stessi. Infatti la relazione con la verità impegna tutta la persona; non solo la ragione, ma anche i sentimenti, il corpo, il desiderio, le emozioni, le diverse facoltà individuali, le stesse relazioni di cui la persona è parte. Accettare liberamente questo coinvolgimento significa avviarsi a divenire armoniosi, superando scissioni e contraddizioni⁴. Significa inverarsi e lasciarsi inverare, divenire veri, essere corrispondenti e interlocutori, con la vita, della verità vivente. Perciò bisogna continuare a nascere, cioè risalire, orientandosi, lungo l'utero della condizione biologica, psicologica, sociale e culturale che ci è data per giungere a questa pienezza. Il dialogo con sé è uno dei movimenti essenziali di questo risalire.

In secondo luogo, è per verità, e non solo per bisogno o per “simpatia”, che cerchiamo l'altro. La verità vivente ci convoca spingendoci a confermare la relazione. La ricerca della verità è sempre dialogo, cioè incontro con gli altri e con le molteplici forme di alterità (intrapersonali, interpersonali, sociali, naturali, divine) presenti nella realtà. Perciò questa ricerca non è mai neutra o neutrale, ma eticamente costituita nel senso indicato in modo così indimenticabile da Emmanuel Levinas⁵. Nell'incontro con l'altro, con il suo volto, che è dignità e trascendenza incarnate, c'è la fonte di ogni senso possibile, la via della verità. Il dialogo con il prossimo e l'apertura dialogica alle forme dell'alterità nel mondo sono un altro movimento essenziale di quel risalire al futuro che è il divenire maieutico dell'esistenza. In terzo luogo la verità convoca a sé, alla partecipazione intima con la propria realtà, per cui ogni vero sapere è sempre testimoniale, racconta e attesta questa relazione. Ecco l'ulteriore movimento essenziale del nostro risalire al futuro.

Se questo risalire al futuro è sospinto, provocato, fondato dalla verità vivente, allora possiamo arrivare a pensare che, a differenza di quanto accadeva nella maieutica socratica, dove i dialoganti generano la verità, siamo noi a essere concepiti dalla verità stessa. Questo è un punto essenziale per chiarire la portata metafisica dell'esistenza umana e della natura relazionale della nostra identità. Con la nascita biologica noi siamo generati e, nel contempo, siamo creati. All'inizio di un'esistenza non c'è solo il concepimento, che ha luogo grazie alla relazione tra i genitori, c'è anche la relazione con l'Origine della vita universale, quella di cui le fedi e gli ateismi, le culture e le filosofie cercano il nome proprio. Un nome trasversale o interculturalmente accettabile, in tal senso, mi sembra quello del *radicalmente Altro*: l'origine è un Altro che è per noi radice, fondamento, fonte d'essere e di libertà.

Ora, proprio la coscienza della piena portata della costituzione comunicativa della persona e del valore rivelativo delle dinamiche del dialogo ci fa pensare che questo radicalmente Altro sia la Verità vivente che ci chiama a nascere continuamente. Ma allora, in tale prospettiva, i tratti essenziali dell'umano - anzitutto l'essere persona, la libertà, il dialogo, la capacità di ricevere e dare amore - possono essere interpretati non già come monopolio della nostra soggettività, cosicché vederli nel radicalmente Altro sarebbe frutto di ingenuo antropomorfismo, ma come “metafora viva”⁶ dell'Altro stesso. Possiamo pensare, quindi, alla libertà della verità, al suo essere “persona”, cioè libera soggettività capace di comprendere, di volere, di amare. E se la relazione non è solo un luogo, ma una storia, se l'essere umano non è una statua, ma un viaggio, il radicalmente Altro non può essere immaginato come realtà statica e chiusa in sé, bensì come principio vivo, in divenire, capace di relazione e di storia senza che venga meno la sua identità assoluta. La coscienza della forza maieutica del dialogo suggerisce che la nascita biologica è solo la prima di una serie di possibili nascite della persona: quella psicologica, quella sociale, quella spirituale. Qui vorrei almeno accennare a quella rinascita che è rappresentata da ogni autentica conversione. L'idea di *metanoia* spesso evoca un cambiamento di mentalità. Ma la conversione è qualcosa di più radicale e totale: è la rigenerazione dell'intero essere della persona. Anche le relazioni interumane conoscono eventi di rigenerazione: il perdono, ad esempio, è tale in forma eminente, perché può conferire nuova vita a una relazione ormai morta.

Chi prende atto del fatto che la vita si rinnova e che siamo soggetti - nel senso passivo e attivo del termine - di trasformazioni che sono vere e proprie nascite può accettare di riferirsi alla nascita come alla metafora

⁴ Cfr. M. BUBER, *Il cammino dell'uomo*, Magnano, Edizioni Qiqajon, 1990.

⁵ Per una presentazione complessiva dell'opera levinasiana rimando a G. FERRETTI, *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1996. Per l'evidenziazione della dinamica del dono come filo conduttore di questa prospettiva rinvio a S. LABATE, *La sapienza dell'amore. In dialogo con Emmanuel Levinas*, Assisi, Cittadella editrice, 2000.

⁶ P. RICOEUR, *Metafora viva*, Milano, Jaca Book, 1987.

della condizione umana. Ma io sto avanzando un'ipotesi ulteriore: quella secondo cui proprio un'antropologia della relazione e della comunicazione ci autorizza a credere che siamo noi a essere una metafora vivente della realtà del radicalmente Altro. Sottolineo tale indicazione non per elaborare in questa sede uno specifico discorso metafisico, ma per evidenziare il senso del nostro interesse verso la comunicazione stessa. Non si tratta semplicemente di essere più estroversi, meno aggressivi, più aperti alla novità e all'alterità, né di razionalizzare e organizzare le modalità del dialogo dentro una data comunità o tra comunità diverse. Si tratta anzitutto di cogliere come imparando a partecipare con libertà e con la piena adesione del nostro essere alla corrente comunicativa e dialogica dell'esistenza umana, noi assumiamo la responsabilità creaturale della relazione con il radicalmente Altro e con quei doni viventi che possiamo infine riconoscere negli altri. Infatti, anche nella prospettiva del cristianesimo comunicare non riguarda tanto i modi di fare o di parlare, quanto il divenire realmente figlie e figli di Dio, coeredi, sorelle e fratelli di Cristo. Si tratta, in altre parole, di aprire l'umano alla sua radice, alla sua qualità ricapitolativa e alla sua destinazione divina. Sulla base di questa consapevolezza anche le forme, le tradizioni, le anticipazioni, i canali del concreto comunicare interumano potranno essere liberati e autenticamente dispiegati.

Risulta di primaria importanza, in quest'ottica, il valore dell'*ascolto*. La disponibilità ad ascoltare rappresenta infatti la soglia attraverso cui possiamo rinnovare la nostra partecipazione effettiva alle dinamiche del dialogo. L'ascolto è, insieme, apertura all'appello della verità e all'interpellazione che ci viene dagli altri, nonché scoperta di ciò che abita in noi come sentimento, desiderio, espressione dell'anima. Esso può essere tutto questo non solo come ascolto delle parole, ma anche come ascolto del silenzio. Il *silenzio* non va identificato semplicemente con la condizione preliminare per ascoltare realmente. E' prima di ogni altra cosa l'evento di un senso più radicale di tutto ciò che abbiamo detto e già sappiamo, l'evento di un oltresenso che può rinnovare la vita della coscienza. Così esso offre uno spazio di nuova libertà a chi accetta di sostarvi. E se si accetta questa paradossale ospitalità dell'invisibile, forse si giunge a scoprire che il silenzio è prossimo e vivo, è presenza del radicalmente Altro in un'intimità che ora non può più essere scambiata per vuoto o mera assenza di voci, suoni e rumori. Se la parola data e ricevuta, l'ascolto e il silenzio sono vissuti con l'attenzione dell'anima, la stessa che ha luogo nell'autentica preghiera, allora impariamo che queste dimensioni non riguardano soltanto la coscienza e i sensi, ma l'intero essere della persona. Si ascolta, oltre che con l'orecchio, con la vita. E dall'evento del silenzio possiamo uscire interamente rinnovati.

Certo, siamo nell'ordine dell'eventuale, non si dà qui alcun automatismo. Anzi, proprio la consapevolezza della portata radicale della comunicazione ci aiuta a comprendere meglio che le patologie o i pericoli che minacciano il divenire dialogico-maieutico della persona e delle comunità umane hanno una forma correlativa e tipica, quella di una alterazione della dialogia come tensione vitale propria della nostra condizione. Sono blocchi, inibizioni, chiusure monologiche, misconoscimenti e contraddizioni che pongono in scacco la comunicazione e congelano la natura comunicativa del nostro essere. Queste patologie possono derivare da un'iniziale insufficiente provocazione alla vita relazionale, da ferite e misconoscimenti ricevuti, dall'impossibilità di elaborare nella comunione con qualcuno le frustrazioni subite e il dolore sperimentato, dal sentirsi minacciati e così via. Il fattore ricorrente in tutti questi casi è il prevalere dell'angoscia sulla fiducia essenziale all'essere in relazione. Di quell'angoscia che è appunto una sfiducia radicale nella relazione, nell'altro - percepito come presenza minacciosa ed ostile, oppure come oggetto di possesso e di dominio - e persino nel fatto che l'altro stesso esista realmente. Il sentimento tipico di questa condizione d'angoscia è quello dell'abbandono, dell'essere affidati soltanto a sé, dell'isolamento e della precarietà.

Quando le patologie prevalgono, la persona e le comunità si costruiscono un'*identità esclusiva*, in cui si considerano il proprio essere e tutto ciò che è amato come un possesso da negare agli altri. E' allora che l'identità si definisce sempre solo per contrapposizione, escludendo ogni comunanza o comunione con chiunque. Le identità esclusive divenute permanenti e cristallizzate, che nel cammino del diventare se stessi corrisponderebbero invece ad una fase evolutiva da vivere e da superare, sono evidentemente fragili perché non reggono la relazione, non sanno assumere la convivenza come oggetto di scelta responsabile e di cura. Esse scindono la comunicazione dalla verità e devono convogliare verso l'autodifesa aggressiva tutte le energie disponibili⁷. Fallisce così il delicato e cruciale processo della maturazione dell'*identità comunicativa*, che invece prende forma imparando a confermarsi nelle relazioni ed a condividere ciò che si è in modo che l'originalità della persona o di una comunità possa fiorire ed esprimersi creativamente. In un simile cammino

⁷ Una delle figure tragicamente esemplari di questo tipo di identità è rappresentata oggi dal volto ufficiale degli Stati Uniti d'America e dal loro progetto di impero mondiale.

di apprendimento esistono peraltro anche forme sane di “negazione”, quelle in cui superiamo o arriviamo a recidere tutto ciò che impedisce di crescere, di continuare a nascere, di incontrare e di condividere. Anche per questo nella maieutica dell’esistenza c’è il dolore: il dolore del parto, lo sforzo di superare il confine - mentre i confini sono per noi il fondamento della sicurezza - e di affidarsi - che di volta in volta è ritrovare la fiducia nella relazione e in definitiva è accettare di nascere, di continuare a rinnovarsi -.

Fin qui ho parlato delle identità umane stabilendo una sorta di correlazione analogica tra persona e comunità. Adesso vorrei precisare che i due poli sono legati, giacché la comunità, l’esistenza comunitaria, è condizione concreta della nascita personale.

La comunità come vocazione umana

Buona parte della tradizione filosofica occidentale ha pensato la verità e il mondo *obliando la relazione*, dunque a partire dall’angoscia dell’irrelazione, dalla condizione di chi ignora l’alterità e il con-essere. E’ quella che chiamo “metafisica dell’abbandono”. La metafisica dell’abbandono non perde solo il senso della relazione, il senso come relazione, perde anche la memoria dell’Origine e legge il tempo come un vortice in cui tutto diventa rapidamente passato, dove poi il passato è considerato come un puro nulla. E’ quanto accade anche quando pensiamo alla creazione come a un evento immemorabile e in sé compiuto, finito, da cui siamo semplicemente distaccati. Ecco perché ci è così familiare la condizione dell’esilio, ecco perché tentiamo di esorcizzarla accanendoci a combatterla nella figura dello straniero.

Se l’esistenza umana è un viaggio, e se il mondo stesso è un viaggio, d’altronde non è solo il viaggio di chi è in esilio e tenta il ritorno. Se così fosse, la vita personale dovrebbe inseguire l’utopia regressiva del ritorno all’utero materno. Ma il nostro è anche un viaggio di scoperta, di accesso a una vita ulteriore, di incontro, proprio come è stata la nascita per ciascuno di noi. In realtà la creazione ci percorre, è il processo ancora aperto⁸ che diviene dentro, intorno e oltre a noi. Se prestiamo ascolto alla parola “creatura”, ci accorgiamo che noi non siamo solo creati, siamo chiamati a nascere, siamo intessuti di futuro: siamo veramente quello che saremo. Ecco perché il divenire ontologico del dialogo è la tessitura della persona.

I tre movimenti coimplicati del risalire al futuro - dialogo con sé, con gli altri e le diverse presenze d’alterità, con la verità vivente - hanno il profilo tipico di una *conversione*, cioè di una “nuova nascita”⁹. Per questa sua costituzione comunicativa la persona nasce e si sviluppa in realtà comunitarie, che non rappresentano solo strumenti funzionali all’individuo, ma schiudono una vera vocazione all’esistenza comunitaria. Se gli esseri umani continuano, almeno potenzialmente, a completare la loro nascita, il loro divenire sino in fondo se stessi, per tutta la vita, le diverse forme di comunità sono a loro volta chiamate a preparare e favorire questo cammino di inveroamento in cui non è in gioco una generica relazionalità, ma la relazione di ciascuno e di tutti con il Bene.

Le comunità, da quella familiare a quelle di accoglienza e di aiuto, dalla comunità religiosa a tutte le forme ulteriori di esistenza comunitaria, si configurano in sintonia con la dignità e le esigenze fondamentali dello sviluppo umano quando sono orientate dal principio della doppia eccedenza: non prevale il singolo sulla comunità, né questa su quella, in quanto, invece, entrambi sono riconosciuti nel loro irriducibile valore. Così la persona resta un fine in sé, ma a sua volta non può subordinare a sé o monopolizzare la vita di una comunità. In luogo della gerarchia di valore che sacrificerebbe una di queste due realtà, si pone la loro correlazione armonica.

Quando una comunità si mantiene all’altezza di questo principio, svolge per i singoli una duplice funzione nel percorso della loro umanizzazione. Da una parte permette a ciascuno il *radicamento*, ossia la possibilità di avere una fonte vitale, un luogo di riconoscimento, una memoria, una pluralità di volti amici e un orizzonte condiviso di senso per l’esistenza. In ciò la comunità appare come un grembo che predispone la persona ad affrontare il suo cammino nella vita. In altre parole, la comunità prepara a nascere. Aiuta le persone a giungere al riconoscimento ed eventualmente alla libera assunzione della loro vocazione.

D’altra parte e proprio per questa sua funzione la comunità è chiamata ad aprirsi all’alterità, all’ulteriorità, e spinge i suoi membri alla piena assunzione della libertà. Così alimenta la *trascendenza* in quanto dinamica vitale di ognuno e della comunità stessa, che allora si delinea come condivisione di trascendenze. In breve: la

⁸ E’ a questo divenire aperto e non ancora deciso che Ernst Bloch alludeva, pur escludendo l’idea di creazione, quando parlava del mondo come esperimento: cfr. E.BLOCH, *Experimentum mundi*, Brescia, Queriniana, 1980. Sul senso dell’ontologia blochiana rimando al mio saggio *Ermeneutica del desiderio. Un viaggio attraverso “Il principio speranza” di Ernst Bloch*, “Annuario Filosofico”, n.16, 2000, pp.289-314.

⁹ K.BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, Zurich, EVZ, vol. I/1 (1932), pp.158 ss., vol. IV, tomi 1, 2 e 3 (1953, 1955, 1959).

comunità è insieme casa e strada, radice e cammino. La riprova, in negativo, della rilevanza di tale duplice funzione sta nel fatto che chi è sradicato, chi si trova forzatamente e precocemente a vivere senza questa possibilità di legame e di riconoscimento viene colpito nel suo percorso di identificazione e di espressione. L'individuo atomizzato e perennemente in competizione con gli altri è una caricatura dolorosa della fisiologia della condizione umana.

Del resto, ogni esperienza comunitaria vive di una sua vocazione specifica, quella per cui è chiamata ad anticipare la realtà di una comunione creaturale universale. Non c'è comunità concretamente visibile e determinata che racchiuda in sé l'orizzonte ultimo e la destinazione della condizione umana. Per questo ogni comunità ha sempre i suoi “extracomunitari”, coloro che per distanza, per dissenso e, talora, per essere stati esclusi non rientrano nella corrispondente forma di vita comune. Quando la ragione di tale estraneità è l'emarginazione, si tratta senza dubbio del segno e dell'effetto di una perversione violenta dell'esistenza comunitaria. Quella perversione che ha reso così spesso soffocante, per molti, il termine stesso di “comunità”. In tal caso è chiaro che il passaggio obbligato è la conversione della comunità in modo che la qualità della convivenza sia liberata da meccanismi e logiche di dominio. Quando invece la comunità resta particolare per il dissenso o comunque per la libera diversità di altri che non vi si riconoscono, non siamo di fronte a un limite inaccettabile, bensì al segno che la comunità in sé è solo un'anticipazione di una comunità realmente universale che deve ancora trovare la sua realizzazione. In ciò una comunità concreta è simbolo escatologico della comune destinazione umana, quella di approdare alla piena comunione di tutti con tutti e con l'Origine della vita.

Se le cose stanno così, alimentare, estendere e approfondire la comunicazione tra comunità diverse è un compito essenziale per scongiurare l'introversione e l'autoapologia che così spesso le fanno ammalare, rendendole inadatte a far fronte alle loro funzioni umane.

Comunicazione e creaturalità

Al termine della mia riflessione, dopo aver delineato il significato umanizzante, maieutico e veritativo della comunicazione e del dialogo, posso esplicitare in una luce più appropriata il termine paradigmatico del tipo di antropologia di cui sto indicando le coordinate di fondo, quello di *relazione*. Veramente costitutiva per noi non è una generica relazionalità, ma, in modo eminente e letteralmente fondativo, la *relazione con il Bene*.

Sinora abbiamo sempre ritrovato, quale fonte e forza fondamentale permanente del divenire comunicativo delle identità umane singole e comunitarie, un'ulteriorità, una trascendenza che di volta in volta si manifesta ed è pensabile come Origine, Verità, radicalmente Altro, Oltresenso. Tuttavia, per specificare la qualità essenziale di questa trascendenza costitutiva e dotata di molti nomi è indispensabile recuperare il riferimento alla realtà del Bene. Con questa parola non intendo anzitutto un concetto della morale, né tanto meno una nozione giuridica o economica. Intendo invece l'unica realtà dell'Origine, della Verità, del radicalmente Altro, dell'Oltresenso in quanto essa si rivela come realtà buona, che vuole la relazione sino a suscitare l'altro da sé, che dona libertà senza mai revocarla, che ama la creazione e non ammette in sé o per l'altro alcuna distruzione.

Nello scenario metafisico del pensiero greco il Bene era sì il principio supremo del reale, ma esso veniva immaginato in primo luogo sulla scorta dell'idea dell'assolutezza in quanto autosufficienza e, in via secondaria, come realtà diffusivo-generativa grazie alla quale esiste il mondo così come lo conosciamo. Insomma, il Bene era tale perché privo di qualsiasi effettiva relazione con l'altro da sé. L'orizzonte metafisico-esistenziale dell'antropologia della relazione induce invece a pensare al Bene come Comunione che fonda e alimenta sempre di nuovo il suo rapporto con noi e con il mondo coinvolgendovisi senza bisogno di una separazione assoluta e invalicabile.

La riprova di questa rinnovata intuizione si ha nel considerare che gli esseri umani sono costituiti e tenuti in vita dagli atti di corrispondenza concreta al Bene stesso. Infatti ognuno di noi, lungi dall'essere un *self made man*, deve tutto agli altri, in particolare agli atti di desiderio, accoglienza, responsabilità, cura, dedizione, educazione, condivisione del valore che ci hanno permesso di crescere e di assumere la nostra originalità di persone. Per quanto possiamo atteggiarci a individui cinici, disincantati, “realisti”, nessuno di noi si è intessuto il proprio essere personale grazie agli atti di violenza, di negazione, di tradimento, di misconoscimento e di incuria subiti. Certo, dalla sofferenza si può imparare, ma questo diventa realmente possibile solo se ci sorregge il bene compassionevole e misericordioso di altri e, in definitiva, il bene del Bene.

In tale prospettiva si capisce come in tutti i processi comunicativi sia implicata, in un modo o nell'altro, la relazione con questo Bene vivente e originante lungo la tensione essenziale legata all'alternativa tra

In “APPUNTI sulle politiche sociali, n. 2-2004”

creazione e distruzione. Scopriamo allora non tanto la nostra finitezza, quanto la nostra creaturalità. Essa, oltre che nell'essere derivati da un'invisibile Origine, sta nell'essere chiamati a esistere secondo creazione, imparando progressivamente a rinunciare a logiche o a pratiche distruttive nella vita interiore, interpersonale, sociale e spirituale. Non posso non accennare al fatto che qui balena il valore antropologicamente rivelativo e universale del riferimento umano alla Resurrezione narrata dai Vangeli. Infatti la relazione con il Bene, che è il cuore e il fondamento permanente della comunionalità umana, si manifesta e si dispiega soprattutto dall'interno di situazioni di crisi radicale, nelle molteplici esperienze di morte che ci insidiano durante la vita. Poiché infatti l'essenza del male è la distruzione, tutte le volte in cui subiamo e operiamo il male facciamo un'esperienza di morte pur essendo biologicamente vivi. Chi invece si apre interamente alla relazione con il Bene - e questo si può fare riconoscendolo, confermandolo, traducendolo e ricomunicandolo nelle situazioni in cui ci troviamo - attraversa queste morti e assume una qualità di vita in cui il divino trabocca nell'umano.

Come trarre almeno qualche indicazione sintetica del percorso svolto sin qui ? Dalla coscienza di quanto è in gioco, per noi e per la storia di tutti, nella realtà della comunicazione, del dialogo e della relazione derivano, a mio parere, *due compiti* cruciali. Il primo è quello di suscitare o rinnovare le forme dell'esistenza comunitaria, che sono le sole a consentire la fioritura delle identità umane, salvando le persone dall'individualismo e dalla massificazione, nonché dalla schiavitù dinanzi ai sogni imperiali di qualsiasi potenza dominativa. Il secondo compito è quello che impegna le comunità esistenti a essere fonti di disinquinamento e di disapprendimento della distruttività, scuole in cui si impara a rispondere al male con il bene, luoghi di anticipazione, per la società intera, di quella comunione creaturale universale che è la vocazione ultima di ognuno e di tutti.