

IL RUMORE, NEMICO DELL'IO E NEMICO DI DIO

La mancanza di una adeguata riflessione critica sulla nostra vita e la soppressione di quell'esigenza filosofica connaturata ad ogni essere umano, portano ad accettare passivamente alcune categorizzazioni della realtà. Abitudine e ignavia intellettuale ci fanno concepire come escludentesi, tra le altre, le diadi vita e morte, parola e silenzio, vittoria e sconfitta, compimento e attesa, sosta e cammino, vedere e udire, risposta e domanda, ragione e intelligenza. I primi termini di ciascuna di esse vengono comunemente ritenuti i più positivi, quelli a cui aspirare e, peggio, considerati assoluti e indipendenti dai secondi. In questo modo, ci ammonisce Sciacca, siamo condannati ad essere sconfitti a Waterloo, cioè ad essere sconfitti nella concretezza della nostra vita. Questa concezione manichea del reale deve essere superata. La pedagogia quasi aforistica di *Come si vince a Waterloo*¹ mira a ribaltare il nostro paradigma assodato e scontato e invita a considerare i termini delle diadi non come opposti, ma come necessariamente complementari, una sorta di sinoli della nostra reale esistenza. La proposta sciacchiana è esigente, perché chiede di essere vissuta quotidianamente, ma è anche profonda da un punto di vista teoretico, perché implica una antropologia originale. Si tratta pertanto di considerare un singolo aspetto, tralasciando gli altri, nella speranza che i risultati conseguiti e la metodologia di approccio possano essere validi a chi vorrà ampliare il discorso.

Parola e silenzio

La mia scelta privilegia la diade silenzio-parola. Pur essendo arbitraria, ritengo possibile motivarla, anche per chiarire il profilo sotto il quale intendo trattare questo binomio. La società postmoderna, nella quale siamo immersi, può essere descritta con le parole di Sciacca: «*la nostra epoca rumorosa è senza armonie, senza silenzi, né suoni. Povera di "parole", ricca di "voci". Mancano gli spazi di meditazione e di raccoglimento. Viviamo dispersi nella dispersione di mille cose inessenziali. Ci vince stanchezza, alla fine di un giorno qualsiasi, non ci attrae il silenzio*»². L'evidenza conferma l'attualità di questa amara descrizione. Oggi, forse più di ieri, tutto è urlato, comprese le emozioni. Il privato è gettato ai quattro venti e, con la connivenza pruriginosa dei mezzi di comunicazione di massa, gli opinionisti sono sempre pronti a dire niente di tutto, generando rumore. Persino la liturgia sembra aver ceduto alla loquacità. L'exasperazione è tale che non mancano segni contrari, nella direzione di un nuovo apprezzamento del silenzio. La moda della religioni orientali e il desiderio della vita agreste, ad esempio, potrebbero essere lette come risposte all'esigenza di una meditazione più silenziosa. Nel 2006 un documentario girato in quattro mesi dal

¹) Cfr. M. F. SCIACCA, *Come si vince a Waterloo*, Marzorati, Milano 1963 (V) (vol. 2 delle "Opere complete").

²) *Ib.*, p. 114. Cfr. P. P. OTTONELLO, *Dialogo e silenzio*, Marzorati, Milano 1967, p. 10.

regista Gröning Philip presso il monastero della Grande Chartreuse nelle Alpi Francesi, ha reso possibile che il grande pubblico si appassionasse al silenzio e rimanesse per 162 minuti incollato al video, senza che nessuna parola fosse pronunciata. Un senso di autenticità, o forse un semplice bisogno di isolamento, possono far sperare in un recupero di questa dimensione così essenziale e problematica per l'uomo. Nel frattempo *facciamo di tutto per sfuggire il silenzio*³; lo sentiamo quale esigenza insopprimibile del nostro essere e ne abbiamo nostalgia, ma al contempo ne abbiamo paura, lo temiamo, lo fuggiamo, finendo per essere ridicoli, come solo gli esseri umani sanno essere. Un esempio per tutti: nella ritualità collettiva il minuto (non di più!) di silenzio è talvolta rispettato, salvo poi esorcizzarlo con un bello e prolungato applauso! Ironico, se non drammatico, il tentativo di far tutelare questa dimensione esistenziale dal legislatore, impegnato a limitare l'inquinamento acustico⁴ e tutelare il silenzio a livello di *bios*, regolamentando i decibel che possono essere raggiunti entro limiti puntualmente violati.

Questa situazione ambigua rispecchia la difficoltà della filosofia a riflettere sul tema del silenzio. La storia del pensiero si è sempre confrontata sulla questione del silenzio, anche in virtù dello stretto legame che intratteneva con la religione e la trascendenza e, dunque con la dimensione dell'ineffabile⁵. Non a caso le pagine più dense sul silenzio sono dovute ad autori mistici. Il razionalismo moderno e i suoi epigoni positivisti e idealisti con l'egemonia della ragione, il primato del concetto, l'orgoglio del discorso e la presunta onnipotenza della logica mondana hanno poi sminuito il silenzio, fino a ridurlo, paradossalmente, al silenzio. Fu Hegel a sopprimere il silenzio identificando il reale e il razionale, il sapere con l'essere. Queste identificazioni consacrano la soppressione del silenzio e sono il principio della trasformazione della metafisica in logica. Non è dunque per caso che all'inizio della *Logica* la morte della metafisica sia paragonata alla scomparsa dei monaci che nel silenzio si consacrano alla contemplazione dell'Eterno⁶.

Al fallimento della prospettiva hegeliana, a cui hanno contribuito le riflessioni sul silenzio di Kierkegaard (per bocca di Johannes de Silentio, suo pseudonimo in *Timore e Tremore*), Schopenhauer e Nietzsche, è seguito un proliferare di discorsi sul silenzio. Specialmente nel Novecento i filosofi delle più diverse tendenze si sono confrontati con il silenzio nel tentativo (a) di recuperarlo quale virtù filosofica e sorgente adeguata del discorso stesso della filosofia; (b) di

³) M. F. SCIACCA, *Come si vince a Waterloo*, cit., p. 99.

⁴) Studi approfonditi dell'Equipe Dipartimento Rumori dell'Istituto di Medicina del lavoro di Lione ha evidenziato un incremento del numero dei giovani con abbassamento dell'udito (oltre il 15% dei ragazzi tra i 16 e i 18 anni) e una tendenza dei bambini verso un'insensibilità al variare del tono della voce.

⁵) Il silenzio viene messo a tema autonomamente per la prima volta nella seconda metà del XII secolo da ADAMO DI PERSEIGNE, *Sull'utilità del silenzio*, in *Patrologia Latina*, Migne t. 211, coll. 687-691, tradotto da Cai, «Vita cristiana», 24 (1955), pp. 66-76. Per un approccio storico rimando a M. BALDINI - S. ZUCAL (a cura di), *Il silenzio e la parola da Eckhart a Jabès*, Morcelliana, Brescia 1989, dove vengono trattati Eckhart, Pascal, Kant, Schleiermacher, Rosmini, Kierkegaard, Nietzsche, Wittgenstein, Bremond, Stein, Guardini, Sartre, Cioran e Jabès.

⁶) Cfr. J. RASSAM, *Le silence comme introduction à la métaphysique*, Publications de l'Université de Toulouse – Le Mirail, Toulouse 1980, p. 27.

contrapporre una parola frammentata all'illusione di una parola filosofica dialettica e totalizzante e (c) di prendere piena consapevolezza dei limiti della ragione umana⁷. Mi limito a ricordare Wittgenstein, il quale ha concluso la sua opera più conosciuta, il *Tractatus*, invitando a tacere su ciò di cui non si può parlare (7). Tale pressante invito, ignorato dai neopositivisti, che hanno ridotto il *Tractatus* a manifesto del Circolo di Vienna, segue il riconoscimento dell'insufficienza delle spiegazioni scientifiche (6.52), la valorizzazione della sfera etica (6.42 e 6.421), la relativizzazione della logica (6.54), l'affermazione che *il senso del mondo deve essere fuori di esso* (6.41) e le proposizioni su Dio e il Mistico (6.44 e 6.432) che si mostra in maniera ineffabile (6.522)⁸. Questi cenni sono sufficienti a riconoscere come l'invito di Wittgenstein al silenzio non sia un'eccentricità, ma l'esito di un percorso coerente. Come ha osservato il suo amico Engelmann «*Wittgenstein crede appassionatamente che tutto ciò che conta nella vita umana è proprio ciò di cui, secondo il suo modo di vedere, dobbiamo tacere. Quando ciò nonostante egli si prende immensa cura di delimitare ciò che non è importante, non è la costa di quell'isola che egli vuole esaminare con tanta meticolosa accuratezza, bensì i limiti dell'oceano*»⁹.

Non solo i filosofi hanno fatto i conti con il silenzio, ma anche psicologi, sociologi, linguisti, antropologi, critici letterari e musicali, studiosi di estetica, psicanalisti, ecc. ciascuno con il suo specifico contributo¹⁰. Il silenzio, da ommesso, è stato urlato, fino a rischiare di perderlo di nuovo. Non è il caso di tracciare un bilancio neppure provvisorio di questa interessante, loquace indagine. Farlo significherebbe cadere nella trappola a suo tempo denunciata da Heidegger: «*non c'è chiacchera peggiore di quella che trae origine dal discorrere e dallo scrivere del silenzio*»¹¹.

⁷) Limitandomi all'ambito italiano ricordo i numerosi saggi di M. BALDINI tra cui *Educare all'ascolto*, La Scuola, Brescia 1988; *Il linguaggio dei mistici*, Queriniana, Brescia 1990; *Il silenzio*, La Locusta, Vicenza 1987; *Il silenzio dei padri del deserto*, La Locusta, Vicenza 1987; *Le dimensioni del silenzio*, Città Nuova, Roma 1988; *Il linguaggio dei mistici e San Giovanni della Croce*, Vita e pensiero, Milano 1992; *Le parole del silenzio*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996 (5); *Elogio del silenzio e della parola: i filosofi, i mistici e i poeti*, Rubbettino, Soveria 2005 e inoltre P. A. ROVATTI, *L'esercizio del silenzio*, Raffaello Cortina, Milano 1992 e C. SINI, *Il gioco del silenzio*, Mondadori, Milano 2006.

⁸) I riferimenti sono a L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus e quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1998.

⁹) P. ENGELMANN, *Lettere di Ludwig Wittgenstein*, Firenze 1970, p. 70. Al tema del silenzio e del mistico in Wittgenstein sono dedicati molti dei saggi contenuti in F. L. MARCOLUNGO (a cura di), *Wittgenstein a Cassino*, Borla, Roma 1991. Pur non considerandolo del tutto condivisibile per via di una certa unilateralità interpretativa, rimando per ricchezza documentaria a R. PITITTO, *La fede come passione. Ludwig Wittgenstein e la religione*, San Paolo, Milano 1997, specie alle pp. 30-2; 61-2 e 120-5.

¹⁰) Questo approccio interdisciplinare è alla base dei testi di M. BALDINI-S. ZUCAL (a cura di), *Le forme del silenzio e della parola*, Morcelliana, Brescia 1988 e di N. POLLA-MATTIOT (a cura di), *Riscoprire il silenzio. Arte, musica, poesia, natura fra ascolto e comunicazione*, Baldini Casoldi Dalai, Milano 2004. Per il rapporto tra silenzio e politica, cfr. R. Mancini, *I gurdiani della voce*, Carocci, Roma 2002; per un approccio sociologico al tema del silenzio cfr. G. Gasparini, *Interstizi. Una sociologia della vita quotidiana*, Carocci, Roma 2003 e A. Giddens, *Conseguenze della modernità*, il Mulino, Bologna 2003; sul silenzio in linguistica cfr. U. RAPALLO, *Prospettive di linguistica. Cinque studi*, Bozzi, Genova 1999, p. 103. Anche il teatro novecentesco si è occupato varie volte del silenzio, a partire da *Aspettando Godot* di Beckett, fino a *Il silenzio del deserto* del regista Giacomazzi che utilizza testi di Madre Teresa di Calcutta.

¹¹) M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1984, p. 123. Per chi fosse interessato ad un'antologia di passi sul silenzio nel Novecento, rimando a M. BALDINI (a cura di), *Le dimensioni del silenzio*, Città Nuova, Roma 1988, dopo una elaborata introduzione vengono riportate pagine di Jung, Sciacca, Gusdorf, Heidegger,

Sciacca è consapevole di questo rischio, ed infatti afferma che «*parlare del silenzio non è negarlo, è dire di esso senza mai venire in possesso della parola che esprima tutta la sua parola. È sforzo di “prenderlo” e di “comprenderlo” in questa o quella parola, sempre insufficiente, dalla presa sfibrata e dalla misura corta*»¹².

Vorrei presentare il contributo di Sciacca non come un parere da affiancare agli altri, ma per la sua capacità di mostrare il fondamento metafisico del silenzio. Egli, cioè, non riflette sul silenzio quale dimensione umana e dunque non tenta di descriverlo o circoscriverlo, ma ne indica l'imprescindibilità, lo mostra come pienezza fontale, orizzonte intrascendibile e lo addita quale destino ineffabile. Così facendo, il silenzio viene riportato nell'alveo della tradizione religiosa, là dove la filosofia tradizionalmente lo aveva colto, facendone oggetto di riflessione. Il silenzio nel discorso su Dio è oggi un tema di sicuro interesse per la filosofia, ma è anche un modo per rimanere fedeli al dettato sciacchiano. Il filosofo di Giarre, infatti, non ha remore nel presentare l'articolazione tra parola e silenzio, così come l'articolazione tra le diadi accennate precedentemente, all'interno della dinamica pasquale e kenotica propria della rivelazione cristiana: «*Cristo ci ha insegnato a morire la nostra morte nel giorno della nascita e a vivere la nostra vita nel giorno della morte*»¹³. La parola autentica è celata nel silenzio, ma il silenzio si fa parola; il cristianesimo aiuta a comprendere questo mistero, intrinseco alla natura umana. Anselmo d'Aosta ha colto questo nesso tra il silenzio, l'io e Dio e lo ha espresso all'inizio del *Proslogion*: «*orsù, dunque, omiciattolo, fuggi per un poco le tue preoccupazioni, nasconditi un poco ai tuoi tumultuosi pensieri. Abbandona ora le onerose cure e rimanda le tue laboriose dispersioni. Dedicati per un poco a Dio e riposati un po' in Lui, Entra nella camera della tua mente, escludine tutto all'infuori di Dio e di ciò che ti giova a cercarlo, e chiusa la porta, cercaLo*»¹⁴.

Raccogliere l'invito di Anselmo comporta l'approfondire l'articolazione tra parola e silenzio nella nostra interiorità e poi fruirne in ambito teologico. Il prosieguo del mio intervento si avvarrà proprio di tale bipartizione.

Silenzio e parola nell'interiorità oggettiva

L'esperienza del silenzio è legata a diversi momenti della nostra vita. Per quanto l'uomo cerchi di soffocarlo in una bulimia discorsiva, esso gli si presenta innanzi non come semplice assenza e vuoto, ma, al contrario, come presenza totalizzante. Tale presenza si manifesta in tutta la

Merleau-Ponty, Sontag, Steiner, Jankelevitch, Rosenzweig, Neher, Kierkegaard, von Balthasar, Merton, Leclercq, Buber, van der Leeuw, Wiesel, Pannikar, Le Saux, Longs e Montessori.

¹²) M. F. SCIACCA, *Come si vince a Waterloo*, cit., pp. 89-90.

¹³) *Ib.*, p. 182.

¹⁴) ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion*, I. Ho riportato la traduzione contenuta in R. G. TIMOSSO, *Prove logiche dell'esistenza di Dio da Anselmo d'Aosta a Kurt Gödel*, Marietti, Genova 2005, p. 15.

sua ambiguità: «*Silenzio è quello delle tombe, che nascondono il mistero della morte; quello di fronte alla morte, dov'è il segreto della vita. Vi è il silenzio dell'angoscia del Nulla; il silenzio della vertigine dell'Essere che ci annienta, l'uno indissolubilmente legato all'altro, anzi è lo stesso silenzio di fronte all'Essere, ora come senso di "angoscia" quando sentiamo la sua opera annientatrice, ora come senso di "vertigine" quando, annientando, l'Essere ci riempie della sua pienezza; vi è il silenzio della pace nell'Essere*»¹⁵. Sempre a livello fenomenologico, il silenzio accompagna il dolore profondo, il pianto e le sofferenze esistenziali¹⁶; il silenzio è lo sfondo entro cui la comunicazione sussiste, infatti ogni parola emerge dal silenzio, esprime silenzio e rimanda al silenzio¹⁷; il silenzio precede le grandi decisioni di cui è costellata la nostra vita, in quanto «*è il padre della libertà distaccata e impegnata nel decidere e poi nell'eseguire*»¹⁸. Il ritirarsi in se stessi però non è ancora sufficiente ad apprezzare il valore del silenzio. La mera interiorità è a rischio di solitudine e di inconcludente solipsismo, un rischio corso appieno dall'io cartesiano. Il silenzio va apprezzato e vissuto anche nell'incontro con l'altra persona e nel rapporto con il mondo. Nel primo caso «*il silenzio è una via d'accesso al segreto della persona; anche in questo senso, come il massimo dell'intensità e del raccoglimento. [...] È il paradosso dell'amore: vuol conoscere l'altro, leggerlo come un libro aperto e teme, nello stesso tempo, di potervi riescire*»¹⁹. Incontrare l'altro significa onorarne l'alterità, accoglierlo con la sua irriducibile originalità, sforzarsi di capirlo, senza imbrigliarlo nei nostri pregiudizi. Questa è la dinamica dell'amore, grazie al quale l'enigma che ogni persona è viene rispettato. Solo l'amore silenzioso e discreto riesce a custodire e valorizzare il segreto inviolabile di ciascuno.

Nel rapporto con le cose il silenzio resta ancora una volta la cifra del rispetto e, in quanto tale, allontana ogni tentazione di curiosità morbosa, per lasciare spazio allo stupore e dare origine alla domanda, sia essa filosofica o scientifica²⁰, in virtù della quale comprendiamo che *ogni cosa ordinaria ha un'essenza misteriosa*²¹, un senso nascosto, un significato inaspettato, la capacità di dischiuderci il mistero stesso dell'esistenza dell'essere. Senza silenzio non può esserci conoscenza intenzionale, ma solo cattura della realtà e sua riduzione entro le nostre categorizzazioni individuali

¹⁵) M. F. SCIACCA, *Come si vince a Waterloo*, cit., pp. 183-4.

¹⁶) Cfr. *Ib.*, pp. 108-9.

¹⁷) Cfr. *Ib.*, p. 113.

¹⁸) *Ib.*, p. 118. Le esperienze fenomenologiche scelte da Sciacca per introdurre il tema del silenzio si sovrappongono sorprendentemente con quelle di Weischedel che ricorda la mortalità come essenza propria dell'uomo, l'incontro con il mistero dell'altro, lo scaturire delle nostre decisioni più impegnative e la rivelazione del mistero dell'opera d'arte e quello della realtà delle cose: cfr. W. WEISCHEDEL, *Il linguaggio del silenzio. Sulla dialettica di parola e silenzio*, in AA. VV., *Ermeneutica e destinazione religiosa*, Il melangolo, Genova 2001, pp. 37-54.

¹⁹) M. F. SCIACCA, *Come si vince a Waterloo*, cit., p. 75. Cfr. *Ib.*, pp. 69, 71, 76, 121 e 135 e P. P. OTTONELLO, *L'oscuramento dell'interiorità*, Marsilio, Venezia 2005, p. 57.

²⁰) Cfr. P. MARIOTTI – G. BETORI, *Il linguaggio della meraviglia nella scienza e nel discorso religioso*, «Archivio di Filosofia», 1971, pp. 101-115.

²¹) M. F. SCIACCA, *Come si vince a Waterloo*, cit., p. 133.

o sociali. La sola parola scade necessariamente nella sofistica²². Parlare del mondo a prescindere dal silenzio, cioè dall'originario rapporto ineffabile che intratteniamo con esso, è cedere alla convenzione, accontentarsi della banalità, dare tutto per scontato, rinunciare all'entusiasmo. Soltanto nel silenzio la persona riesce a raggiungere il «*momento della contemplazione, della mente che solleva lo sguardo da se stessa, dell'esistenza pura e integrale. Nella contemplazione la verità "apre" le sue porte [...] solo chi sa contemplare le verità essenziali, sa meditare sulla verità, conoscere le verità parziali ed apprezzare anche le più piccole cose, tutte degne di riflessione, di meditazione e di contemplazione amorosa*»²³.

Il rumore frastuona e priva l'uomo della possibilità di dare un senso alla sua esistenza, ostacola il suo tentativo di darsi unità e identità nella pluralità dei singoli fatti che si trova a vivere, gli impedisce di apprezzare la sua interiorità e gli rende difficile relazionarsi con gli altri e con le cose in maniera schietta. In sintesi, il rumore, impedisce l'amore. Eppure «*sul punto di incontrarsi con se stesso, l'uomo preferisce cambiare strada ed entrare in un dancing: il divertimento, la comoda difesa delle nostre miserie, il "non pensarci", che è appunto l'assenza di silenzio*»²⁴. Ogni occasione di distrazione viene prontamente colta, perché resistere alla tentazione di rimandare l'appuntamento con la nostra natura e con la responsabilità per affrontare il reale è difficile.

Il percorso qui brevemente esposto richiama i passaggi dal silenzio all'ascolto, alla riflessione, alla meditazione, alla contemplazione, fino alla preghiera, per tornare all'azione e al trovare compimento nell'amore, e testimonia che «*dove c'è una persona c'è il silenzio*»²⁵. La dinamica silenzio-parola è qui riportata al cuore dell'antropologia: il silenzio è infatti la *fiamma viva dell'intelligenza*²⁶, consapevolezza del limite ontologico dell'uomo, testimonianza del suo squilibrio ontologico, scoperta di una presenza oggettiva nell'interiorità soggettiva.

Il silenzio rimanda l'uomo al suo costitutivo limite; esso non va concepito come un ostacolo invalicabile di fronte al quale lottare senza esito di vittoria, come il caso del dubbio cartesiano, del noumeno kantiano o dell'*epochè* husserliana, ma quale fondamento ontologico della persona, grazie al quale la totalità del reale resta ineffabile e ogni reale acquista una inesauribile ricchezza valoriale. Il silenzio non è muro, ma finestra. Rispettare il silenzio implica riconoscere il carattere allusivo del nostro linguaggio e, soprattutto, riconoscere la nostra finitezza e darsi disponibili all'ascolto della totalità che ci precede. La comunicazione è il luogo privilegiato dove la dinamica silenzio-parola esprime il nostro statuto ontologico. «*Ogni comunicazione è impura: ci getta sul piano dell'astratto*

²²) Cfr. T. BUGOSSI, *L'evidente velato. Metafisica antropica ed ermeneutica*, Colors, Genova 1999, p. 19.

²³) M. F. SCIACCA, *Come si vince a Waterloo*, cit., p. 174. Sul tema del raccoglimento cfr. *ib.*, pp. 167-171.

²⁴) *ib.*, p. 100.

²⁵) *ib.*, p. 117.

²⁶) *ib.*, p. 92. Cfr. Id., *L'interiorità oggettiva*, Marzorati, Milano 1958 (vol. 1 delle "Opere complete") e Id., *L'uomo questo squilibrato*, Marzorati, Milano 1963 (VI) (vol. 4 delle "Opere complete").

e del generale; disincarna e spersonalizza la nostra parola interiore; la priva della sua “esistenza” incomunicabile, fa inessenziale l’essenzialità sua, divenuta astratta e generale [...] Per difenderci dal piano dell’astratto e del generale non basta voltarci dal lato della soggettività [...] è necessario stare ritti, al centro; e al centro convergono la soggettività dell’esistenza e l’oggettività del valore [...] “Impura” non è la comunicazione in quanto “discorso”, bensì il discorso che sopprime l’esistenziale; ma è anche impuro l’esistenziale che si chiude nella sua soggettività e rifiuta il discorso»²⁷.

Sciacca non chiede di ribaltare il nesso tra parola e silenzio a vantaggio del secondo, ma propone di ripensare l’originaria complementarità tra i due. Se l’uomo potesse dire tutto, sarebbe muto; solo perché la ragione discorsiva gli palesa un’evidenza velata, egli può, e deve, continuare a parlare. La possibilità stessa di comunicare discorsivamente postula, oltre a una dimensione ineffabile, un ordine intelligibile, una presenza che sia già Parola, previa a ogni parola umana. È la presenza di Dio. Sciacca si fa erede della tradizione agostiniana e associa *l’intenso il pieno il divino il soprannaturale l’ineffabile*²⁸. Dio in noi è la fonte della nostra vita e di ogni nostra parola, ma la sua evidenza velata resta misteriosa. La Sua presenza è dono a cui non abbiamo diritto e davanti alla quale siamo senza parole. *«La coincidenza di noi con noi stessi – e coincidiamo interamente con Dio che è in noi- non ha altra parola che il silenzio: sgomento di fronte al mistero; impotenza della parola e intensità potente della comunicazione assoluta; rapimento del dono inesplicabile ed evidentissimo dell’amore»²⁹*. Senza cedere al poetico, Sciacca ci ricorda che tale presenza non solo costituisce la nostra interiorità oggettiva, ma investe il nostro rapporto col mondo: *«il silenzio è più della parola, al di là di ogni parola; più profondo della notte, più misterioso del cielo stellato. Il silenzio della natura ha la profondità dell’uomo che l’ascolta, quella che Dio gli ha messo dentro creandolo uomo»³⁰*. Nonostante tutto *«sottraiamo a noi stessi la nostra grandezza, l’infinito di cui Dio ci ha fatto partecipi. Per paura di esistere nel nostro essenziale “squilibrio”, ci adattiamo a vivere nel nostro mediocre e comodo buon senso»³¹*. Il rumore è il mezzo più consueto a cui si ricorre per soffocare l’interiore dinamica tra silenzio e parola. Al rumore, cioè alla parola disarmonica, alla parola superba, ricorre anche il filosofo quando rinuncia all’umiltà della finitezza di ogni suo discorso, all’abbraccio con l’essere che lo precede, e avanza la pretesa di avere l’ultima parola su tutto, compresa la parola sul Silenzio. Quest’ultimo caso è forse il più tragico: voler spiegare il Silenzio, fonte di ogni parola, con il ragionamento. Parlare di Dio non è facile; oggi lo si

²⁷) M. F. SCIACCA, *Come si vince a Waterloo*, cit., pp. 55-6. Queste pagine riprendono in parte Id., *La comunicazione e il paradosso del silenzio e della parola*, «Humanitas», 1957, pp. 521-6.

²⁸) Cfr. M. F. SCIACCA, *Come si vince a Waterloo*, cit., p. 90.

²⁹) *Ib.*, p. 194.

³⁰) *Ib.*, p. 106. Cfr. *Ib.*, pp. 94-5 sui passi evangelici che chiariscono questa verità filosofica.

³¹) *Ib.*, p. 124.

nega e ci si rifiuta di parlarne, oppure lo si razionalizza, parlandone troppo. Le sorti della teologia naturale nel Novecento testimoniano questa difficoltà. Alla scuola di Sciacca possiamo imparare a parlare con discrezione e pudore di Dio.

Il teologo: funambulo tra parola e silenzio

L'immagine usata come titolo di questa sezione è mutuata da Wittgenstein, al quale propongo di tornare brevemente. Alla luce della teoria dei giochi linguistici il Mistico a cui Wittgenstein rimanda, oltre a conservare un'istanza critica verso quelle filosofie che si arrogano il compito di una sistematizzazione totalizzante del mondo dei significati, diventa una presenza ineffabile. In quanto ineffabile il Mistico non si può dire, tantomeno razionalizzare, ma, in quanto presenza, lo si deve mostrare e riconoscere: si può parlare di un *Mistico trascendente*³². Wittgenstein sospetta di coloro che vogliono parlare di Dio in maniera informativa e reificante: lo si può (e lo si deve) fare solo in maniera invocativa. La teologia, in quanto riflessione ponderata sulla religione (non sul mero fenomeno religioso), ha comunque una sua validità, fondatezza, legittimità: *«la teologia che insiste sull'uso di certe parole e frasi e ne bandisce altre, non chiarisce nulla. Essa gesticola, per così dire, con le parole, perché vuol dire una certa cosa e non sa esprimerla. La prassi dà alle parole il loro senso. Il pensatore religioso è come un funambolo. Si direbbe che cammini quasi soltanto sull'aria. Il suo terreno è il più stretto che si possa immaginare. Eppure è vero che ci si può camminare sopra»*³³. La teoria spiega i problemi, ma non può rendere ragione del problema che soggiace ai problemi, pena lo svanire di questi ultimi.

Affrontare il discorso su Dio senza dare giusto rilievo al silenzio comporta l'idolatria³⁴, cioè il costruire un Dio a nostra immagine e somiglianza, se non proprio a nostro uso e consumo. L'abuso del nome di Dio è oggi la causa delle più terribili stragi. L'idolo che la ragione privata della sua intelligenza si forma può anche essere condannato a morte, come ha coerentemente proclamato Nietzsche. La teologia, quando rinuncia alla sua dimensione apofatica, scade nell'ontoteologia. Anche la teologia, insomma, deve imparare come vincere a Waterloo. *«È la battaglia da vincere contro l'orgoglio ambizioso di vincere a qualsiasi costo, contro il proposito metallico di sfondare la porta che non riusciamo ad aprire, di fare della decisione una mazza chiodata che spacchi il cuore dell'altro, senza rinunciare affatto, in questa lotta contro di noi per noi e per l'altro, al*

³²) Cfr. O. TODISCO, *Il doppio volto dell'ineffabile in L. Wittgenstein*, in Marcolungo, *Wittgenstein a Cassino*, cit., pp. 103-115 e P. MANGANARO, *Wittgenstein sul «mistico». Oltre i limiti del linguaggio*, «Aquinas», 42 (1999), pp. 331-341.

³³) *Pensieri diversi*, pp. 159 e 138 rispettivamente. C. BARRETT, *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, Blackwell, Oxford 1991, in apertura del suo libro accosta questa citazione a quella di Agostino, *Confessioni*, l. I, c. 4: *ma che cosa sto dicendo, Dio mio, mia vita, mia santa delizia? Che cosa si può dire quando si parla di Te? Eppure guai a quelli che non parlano di Te! Van blaterando e sono muti.*

³⁴) Cfr. H. PUTNAM, *From Darkness to Light?*, «Harvard Divinity Bulletin», 29 (2000), pp. 18-9.

proposito preciso di caricare la parola di tutta la potenza della nostra interiorità acuminata e incandescente, affinché sia ariete che penetri “edificando” e non uccidendo, che si appaghi di discutere all’invito, provocato da volontà di amore e non imposto da volontà di potenza »³⁵.

Purtroppo molta filosofia moderna ci ha consegnato un Dio la cui esistenza può essere geometricamente dimostrata, ha preteso che l’atto di fede condivida i criteri di chiarezza e distinzione propri di discipline del tutto particolari, ha assimilato Dio ora alla ragione, ora alla logica, ora alla natura, ora al progresso, ha insegnato a leggere la Scrittura con metodi che le sono estranei e, attraverso la teodicea, ha voluto rendere ragione dell’operato di Dio. A fronte di questa bulimia di parole due le principali reazioni: l’associarsi ad essa, aumentando la chiacchiera, oppure rifugirne rinunciando a qualsiasi tentativo di chiarificazione concettuale. Il desiderio erotico di aggredire il reale ha soffocato la dimensione agapica dell’ineffabile. Il silenzio, consegnato dai pensatori medievali a quelli moderni, non è stato sufficiente a questi ultimi ad evitare di commettere peccati di *hybris* intellettuale. La filosofia è in parte responsabile di questi esiti, ma ha ancora le risorse per insegnarci a parlare adeguatamente di Dio. Grazie alla filosofia sappiamo che «*l’estremo disvelamento del mistero, che silenziosamente e generosamente ci nutre, coincide con il massimo di sua velatura*»³⁶ e sappiamo anche che la dimostrazione deve prima o poi lasciare spazio alla persuasione³⁷. Secondo il famoso aforisma di Merleau-Ponty *tutta la filosofia è linguaggio e consiste nondimeno nel trovare il silenzio*. È la realtà, nella sua ricchezza, che impone all’uomo la sfera del silenzio, e non i limiti delle sue possibilità. L’uomo deve tacere su ciò di cui non sa parlare, ma non sa parlare non per incapacità sua, ma per sovrabbondanza dell’intelligibile. Il silenzio è atteggiamento di umiltà e rispetto, non limite invalicabile contro cui ergersi; non è ciò di cui non si può parlare, ma ciò che rende possibile il parlare e di cui dunque bisogna saggiamente tacere, pena il farsi misura di tutte le cose³⁸. Il silenzio perciò non è suicidio linguistico, reticenza, mutismo, sottrazione, mancanza, ma è ricchezza sovrabbondante, in quanto è l’esito aperto e fecondo di un interrogare radicale: «*tale esito non va, per altro, letto solo come riconoscimento dello scacco o della impotenza del filosofare, ma anche (e soprattutto) nel senso del pieno riappropriarsi, da parte di quest’ultimo, della sua categorizzazione più originaria ed autentica, quella del porsi in ascolto, del restare in attesa di una risposta che può soltanto venire donata*»³⁹.

Più sinteticamente Ottonello ci ricorda che *la filosofia non è se non la radicalità di quest’accesso*

³⁵) M. F. SCIACCA, *Come si vince a Waterloo*, cit., p. 65.

³⁶) *Ib.*, p. 101. Cfr. *Ib.*, pp. 100-1, 121, 127, 131. Quando la filosofia arriva a conclusioni diverse, allora ha buon gioco Pascal a sostenere che essa non valga neppure un’ora di fatica, cfr. T. BUGOSSI, *Sciacca. L’ermeneutica della cultura*, Aracne, Roma 2008, p. 80.

³⁷) Cfr. P. P. OTTONELLO, *Dialogo e silenzio*, cit., pp. 123-4.

³⁸) Cfr. M. DAMONTE, *Wittgenstein, Tommaso e la cura dell’intenzionalità*, MEF, Firenze 2009, p. 234.

³⁹) W. WEISCHEDEL, *Il linguaggio del silenzio*, cit., p. 36.

*all'inaccessibile*⁴⁰. Predisporre all'accoglienza di questo dono è tra i compiti della filosofia; potenziare *l'essere ricevente* di ogni persona è tra i suoi scopi primari⁴¹. Ecco perciò che il silenzio non ha una dimensione antispeculativa con tendenze nichiliste⁴², al contrario è l'esito della speculazione più profonda e critica, pertanto non chiede un abbandono fideista, ma una consegna del proprio essere alla fonte dell'Essere. Consiste in questo il paradosso del cercare in filosofia, così ben espresso nell'agostiniano *non Ti cercherei se non ti avessi già trovato*⁴³.

Lo strumento che la metafisica offre per parlare del Silenzio, per rispettare la velatura dell'Evidente è quello dell'analogia. Grazie ad essa Sciacca può proporci una riflessione sulla Trinità, partendo proprio dalla dinamica silenzio-parola dell'interiorità personale: *«la parola nasce dal silenzio, vive nel silenzio, culmina nel silenzio, ultima parola, al di là di ogni parola. Il Figlio –il Verbo o Parola- è generato dal Padre, pienezza assoluta totale, il Silenzio pieno del Verbo Unigenito. La Parola (il Figlio) traduce tutto il Silenzio (il Padre); si adeguano perfettamente: un solo Dio, due Persone. Dal Silenzio e dalla Parola procede l'Amore, lo Spirito Santo. Processione non generazione: l'Amore già inerisce al Padre (Silenzio) che vuole generare il figlio (Parola) e, in questo senso, diciamo perfettamente che è anteriore alla generazione del Verbo dal Silenzio, ma procede dal Padre e dal Figlio, dal Silenzio che è Parola e dalla parola che è silenzio, come dice Agostino*⁴⁴. Il mistero trinitario non è spiegato, razionalizzato, bensì mostrato, indicato, evocato a partire dallo statuto ontologico dell'uomo. Le nostre capacità cognitive, quando si confrontano con Dio, non dovrebbero mai sottrarsi alla dinamica kenotica: la dialettica in teologia deve essere movimento di retrocessione, *«fare il vuoto in noi, per lasciar posto all'azione di Dio; che è avanzare verso Lui, convergere in Lui: fare il vuoto in noi, perché Dio ci occupi, è la temerarietà dell'umiltà senza riserve*⁴⁵. L'azione di Dio è segnata dal silenzio, nel quale culmina l'opera della creazione⁴⁶; ma il silenzio è anche costitutivo della rivelazione positiva di Dio (Rm 16,25-7 e I Cor. 2,7). Il Dio biblico parla molto, fino a rivelare il suo nome, salvo fare divieto di pronunciarlo (Es 3, 14); non si mostra a Mosè se non di spalle (Es 34, 5-6); spiazza il profeta Elia, mostrandosi in un soffio di vento silenzioso, anziché nel turbinio del vento (I Re 19,12); anche quando si fa carne resta

⁴⁰) P. P. OTTONELLO, *Dialogo e silenzio*, cit., p. 21 e Id., *La barbarie civilizzata*, Marsilio, Venezia 1998, pp. 75-81.

⁴¹) Cfr. T. BUGOSI, *L'evidente velato. Metafisica antropica ed ermeneutica*, cit., p. 7; Id., *Filosofia e comunicazione*, Colors, Genova 1998, pp. 39-43 e V. ROLANDETTI, *L'intuizione intellettuale nella filosofia di Luigi Bogliolo*, «Doctor Communis», 1991, p. 116-7.

⁴²) Questa l'accusa che si trova in S. ROSEN, *Nihilism: A Philosophical Essay*, St. Augustine's Press, South Bend 2000 (2). Per la genesi storica di tale concezione del nichilismo cfr. P. P. OTTONELLO, *Dialogo e silenzio*, cit., pp. 25-6.

⁴³) Cfr. D. J. HOITENGA, *Faith and Reason from Plato to Plantinga*, State University of New York, Albany 1991, pp. 127-9.

⁴⁴) M. F. SCIACCA, *Come si vince a Waterloo*, cit., p. 91. Cfr. Id., *Ontologia triadica e trinitaria*, Marzorati, Milano 1973 (vol. 36 delle "Opere complete"); B. FORTE, "Verbum e Silentio": *l'analogia della Parola e del Silenzio*, in «Archivio di Filosofia», 70 (2000), pp. 171-184.

⁴⁵) M. F. SCIACCA, *Come si vince a Waterloo*, cit., p. 181.

⁴⁶) Cfr. *ib.*, p. 136.

in silenzio nei momenti cruciali e parla in parabole per farsi capire solo dai puri di cuore (Mt 13,35). La rivelazione piena di Dio, Cristo, trascorre una vita essenzialmente silenziosa⁴⁷, piena di gesti significativi, ma povera di quella chiarezza concettuale che desidereremmo per soddisfare la nostra sete di sapere tutto e subito, con poco sforzo. Oggi, come ieri, sono i vangeli apocrifi e gnostici a riempire di parole i suoi silenzi e a farne un idolo e un mito. La redenzione si svolge nel silenzio (Ap 8,1), così come nel silenzio si svolse la creazione (Gen 1,2 e 2,2-3)⁴⁸.

Se Dio ha voluto darsi nel silenzio, quanto arrogante la nostra misera ragione quando si sforza, dannandosi, di concettualizzare il Mistero e quanto ardito il lamentarsi del *silenzio di Dio!* In tale contesto dobbiamo riconoscere con Kant che «*la saggezza imperscrutabile che ci fa esistere [Dio] non è meno degna di venerazione per ciò che ci ha negato che per ciò che ci ha concesso*»⁴⁹. La filosofia ha il preciso compito di accompagnarci al limite del dicibile, di salvaguardare il silenzio e di consegnarci nelle mani dell'Ineffabile: la filosofia, portata agli esiti estremi della sua criticità, ci invita alla meditazione e alla preghiera: «*il silenzio, la dignità della parola; la rivelazione dell'Infinito, la dignità del silenzio; adorarlo in silenzio come l'Ignoto conosciuto, la dignità della preghiera*»⁵⁰. Pregare in questa prospettiva è scrutare se stessi e ascoltare la presenza dell'Altro, per poi ascoltarne la Rivelazione. Nell'ottica cristiana la filosofia non è solo un esercizio spirituale, come per gli antichi, ma è autentica preghiera. Si pensi al contesto in cui Anselmo formula il suo *unum argumentum*⁵¹ o a quello in cui Bonaventura indica l'*itinerarium mentis in deum*. Ciò è vero anche per Tommaso, autore sul quale vale la pena di riflettere, nella direzione in cui Sciacca ha suggerito nella sua ultima opera⁵². Nella versione manualistica l'Aquinate avrebbe parlato di Dio per tutta la vita, salvo poi chiedere al suo segretario di bruciare il suo lavoro, considerandolo paglia di fronte a ciò che gli era stato rivelato in visione durante la celebrazione eucaristica del 6 dicembre 1273⁵³. Tommaso in realtà ha sempre dato grande rilievo alla teologia apofatica e, anche quando si è espresso in termini più positivi, lo ha sempre fatto con lo scopo di salvaguardare il Mistero, non di razionalizzarlo. I suoi inni liturgici e i suoi commentari biblici non sono scritti estemporanei nella sua vasta produzione, ma sono parte integrante della concezione sapienziale con cui affronta le questioni filosofiche e i problemi teologici; non va dimenticato che nella chiusa del commentario

⁴⁷) Cfr. *ib.*, pp. 201-222.

⁴⁸) Cfr. *ib.*, pp. 124; 133 e 175.

⁴⁹) I. KANT, *Critica della ragion pratica*, A 266, in *Scritti morali*, Utet, Torino 1970, p. 298. Sul tema del silenzio di Dio cfr. A. NEHER, *L'esilio della Parole. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Marietti, Genova 1983 e A. LÓPEZ QUINTÁS, *Il sentimento del silenzio di Dio*, in M. MICHELETTI – A. SAVIGNANO (a cura di), *Filosofia della religione. Indagini storiche e riflessioni critiche*, Marietti, Genova 1993, pp.177-197.

⁵⁰) M. F. SCIACCA, *Come si vince a Waterloo*, cit., p. 132.

⁵¹) Cfr. R. G. TIMOSI, *Prove logiche dell'esistenza di Dio da Anselmo d'Aosta a Kurt Gödel*, cit., pp. 76-7.

⁵²) M. F. SCIACCA, *Prospettiva sulla metafisica di san Tommaso*, Marzorati, Milano 1975 (vol. 40 delle "Opere complete"), specie capp. IV, V, VI e VIII.

⁵³) Cfr. *Processus canonizationis sancti Thomae Aquinatis, Neapoli*, n. 79, in *Thomae Aquinatis vitae fontes praecipuae*, a cura di A. FERRUA, Edizioni Domenicane, Alba 1968, pp. 318-9.

alla *Fisica* di Aristotele egli associa la nozione di Primo Motore alla formula liturgica *quod est Deus per omnia saecula saeculorum*. La concezione stessa della coincidenza in Dio di essenza ed esistenza prende le mosse dal testo biblico e ha la funzione di proteggere l'assoluta alterità e trascendenza di Dio, non di attribuirgli due concetti metafisici, come obietta la critica ontoteologica. Commentando le cinque vie, Kerr afferma: «le “prove teiste” sono la prima lezione della teologia negativa di Tommaso. Lungi dall'essere un esercizio di apologetica razionalistica, lo scopo di argomentare l'esistenza di Dio è quello di proteggere la trascendenza di Dio [...] la dottrina della semplicità divina ci spiega perché non possiamo conoscere chi Dio sia in sé. Questa ignoranza della natura di Dio implica il ragionare circa la sua esistenza a partire dal mondo. L'estraneità di Dio è maggiore di chi vorrebbe vederne realizzata ovunque la sua presenza. La necessità di argomentare l'esistenza di Dio è la prima mossa con cui Tommaso resiste all'idolatria»⁵⁴. La teologia sistematica di Tommaso ha un carattere contemplativo: in quanto scienza argomentativa essa ha lo scopo di stabilire i suoi principi e le sue premesse (gli articoli della fede), ma di mostrarne l'articolazione e le conseguenze⁵⁵, essa si presenta cioè come illustrazione del *nexus mysteriorum*.

Congedo

Un discorso sulla dinamica tra parola e silenzio, lungo o breve che sia, non può essere concluso; ci si può solo congedare da esso, nella speranza che la dimensione esistenziale, alla quale rimanda, lo renda vivo. A ciascuno il compito di testimoniare il silenzio⁵⁶, cosa non facile in una società dove si ha l'abitudine di urlare anche la testimonianza, magari con la buona intenzione di condividerla e farla conoscere. A questo proposito si potrebbero indicare alcune figure tipologiche che promuovano una esistenza silenziosa e mostrino il silenzio quale autentica virtù, quale Socrate che ha indicato il carattere aristocratico del silenzio fino alla morte⁵⁷, quale Maria nel suo serbare in cuore gli episodi relativi all'infanzia di Gesù (Lc 1, 29 e 2,19) o quale quella dei monaci medievali, prototipo dell'intellettuale europeo⁵⁸.

⁵⁴) F. KERR, *After Aquinas. Versions of Thomism*, Blackwell, Oxford 2002, p. 60 (trad. mia). Cfr. R. A. Te Velde, *Understanding the Scientia of Faith: Reason and Faith in Aquinas's Summa Theologiae* e H. M. Rikhof, *Thomas at Utrecht*, entrambi in F. Kerr (ed.), *Contemplating Aquinas. On the Varieties of Interpretation*, SCM Press, London 2003, rispettivamente pp. 55-74 e 105-136.

⁵⁵) Cfr. *In Boethii de Trinitate*, q. 1, a. 2; *S. Th.* I, q. I, art. 8, resp. e *De Ver.* 2, 1, ad 9.

⁵⁶) Tra le tante possibili biografie, quella che ritengo particolarmente attuale, agile e significativa di A. TONIELLI, *Un silenzio che grida*, Pimedit, Milano 2005.

⁵⁷) Cfr. P. P. OTTONELLO, *Dialogo e silenzio*, cit., pp. 11-3.

⁵⁸) Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso durante l'incontro con il mondo della cultura al Collège des Bernardins*, Parigi 12 settembre 2008. Tale discorso è reperibile in http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/september/documents/hf_ben-vi_spe_20080912_pari-cultura_it.html.

L'impostazione qui proposta avrebbe però la pretesa di una valenza filosofica in quanto tale; una volta compresa l'importanza del silenzio nel fare filosofia, ritengo se ne possa utilmente fruire per riflettere sul valore dell'ermeneutica, sulla connessione tra teoria e prassi, sul ruolo da attribuire alla teologia naturale, sugli scopi dell'educazione e sul fondamento del dialogo interculturale e interreligioso. Se quest'ultimo non può essere ridotto né al rumore della dimensione prassiologica e formalistica, né al rumore dell'utopia decantata, ma deve diventare una forma di autentica comunicazione, il silenzio non può essergli estraneo⁵⁹. In questa direzione vorrei segnalare l'attività di un gruppo di studenti della Facoltà di Scienze politiche di Bologna, riunitosi nell'associazione "La Via" sotto la guida del prof. Bori, docente di filosofia morale comparata. Dopo alcuni anni di lavoro con i carcerati, hanno proposto l'esperienza del "silenzio collettivo". La riunione comincia con 15 minuti di silenzio. Viene sempre introdotta con una spiegazione: ciascuno darà al silenzio il significato preferito, meditazione, preghiera, semplicemente quiete, anche in base alla tradizione religiosa di appartenenza, oltre che alla sensibilità presente di ciascuno, e continua poi con uno scambio di riflessioni nate durante il silenzio. Le riunioni vedono la partecipazione di detenuti di varia ascendenza culturale e confessionale. Si tratta in genere di non praticanti che vedono in questo l'occasione di un momento spirituale libero e intenso. Di fatto, queste riunioni rispondono al bisogno religioso delle persone secondo una modalità interconfessionale e interreligiosa estremamente interessante. E' una modalità che si va affermando fuori del contesto detentivo, per esempio in un recente convegno dell'UNESCO a Barcellona su "Tradizioni mistiche e dialogo interreligioso", il silenzio è stato preso in considerazione proprio come momento che unisce al di là delle diverse appartenenze religiose. Bori e il suo gruppo stanno studiando le esperienze di silenzio comune, o condiviso, in diverse tradizioni religiose, in modo da consolidare storicamente e teoricamente quello che già mettono in atto nella pratica. Egli conclude una sua relazione su questa attività così: «*valutare i risultati di quello che facciamo è difficile, ma respingo fermamente l'obiezione che leggere i classici e insegnare il silenzio e la meditazione ai detenuti sia una cosa astratta, anzi credo che si tratti di un lavoro molto concreto, tra le poche cose veramente concrete che vengono proposte durante la detenzione. Spero che molti detenuti, quando felicemente usciranno dalla loro condizione attuale, si ricordino di questo insegnamento e ne facciano uso, dinanzi alle difficoltà e alla sofferenza che inevitabilmente la vita riserva a ciascuno di noi*»⁶⁰.

⁵⁹) Cfr. M. F. SCIACCA, *Come si vince a Waterloo*, cit., pp. 60-2, 66-7, 71, 131, 186-7; P. P. OTTONELLO, *Dialogo e silenzio*, cit., pp. 130-1; F. BLÉE, *Il deserto dell'alterità. Un'esperienza spirituale del dialogo interreligioso*, Cittadella Editrice, Assisi 2006; D. B. BURRELL, *Knowing the Unknowable God: Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1986 e Id., *Aquinas and Islamic and Jewish Thinkers*, in N. KRETZMANN-E. STUMP (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 60-84.

⁶⁰) P. C. BORI, *Quando il silenzio è una cosa concreta: l'esperienza nelle carceri*, in <http://rivista.ssef.it/site.php?page=20051004091229268>. Cfr. Id., *L'insegnamento della meditazione nella carceri*, «Sati», 14 (2005), pp. 38-47; Id., *Universalismo come pluralità delle vie*, Marietti, Genova 2004; Id., *La vocazione di*

L'appello al silenzio e il richiamo della Parola prima di ogni parola sono imprescindibili nella vita quotidiana se non la si vuole appiattare sulla chiacchiera, ma sono anche i presupposti perché possa darsi un fecondo dialogo tra culture e tradizioni religiose.

Carcerati o no, dobbiamo farci sensibili a queste dimensioni grazie alla speculazione antropologica sciacchiana, se non vogliamo che il nostro mondo assomigli sempre più ad un grosso istituto penitenziario, dove il vociio dei detenuti sia alternato al rumore metallico di metaforiche, realissime sbarre tra le quali vaghiamo senza sapere dove andare. Il silenzio è capace di rendere più umani noi stessi, di farci recuperare il rapporto con Dio, con i nostri simili e con le cose, rendendo così il mondo non solo più vivibile, ma addirittura armonico e melodioso. Il silenzio è sovversivo.

MARCO DAMONTE