

FACOLTÀ TEOLOGICA DEL TRIVENETO

LO STATUTO VERITATIVO DEI *MEDIA* DIGITALI

Una riflessione a partire da P. Ricoeur e W. Pannenberg

Studente: Lorenzo Voltolin

Dissertazione per il Dottorato

Relatore: prof. Giorgio Bonaccorso

Correlatori: prof. Roberto Tommasi

prof. Andrea Grillo

Padova

Anno Accademico 2014-15

INDICE

INTRODUZIONE	p. 5
PRIMA SEZIONE	
LA VERITÀ TEMPORALE NELLA STORIA E NELLA STORIA DELLA SALVEZZA	
Primo capitolo - Verità e tempo	p. 15
1. VERITÀ COME TEMPORALITÀ	p. 18
2. VERITÀ COME METAFORA	p. 30
3. VERITÀ COME FINZIONE	p. 37
Secondo capitolo - Verità e racconto	p. 47
1. TEMPO SOGGETTIVO: VISIONE PSICOLOGICA DI SANT'AGOSTINO SECONDO RICOEUR	p. 47
2. TEMPO OGGETTIVO: VISIONE COSMOLOGICA DI ARISTOTELE SECONDO RICOEUR	p. 52
3. TEMPO INTUITIVO: VISIONE FENOMENOLOGICA DI EDMUND HUSSERL SECONDO RICOEUR	p. 60
4. L'ARTICOLAZIONE VERITÀ TEMPO E STORIA	p. 65
Terzo capitolo - Verità e Storia della salvezza	p. 70
1. POLARITÀ TEMPO STORICO/TEMPO SACRO: L'ECCEDEZZA DEL DATO BIBLICO	p. 70
2. RACCONTO E STORIA DELLA SALVEZZA	p. 75
3. FINZIONE E STORIA DELLA SALVEZZA	p. 78
4. TOTALITÀ E STORIA DELLA SALVEZZA	p. 86
Ricapitolazione - Intelligenza narrativa: il racconto della verità	p. 98

SECONDA SEZIONE - LA VERITÀ TEMPORALE NEI *NEW-MEDIA*

Primo capitolo - Tempo, verità e immaginazione (P. Montani, M. Conte)	p. 103
Secondo capitolo - Immediatezza e verità (A. Thomas)	p. 116
Terzo capitolo - Complessità e verità (D. de Kerckhove)	p. 122
Quarto capitolo - Intertemporalità e verità (D. J. Friesen)	p. 140
Quinto capitolo - Simultaneità e verità	p. 151
Ricapitolazione - Intelligenza virtuale: il racconto virtuale ri-presenta la verità	p. 160

TERZA SEZIONE - LA VERITÀ VIRTUALE

Primo capitolo - La portata veritativa del virtuale: come il virtuale ri-configura la verità	p. 166
1. IL POTERE RICONFIGURANTE DEL RACCONTO DELLA STORIA DELLA SALVEZZA	p. 166
2. IL VIRTUALE E L'ONNIPRESENZA DEI TRE TEMPI PRESENTI	p. 183
2.1 <i>Onnipresenza virtuale</i>	p. 187
2.2 <i>Onnipresenza epistemologica</i>	p. 190
2.3 <i>Onnipresenza teologica</i>	p. 193
3 LA VERITÀ EMERGE DAL VISSUTO	p. 196
Ricapitolazione - Intelligenza narrativa e intelligenza virtuale: l'intrigo veritativo	p. 207
1. IL VISSUTO VIRTUALE E LA VERITÀ	p. 207
1.1 <i>L'«intrigo» virtuale</i>	p. 215

1.2 <i>Polarità concordanza discordanza</i>	p. 217
1.3 <i>“Nel gioco” dell’eterogeneo</i>	p. 219
2. IL MODELLO VERITATIVO PER IMMERSIONE	p. 226
2.1 <i>Epistemologia: dal punto di vista al punto di stato</i>	p. 226
2.2 <i>Teologia: «mistero» come essere «in Cristo»</i>	p. 230
CONCLUSIONI	p. 248
GLOSSARIO	p. 254
BIBLIOGRAFIA	p. 259

INTRODUZIONE

Affrontare la questione veritativa significa accettare d'imbattersi in una molteplicità di argomentazioni e di sistematizzazioni che si dilatano fino ad includere l'integralità del conoscere e dell'esperire. La questione dell'integralità s'impone subito, e così deve essere se non si vuole cadere in riduzionismi: essa è rilevante e probabilmente la più prossima alla verità. L'integralità include, allora, una visione olistica, meglio organica, dell'epistemologia, la quale chiede un approccio d'insieme nella ridefinizione dei processi veritativi. L'integralità chiama in causa, dunque, lo spazio e il tempo, i quali vanno allargati, fin da subito, nella loro accezione di superamento: oltre lo spazio, l'infinito; e oltre il tempo, l'eternità, meglio «il sempre»¹. Questa operazione di posizionamento "oltre" la logica classica va segnalata per non incappare, fin dall'inizio, in un qualsiasi riduzionismo.

Prima di entrare in *medias res* si rendono necessarie alcune precisazioni, al fine di dichiarare e contestualizzare limiti e possibilità della ricerca, oltre che stabilirne i punti di partenza.

Anzitutto la stessa verità, motivo di studio di tutta la tradizione e la cultura umana, nonché dell'esperienza religiosa, può assumere molteplici e complesse sfaccettature

¹ Si preferisce adottare questa terminologia, perché pertinente con quella di «intratemporalità» utilizzata da Ricoeur, e di «onnipresenza», coerente con il mondo virtuale.

impossibili da affrontare nella disanima anche di una puntuale e lunga ricerca. Si tratta, allora, di tematizzare la questione veritativa non tanto come “verità in sé”, piuttosto come relazione, nell’intento di andare oltre i diversi modelli di polarità introdotti per definire il rapporto soggetto/oggetto.

Imboccando la via della verità come relazione, nella ricerca in questione, si vuole rendere ragione di un modello epistemologico e gnoseologico che consenta di comprendere, elaborare e sviluppare, nel modo più pertinente possibile, i rapporti tra i relati che concorrono al costituirsi del processo veritativo.

Siffatta impostazione introduce anche lo *status quaestionis* della ricerca, ovvero: in un contesto definito dalla complessità e dalla molteplicità, quale può essere il modello epistemologico più adatto a comprendere una forma di verità olistica e integrale? Quale può essere il paradigma capace di definire e contemporaneamente di tenere insieme in forma organica i molteplici aspetti che concorrono alla verità?

In questo passaggio sta il punto di uscita da un certo tipo di verità intellettuale, basata su un’impostazione metodologica lineare di causa-effetto; punto di uscita che concede di considerare la verità come non immediatamente dipendente da un unico modello.

Tutto ciò, per la ricerca in questione, significa che in queste pagine viene proposto un modello, non s’intende cioè indagare la “verità in sé”, piuttosto pensare un’epistemologia in grado di ridefinire i rapporti tra i relati della stessa, superando

i modelli di *adequatio*, in favore delle esigenze di una verità complessa e dei modelli procedurali di ordine sistemico e reticolare.

Il virtuale e i *new media*, perché multimediali e sinestetici oltre che per la loro diffusione di massa, stimolano e suscitano un ripensamento epistemologico. In effetti, a partire dalla forma virtuale ci si viene a trovare all'interno di un modello esperienziale e veritativo che può essere definito *per immersione*, segnalato dal passaggio dal "punto di vista" tele-visivo al "punto di stato" multimediale. Il virtuale imperniato sul modello veritativo per immersione, invadendo il pianeta, muovendo dalla sfera del microcosmo del corpo umano e spaziando fino al macrocosmo del mondo, costituisce il supporto, critico e non esaustivo ma determinante, del modello veritativo per immersione, che qui si vuol proporre e indagare.

Per giustificare la tesi sarà necessario fondarsi non solo sull'esperienza virtuale, carica di tensioni e di ambivalenze, ma soprattutto giustificarla sulla base della ricerca di grandi pensatori quali Paul Ricoeur e Wolfhart Pannenberg, e sistematizzare le loro riflessioni con le esperienze dei mondi digitali. Altresì vanno riconosciuti, insieme ai meritevoli guadagni, anche i limiti degli stessi Autori in riferimento alla ricerca in questione, tuttavia si è giudicato molto più conveniente il valore che il loro pensiero può favorire nell'elaborazione del modello epistemologico per immersione e nella rielaborazione delle esperienze stimulate dai *new media*.

Nel quadro della complessità si rende necessario prendere visione del processo veritativo in riferimento ai grandi paradigmi quali: il tempo e lo spazio, la storia e la Storia della salvezza. Questa analisi occuperà la prima sezione. In effetti, i processi gnoseologici si presentano intrecciati alla questione del sempre, ovvero del tempo passato, presente e futuro, definibile anche come intratemporalità, e dello spazio fisico, biologico e cosmologico, interiore o esistenziale, definibile anche come onnipresenza. Avanzando ancora si scorge che il processo veritativo s'intreccia con l'esserci e con la presenzialità ontologica di chi lo riceve, lo vive e lo riconfigura. Questo esserci è sempre anche un con-esserci, ovvero trattasi di un organismo unitario esistente in una relazione di sistema aperto e libero con altri sistemi organici e con il sistema integrale. In questo orizzonte il tutto ha una sua coerenza, almeno la si deve ammettere in via di principio, se non ci si vuole appoggiare sull'unica altra legge che potrebbe/dovrebbe "reggere" una tale complessità organica nella quale viene inserendosi il discorso sul modello veritativo: la legge del *caos*, il quale, suo malgrado e paradossalmente, viene a trovarsi inserito all'interno del tutto, pertanto all'interno della verità. A un primo sguardo d'insieme, ne risulta un tessuto di lavoro che, con ragione, è possibile definire complesso, eppure organizzato mediante sistemi d'interazione tra organismi unitari e distinti, posti tra loro in una serie di relazioni di coerenza, perciò formanti il tutto. Questa visione diviene il piano del lavoro in questione. Si tratta d'indagare, dunque, un modo di sperimentare la verità che si riconfigura mediante processi di equilibrio che gli organismi e i sistemi di organismi

pongono in essere secondo modalità interattive. Similmente a quanto accade in un racconto, nel quale la verità ricevuta viene riconfigurata dalla/nella trama dell'intreccio cronotopico, emergendo dal racconto stesso; verità che, dunque, viene consegnata a chi legge secondo nuovi canoni, eppure, senza per ciò stesso essere stata tradita. Ci s'interroga: se la verità emerge dal racconto, essa è il racconto della verità? La verità può essere il suo raccontarsi?

Un passaggio determinante della prima sezione è rilevare che il più importante e imponente racconto è quello della Storia della salvezza. Esso continuamente, in ogni istante, passando nel *set* cronotopico di ogni epoca e nelle differenti culture, così come nei singoli, riconfigura quella medesima verità, e tutto ciò accade mediante i protagonisti del racconto, ovvero nei tempi e nei luoghi del *set* dell'esserci temporale. Sempre di quella medesima verità si tratta, la quale si adatta, si rinnova, si ricrea nei personaggi e nelle scene infinite, aventi per protagonista l'esserci. Va rilevato, inoltre, che il racconto della verità, non solo si presenta, ma può essere colto solamente all'interno di una visione complessa riguardante un sistema coerente e organico. L'esperienza gnoseologica, cioè, accade attraverso un *medium*: quanto più quest'ultimo è corrispondente alla struttura veritativa, maggiore è il guadagno gnoseologico.

Il carattere sintetico di questa prima sezione è segnalato dalla categoria di *intelligenza narrativa*.

I linguaggi virtuali, in quanto estensioni elettrificate della vita biologica e del corpo vivente, potrebbero assurgere ad essere il nuovo grande *medium* includente tutti i *media*, cioè il nuovo e potente genere letterario capace di riconfigurare la verità? Questo è l'interrogativo sotteso alla disanima della seconda sezione. In effetti, i linguaggi virtuali si presentano con una strutturazione della logica caratterizzata dal superamento dello spazio e del tempo, un'estensione della stessa presumibilmente infinita, eppure coerente con le configurazioni fondamentali del racconto. Essi, i linguaggi virtuali, estendendo i sensi estetici riconfigurano e ricreano, cioè raccontano nuovamente e più ampiamente la verità, ne organizzano lo statuto veritativo, e fanno ciò realizzando tutto nel modo proprio della complessità: quello organico, ovvero dell'organismo umano, dell'esserci, il quale, per esistere con il suo essere, deve poggiare sulla presenzialità fisica, storica e biologica. In altre parole l'essere dell'esserci non può darsi senza un corpo vivente. I linguaggi virtuali presumono di divenire il "nuovo grande racconto", in quanto ampliano e potenziano le espressioni del corpo vivente². Ci s'interroga, dunque, su come essi riconfigurino la verità: è possibile indagare i linguaggi virtuali, la loro spazialità infinita e la loro temporalità immediata, e confrontarli con la verità del racconto?

Il carattere sintetico di questa seconda sezione sarà segnalato dalla categoria di *intelligenza virtuale*.

² Per queste conclusioni si veda la precedente ricerca *Vita nello spirito e new media. Incrocio tra il pensiero di Romano Guardini e l'apporto di Derrick de Kerckhove*, Tesi di Licenza in Teologia Spirituale, Facoltà Teologica del Triveneto, Padova giugno 2013.

Rilevati i guadagni in ordine all'indagine sull'intelligenza narrativa e sull'intelligenza virtuale, si tratta, nella terza sezione, di far interagire entrambe le riflessioni. In questo avanzamento della ricerca s'intrecciano i differenti piani dell'indagine e le rispettive discipline: filosofia, scienze della comunicazione e teologia. La messa in tensione dei poli della ricerca con i rispettivi guadagni concede di elaborare l'ipotesi del modello veritativo per immersione, il quale viene indagato nella sua struttura come nelle sue funzioni.

Per sistematizzare un siffatto avanzamento gnoseologico si deve, anzitutto, muovere dalle strutture fondamentali in ordine alla verità, al racconto della Storia della salvezza, alla questione del tempo e al rapporto tra verità e tempo nel racconto stesso.

Si dà rilievo a come la verità non si lasci dire all'interno del solo sguardo intellettuale o fenomenologico che esso sia, pur necessario, ma richieda il racconto e la narrazione³: ovvero un processo. Inoltre, la verità, almeno come viene percepita e vissuta sul piano antropologico, è sempre anche una verità "nella storia", cioè reale, esistente e vivente, ciò vuol dire che essa richiede l'estetica e l'azione: ovvero un corpo.

La terza sezione dello studio si sposta decisamente sul piano teologico nella ricerca sistematica dei punti di coerenza che si possono istituire tra il modello veritativo per immersione e la categoria teologica di mistero. Una prima e fenomenologica

³ Cf. P. RICOEUR, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Éditions du Seuil, Paris 1985, p. 23.

percezione rileva che la verità teologica di Dio è storica, è divenuta e continua ad essere ed esistere nell'esserci, vivente all'interno di una Storia della salvezza. Non solo di salvezza si tratta, dunque, bensì di una precisa specie di salvezza che si colloca come *conditio sine qua non*, non esclusivamente nell'ordine teologico e nella sfera logocentrica; piuttosto - tale verità - si caratterizza per una strutturazione storica, generata nei sensi estetici: una verità prassiologica, fenomenologicamente rilevabile e ontologicamente vivente in azioni storiche e metastoriche; una verità che potrebbe meglio riferire ad un'esteteologia. In altre parole, ci s'interroga se possa sussistere percezione della verità di Dio se non esiste l'uomo nel suo vivente corpo. La rivelazione cristiana sceglie questa connotazione e una tale strutturazione, per ciò stesso è possibile parlare di Storia della salvezza. Viene rilevato che, per trattare della verità di Dio, si deve altresì passare la "via lunga" del linguaggio: della storia, del tempo, dei linguaggi virtuali nel caso in questione, e poiché ivi si sta trattando della Storia della salvezza, si farà tutto ciò sul piano di una teologia fondamentale. Si vuole, altresì, evitare la "via breve" dell'essere metafisico, al quale si ritornerà spesso ma come esserci di un essere «concreto vivente»⁴ nella storia, operante nei linguaggi virtuali, capace di raccontare e di riconfigurare la verità secondo l'intrigo agente negli eventi.

⁴ Terminologia desunta dal teologo Romano Guardini, il quale affronta ampiamente la questione del «concreto vivente» trattando «dell'uomo personale» come vivente di tutte le sue strutture e di tutti i processi della natura completa. La persona è «Forma» (*Gestalt*), cioè formata dagli elementi che la costituiscono come materia ed energia, proprietà e atti, eventi e relazioni posti tra loro in comunicazione mediante nessi strutturali secondo la logica dell'opposizione polare. Tale forma è posta in relazione con le altre forme viventi; cf. R. GUARDINI, «Mondo e persona», in *Scritti filosofici*, II, Fratelli Fabbri, Milano 1964, pp. 71-86.

In effetti, la verità non è qualcosa che si astrae dal «concreto vivente», essa, piuttosto, si racconta e “si fa” mediante lo stesso:

«Mais le sujet qui s'interprète en interprétant les signes n'est pas plus le Cogito: c'est un existant, qui découvre, par l'exégèse de sa vie, qu'il est posé dans l'être avant même qu'il se pose et se possède. Ainsi l'herméneutique découvrirait une manière d'exister qui resterait de bout en bout être-interprété»⁵.

⁵ P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Éditions du Seuil, Paris 1969, p. 15.

PRIMA SEZIONE

LA VERITÀ TEMPORALE NELLA STORIA

E NELLA STORIA DELLA SALVEZZA

Primo capitolo

Verità e tempo

La nozione di verità occupa da sempre una posizione di preminenza nello sviluppo della riflessione e, più in generale, dell'esperienza dell'uomo: dalla filosofia alla religione, dall'esperienza gnoseologica a quella del sacro, dal pensiero sistematico occidentale alle acquisizioni simboliche delle culture orientali; da sempre e in ogni dove la verità ha segnato il cammino dell'uomo.

Nel mondo occidentale è Parmenide il primo a porre la questione della verità in stretta relazione con l'essere: l'essere è la verità, il non essere è il falso; e poiché la molteplicità delle cose implica che una "non sia l'altra" e, quindi, il "non essere" che è falso, il vero è solo l'essere, indiviso, identico a se stesso⁶. Pertanto, sulla questione veritativa verte come una sorta di contrasto tra l'essere e il non essere, il medesimo contrasto che s'istituisce tra la verità e la non-verità⁷.

Lo stesso Aristotele prosegue la via segnata da Parmenide tentando, però, di rendere ragione anche della molteplicità delle cose che in Parmenide è solo illusione. Indubbiamente anche per Aristotele la verità rimane legata alla questione dell'essere. L'apporto di quest'ultimo rispetto a Parmenide rileva e circoscrive la questione

⁶ Cf. A. PIERETTI, «Verità», in *Enciclopedia filosofica*, XII, Bompiani, Milano 2006, coll. 12049-12071.

⁷ Cf. J. LADRIÈRE, «La vérité et ses critères», in *Revue théologique de Louvain* 18 (1987), pp. 149-150.

veritativa all'ambito delle proposizioni. Ci sono, infatti, due modi di dire la verità: mediante le proposizioni affermative e per mezzo di quelle negative, entrambe si fondano sul verbo essere, (oppure non essere). La concentrazione della questione veritativa sul piano delle proposizioni segnerà tutto il pensiero occidentale. La verità per Aristotele, come per Platone, sebbene abbia il suo fondamento nelle cose, negli enti, tuttavia diviene una qualità delle enunciazioni; vero e falso non stanno nelle cose, ma nel pensiero o nelle idee. Ciò non significa sostenere che la stessa verità dipenda dal pensiero, quanto piuttosto dallo stesso in rapporto alla realtà. Si tratta d'istituire la questione sul primato ontologico, ove il discorso non è in alcun modo la causa dell'essere e della verità, piuttosto l'enunciato è vero o è falso nella misura in cui esso rispecchi la verità.

Si viene così a istituire quel paradigma di verità che viene spesso espresso con l'affermazione «*adequatio rei et intellectus*», ossia la verità intesa come *corrispondenza*. Secondo questa forma si presenta la questione dell'intelligenza e dei suoi atti, non tanto del discorso come tale; pertanto l'enunciato è solo l'espressione di un'operazione mentale per la quale l'intelletto prende posizione rispetto alle cose⁸: la verità è, dunque, corrispondenza entro l'ordine delle cose, e tale corrispondenza si effettua per mezzo di un atto di giudizio. Sostenitore di questa impostazione è San Tommaso d'Aquino, il quale rielabora il concetto aristotelico di verità offrendo allo stesso un impianto sistematico più articolato. La verità come corrispondenza viene

⁸ Cf. *idem*, p. 150.

offerta dall'intelletto mediante un atto di giudizio che coglie la corrispondenza tra l'intelletto e le cose.

La verità intesa come *coerenza* assume i caratteri della verità come corrispondenza ampliandoli e aprendoli al contesto, al campo d'indagine. Secondo tale impostazione la verità non può emergere solo dalla corrispondenza interna a una proposizione, piuttosto dalla relazione che questa ha con le altre proposizioni, ovvero con l'insieme del campo d'indagine: la verità di una proposizione particolare è data dalla sua coerenza con tutto il discorso a cui appartiene⁹. Si tratta, secondo questa impostazione, di dare rilievo al contesto e all'appartenenza a un tutto; ciò vuol dire per la versione idealista la manifestazione integrale della realtà, e per la versione empirista di rilevare le proposizioni di base, ovvero quelle che possono essere soggette a controllo empirico.

Secondo la concezione *pragmatica* di verità l'idea ha meramente un valore strumentale, nel senso che essa è vera o è falsa se risponde al motivo per cui è stata fatta e formulata, ovvero se è effettivamente utile ed efficace. È vera quell'asserzione che si rivela feconda, ovvero che è capace di produrre un piano di esperienza interessante¹⁰.

⁹ Cf. *idem*, p. 153.

¹⁰ Cf. *idem*, p. 155.

La verità come *rivelazione*¹¹ immette in un ambito esclusivamente teologico secondo cui il sacro o Dio si rivelano all'uomo attraverso le realtà create e gli eventi della storia: per mezzo di queste mediazioni sensibili Dio fa conoscere qualcosa del suo essere. Tale conoscenza si effettua grazie alla mediazione di fatti e di parole, dentro il contesto dell'azione umana e della storia. Proprio della rivelazione è rendere accessibile all'uomo una realtà che è conoscibile solo nella e per la rivelazione. La verità come rivelazione si compie per mezzo di fatti storici, ma viene dischiusa al pensiero umano per mezzo di un fatto specifico di ordine teologico, ovvero la Parola stessa, il Verbo fatto carne: si tratta di un dialogo che svela la verità tra il pensiero umano e la Parola.

La sintetica carrellata ha introdotto la questione veritativa esponendo alcuni tra i molteplici paradigmi di verità che la storia e la cultura, soprattutto occidentale, hanno posto in essere; illustrato questo generale inquadramento è ora possibile addentrarsi più specificatamente nelle questioni della ricerca.

1. VERITÀ COME TEMPORALITÀ

In fase avanzata della sua ricerca, Paul Ricoeur riprende e approfondisce lo studio di *Essere e Tempo* di Heidegger¹². Il Filosofo francese segnala immediatamente un accesso storico, antropologico e complesso alla questione epistemologica:

¹¹ Differente dal concetto di manifestazione, ovvero l'autodimostrazione delle realtà secondo le proprie naturali e costitutive disposizioni; cf. *idem*, pp. 161-162.

¹² Cf. RICOEUR, *Temps et récit III*, pp. 90-143.

«Il est parfaitement légitime de traiter l'Être et le Temps comme une œuvre distincte, puisque c'est ainsi qu'elle a été publiée, du moment qu'on en propose une lecture qui en respecte l'inachèvement, voire qui en accentue le caractère problématique. L'Être et le Temps mérite une telle lecture pour son propre compte et son propre honneur.

Se condamne-t-on par là à méprise d'une interprétation anthropologique? Mais c'est la raison d'être de l'ouvrage, de tenter un accès à la question du sens de l'être par la voie d'une analytique existentielle qui établit les critères mêmes selon lesquels elle demande à être approchée. Risque-t-on de ne pas apercevoir la pointe anti-métaphysique de sa critique phénoménologique du présent et de la présence? Mais une lecture qui ne se hâte pas de lire la métaphysique de la présence dans la phénoménologie du présent se rend attentive, en revanche, à des traits du présent qui ne reflètent pas les métafaits allégués d'une métaphysique du regard tourné vers quelque monde intelligible»¹³.

L'esistente per esistere, per poterlo e per potersi pensare, è invitato a costituirsi come esserci, non andrebbe cioè ricercato in un qualche mondo intellegibile; così come la sua essenza, il suo essere, si potrebbe più facilmente scorgere a partire e rimanendo nello spessore della presenza. Ricouer pensa il tempo come costitutivo dell'esistenza; in questo orizzonte l'esserci ha la possibilità di cogliersi, benché finito, come un tutto e di ridefinirsi anche all'insegna del «poter essere», riferendosi, appunto, al proprio passato e al proprio futuro. In altre parole ci si può interrogare se l'esserci si configura o meno come temporalità originaria? La questione, così posta, del tempo in rapporto all'esserci, concede ad Heidegger di approcciare la dottrina delle

¹³ *Idem*, p. 91.

tre estasi della temporalità: passato, presente e futuro. L'esserci in quanto temporalità può protendersi al futuro come poter essere, esso, tuttavia, è condizionato al presente in quanto è già, ed è pure legato a un passato trascorso.

In questo orizzonte si aprono, allora, domande interessanti:

a) è plausibile che la dimensione storica, così rilevante per l'esserci, diventi anche significativa per la gnoseologia e che essa si configuri come un momento fondamentale e costitutivo del processo veritativo?

b) un primo ed elementare sguardo all'atto conoscitivo rivela che una verità, di qualsiasi ordine e scala, per poter esistere deve realizzarsi come evento, ma ciò è garanzia per giustificare un'indagine che problematizzi, con carattere scientifico, il rapporto verità/esserci/tempo? Si dovranno, in seguito all'iniziale accadimento dell'evento, verificare i criteri e la qualità dello stesso processo gnoseologico. È sufficiente dare rilievo a una verità esistente come/perché accadimento storico per affermare che una verità a-storica non esiste?

c) Infine, in questo "gioco veritativo" tra storia e mondo intellegibile, come si collocano le verità di rivelazione, quali la risurrezione, come evento meta-storico, la quale pur accadendo oltre la storia e pur superandola, lascia tracce di essa nel tempo?

Il processo gnoseologico, come rileva Ricoeur, si potrebbe configurare come una modalità di essere di quegli esseri che esistono storicamente e che, pertanto, anche conoscono storicamente nel tempo. Se così fosse, ogni altra impostazione riguardante il processo veritativo risulterebbe riduttiva, in ordine a uno sguardo verso il mondo

intelligibile o a una trascendenza che perderebbero l'aggancio con l'accadimento storico in favore di una idealizzazione o teorizzazione astratta della verità. Le precedenti riflessioni favoriscono la problematizzazione della questione e la dichiarazione, almeno del punto di partenza metodologico, nonché della grammatica di base, che animeranno la ricerca in questione: la verità come esistente è davvero qualificata dalla temporalità? Questa domanda fa riecheggiare Heidegger, tuttavia trovandosi debitori e riconoscenti verso il Pensatore tedesco, in sintonia con il filosofo francese Paul Ricoeur, si è invitati ad andare oltre:

«Pour qui s'attache uniquement à la polémique que Heidegger lui-même a ouverte, en désignant temps comme temps vulgaire le temps universel de l'astronomie, des sciences physiques, de la biologie et, finalement, des sciences humaines, et en portant au compte d'un nivellement des accents du temps phénoménologique la genèse de ce prétendu temps vulgaire - pour un tel lecteur, l'Être et le Temps paraît s'achever sur un échec: l'échec de la genèse du concept vulgaire du temps. Ce n'est pourtant pas ainsi que je voudrais conclure»¹⁴.

¹⁴ RICOEUR, *Temps et récit III*, p. 138. Heidegger, secondo Ricoeur, preoccupato di ridare il tempo alla storia, avrebbe procurato un *livellamento* dello stesso. Nell'intento di rendere universale questo tempo storico, sottratto alla metafisica e conseguente alla categoria dell'essere per la morte, il tempo è divenuto successione di punti sulla base della nozione cardine di «ora»: come la lancetta, il tempo corre da un'ora a un'altra. Il tempo storico si è così ridotto a tempo mondano travestito da strumento di misura. Il tempo come strumento di misura ha modificato il concetto di «intratemporalità» livellandolo e facendolo diventare misurazione del tempo. Tale misurazione, per mezzo della databilità, è divenuta l'estensione caratteristica della storicità, la quale si è trovata ad essere la scienza che regola, illusoriamente, il tempo. Dalla lunga dissertazione di Ricoeur risulta quella che lui definisce l'aporia del tempo, ovvero che esso non può contenersi all'interno del tempo ordinario definito sulla base del tempo universale così come veniva inteso dall'astronomia e dalle scienze fisiche del tempo. Secondo Ricoeur, il limite di Heidegger sta proprio nel non aver messo in discussione la definizione che queste scienze davano del tempo; cf. *Idem*, pp. 107-143.

Ricoeur avanza nelle riflessioni sul tempo e sul suo rapporto con la verità in ordine al «tempo ordinario» istituito da Heidegger e le sintetizza secondo quattro poli:

- anzitutto il tempo non dovrebbe essere inglobato in una serie di misurabili «ora» messi in successione: *«ce concept vulgaire du temps qui, dès le début, exerce une sorte d'attraction-répulsion sur toute l'analyse existentielle»*¹⁵;

- in secondo luogo, il Filosofo francese descrive una «contaminazione» tra il tempo misurabile cosmologico e quello esistenziale psicologico¹⁶: *«on peut parler d'un empiètement mutuel d'un mode de discours sur l'autre»*¹⁷, e sembra sia possibile problematizzare l'idea di un livellamento del tempo su un universale, proprio a partire da questi fenomeni di contaminazione;

- Ricoeur ricava una terza osservazione dalla «provenienza» del tempo, ovvero il «presente del presente» - *topos* della verità recettibile - esso si mostrerebbe come complessità di un tempo che proviene dal passato, allunga intenzionalmente verso il futuro e si dà «ora»; il concetto di «provenienza» collega le tre figure della temporalità originando l'autentica «intratemporalità», che non è affatto l'universale misurabile: *«c'est parce que cette provenance consiste non dans une réduction, mais dans une production de sens»*¹⁸;

¹⁵ *Idem*, p. 138.

¹⁶ Esse sono le due misure tradizionali di tempo che fondano lo studio di Ricoeur a partire dai classici: Aristotele per il tempo cosmologico e Agostino per il tempo psicologico. Per un'approfondita analisi si veda P. RICOEUR, *Temps et récit I. Tome I*, Éditions du Seuil, Paris 1983, pp. 9-84.

¹⁷ RICOEUR, *Temps et récit III*, p. 138.

¹⁸ *Idem*, p. 140.

- infine, Ricoeur rileva e conclude che il tempo inteso in questa forma di «intratemporalità» assume una funzione mediatrice, la quale supera di molto la comodità dell'esposizione didascalica e probabilmente anche una certa metodologia di sistematizzazione fondata sulla logica causalistica. Ricoeur, in chiusura del capitolo riguardante il rapporto tra temporalità, storicità e «intratemporalità», così si esprime:

«en suivant l'ordre des questions posées à l'instant, nous pouvons d'abord nous demander si l'histoire n'est pas elle-même édifiée sur la fracture du temps phénoménologique et du temps astronomique, physique et biologique - bref, si l'histoire n'est pas en elle-même une zone de fracture. Mais si, comme nous l'avons aussi suggéré, des empiétements de sens compensent cette coupure épistémologique, l'histoire n'est-elle pas le lieu où se manifestent en clair les empiétements par contamination et par contrariété entre les deux régimes de pensée?»¹⁹.

Ricoeur si rifà agli sconfinamenti tra il tempo psicologico e quello cosmologico, tra il tempo della verità esistenziale del singolo e il tempo della verità cosmologica rivelata o assiomatica. Si tratta di sconfinamenti e di contaminazioni che si riallacciano all'«intratemporalità», ovvero in quella zona di imprevedibile dialogo, spazio d'incontro tra la verità temporale e la possibilità di recepirla inscritta nell'esserci dell'uomo.

¹⁹ *Idem*, p. 142.

Sulla speculazione del Filosofo francese si è avviata una riflessione su una modalità epistemologica secondo la quale lo statuto veritativo si configurerebbe sull'accadimento storico, almeno nel suo *imprinting* iniziale, nel suo darsi e nel suo dirsi, nel gesto di rivelarsi e comunicarsi. Si otterrà un ulteriore guadagno ponendo la seguente domanda: chi è l'essere capace e abilitato a porre la questione della verità e quindi il più atto a recepirla? Su tutta la creazione svetta l'uomo. Non unico, certo, ma il più abile a porre la domanda riguardo la verità e il più adatto a percepire l'accadimento di essa. Come avviene questa percezione? Come si configura questo incontro tra il darsi della verità e il percepirla dell'uomo? Avviene attraverso le strutture sensoriali, ovvero, nel corpo. L'uomo, *l'ánthropos*, viene a contatto con l'esperienza della verità con tutto lo spessore storico della sua esistenza, nella portata olistica del suo corpo vivente. L'incontro tra il darsi della verità e il suo *partner*, l'uomo, non avviene inizialmente mediante una sublime meditazione di ordine cartesiano, neppure per mezzo di un'elevazione dello spirito - almeno come via ordinaria - piuttosto nella normale complessità del corpo vivente: il «concreto vivente». Si viene posti, così, di fronte alla questione di una possibile riformulazione del processo epistemologico, non solo sul versante dello statuto veritativo, cioè nel suo darsi, ma anche a riguardo della possibilità di percepire la verità stessa, possibilità che non si troverebbe realizzata al di fuori, o oltre, le strutture biologiche del *bíos* vivente, bensì attraverso le modalità storiche del «concreto vivente»: nella struttura linguistica dell'accadimento veritativo e nell'atto biologico

di sperimentare sensibilmente la verità accaduta. In effetti tutto ciò riguarda l'*imprinting*, ovvero l'“atto iniziale” della verità, il quale deve scorrere per essere allargato e ripreso dalla riflessione sistematica. Si tratta qui di dare rilievo alla sperimentazione di tale accadimento e alla percepibilità della verità mediante la metafora della sorgente: quanto più si risale il torrente per avvicinarsi alla fonte dalla quale l'acqua sgorga, tanto più si assaporeranno la freschezza e la novità di quella medesima acqua. L'acqua non può rimanere ferma alla sorgente: fuori di metafora, la meditazione analitica e la sistematizzazione devono scorrere, devono prendere continuamente nuove forme per concorrere al fiume della conoscenza e della cultura, devono necessariamente ri-dirsi e ri-raccontarsi. Ma il ricercatore non può allontanarsi troppo dalla sorgente, così da sganciarsi da quell'*imprinting* iniziale, e se lo fa, deve essere consapevole di dove egli viene a trovarsi e di quanto lontano possa essersi recato rispetto alla sorgente. L'astrazione noetica e concettuale risultano veritiere e universali se permangono in un legame simbolico - con il referente fisico²⁰ - con l'accadimento della verità e nella relazione di spessore storico e biologico tra l'evento e colui che è atto a percepirlo nella completezza della sua integralità antropologica. Il pensiero qui allunga il passo per arrivare alle sponde della riflessione di Merleau-Ponty sul corpo e sulla carne, che lo stesso Ricoeur riprende: il corpo percipiente sarebbe il soggetto della conoscenza oggettiva²¹. In quanto corpo esso è storico, pertanto in rapporto stretto con la verità temporale. Il ricorso al Fenomenologo francese assume

²⁰ Cf. P. RICOEUR, *Il Simbolo dà a pensare*, Morcelliana, Brescia 2002.

²¹ Cf. RICOEUR, *Temps et récit III*, p. 349-351.

rilievo in quanto non mira a superare la riflessione di Ricoeur, bensì a integrarla e supportarla; proprio come quest'ultimo intendeva appunto la fenomenologia. Il corpo si presenta come il volto storico della definizione integrale della persona; esso è la vita dell'anima, l'anima di un vivente, dunque anche possibilità per la verità di "venire a galla", di farsi esistente. Il corpo non è la condizione necessaria della verità, certo, ma se si prende sul serio il caso di una verità temporale, esso ne diverrebbe la condizione sufficiente, cioè imprescindibile per l'esprimersi e il manifestarsi della stessa. Il corpo, così configurato nel discorso epistemologico, sarebbe la strumentazione fenomenologica fondata su un apparato simbolico, della quale la verità necessita per potersi esprimere²². In effetti, va presa in considerazione la rilevanza di un corpo che non è solo oggetto del quale si possono osservare, in termini descrittivi, i movimenti e le azioni in qualche modo determinati da un'intenzione elaborata altrove, nella mente o nell'anima, nell'universale o nel logocentrico. Esso, piuttosto, va considerato come corpo di un soggetto che percepisce e pensa, vuole e agisce: è il tutto che conferisce significato alle parti, secondo la visione integrale del senso. Il tutto organico del corpo, inteso come soggetto proprio, offre significato alle singole parti: all'esperienza, all'emozione, al pensiero, alla volontà e all'azione, dunque anche alla verità, che a questo punto diventerebbe esperienza della verità. Il «corpo soggetto», pertanto, non è un ente posto in condizione da un'essenza che si trova altrove, esso è sostanza

²² Cf. G. BONACCORSO, *Il dono efficace. Rito e sacramento*, Cittadella Editrice, Assisi 2010, pp. 11-116. L'Autore prende in considerazione il rapporto tra *fides et corpus* rilevando come vi sia una sorta di pregiudizio nel ritenere che la fede abbia un rapporto diretto con la sola ragione; invece la razionalità teologica, anche epistemologica, evidenzia il primato della corporeità.

animata, pensante e agente: recettore e produttore di senso. Si tratta di una *praktognosia*²³ nella quale «l'esperienza motoria del nostro corpo non è un caso particolare di conoscenza, ma ci fornisce un modo di accedere al mondo»²⁴.

I guadagni, fin qui evidenziati, permettono di mostrare il legame della verità con la storia nel suo darsi e nella possibilità di percepirla mediante il corpo. La verità legata alla storia è, dunque, la verità che ha a che fare con la temporalità. Riguardo al tempo, anch'esso non lo si deve intendere, sulla scia di Ricoeur, come una categoria metastorica, bensì come un carattere dell'esistente, dell'esserci. Per definirsi come esserci, l'uomo è mano, è occhio, è corpo, è mente, è volontà, è anche tempo. Il suo stesso corpo è vissuto, cioè tracciato e segnato dal tempo; Il tempo è anche medicina che guarisce dagli affetti e dalle passioni; esso segna il suo passaggio imprimendosi nella fisicità del corpo dell'uomo. L'esserci è il tempo dell'esserci; altresì la verità per essere vivente dovrebbe essere in qualche modo temporale. Poste queste iniziali condizioni è ora possibile chiedersi perché la verità dovrebbe essere, per suo statuto, viva, vivente, la Vivente; se cioè, è davvero rilevante per l'epistemologia, che per vivere la verità, debba essere dentro la storia e quindi temporale.

Se la verità non fosse legata con la temporalità, potrebbe esistere? Se la verità fosse nel mondo intellegibile, potrebbe configurarsi secondo le dinamiche dell'esserci e venire recepita dallo stesso uomo? Tutt'al più dovrebbe sovrastarlo alla maniera

²³ Terminologia utilizzata in M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003.

²⁴ RICOEUR, *Temps et récit III*, p. 193.

di un'idea universale che nulla, o poco, avrebbe a che fare con il vivente temporale, se non fosse per alcuni riferimenti intellegibili costruiti secondo una logica interna a un sistema arbitrario e gerarchico, i quali non avrebbero nessun legame simbolico con il referente dell'evento temporale.

Si viene così a rovesciare un'impostazione metodologica che poteva incappare nel rischio di ridurre la verità alla sua universalità mediante un processo di astrazione dalla storia: una verità così "oltre" da non potersi contaminare con la temporalità dell'esistente. Si tratta di un impianto teoricamente logico e fondato su una propria coerenza interna, sul quale però potrebbe gravare una presunzione iniziale errata manifestata, appunto, dallo sganciamento con l'esserci. Affermare che la verità nel suo darsi è storica e temporale e che l'esserci è l'unico adatto a recepirne questa consistenza perché conformato su strutture biologiche e antropologiche, potrebbe significare ribaltare, almeno in parte, le sorti dell'epistemologia e della gnoseologia.

Spostando la problematica in ambito teologico, l'interrogazione riguardante il rapporto verità/tempo/corpo, pone la questione di come e quanto questo modello veritativo possa essere concordante, o discordante con la struttura della rivelazione cristiana. Sostenere sul piano filosofico che la verità accade, è vivente e, dunque, può essere percepita da un altro vivente per mezzo di relazioni biologiche in forma di evento storico, ha qualche attinenza con il Mistero dell'Incarnazione, con la fisicità dell'*Emanuele* e con la storicità del teandrisimo? Forse lo statuto della verità di fede non è poi così difforme da suddetta epistemologia? E se fosse davvero possibile

riscontrare significativi punti di contatto tra rivelazione e questo modello di “verità biologica”, quale potrebbe essere l’apporto che la teologia, più particolarmente la rivelazione cristiana, potrebbero offrire ad altre discipline che prendano in seria considerazione l’esserci e il darsi storico dell’essere?

Dunque la verità, nel suo legame indissolubile con il tempo, verrebbe a configurarsi anche come divenire, meglio, come processo e come sistema: la verità nel tempo cresce, si modifica e si adatta, per un proprio carattere procedurale si sistematizza, essa non è fissa e immobile. Nei processi non si smentisce l’atto iniziale, e quelli successivi stanno in una relazione di coerenza e di equilibrio diveniente tra loro. Affermare che la verità è procedurale non significa indebolirla o privarla di valore, anzi vuol dire poterla rendere vivente: tutto ciò che è fisso non è vivo. La proceduralità in ordine alla verità restituisce a quest’ultima una normalità che le dà vitalità e dinamismo, generati, appunto, dalla relazione tra la stessa verità nel suo accadimento temporale e il soggetto percipiente, ovvero l’esserci dell’uomo, il quale la può percepire in quanto esistente nel tempo: la percepisce, cioè, necessariamente bisognoso del tempo.

La dinamica procedurale, infine, chiama in causa anche gli opposti della verità: l’errore (opposto “buono”), come pure la menzogna (opposto “cattivo”)²⁵. Nel processo veritativo posto in atto dalla relazione verità/esserci possono accadere errori e possono insinuarsi menzogne. La grammatica comune della temporalità permette

²⁵ “Buono” nel senso che non implica responsabilità, a differenza della menzogna, la quale chiama in causa la volontà del soggetto.

un inserimento “armonico” del contrasto e della negazione; ciò avviene per mezzo di un processo, non esente da fatiche, ma che spinge verso l’equilibrio: la verità come vivente tende a uscire, ad emergere anche dal buio e nella lotta con la menzogna e l’errore. Errore e menzogna partecipano, come in un gioco polare, al processo veritativo. Il processo è quella categoria che, permettendo di includere gli opposti, apre un dinamismo orientato dalla ricerca di un equilibrio migliore. Il modello veritativo ipotizzato è in grado di assumere addirittura il suo contrario, e tutto ciò si presenta con un carattere logico perché sono reali e veri pure gli opposti della verità; i modelli causalistici-lineari, invece, si reggono sull’esatto contrario in quanto seguono una logica per cui si deve percorrere una linearità che vada ad escludere errore e menzogna. Negare gli opposti della verità e, conseguentemente escluderli dal processo veritativo, potrebbe significare l’attuazione di una metodologia astrattiva la quale depotenzierebbe la verità stessa. Si tratterebbe di un’imprecisione metodologica non considerare il caso serio dell’errore e della menzogna, perché la stessa verità, per essere tale e vivente, necessita di essi. La verità vivente è, anche, la verità dell’errore e della menzogna per l’evidenza che essi esistono e accadono, perciò non possono essere catalogati come semplici accidenti.

2. VERITÀ COME METAFORA

Ricoeur esplora tutta una vastissima letteratura riguardante la metafora, a partire da Aristotele fino agli autori contemporanei appartenenti alle diverse discipline

che studiano il linguaggio²⁶; egli intende superare i limiti della tradizionale teoria secondo la quale si cercava nella metafora solo un *tropo*²⁷, vale a dire una figura del discorso avente a che fare con la denominazione e consistente nella semplice sostituzione di una parola usata in senso letterale con un'altra usata in senso figurato, con uno scopo meramente ornamentale, senza avere nulla a che fare con la verità e la gnoseologia²⁸.

A questa concezione restrittiva, Ricoeur oppone una teoria discorsiva e simbolica della metafora secondo la quale essa assume una funzione di significanza non pertinente direttamente con il testo: si tratta di un effetto metaforico fondato su una struttura simbolica polare²⁹, la quale pone in tensione i due termini incompatibili dal punto di vista letterale. Proprio a motivo di questa tensione generata dall'incompatibilità letterale dei termini si dischiude tutta la potenza simbolica della metafora che, a ragione, viene qualificata come «viva», in opposizione a una metafora

²⁶ Cf. P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Éditions du Seuil, Paris 1975, pp. 1-176.

²⁷ La «Teoria dei tropi» si occupa della modificazione dell'uso ordinario dei termini e spesso si esaurisce in una catalogazione minuziosa e descrittiva dei diversi possibili rapporti con l'idea: l'uso ordinario di un termine e la nuova idea connessa con l'uso traslato. Ricoeur tratta di essa come della «funzione retorica», riduttiva e opposta alla «funzione poetica» che si muove, invece, sul versante simbolico. Lo spostamento dalla «funzione retorica» alla «funzione poetica» si giustifica nel passaggio necessario che muove dal considerare la singola parola (filologia) a considerare la frase o l'intero discorso (ermeneutica): dal termine alla proporzione, dal testo al suo contesto, dentro o addirittura oltre il contesto (letterario) è possibile liberare la potenza della metafora e renderla così «viva».

²⁸ Si rende necessaria una previa chiarificazione di quale teoria del segno soggiace a questa impostazione. Vi è infatti una teoria del segno che lo fa dipendere rigidamente dall'interpretazione; e una teoria secondo la quale esso dipende dalla forma interna allo stesso segno. Questa duplicità si ritrova espressa nel termine stesso di «simbolo». Vi è il simbolo così come lo intende la «logica simbolica» e il simbolo così come è inteso nella fenomenologia della religione, nell'interpretazione dei sogni e nel linguaggio poetico. Nel primo caso il simbolo risulta un segno perfettamente sostituibile in forza di una rigorosa univocità, nei secondi casi il simbolo è eminentemente multiunivoco, polisemico, portatore di una pluralità che impedisce sostituzioni meccaniche: in una parola complesso, perciò sistemico, organico e vivente; cf. P. RICOEUR, *Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris 1950.

²⁹ Per un approfondimento del tema si veda: RICOEUR, *Il Simbolo dà a pensare*.

«morta» ridotta, sul piano letterale, alla sola funzione sostitutiva: «*la métaphore est, au service de la fonction poétique, cette stratégie de discours par laquelle le langage se dépouille de sa fonction de description directe pour accéder au niveau mythique où sa fonction de découverte est libérée*»³⁰ La «metafora viva», in quanto tensione tra due termini incompatibili, apre a un ulteriore livello semantico polisemico, sprigiona così una verità altrimenti nascosta soprattutto ai processi descrittivi. La metafora muore quando è semplice e pura variante del nome, in quanto incapace di esprimere un ulteriore³¹.

Prima di procedere è necessario, però, un approfondimento sulla struttura interna del simbolo alla metafora per rilevare perché e come quest'ultima possa essere applicata alla questione della verità.

Il simbolo, sul quale si regge la «metafora viva», è un segno del tutto particolare. Non ogni segno è simbolo. Lo è soltanto il segno composto, non lo è il segno semplice.

³⁰ RICOEUR, *La métaphore vive*, p. 311.

³¹ Questo è l'aspetto positivo della polisemia legato cioè alla parola-proposizione e alla capacità che il soggetto ha d'interpretarla in riferimento al contesto in cui essa viene utilizzata, quindi di collocare la parola o l'enunciato all'interno di una situazione esperienziale e, di fatto, di stabilire una prima distanziamento regolata della stessa interpretazione della parola; d'altro lato non va misconosciuto anche un aspetto problematico di tale impostazione. Infatti l'interpretazione così intesa viene guidata da un'esperienza sensibile che, anche se comune agli interlocutori, rimane sempre soggettiva e valida per un certo tipo di linguaggio, quello poetico, per il quale non è né positiva né negativa; ma per il linguaggio scientifico-descrittivo tutto ciò può diventare un rischio e scadere nel difetto dell'equivocità. Si tratta di rilevare i confini tra polisemia e ambiguità. Se per il linguaggio poetico la polisemia, attraverso la mediazione dell'esperienza contestualizzata apre a una molteplicità di significati, per il linguaggio descrittivo si deve cercare di porre limite a ciò ricorrendo necessariamente alla definizione dei termini e, quindi, alla delimitazione dei significati. La risoluzione di questa distinzione di funzioni non sta in una contrapposizione dei processi del linguaggio considerato nei suoi diversi generi letterari, tantomeno nelle visioni riduzionistiche di carattere dualistico, ma piuttosto nel rendere efficaci la stessa metafora e la polisemia. Il linguaggio si offre come apertura totale e integrale, quindi polisemica, ove la stessa funzione metaforica non esclude, bensì include il processo descrittivo-definitorio senza tuttavia esaurirsi in esso; cf. L. MARGARIA, *Passivo e/o Attivo. L'enigma dell'umano tra Lévinas e Ricoeur*, Armando Editore, Roma 2005, pp. 308-309.

Elemento fondamentale è l'architettura a doppio senso, la struttura in forza della quale un senso rinvia non già a una cosa - nel qual caso si tratterebbe di un segno semplice - bensì a un altro e ulteriore senso. Sono simbolici solo i segni che hanno una duplice valenza: la metafora, innestandosi su questa traiettoria non descrittiva dei segni, assume addirittura il carattere polisemico. Sulla base di un significato primario letterale o referenziale, se ne esprime un altro ulteriore, mediante un rinvio. Vi è, quindi, nel simbolo una duplice intenzionalità. Perciò il simbolo è un processo che dal senso primario conduce al senso latente; tuttavia si giunge al secondario solo portati, e senza mai sganciarsi, dal primario. È per questa ragione, che attiene alla struttura formale del simbolo, che la duplicità di senso non deve essere mai perduta, come accade nel caso dell'allegoria, ove l'interpretazione lascia cadere il senso allegorico. Nel simbolo avviene il contrario in forza della sua architettura a doppio senso, della sua opacità semantica e del fatto che il primario significato indichi già un ulteriore secondo, il quale però, viene dato solo in stretta connessione con il primario³²: tutto ciò rende il simbolo potente, mette in azione il processo ermeneutico e attua la «metafora viva», dotata cioè di una sovrabbondanza di senso in rapporto all'espressione letterale o referenziale. Questa architettura inscritta nella forma interna del simbolo stesso permette di mantenere la distinzione e la relazione tra le espressioni univoche descrittive della referenza e le espressioni polisemiche del senso.

³² Il simbolo non è riconducibile alla struttura significante-significato, segno-senso; il simbolo è costituito da una struttura intenzionale di secondo grado: significante-significato¹-significato²; cf. RICOEUR, *Il Simbolo dà a pensare*.

«Ansi, à l'opposé des signes techniques parfaitement transparentes qui ne disent que ce qu'ils veulent dire en posant le signifié, les signes symboliques sont opaques, parce que le sens premier littéral, patent, vise lui-même analogiquement un sens second qui n'est pas donné autrement qu'en lui»³³.

Nella ricerca in questione ciò comporta, per la struttura simbolica della metafora, la possibilità di mantenere un legame formale tra verità in sé e il suo accadimento storico, in quella che si è venuta a definire la «verità temporale». Trattasi di un legame non solamente descrittivo rigido e univoco, incapace di cogliere la complessità e il carattere storico della verità, una verità alienata dalla realtà; tuttavia è un legame che non scade nell'arbitrarietà delle percezioni del soggetto e neppure nelle forme mutevoli della cultura generando l'incomunicabilità di un segno assoluto. In forza di questa particolare architettura, il simbolo con la sua sovradeterminazione rende possibile legare insieme l'analisi archeologica regressiva del passato con quella progressiva della teleologia. Con questo avanzamento ci si viene a trovare ancora aderenti alle strutture della storia, della Storia della salvezza e all'interno del racconto.

A questo punto è legittimo chiedere com'è possibile rapportare la metafora con la verità. È quanto affronta Ricoeur dedicando una parte del suo studio relativo alla verità metaforica³⁴. Si prenda, ad esempio, l'enunciato «la natura è un tempio di colonne

³³ P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité*: I, *L'homme faillible*; II, *La symbolique du mal*, Aubier, Paris 1960, p. 22.

³⁴ Cf. RICOEUR, *La métaphore vive*, pp. 310-322.

viventi». Ricoeur rileva che la verità sprigionata dalla metafora viene generata sulla base di tre tipologie di tensioni:

- dalla *tensione inscritta nell'enunciato*³⁵ tra soggetto principale (natura) e soggetto secondario o predicato (tempio); tensione interna all'enunciato della frase o al discorso, non alla singola parola;
- la tensione dell'enunciato produce una *tensione d'interpretazione*³⁶ tra una comprensione letterale di ordine semantico che si contrappone a una sorta d'impertinenza prodotta a partire dal non senso dell'enunciato stesso;
- una terza *tensione si produce nelle funzione relazionale della copula «è»* nel gioco, appunto, tra identità e differenza, nel rapporto tra somiglianza e discrepanza³⁷.

Secondo questa ultima considerazione è possibile affermare che la copula non ha solo una funzione linguistica relazionale ma assume un valore esistenziale e veritativo: esprime una verità che esiste ma non nell'ordine descrittivo, afferma una verità che si mostra, in forma contraddittoria e polare, a partire dal non senso dell'enunciato stesso, una verità che esiste solo in forza della metafora.

Sulla base di queste conclusioni sintetiche è possibile fondare la possibilità e il potere che la metafora porta con sé, di uscire dall'enunciato metaforico stesso per raggiungere la realtà secondo un ulteriore senso:

³⁵ Cf. *idem*, p. 311.

³⁶ Cf. *ibidem*.

³⁷ Cf. *idem*, pp. 311-312.

«Quand le poète dit: «La nature est un temple où colonnes de vivants piliers...», le verbe être ne se borne pas à relier le prédicat «temps» au sujet «nature» selon la triple tension qu'on vient de dire ; la copule n'est pas seulement relationnelle ; elle implique en outre que, par la relation prédicative, est redécrit ce qui est ; elle dit qu'il en est bien ainsi»³⁸.

È necessario sostare un attimo per rilevare che, anzitutto, la sovrabbondanza di significato accade in forza della copula «è» del verbo essere che, pur affermando una verità semantica e senza smentirla, l'allarga per mezzo della tensione verso una verità-realtà simbolica e polisemica, ovvero rileva che la natura è: un tempio di colonne viventi. Ed è proprio così. La sovrabbondanza del significato, a questo punto storico, reale e sperimentabile, eppure non solo semantico, retorico e descrittivo, emerge dalla tensione relazionale istituita dalla copula, la quale, nel contempo ha il potere di spingere oltre in modo estatico, fuori dell'enunciato stesso, senza tuttavia sganciarsi da esso, senza smentirlo, includendo in sé la parzialità-polarità dell'errore; anzi, in modo misterioso e affascinante, il lettore deve continuamente rifarsi e ritornare all'enunciato se vuole comprendere e avvertire l'allargamento prodotto dalla verità metaforica.

Inoltre, perché possa realizzarsi questa tensione e così generarsi un tale potere simbolico, cosicché la metafora risulti «viva» e capace di generare la verità, è necessario che all'interno della forma della metafora s'inscriva una logica secondo la quale il verbo essere deve far apparire anche ciò che non è, il non essere.

³⁸ *Idem*, p. 311.

Il non è del «tempio di colonne viventi» riferito alla natura, il quale definisce un'interpretazione letterale impossibile, eppure presente e operante in tutta la sua potenza per mezzo della copula «è». «*Le tension serait alors entre un "est" et un "n'est pas"*»³⁹.

Quest'ultimo approdo offre l'aggancio al tema della verità nel suo rapporto con la finzione.

3. VERITÀ COME FINZIONE

La verità può emergere dalla finzione? Si tratta, ora, di rispondere a questo interrogativo. L'argomentazione può prendere come punto d'avvio l'esempio conosciuto: «la natura è un tempio di colonne viventi»; l'enunciato, preso nella forma letterale e in un contesto descrittivo secondo una visione della verità di tale ordine, è giudicabile come errato; tuttavia non lo si può dire falso. Perché questa apparente contraddizione? La natura non è né un tempio e in essa non si trovano colonne, ciò è veritiero e rilevabile dall'evidenza dei fatti: guardando ad essa, alla natura, non vi si scorgeranno né templi, né colonne, produzioni semmai della cultura. Eppure l'enunciato non è falso e lo si può definire propriamente un'opera di finzione. Fingere non è equivalente a mentire, piuttosto è un'operazione dell'immaginazione che produce qualcosa che non è ora presente, oppure un'azione che può voler dire anche simulare come il suo contrario dissimulare; è percepire e mostrare una verità la quale

³⁹ *Idem*, p. 312.

non è immediatamente presente in forma descrittiva e secondo un rapporto diretto di causa ed effetto⁴⁰. La finzione s'incunea, quindi, tra l'ente e il suo senso, la forma e il contenuto, l'enunciato e il significato, lasciando aperto il gioco polisemico. Certo, a questo embrionale livello, finzione può voler dire anche scadere nella dissimulazione, quindi allontanamento dalla verità; non si vuole altresì annullare lo spazio di ambiguità nel quale ci si viene a trovare; per ora è sufficiente aprire come un varco e percepire la finzione come via non immediata, ma mediata alla verità⁴¹. Altresì, la verità come finzione si presenta come una possibilità per la verità stessa, una possibilità di uscire dalle gabbie della descrizione e dei principi, dello schematismo e dell'astratto, del concettuale e del noetico. Ricoeur, a più riprese e in molti passi delle sue opere, tratta della poetica come di quell'essenza che, in molteplici forme quali la metafora, il racconto di finzione, la *mimesis*⁴² con il suo circolo, spinge a una verità che altrimenti rimarrebbe celata. L'arte del racconto è una grande opera di finzione nei termini appena espressi. È ora possibile rilevare due livelli di azione della finzione.

⁴⁰ Cf. *Idem*, p. 313.

⁴¹ L'operazione di finzione va compresa come un errore calcolato, eppure ben si capisce come questo possa creare problema alla questione epistemologica: anche se ciò avvenisse per mezzo di una strumentazione concettuale, si presenta quantomeno pericoloso cancellare i confini logici per mezzo di un'operazione linguistica e in vista dell'ipotetica produzione di nuove somiglianze e ulteriori significati. In realtà la metafora ha in sé una sua strategia e un carattere logico che chiedono proprio di spezzare le connessioni logiche stabilite per aprire un processo immaginativo di ordine filosofico. Quindi è nel campo dell'immaginazione che la metafora lavora, ove la stessa produce schemi che precedono alla comprensione logico-lineare e alle categorizzazioni precedenti, al fine d'istituire un ante-categoriale senza per ciò misconoscere il categoriale; cf. MARGARIA, *Attivo e/o Passivo*, pp. 314-318.

⁴² Ricoeur prende questa terminologia e la corrispondente tripartizione di *mimesis* dalla *Poetica* di Aristotele. *Mimesis* non va intesa, dunque, in senso platonico come imitare qualcosa che è nel mondo delle idee, neppure come semplice copiatura o ricalco. *Mimesis* è il "fare degli uomini", propriamente compreso da Ricoeur come «arte del comporre», ciò la caratterizza come un'attività che deriva dalla *poiesis*, altresì come imitazione creatrice; cf. RICOEUR, *Temps et récit I. Tome I*, pp. 57-61.

a) Il primo riguarda ancora il tempo:

il racconto mediante le operazioni di «*mimesis I*» e «*mimesis II*»⁴³ riconfigura il tempo. Anche lo storiografo, non solo lo scrittore⁴⁴, ricuperando i dati e le fonti del passato li deve riconfigurare secondo un nuovo intrigo, dandone una sistematizzazione che non corrisponde alla realtà e alla complessità dei fatti così come essi sono accaduti. Nell'intrigo la prima finzione riguarda il tempo e i tempi.

Per un attimo si provi a considerare l'atto di ricostruire la storia come un'azione di trasposizione sui due livelli dell'altezza e della lunghezza, la quale produce la distensione-descrizione di fatti che sono però accaduti con la complessità dei tre livelli. In altre parole, in ogni ricostruzione viene a mancare la complessità della profondità. Conseguentemente a ciò, si deve riconoscere non solo che i fatti che lo storiografo inserisce non esistono qui e ora, ma che non sono organizzati neppure con

⁴³ Con la definizione di «*mimesis I*» Ricoeur intende l'operazione di pre-comprensione che guarda non solo ai fatti del passato ma di più al significato delle azioni umane, pertanto «*mimesis I*» si appoggia sulle strutture della semantica, della simbolica e della temporalità. «*Mimesis II*» è il cardine del processo del circolo mimetico e riguarda propriamente la finzione. Qui avviene il momento di rottura con la dimensione descrittiva, l'apertura alla polisemia e alla complessità dei significati ulteriori; in questo secondo momento si realizza la costruzione dell'intrigo del racconto, accade quello che il Filosofo francese definisce la «sintesi temporale dell'eterogeneo»; cf. RICOEUR, *Temps et récit I. Tome I*, pp. 85-108.

Sul piano del tempo (passato, presente, futuro) con il quale qualsiasi racconto o testimonianza deve misurarsi, Ricoeur rileva questo analogo passaggio: «*Nous suivons dans le destin d'un temps préfiguré à un temps refiguré par la médiation d'un temps configuré*»; *idem*, p. 87.

⁴⁴ Per dovere di precisione va rilevato che Ricoeur distingue tra «racconto storico», che analizza nella seconda parte della sua opera (cf. RICOEUR, *Temps et récit I. Tome I*, pp. 137-314), e il «racconto di finzione» studiato nella terza parte (cf. P. RICOEUR, *Temps et récit II. La configuration dans le récit de fiction*, Éditions du Seuil, Paris 1984;). In entrambi agisce la finzione per opera dell'immaginazione e in ambedue le circostanze ci si attesta a livello di «*mimesis II*». Per lo studio in atto non è rilevante la distinzione tra «racconto storico» e «racconto di finzione» anche se alcuni riferimenti saranno posti al fine di una maggiore chiarezza.

l'ordine logico e mancanti di spessore rispetto a come sono accaduti⁴⁵. Lo storiografo si vede costretto a smembrare l'unità di azione e tempo del fatto accaduto per costruirne una nuova nel testo e nella presentazione⁴⁶. A questo punto si smaschera, in tutta la sua chiarezza, il riduzionismo del linguaggio descrittivo, in favore della complessità del racconto che fa rivivere il fatto, amplificando quella terza dimensione di profondità, altresì permettendo alla verità di tornare a vivere. Va considerato inoltre che in qualsiasi ricostruzione si deve istituire un nuovo tempo anche nelle opere di storiografia, si configura cioè una nuova unità di tempo e azione. Quest'ultima si presenta come un'operazione d'immaginazione: lo storiografo - come qualsiasi altro testimone - fa immaginare la storia. Tutto ciò va inteso, secondo l'accezione positiva, un'operazione di finzione storica. Ricoeur riferendosi alla finzione e all'immaginazione si esprime nei termini di un'esperienza estatica, di uscita dal testo per proiettarsi nella vita:

«expression, à première vue paradoxale, d'expérience fictive n'a donc pas d'autre fonction que de désigner une projection de l'œuvre, capable d'entrer en intersection avec l'expérience ordinaire de l'action: une expérience certes, mais fictive, puisque c'est l'œuvre seule qui la projette»⁴⁷.

⁴⁵ A giustificazione di ciò Ricoeur riporta una lunga analisi sullo sdoppiamento del tempo, tra tempo impiegato a raccontare e tempo delle cose raccontate, tra tempo dell'atto e tempo del testo; cf. RICOEUR, *Temps et récit II*, pp. 92-149.

⁴⁶ Cf. RICOEUR, *Temps et récit I. Tome I*, pp. 55-137.

⁴⁷ RICOEUR, *Temps et récit II*, p. 151.

In effetti, se quanto rilevato è verosimile per una presentazione di ordine descrittivo, a maggior ragione lo si può considerare per il racconto e per altri generi letterari. Come ultima istanza, quindi, in vista di una ricostruzione della verità dei fatti, si dovrebbe porre il seguente radicale quesito: se si presenta miglior mediatore di verità un testo o una presentazione che dispiega e descrive su due livelli i fatti accaduti nel passato, oppure un testo o una presentazione che cercano di far emergere anche il terzo livello della profondità, quindi della complessità? Oppure, utilizzando le parole di Ricoeur: «*que le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé sur un mode narratif, et que le récit atteint sa signification plénière quand il devient une condition de l'existence temporelle*»⁴⁸. Qui vanno richiamate alla memoria anche le analisi contenute nel precedente paragrafo, riguardanti la verità vivente e il carattere temporale della medesima: la verità o è vivente, oppure non è. In effetti la provocazione di una siffatta affermazione va colta come tale: la riduzione di significato posta in atto dal linguaggio descrittivo ha ristretto lo spazio della finzione, considerandola una perdita per la verità. Questo accade se s'intende la verità come principio, regolata cioè da una logica immediata di causa-effetto, e ciò consegue alla necessaria riduzione di tensione tra significante e significato data dalla trasposizione di un'azione vivente e complessa sui soli due livelli dello spazio e del tempo. Va rilevato inoltre che tali due livelli, spazio e tempo, vengono fisicamente a ritrovarsi anche

⁴⁸ RICOEUR, *Temps et récit I. Tome I*, p. 85.

sul supporto cartaceo⁴⁹ della scrittura così familiare all'ordine concettuale: sono necessari un tempo e uno spazio per scrivere e leggere. Ma le azioni, la storia e la conseguente verità, vengono amplificati, sono resi vivi e viventi, dinamici e olistici, dal racconto perciò non possono essere appiattiti su due livelli perché essi necessitano della polisemia e dell'impertinenza tra significante e significato per poter riportare la complessità e la profondità della verità temporale. La finzione è quel processo letterario, comunque narratologico testimoniale, e a questo punto epistemologico, che apre la via a tutto ciò.

b) Il secondo livello di azione della finzione va ripreso nel lettore-fruitor: ci si viene a trovare nel momento della «*mimesis III*»⁵⁰, nello stadio completo del percorso veritativo, nel pieno del rapporto tra verità, tempo e finzione. Lo storico, come lo scrittore, il cineasta, come ciascun uomo testimone di fatti e ricercatore di verità, ha come obiettivo non solo la produzione, ovvero l'atto che, mediante la finzione, riporta fatti del passato, ma egli vuole che la verità sia percepita e recepita. Ci si viene così a trovare all'interno del rapporto tra testo e ascoltatore, tra *medium* e recettore. Il processo che Ricoeur descrive nel percorso tra «*mimesis I*» e «*mimesis II*», si completa e si verifica nel momento della «*mimesis III*»: la verità presa dal passato dei fatti, posta in un gioco di finzione nel supporto mediatico (testo, video, foto, monumento...) riprende ad esistere e a vivere solo nel rapporto con l'interlocutore,

⁴⁹ O qualsiasi altro supporto per la scrittura e il linguaggio alfabetico.

⁵⁰ La «*mimesis III*» per Ricoeur segna l'intersezione del mondo del testo con il mondo del lettore o dell'ascoltatore, è qui che il fatto storico riconfigurato ritorna ad essere azione e dispiega la sua specifica temporalità, cf. RICOEUR, *Temps et récit I. Tome I*, pp. 109-110.

l'ascoltatore, il lettore. La finzione assume questo gioco e una tale responsabilità di mediazione: si finge un fatto realmente accaduto, lo s'immerge in un gioco di mimesi, perché possa tornare a vivere nella verità percepita dall'esserci. La finzione è quella struttura di mediazione che non si preoccupa solamente di descrivere i fatti come sono accaduti a patto che ciò sia possibile come si è potuto dimostrare, ma si prefigge di far rivivere la medesima verità vissuta in un altro tempo: è questione di congiungere il passato, il presente e il futuro nell'«intratemporalità».

Il «circolo della *mimesis*»⁵¹ svela così l'intreccio tra racconto e temporalità, permette, inoltre, alla verità di vivere: l'opera viene dalla vita passata (prefigurazione, *mimesis* I), si configura nel presente della finzione per azione dell'immaginazione (configurazione, *mimesis* II) per ritornare come intenzione futura nella vita del lettore (riconfigurazione, *mimesis* III); si tratta di un'operazione che, a ragione, è possibile definire di ordine virtuale.

Spostando per un attimo l'attenzione sul piano teologico, vista sotto questa luce anche la Storia della salvezza come opera è un autentico testo di finzione nelle qualità sopra descritte, ovvero nella sua capacità di riconfigurare le azioni salvifiche di Dio e di renderle presenti e operanti, anche sacramentalmente, per il lettore-credente contemporaneo. Tutto ciò accade non solo in virtù della fede, ovvero del rapporto di fiducia intima tra Dio e l'uomo, ma anche in forza di un rapporto teandrico storico

⁵¹ *Idem*, pp. 110-116.

che non può scavalcare neppure le forze della lingua e il potere antropologico delle azioni degli uomini presentate nell'atto di raccontarle.

Giustificato e chiarito il ruolo della finzione, che doveva emergere dal nascondimento dell'intrigo, e purificato dal dubbio di poter inficiare la verità, ora l'interesse mira a trarne alcune conclusioni in merito alla verità e a identificare alcune caratteristiche per la stessa finzione: ci s'interroga, dunque, su come debba essere tale finzione.

a) Anzitutto la *finalità*⁵²: la finzione esiste, e ha senso di emergere, in quanto liberatrice di una potenza polisemica in vista della verità. Nell'ordine di una filosofia e di una teologia fondamentali ciò vale a dire far vivere la verità, renderla presente qui e ora per chi fruisce l'opera, rendere la verità temporale: è l'opera che si rapporta al mondo;

b) si tratta, quindi, di un'*esperienza* di finzione⁵³, ovvero di vivere e far rivivere azioni accadute nel tempo, configurate mediante il racconto secondo la struttura (prefigurazione-configurazione-rifigurazione), la quale porta la testimonianza dell'opera (racconto, fonte, arte, monumento...) ad aprirsi oltre l'opera stessa verso un'esteriorità che sta davanti a sé;

⁵² RICOEUR, *Temps et récit II*, p. 150.

⁵³ Cf. *ibidem*.

c) la finzione, inoltre, opera e attiva un processo d'immaginazione che deve prendere avvio sempre e solo dal *mondo del testo*⁵⁴ se non vuol diventare fantasia e così scadere nella dissimulazione; «*seule la confrontation entre ce monde du texte et le monde du vie du lecteur fera basculer la problématique de la configuration narrative dans celle de la refiguration du temps par la récit*»⁵⁵: ciò vuol dire fuggire la tentazione di astrarre e di *cogitare* perdendo il legame con il racconto-ascolto dei fatti cioè con le azioni accadute. Per questo legame il testo assume «*ce que j'appellerai une transcendance immanente*»⁵⁶;

d) infine, si attua così una «*sintesi temporale dell'eterogeneo*»⁵⁷ la quale permette di riprendere in modo chiaro le riflessioni esposte in precedenza e di congiungerle con la «verità come finzione». La finzione è quel procedimento che permette, a modo di mimesi e utilizzando l'immaginazione, di prendere i fatti e le azioni accaduti nel passato, di poterli immettere nell'intrigo del testo o della testimonianza e di orientarli a un'intenzionalità polisemica non arbitraria che apre al lettore-recettore: cause, fini e mezzi vengono raccolti entro l'unità temporale di un'azione totale e completa. È da questa «sintesi temporale dell'eterogeneo» che qualcosa d'inedito sorge dal linguaggio generato da una nuova congruenza degli accadimenti. Questo circolo mira a che la verità torni nel tempo, nella storia e quindi a vivere. Un procedimento virtuale che non

⁵⁴ Cf. *ibidem*.

⁵⁵ Cf. *ibidem*.

⁵⁶ *Idem*, p. 151.

⁵⁷ Idea portante di Ricoeur cf. *idem*, pp. 11-91.

sottrae verità, anzi, se ne fa garante a fronte dei processi descrittivi e noetici oppure dei percorsi astratti e logocentrici.

Visto il ruolo determinante della finzione nel gioco tra tempo, verità e racconto, ora si tratta d'indagare l'ampia questione del tempo. È quanto impegnerà i capitoli seguenti.

Secondo capitolo

Verità e racconto

1. TEMPO SOGGETTIVO: VISIONE PSICOLOGICA DI SANT'AGOSTINO SECONDO RICOEUR

Si rendono necessarie delle premesse alle riflessioni che seguiranno, premesse che possono nascere da domande legittime in chi scrive come in chi legge, le quali servono a denunciare il punto di partenza, i motivi delle questioni affrontate e perché vengono trattate a questo punto del lavoro e in determinati modi.

Anzitutto perché un approfondimento sul tempo?

Si è potuto mostrare l'intreccio stretto tra verità e tempo, per cui urge chiedersi cosa sia il tempo e di quale tipologia di tempo si stia trattando.

Tutto ciò verrà fatto confrontando alcuni autori, quali Sant'Agostino, Aristotele e Husserl, di questi si approfondirà un aspetto particolare, appunto il tempo, e sotto una specifica prospettiva, ovvero l'elaborazione che ne dà il filosofo Paul Ricoeur perché è il suo pensiero che guida la speculazione e che offre le basi per la giustificazione del lavoro in atto. Se si deve riconoscere l'arbitrarietà di questa scelta e di tale punto di partenza, tuttavia si rende necessario anche rilevare la qualità della ricerca offerta dall'Autore in questione, il quale analizza in modo minuzioso i pensatori elencati, affrontando la questione del tempo mediante un'ottima speculazione, offrendo così il contributo necessario all'oggetto della ricerca: la verità.

Al pensiero di Ricoeur sarà utile affiancare la riflessione di Wolfhart Pannenberg per quanto concerne il rapporto verità/tempo nella Storia della salvezza.

Ulteriore premessa va fatta, in fedeltà a Ricoeur, per i primi due autori Sant'Agostino e Aristotele: essi vanno considerati come un dittico, cioè come due maniere complementari, di entrare nella questione del tempo. È possibile, allora, accedere alla riflessione di questi due pensatori secondo la polarità «discordanza» (Sant'Agostino) e «concordanza» (Aristotele). Da questo punto in avanti è bene tenere a mente, quale criterio di sintesi, la suddetta polarità, di modo da avere una chiave di comprensione e uno snodo di sistematizzazione per la questione del tempo, la quale, fin da subito verrà presentata dal primo autore e amplificata da Ricoeur come una questione aporetica⁵⁸.

Anzitutto Ricoeur rileva che, secondo Sant'Agostino, il tempo si può cogliere come distinzione: è possibile rilevare una differenza tra il tempo che «più non è» (passato) e il tempo che «ancora non è» (futuro). Questa universale esperienza concede all'uomo di cogliere il tempo, sentire (*sensitur*)⁵⁹, ciò significa poter affermare che esso esiste almeno nell'arbitrarietà dei sensi umani. Si comprende come questo primo passaggio risulti problematico in ordine alla verità: se il tempo è così sfuggevole e soggettivo,

⁵⁸ L'aporia dell'essere o non essere del tempo, ovvero se il tempo esiste («se c'è, dov'è?») si chiede Sant'Agostino), della sua misurabilità e del rapporto del tempo con l'eternità. Le questioni sembrerebbero portare lontano dal tema della verità, ma ricordando l'affermazione di una verità che ha qualità temporale, allora tali aporie vengono ad assumere un significativo peso speculativo in riferimento alla verità; cf. RICOEUR, *Temps et récit I. Tome I*, pp. 19-34.

⁵⁹ *Idem*, p. 36.

ed esso è intrecciato alla verità, di che verità si sta discutendo? Di infinite e mutevoli verità. Tutto ciò va contro lo statuto veritativo.

Un secondo passaggio di Sant'Agostino, rilevato da Ricoeur, è che non si può misurare il tempo⁶⁰ e, quindi, non è possibile affermarne l'esistenza ontologica mediante il «passaggio»⁶¹ dello stesso. Dal passato al presente verso il futuro, non è il «passaggio» che concede di misurare il tempo e quindi che permette di definirne l'esistenza. Questo perché non c'è una misura per definire tale «passaggio»: non può essere il movimento degli astri, non può essere il computo delle ore: se gli astri fermassero il loro moto, il tempo continuerebbe ad essere sentito (*sentitur*).

A questo punto si deve introdurre la nozione dei «tre presenti» elaborata da Sant'Agostino e assunta da Ricoeur. Ad essa si perviene rilevando che le cose passate lasciano un'orma, un'immagine (*vestigia*)⁶² e hanno un'intenzionalità (*intentio*) verso il futuro. Tale impronta si avverte nel presente. Il punto fisso del presente, peraltro non misurabile, permette di spostare la questione a un livello più alto. In effetti non c'è risposta, secondo gli autori in questione, alle aporie riguardo l'esistenza e la misurabilità del tempo. Tuttavia è possibile avvertire l'immagine, l'orma delle cose passate e la promessa delle future: tale immagine è così forte da produrre le scelte dell'uomo. Si deve dedurre che il tempo esiste in questa forma. Ecco la teoria del «presente del passato», del «presente presente» e del «presente del futuro»,

⁶⁰ Legata alla prima aporia: essere o non essere del tempo, ecco la seconda: come misurare il tempo; cf. *idem*, pp. 30-34.

⁶¹ Il passaggio fa dipendere il tempo dallo spazio, il passaggio da... a...; è questo il tempo cosmologico che misura il tempo sullo spostamento degli astri; cf. *idem*, pp. 30-31.

⁶² Cf. *idem*, p. 28.

da intendersi come capacità, inscritta nell'uomo, di percepire la vita delle cose. Per il passato si può parlare di *distentio animi*, per il futuro di *intentio*⁶³.

Quanto assunto è di rilievo per la ricerca in questione e concede di avere un punto di appoggio nel rapporto verità/tempo. Infatti, il tempo, lungi dall'essere quello cronologico universale e fisso, com'è pure lontano dal divenire arbitrarietà del soggetto, perché esso ha un punto fisso nel presente dell'uomo il quale coglie i significati e la forza delle azioni storiche del passato e le proietta, meglio si proietta, nel futuro come intenzionalità. Tutto ciò si trova a stretto contatto con una verità che non dipende né da assiomi fissi e universali, di tipo idealistico platonico-hegheiano, neppure da una forma scientifica e positivista; si tratta, invece, di una verità, modulata in rapporto con il tempo, che esprime la sua dipendenza dai significati che l'uomo riesce a dare alle sue azioni storiche. In altre parole le azioni del passato tornano a vivere nel presente grazie all'immagine, non rivivono di una fredda qualità positivista, bensì come significati viventi. Si tratta, altresì, di una verità vivente, la quale con la medesima forza, apre a una promessa futura immettendo energia nel domani.

⁶³ Tali nozioni permettono a Sant'Agostino di superare il supporto cosmologico di spazio e tempo. Agostino perviene a queste conclusioni mediante il famoso esempio del canto: «accingendomi a cantare un canzone che mi è nota, prima dell'inizio la mia attesa si protende verso l'intera canzone (*tenditur*); dopo l'inizio, con i brani che vado consegnando al passato si tende (*tenditur*) anche la mia memoria. L'energia vitale dell'azione (*actionis*) è distesa (*distenditur*) verso la memoria, per ciò che dissi, e verso l'attesa per ciò che dirò: presente è per la mia attenzione (*attentio*) per la quale il futuro si traduce (*traicitur*) in passato. Via via che si compie questa azione (*agitur et agitur*), di tanto si abbrevia l'attesa e si prolunga la memoria, finché tutta l'attesa si esaurisce, quando l'azione è finita e passata interamente nella memoria» (dal libro XI de *Le Confessioni* § 28,38), in *idem*, p. 39.

Inoltre, la struttura agostiniana del tempo e delle azioni permette di sostenere che tali esistono anche se non sono più (del passato) e se ancora non sono (del futuro). Ciò va a sostegno di una verità che vive anche se le azioni sono terminate e le promesse saranno: vivente in quanto produce effetti nelle azioni del presente dell'uomo. Questa qualità del tempo, inscritta nell'animo dell'uomo, non è soggetta alla misurabilità positivista, eppure è potente al punto da far rivivere quello che per la cosmologia non è più, e capace di far esistere a modo di anticipazione quello che per il positivismo sarà solo un'ipotesi. In questi termini Ricoeur e Sant'Agostino concedono di giustificare la verità temporale la quale vive nel tempo eppure lo attraversa cioè lo supera.

Ricoeur descrive questo processo, e anche ciò è rilevante per la ricerca in atto, come una «discordanza concordante»⁶⁴. Il carattere di discordanza viene offerto dalla *distentio* e *intentio* animi, che sembrano far volare le immagini e il tempo nell'indomabilità del singolo, tuttavia tale discordanza nasce dalla concordanza delle stesse immagini che sono tali perché riferiscono e obbligano a ritornare a fatti e azioni reali⁶⁵. È possibile rinvenire, in filigrana, la struttura del racconto: prefigurazione - *mimesis* I (passato), configurazione - *mimesis* II (presente), rfigurazione - *mimesis* III (futuro). Per ciò ora è possibile istituire un parallelo con la precedente riflessione sul racconto e la finzione.

⁶⁴ *Idem*, p. 41.

⁶⁵ Cf. *idem*, pp. 40-41.

Racconto	Prefigurazione	Configurazione <i>Finzione</i>	rifigurazione
Tempi Agostino	presente passato <i>distentio</i>	presente presente <i>sensitur</i>	presente futuro <i>intentio</i>

Va ricordato, ancora una volta, che le riflessioni di Ricoeur sul tempo in Sant'Agostino vanno completate con quelle che seguiranno su Aristotele secondo la polarità «discordanza/concordanza».

2. TEMPO OGGETTIVO: VISIONE COSMOLOGICA DI ARISTOTELE SECONDO RICOEUR

Due sono i guadagni che Ricoeur trae dalla riflessione sul tempo in Aristotele⁶⁶. Il primo inerisce alla costruzione dell'«intrigo narrativo» che lo stesso filosofo greco designa come *muthos*. Esso va visto come la replica rovesciata della «discordanza» prodotta dalla *distentio animi* di Sant'Agostino. Secondo Ricoeur, infatti, s'istituisce una *dynamis* tra la «discordanza» esistenziale agostiniana e la «concordanza» che si vedrà emergere dalla riflessione in Aristotele⁶⁷.

Il secondo guadagno riguarda l'attività di *mimesis*, di cui si è visto in precedenza il circolo in ordine al racconto, la quale apre la via, sempre per mezzo dell'«intrigo narrativo», all'«imitazione creatrice»⁶⁸.

⁶⁶ Va qui recuperata anche la sistematizzazione riguardante la *mimesis* nel paragrafo *Verità come finzione*, pp. 37-46.

⁶⁷ Cf. *idem*, p. 56.

⁶⁸ Cf. RICOEUR, *Temps et récit I. Tome I*, p. 56.

Sulla base di questi due guadagni, Ricoeur elabora il concetto, fondamentale per la sua riflessione su Aristotele, «di cellula melodica: la coppia *mimesis-muthos*»⁶⁹, ed è proprio a partire da questa idea cardine che si verrà a costruire la «concordanza discordante» da porre in polarità con la «discordanza concordante» desunta da Sant'Agostino. A questo punto si rendono necessarie l'analisi e la sistematizzazione.

Prima osservazione di Ricoeur, fedele al pensiero di Aristotele, è che sia *mimesis* sia *muthos* vanno intesi non come strutture, bensì come operazioni, questo permette di salvaguardarne il carattere eminentemente dinamico e quindi di giustificare la portata epistemologica della struttura narrativa. È in forza dell'elasticità e della variabilità delle operazioni che il potere delle azioni, riconfigurate nell'intrigo del racconto, viene consegnato nelle mani del lettore. In forza di questo preciso motivo, per Ricoeur, *muthos* vuol dire «costruire intrighi» e *mimesis* «messa in stato di rappresentazione»⁷⁰.

La «cellula *muthos-mimesis*», definita nella sua qualità di "operazione", permette di giustificare la rappresentazione, o ri-presentazione, dell'azione passata nel linguaggio metrico - nel caso specifico - ma ciò può valere per tutti gli altri linguaggi, anche per quelli virtuali e per la liturgia. Si tratta di operazioni che non imitano e non copiano, ma mettono in atto, ri-presentando azioni già accadute: azioni che altrimenti sarebbero

⁶⁹ Ampiamente sistematizzata dal Ricoeur anche nei suoi limiti; cf. *idem*, pp. 57-71.

⁷⁰ Dunque non solo dare una struttura per quanto concerne il *muthos*, oppure semplicemente imitare qualcosa riferendo a *mimesis*. Aristotele utilizza il solo concetto comprensivo di *mimesis*; cf. *idem*, pp. 60-61.

fatti morti archiviati nella memoria del passato e che, invece, tornano ad esistere nell'atto stesso della *mimesis*.

La *mimesis*, così intesa, assume il significato di «connessione di fatti» che avviene mediante l'intrigo:

«définir l'une par l'autre l'imitation ou la représentation de l'action et l'agencement des faits. Est d'abord exclue par cette équivalence toute interprétation de la mimesis d'Aristote en termes de copie, la réplique de l'identique. L'imitation ou la représentation est une activité mimétique en tant qu'elle produit quelque chose, à savoir précisément l'agencement des faits par la mise en intrigue»⁷¹.

Ed è proprio su questa «connessione dei fatti», la quale è un'attività, che s'innesta il discorso sulla verità. La verità emerge dal racconto mediante una "nuova" «connessione dei fatti», ed è proprio tale *mimesis* che fa rivivere la verità, la fa tornare a vivere consegnandola a chi legge. Dalla «connessione dei fatti» al senso, dall'evento al senso.

In questo passaggio decisivo si rileva anche un punto problematico della riflessione di Ricoeur, nel senso che tale avviene sempre all'interno dell'attività del soggetto. Il nodo rimane irrisolto anche perché nella prospettiva del linguaggio descrittivo e della spiegazione risulta di difficile definizione. Tuttavia tale passaggio apre alla comprensione, ovvero alla dimensione ermeneutica che è anche sempre ermeneutica di un soggetto agente. In altri termini lo scarto tra l'evento così come accade o così

⁷¹ *Idem*, p. 59.

come viene narrato e il suo senso viene colmato sempre dall'attività di un soggetto interpretante, introducendo il valore di una distanziamento da sviluppare non secondo un rapporto di semplice polarità tra soggetto/oggetto, piuttosto all'interno di una visione fenomenologica. Da rilevare, altresì, che anche una completa oggettivizzazione rimane impossibile, in quanto sarebbe sempre e comunque un'attività del soggetto che tutt'al più si ridurrebbe ad *adequatio*. In effetti, anche in ambiti prettamente empirici-descrittivi è sempre il soggetto che seleziona e configura i dati, avvia i processi e segnala considerazioni e conclusioni: «spiegare» e «comprendere» rimangono due dimensioni differenti e complementari⁷². Va rilevato, invece, in ordine allo scarto tra evento e senso, tra referente e significato, che esso, pur essendo un fatto che trova un proprio procedimento nel soggetto, che tale soggetto va collocato all'interno di un'epistemologia basata sulle funzionalità integrali del corpo e di una visione simbolica della realtà. In altre parole, è vero che collocando la questione sul piano dell'azione, l'operazione d'interpretare avviene nel soggetto, ma esso è soggetto di un corpo agente, di un corpo che è, esso stesso, oggetto cioè parte di un tutto integrale che pone in tensione soggetto conoscente e oggetto conosciuto. In questa visione olistica, la problematica dello scarto tra evento e senso, va collocata anche all'interno della struttura simbolica secondo cui si stabilisce una relazione di continuità tra il referente della cosa conosciuta e il suo significato: ovvero il significato rimane sempre è comunque legato a un referente. In questo orizzonte epistemologico lo scarto

⁷² Cf. MARGARIA, *Attivo e/o Passivo*, pp. 344-345.

tra evento-referente e senso-significato non va inteso in termini di vuoto, bensì di distanza. La struttura epistemologica del corpo soggetto-oggetto della conoscenza e il valore del legame simbolico tra referente e significato, concorrono a bilanciare la distanziamento tra evento e senso, tra soggetto e oggetto.

Ritornando al procedimento di «connessione dei fatti», esso è una vera e propria un'attività di *poiesis*, di produzione, ove la verità si fa nel suo raccontarsi: cause e fini, scopi e accidenti, personaggi e fatti, tempi e luoghi, vengono riconfigurati mediante l'attività di *mimesis* e per questo non vengono traditi, bensì fatti ri-vivere nel nuovo tempo del presente del lettore. L'inganno della storiografia, che è poi l'aporia del positivismo, è aver ridotto la *mimesis* a ricalco⁷³, cioè a copiatura di fatti passati per rispondere all'esigenza di descrivere le azioni come sono accadute e in obbedienza a un concetto "morto" di verità, staccato dalla storia presente e sepolto nel passato. Invece, a "ri-farsi" non sono certo le azioni ricostruite in modo minuzioso e astratto, piuttosto facendo rivivere le medesime nell'intrigo si producono i nuovi significati necessari per l'oggi e il domani: i significati propriamente si ri-creano.

Sempre muovendo dai classici, così come vengono presentati da Aristotele, Ricoeur elabora il concetto di «concordanza» fondandolo sulla nozione di «intrigo»⁷⁴. Nell'«intrigo» si realizza, dunque, la «connessione dei fatti», la quale, in definitiva è una forma di «concordanza». Immediatamente si fissa la tensione polare

⁷³ Operazione analoga a quella avvenuta per la metafora divenuta «morta» quando la si è ridotta a sostituzione di termine annullandone l'impertinenza di significato.

⁷⁴ Cf. RICOEUR, *Temps et récit I. Tome I*, p. 67.

con la *distentio animi* agostiniana ove l'aporia del tempo trova una sorta di risoluzione spostando la questione a un livello superiore: l'esistenza e la misura del tempo non derivano da un ordine superiore cosmologico, ma da una discordanza interiore dell'animo, ovvero dalla forza (cf. «*sensitur*») che le azioni producono nell'essere dell'uomo. Come per Sant'Agostino, ove la «discordanza» assumeva la «concordanza», anche per Aristotele la «concordanza» prende in sé la «discordanza». Si rende necessario ora procedere con maggiore rigore.

L'«intrigo», quindi, tende alla «concordanza» secondo tre vettori: «totalità», «completezza» ed «estensione adeguata»⁷⁵. Già alla prima definizione i tre concetti, presi in considerazione da Ricoeur, orientano alla complessità.

Per «totalità» s'intende non la totalità del tempo, ma una sua accezione logica: un tutto di principio, mezzo e fine⁷⁶. Si tratta di una forma olistica (*Gestalt*), un tutto organico che può sussistere e giustificarsi, esistere e perpetuarsi senza necessità di causalità estrinseche. Questa totalità, dotata di una coerenza propria, si modula su esigenze di probabilità definite dalle relazioni tra le parti formanti il tutto.

Con «completezza» ci si avvicina alla nozione di «sistema». Il tutto è un sistema che non necessita di altre causalità esterne per esistere, ciò non vuol dire che sia chiuso in sé, nella «completezza» le regole interne, ovvero le relazioni tra le parti, concorrono in modo olistico al funzionamento, cioè alla vita del tutto. Il tutto è più della somma

⁷⁵ Cf. *ibidem*.

⁷⁶ Cf. *ibidem*.

delle parti, è il suo funzionamento, in questo senso il carattere di «completezza» avvicina alla qualità di significato o senso, ovvero di verità.

L'«estensione adeguata» anch'essa non è di ordine cosmologico, ma circoscritta al tempo dell'intrigo; si tratta di un tempo narrativo, pertanto di ordine estetico, eppure inscritto nei limiti dell'intrigo stesso, secondo il criterio di «concordanza».

I tre vettori permettono di definire le coordinate della «concordanza»: l'azione e/o le azioni hanno un loro significato, cioè una verità «totale» e «completa», capace cioè di cause, mezzi e fini propri⁷⁷; sono dotate di una loro «estensione adeguata» definita dalla circoscrizione delle stesse azioni. Tutto questo concede la qualifica di «concordanza» pur mantenendo, al suo interno, la «discordanza», ovvero l'apertura imprevedibile al gioco comune di cause, mezzi e finalità, oppure di personaggi, azioni e trama. Tale è la *dynamis* dell'«intrigo».

Ricoeur rileva che in generi letterari come l'epopea, il tempo cronologico non solo non viene preso in considerazione, anzi è addirittura escluso. Il testo viene cioè sottoposto alle esigenze di «totalità» e di «completezza» che in modo eccellente concordano nell'«intrigo»⁷⁸. In modo eccellente significa affermare che tale racconto è portatore e generatore di verità. In questo orizzonte non si mostra nessun interesse per la costruzione di un tempo che non sia suscettibile di essere implicato nella costruzione dell'«intrigo».

⁷⁷ Certo non la verità assoluta, universale o astratta o di ordine metafisico idealistico: è proprio questa tipologia di verità che si vuole evitare.

⁷⁸ Da un lato l'unità drammatica di un solo fatto-intrigo (cause, mezzi e fini) che genera la «concordanza», dall'altro la comprensione di tanti fatti e delle relazioni omeostatiche tra i personaggi, che genera la «discordanza»; cf. *idem*, pp. 67-68.

In sintesi, se da un lato il concetto di «concordanza» concede l'apertura all'esperienza di «prendere insieme le cose» (cause, mezzi, fini...), offrendo quindi una forma d'insieme che produce un nuovo contenuto, una nuovo senso, una nuova verità⁷⁹; dall'altro la situazione polare, la discordanza, inclusa nell'«intrigo»⁸⁰ permette di sostenere l'intelligibilità e l'imprevedibilità di tutti i singoli principi, mezzi e azioni, nella connessione tra ogni avvenimento. Tutto ciò potrebbe permettere di sostenere la traversata nel mare della complessità, offrendo una strumentazione in grado di dare forma universale alla totalità senza doverla dispiegare (e spiegare), perciò ridurre, secondo una logica lineare.

Ritorna lo schema che aiuta a visualizzare il parallelo tra le riflessioni che sono venute componendosi in questi ultimi paragrafi e a stabilirne la connessione con il racconto, quale produttore di significati veritativi.

Tempi Agostino	presente passato <i>distentio</i>	presente presente <i>sensitur</i>	presente futuro <i>intentio</i>
Racconto	prefigurazione	configurazione <i>finzione</i>	rifigurazione
Aristotele	<i>mimesis I</i>	<i>mimesis II</i> <i>intrigo</i>	<i>mimesis III</i>

⁷⁹ La terminologia forma/contenuto non viene qui intesa secondo un'impostazione razionalista: la forma è portatrice di un contenuto che viene elaborato altrove; viene intesa piuttosto secondo una modalità simbolica: la forma è forma di un contenuto, è pure ciò che dà la forma a un contenuto, senza la quale cioè il contenuto non potrebbe darsi e farsi; cf. RICOEUR, *Il Simbolo dà a pensare*.

⁸⁰ RICOEUR, *Temps et récit I. Tome I*, pp. 71-75.

Si è potuto mostrare come la questione del tempo sia intrecciata al racconto e come quest'ultimo sia una modalità di darsi della verità nel tempo. Si è stabilita una polarità tra la «distensione» degli accadimenti, delle cause, dei mezzi e dei fini, e la «concordanza» di carattere creativo che si viene ad istituire mediante la finzione dell'«intrigo», in quella che è stata definita *mimesis* II. Il tempo assume, quindi, una portata di rilievo, come si è mostrato, in ordine alla verità se questa ha connotazione temporale. Le chiarificazioni e la complementarità emerse dal confronto tra Sant'Agostino e Aristotele, pur favorendo considerevoli contributi, non hanno certo risolto tutte le aporie sul tempo. Si rende necessario, ora, interrogare il tempo nel suo carattere intuitivo, secondo la riflessione che Ricoeur ne ricava da Husserl⁸¹.

3. TEMPO INTUITIVO: VISIONE FENOMENOLOGICA DI EDMUND HUSSERL SECONDO RICOEUR

La questione sollevata da Husserl, secondo Ricoeur, è quella di voler far apparire il tempo mediante la fenomenologia. Viste le aporie suscitate dalla riflessione agostiniana, posta l'esclusione del tempo, se non come creato dall'«intrigo» in Aristotele, rimangono aperte le domande riguardo a cos'è il tempo e come lo si misura. La tesi di Husserl, di voler far apparire il tempo in sé, si scontra con quella di Kant secondo il quale il tempo è invisibile⁸².

⁸¹ RICOEUR, *Temps et récit III*, pp. 37-81.

⁸² Cf. *idem*, p. 37.

Prima di avviare la riflessione si rende necessaria la medesima premessa che lo stesso Ricoeur antepone allo studio del tempo in Husserl. Si deve, infatti, rilevare che secondo Husserl l'apparire del tempo, descritto nelle *Lezioni sulla coscienza del tempo* è ben lontano da intendersi come la percezione di un'impressione prima, come si potrebbe pensare derivante un'impostazione fenomenologica; piuttosto il tempo va percepito attraverso dei «dati» che si manifestano all'interno della coscienza. Si tratta di un immediato che non si rende presente immediatamente nell'esperienza della cosa, bensì mediatamente nella coscienza immanente di colui che l'ha esperita⁸³. Qui Husserl sembra trovarsi in un terreno condiviso con Sant'Agostino.

Husserl rileva che ci sono delle «apprensioni» di tempo, ovvero dei vissuti dai quali appare qualcosa di temporale: si tratta di sentire il tempo. Le «apprensioni» vengono descritte come tempo sentito e funzionano come da basi per la costituzione del tempo obiettivo, immanente alla coscienza. Ricoeur ricava queste considerazioni dal seguente testo di Husserl:

«I dati di tempo "sentiti" non sono semplicemente sentiti, ma comportano altresì dei caratteri apprensionali cui competono, a loro volta, certe pretese e legittimazioni a commisurare l'un l'altro i tempi e i rapporti di tempo che, in base ai dati sentiti, appaiono, a imporre loro questo o quell'ordine obiettivo, a selezionare secondo determinati criteri ordini reali e ordini apparenti. Ciò che allora si

⁸³ Husserl intende avviare un'iletica della coscienza. Per iletica il filosofo tedesco intende l'analisi della materia di un atto intenzionale, facendo astrazione della forma (*morphe*); cf. *idem*, p. 39. L'impostazione di Husserl si trova in parte concorde in parte meno con il piano di lavoro in atto, tuttavia si prende avvio da questa modalità per il solo lavoro di analisi sul tempo intuitivo.

costituisce come essere obiettivamente valido è, in ultima analisi, quell'uno e infinito tempo obiettivo in cui tutte le cose, tutti gli eventi, i corpi e le loro proprietà fisiche, le anime e i loro stati psichici, hanno i loro posti temporali determinati e determinabili per mezzo di un cronometro»⁸⁴.

Non è, quindi, in forza di contenuti primari immediati che appare il tempo, ma in questi caratteri apprensionali. Si tratta di un *a priori* del tempo⁸⁵ suscettibile di essere scoperto perlustrando la coscienza del tempo.

Stabilito il punto di partenza⁸⁶, si rilevano i contributi offerti dalla riflessione husserliana. Ricoeur evidenzia il fenomeno della «ritenzione», del suo simmetrico la «protensione» e la distinzione tra «ritenzione» (o ricordo primario) e «rimemorazione» (o ricordo secondario).

L'analisi prende spunto dalla percezione di un suono: un qualsiasi oggetto sentito. Il suono si presenta ancora più minimale del canto *Deus creator omnium* di Sant'Agostino⁸⁷. Il suono fornisce esso stesso il proprio *telos* per la ricerca⁸⁸, indica cioè l'«apprensione» nella sfera della pura immanenza: cioè la «durata», nel senso della continuazione. Il tempo emerge anzitutto come «continuazione»⁸⁹. Da questa

⁸⁴ Testo tratto dalle *Lezioni sulla coscienza interna del tempo*, rinvenibili in un'opera pubblicata da M. HEIDDEGER, *Per la fenomenologia della coscienza del tempo*, Angeli editore Milano 1981, riportato alla nota n° 3 in RICOEUR, *Temps et récit II*, pp. 40-41.

⁸⁵ Cf. *idem*, p. 41.

⁸⁶ Peraltro la tesi non è esente da dubbi e da situazioni aporetiche che Ricoeur evidenzia: prima fra tutte la riduzione del «percepito» al «sentito». Al fine della ricerca in corso in queste questioni non è necessario addentrarsi; cf. *idem*, p. 41-42.

⁸⁷ Cf. *idem*, p. 43.

⁸⁸ Cf. *ibidem*.

⁸⁹ Cf. *ibidem*.

prospettiva l'“ora” non s'incontra in un istante puntuale, ma comporta un'«intenzionalità longitudinale»⁹⁰: Husserl, infatti, descrive la «ritenzione» del suono che è appena concluso in rapporto simmetrico con la «protensione» della fase ancora imminente⁹¹. Ecco che il tempo non è successione di «ora», ma è «durata» di sé medesimo. Eppure il suono, pur essendo il medesimo, è sempre diverso: ciò introduce il carattere di alterità della ritenzione che è contaminazione nella polisemia. Si tratta, pertanto, di una concezione del tempo che è vista come «intenzionalità longitudinale» non obiettivante, la quale assicura una durata: «*la rétention est un défi à la logique du même et de l'autre; ce défi est le temps*»⁹². L'accento viene posto sulla continuità del tutto, sul significato, ovvero sulla totalità del continuo inscritto nella stessa durata: durare significa che qualcosa esiste mutando. L'identità che ne risulta non è, quindi, di ordine logico, prodotta da una causa e che dà un preciso effetto, ma precisamente quella di un'identità temporale⁹³.

La riflessione di Ricoeur procede scandendo i passaggi del pensiero di Husserl: la «ritenzione» passa e ne segue un'altra, come un continuo circolo tra «ritenzione» e «protensione»: quello che è appena stato e quello che è. Arriva Ricoeur a descrivere la «ritenzione di ritenzioni»⁹⁴ sulla base del concetto di «modificazione»: il suono è il medesimo eppure si modifica.

⁹⁰ *Ibidem.*

⁹¹ Cf. *ibidem.*

⁹² *Idem*, p. 45.

⁹³ Cf. *idem*, p. 46.

⁹⁴ *Idem*, p. 50.

Le nozioni di «ritenzione» e di «modificazione» altro non vogliono esprimere che il «ricordo primario»⁹⁵ è una modificazione positiva dell'impressione, non la sua differenza. In opposizione a una rappresentazione delle immagini del passato come copiatura nel presente, «ritenzione» e «modificazione» mettono in comune tra il passato e il presente il vivo privilegio dell'originario: il ricordo delle "cose passate" non può essere una piatta raffigurazione o una monotona ripresentazione descrittiva, ma coscienza ancora originaria e viva nel presente.

Il secondo guadagno offerto da Husserl a Ricoeur, alla sua meditazione sul tempo, riguarda il rapporto tra «ritenzione» o ricordo primario e «rimemorazione». Si è già potuta definire la «ritenzione» come *l'a priori* che s'imprime nella coscienza e che dà l'originario del tempo, con tutte le problematiche connesse a questa impostazione. La «rimemorazione» è il ricordo di un fatto accaduto nel passato e il suo ripresentarlo. Husserl prende l'esempio della melodia e della sua riproducibilità⁹⁶. Qui s'inserisce ancora il concetto di «modificazione». Nella melodia esiste una continuazione tra il passato dell'originario e il presente della riproduzione, eppure in questa continuità persiste anche «modificazione». Rimemorare è riprodurre, ricostruire grazie all'immaginazione⁹⁷ come pure creare differenza. Questa differenza non è considerata da Ricoeur come una perdita, anzi è proprio a partire da questa conclusione aporetica che è possibile aprire a un livello superiore e accedere a un plusvalore di significati,

⁹⁵ O «ritenzione», appunto.

⁹⁶ Cf. *idem*, pp. 51-52.

⁹⁷ Cf. *idem*, p. 52.

dunque di verità. Non è la sola riproducibilità descrittiva a dire le cose vere come sono accadute, ma è soprattutto la normale differenza inscritta nelle cose dal tempo stesso che genera una molteplicità di significati. Qui Ricoeur si basa sul concetto husserliano di «passaggio o flusso continuo»⁹⁸: tra il fatto passato della melodia e la sua presente rimemorazione-riproduzione, tra presentazione e ri-presentazione, esiste una differenza che concede di produrre un «flusso continuo» generatore di *dynamis* e di verità. In quel flusso, costituito di continuità e di differenza, di azioni passate e di azioni presenti, si genera l'unica tensione possibile per la produzione di nuovi significati. Esistono un *continuum* e un'unicità degli enti temporali che ammettono delle differenze di tempo⁹⁹. Si tratta, in definitiva, di una connessione¹⁰⁰ stabilita dal e nel tempo, ove i fatti trovano collocazione in modo diverso, ma è proprio questa differenza a produrre nuovi significati e a concedere nuovo spazio alla verità.

4. L'ARTICOLAZIONE VERITÀ TEMPO E STORIA

Si rende necessaria una sintesi che è anche un allargamento, nell'intento di approfondire l'articolazione tra concetti che fin qui sono emersi in forma singolare: come è possibile descrivere il rapporto tra verità, tempo e storia?

⁹⁸ Cf. *idem*, p. 54.

⁹⁹ Cf. *ibidem*.

¹⁰⁰ Cf. *idem*, p. 58.

Muovendo dall'estetica e dal corpo si può avviare la riflessione a partire dall'esperienza dell'arte¹⁰¹. Arte, corpo e sensi sono definibili come esperienze extrametodiche di verità¹⁰² ovvero non descrivibili in base a una concezione scientifica di verità e di metodo. Infatti, secondo una certa mentalità moderna, il metodo è lo strumento con cui il soggetto, concepito come distinto se non contrapposto all'oggetto, si assicura la possibilità di disporre gnoseologicamente di quest'ultimo. Tale nozione di metodo è stata assunta, o perlomeno ha condizionato, anche le cosiddette scienze dello spirito o umanistiche. Secondo una certa corrente di pensiero occidentale moderno sono, quindi, inscindibili le concezioni di metodo e di verità dalle nozioni di causa ed effetto, di obiettività e di dimostrabilità, le quali riducono di fatto ogni intervento del soggetto, ogni caratterizzazione particolare dell'evento mettendo in secondo piano le determinazioni estetiche e sensibili. All'interno di un'articolazione estetica della storia e della verità, fondata sui sensi e sul corpo, si presentano difficili da sostenere suddette concezioni di metodo e di verità, perlomeno parrebbe ragionevole definirne i limiti, allo scopo di riconoscere quelle esperienze di verità che si danno oltre i confini di una comprensione scientifico-descrittiva. Il rapporto verità, tempo e storia, potrebbe trovare una sua configurazione all'interno dell'esperienza-categoria *evento*. Non a caso essa è anche una delle categorie della teologia biblica, ha certamente a che fare con il racconto,

¹⁰¹ Per il rapporto tra arte e riflessione teologica si veda: G. BONACCORSO, *Il corpo di Dio. Vita e senso della vita*, Cittadella, Assisi 2006, pp. 225-231.

¹⁰² Cf. H.-G. GADAMER, *Verità e Metodo*, R.C.S Libri – Bompiani, Milano 2000, pp. 1-364.

necessariamente con il corpo e i sensi e, come si avrà occasione di rilevare nell'avanzare della ricerca, anche con i *new-media*. Evento permette di recuperare il legame verità/storia/tempo proprio in chiave estetica, in quanto per mezzo di tale categoria si rende possibile il convergere della medesima triade: la verità è, o almeno si dà, come evento storico e nella sua essenza fenomenologica è storia e tempo, è azione e corpo; inoltre l'evento, per questa sua struttura, necessita di essere raccontato. Infatti la descrizione analitica, seppur necessaria e precisa, non è sufficiente a rimettere in circolo metaforicamente ed ermeneuticamente quella stessa esperienza di verità fattasi evento. Si tratta di una concezione veritativa che assume un'apertura trascendentale, non oltre la storia neppure piegata sul soggetto, ma dentro la storia e per mezzo del soggetto, la quale concezione di verità si potrebbe qualificare come esperienza di verità eccedente: ovvero una qualità della verità che si dà e vive nella storia, nel particolare dell'evento, eppure eccede senza trascendere la storia, nel senso di scavalcarla o di imporsi su di essa. Altresì, si tratta di un'esperienza veritativa che è accadimento storico e temporale in taluni fatti privilegiati ed epocali - eventi - senza, tuttavia, ridursi ad essi¹⁰³. Modello di tale verità possono essere, appunto, l'opera d'arte o il racconto. La possibilità di una verità scientifica, ovvero di un'analitica descrizione dell'ente, si rende plausibile previa l'istituzione di una tale esperienza olistica nella quale si relazionano verità/storia/tempo, appunto per mezzo di un

¹⁰³ BONACCORSO, *Il dono efficace*, pp. 240-245. La categoria di «evento» viene elaborata dall'Autore in ambito liturgico, essa segnala quella modalità di comunicazione olistica ove il rilievo va posto in riferimento alla polarità forma/contenuto: la forma comunicativa è per sé stessa anche il contenuto, pertanto la parola, la descrizione, non è tanto ciò «che si dice», piuttosto «il fatto che si dice».

evento. Alla base della verità concepita come *adequatio*, si rende necessario premettere un'esperienza di verità storicamente qualificata e sinesteticamente percepibile. In altre parole, la verità originaria non è quella che dice/descrive come stanno le "cose" o la loro essenza, peraltro necessaria, ma l'evento in cui vivono, si realizzano e si percepiscono queste strutture di base, le quali rendono possibili/accessibili ogni guadagno veritativo.

Sulla base di questa esperienza di verità si comprende come l'arte e il fruitore della stessa, il racconto e il lettore, il multimediale dei *new-media*, siano esperienze poetiche di verità. Il processo mimetico, com'è stato ricostruito da Ricoeur, non è direttamente ricerca dell'essenza, anche se non la esclude, piuttosto incremento dell'essere mediante il corpo e i sensi, per mezzo dell'evento. Tutto ciò, in ultima istanza, risulta essere strettamente connesso alla storia e al tempo. Infatti, l'evento non rappresenta la verità, intesa come essenza della "cosa", cioè non mira al contenuto riducendo la forma a carattere strumentale, bensì considera la forma come il contenuto e comunicatrice dell'essenza. Al di fuori di questa presa di coscienza estetica, il metodo e la conseguente verità possono divenire riduzioni strumentali definite da visioni descrittive e analitiche.

Si sono prese le mosse dall'arte, in quanto essa è già una grammatica antropologica conosciuta e, in differenti epoche ha concorso a realizzare una sorta di coscienza estetica, uno stato estetico. Tale riflessione poggia sulle grammatiche del corpo e sulle strutture sinestetiche comuni alla storia e al tempo, all'evento e ai *new-media*.

Su questa base comune è possibile aprire il discorso riguardante la relazionalità dei concetti posti in essere nella ricerca in atto e avanzare ulteriori considerazioni. Anzitutto, dove verità/storia/tempo possono incontrarsi là valgono le leggi estetiche e le strutture sinestetiche; tale affermazione è già rilevante per i caratteri gnoseologici ed epistemologici. Nel mondo estetico vengono superati i limiti della realtà senza, tuttavia, sganciarsi da essa; ciò accade proprio in virtù dei sensi, ed è quanto si è definito con il carattere di eccedenza. Si tratta di un “regno estetico” ideale per la conoscenza, il quale permette di tenere insieme gli opposti e superare i dualismi: fisico/metafisico, storia/verità, reale/virtuale, sacro/profano¹⁰⁴, morale/ideale, dovere/essere¹⁰⁵. In sintesi, si tratta di una conciliazione simbolica e di ordine estetico tra vita reale e ideale, che pare riconducibile all’interno di alcuni pre-requisiti originari offerti dall’estetica: appunto il corpo e la sua strumentazione sinestetica.

¹⁰⁴ Cf. G. BONACCORSO, «Il culto nello Spirito come culto incarnato», in *Il culto incarnato. Spiritualità e liturgia*, Sapientia, 51, Glossa, Milano 2011, pp 2-27.

¹⁰⁵ Cf. GADAMER, *Verità e Metodo*, pp. 189-193.

Terzo capitolo

Verità e Storia della salvezza

1. POLARITÀ TEMPO STORICO/TEMPO SACRO: L'ECCEDEZZA DEL DATO BIBLICO

In questo terzo capitolo, a seguito della disanima di ordine filosofico, l'argomentazione si colloca, ora, sul piano eminentemente biblico-teologico.

Tempo e storia sono esperienze umane ed universalmente condivisibili, al punto che hanno a che fare anche con la Salvezza: come punto di partenza si può affermare che "in qualche modo" Dio è tempo è storia.

«Il linguaggio dell'Antico e del NT rileva un modo di considerare il tempo e la storia, non come cronologia di un tempo neutro in cui si collocano persone e fatti; e nemmeno come tempo sacro secondo il ciclo naturale, in cui il mito delle origini si ripete sempre uguale nel rito e lo riproduce con efficacia. Tempo e storia non vengono neppure relativizzati in funzione di una verità trascendente. Né si nega la storia come luogo della rivelazione della presenza salvifica di Dio, né il tempo è assunto come misura del movimento, con conseguente oggettivazione della storia; piuttosto, la storia è "semiotizzata": il tempo e la storia sono considerati spazio dell'incontro con Dio che salva, spazio-tempo di grazia»¹⁰⁶.

¹⁰⁶ G. SEGALLA, *Teologia Biblica del Nuovo Testamento. Tra memoria escatologica di Gesù e promessa del futuro regno di Dio*, Elledici, Leumann (TO) 2006, p. 105.

In effetti, anche da una immediata constatazione la Bibbia, che è rivelazione di Dio, si apre e si chiude con annotazioni di ordine storico: «In principio Dio creò il cielo e la terra»¹⁰⁷; «Sì, vengo presto»¹⁰⁸. Secondo questa forma storica e temporale, Dio non si rende comprensibile per mezzo di strutture epistemologiche astratte, nel senso che Egli non abita lo spazio e il tempo della sola mente, piuttosto si comunica nelle forme mondane di ordine cronotopico. Egli nella sua essenza eterna diviene temporale e spaziale, cronologicamente e spazialmente circoscrivibile¹⁰⁹, biologicamente identificabile. Questi “interventi” di Dio sulla terra fanno del mondo il *set* di una storia sacra. Per questi motivi la rivelazione biblica può rispondere alle questioni del sacro per mezzo di una consistenza umana e storica contrassegnata dal divenire e dal racconto, come verrà descritto di seguito. La rivelazione ha, quindi, una struttura storica, pertanto sinestetica e multimediale. Il carattere storico della rivelazione e la sua connotazione temporale non sono, in definitiva, caratteristiche acquisite dalla rivelazione, ma è possibile in qualche modo affermare di più. «In principio»: il testo di *Genesi*, per iniziare, evoca l’atto creativo di Dio, questi segna un inizio assoluto, di modo che, a partire da esso, ogni durata temporale e ogni estensione spaziale, appartengano all’ordine delle cose create e mondane. In definitiva, il modo biblico d’intendere la storia e il tempo, come pure lo spazio, permette di comprendere che le coordinate cronotopiche iniziano con Dio stesso e perdurano nelle cose create.

¹⁰⁷ *Gen* 1,1.

¹⁰⁸ *Ap* 22,10.

¹⁰⁹ Cf. SEGALLA, *Teologia Biblica del Nuovo Testamento*, pp. 105-108.

Si potrebbe affermare che spazio e tempo non sono una sorta di sfondo sul quale s'inseriscono l'azione di Dio e neppure le cose create, ma spazio e tempo esistono grazie all'azione di Dio e per mezzo delle realtà create. Non possono esserci uno spazio e un tempo primordiali e astratti, ma essi coesistono negli enti; ciò vuol dire che l'assoluta trascendenza di Dio, certamente esistente, si afferma, cioè diviene viva e vivente al modo degli uomini, dal momento che accade quell'atto creativo primordiale, il quale assume lo spessore storico di un'azione e non di una riflessione logocentrica. L'azione creatrice di Dio segna l'inizio del tempo e dello spazio, in una parola dà forma alla consistenza della storia.

Persiste comunque anche un'eccedenza di Dio rispetto al tempo. Infatti, Egli rimane trascendente in rapporto a questa storicità. La parola ebraica *ôlam*, «eternità-per sempre», designa una durata che supera la misura umana: «Dio vive per sempre», «nei secoli dei secoli»¹¹⁰. La Bibbia riesce, quindi, a conciliare la coscienza della trascendenza di Dio con la certezza del suo vivere “con” e “nella” storia, non secondo un criterio di distanziamento ma d'immersione nella stessa.

L'eccedenza di Dio rispetto al tempo e alla storia, rilevabile a uno sguardo diacronico secondo la polarità tempo/eternità, è riscontrabile anche a uno sguardo sincronico, all'interno cioè della stessa storicità, nella polarità tempo cosmico/tempo sacro. Lo stesso Dio creatore ha stabilito i ritmi dell'avvicinarsi del giorno

¹¹⁰ Cf. *Sal* 90,4; *Sal* 102,12ss; *Prov* 8,22.

e della notte¹¹¹, il movimento degli astri¹¹², il ritorno delle stagioni¹¹³. Tutti i popoli hanno preso questi cicli come base per la misura del tempo e della storia. Allo stesso modo, come rileva *Qohelet*, la stessa vita esistenziale è dominata da tempi ineluttabili¹¹⁴. Eppure il mondo biblico e in generale le religioni riconoscono, rispetto al tempo cosmologico ed esistenziale, anche un'eccedenza in ordine al tempo sacro. Tale sacralizzazione del tempo giustifica l'inserimento delle feste religiose innestate in quelle cosmiche¹¹⁵. Indicando il tempo cosmico come segnato dal limite naturale e dai confini dello sforzo umano, la Bibbia, contemporaneamente segnala l'eccedenza del tempo sacro. La storia è costellata di eventi che hanno un carattere unico, l'umanità viene arricchita nel suo fondo da azioni di Dio e, in questa tensione polare tra umano e divino, essa segna il passo del progresso. In questo senso la Bibbia esprime il carattere di una storia che progredisce secondo *tôledôth*¹¹⁶, una misura pragmatica per computare il tempo e contemporaneamente di attribuirgli un significato: «generazioni», ovvero il tempo della storia della famiglia umana, gli eventi che accadono nel mondo e nella comunità in una generazione di vita. *Tôledôth*, oltre che «generazioni» significa anche «ruota», e tale immagine molto plastica viene a definire il progredire, il «girare della ruota», un giro di ruota della durata di una generazione,

¹¹¹ Cf. *Gen* 1,5.

¹¹² Cf. *Gen* 1,14.

¹¹³ Cf. *Gen* 8,22.

¹¹⁴ «Un tempo per nascere e un tempo per morire», *Qo* 3,1-8.

¹¹⁵ La Pasqua ha conservato la celebrazione della luna nuova (cf. *1Sam* 20,5; *Am* 8,5; *Is* 1,13), è la Pasqua dei nomadi di primavera (cf. *Es* 12) che ha rispettato la festa degli azzimi in primavera all'inizio del mese dell'orzo (cf. *Es* 23,15; *Dt* 16,8), le offerte delle primizie (cf. *Dt* 26,1; *Lv* 23,10ss). Similmente si può dire per la festa della messe in ordine alla Pentecoste (cf. *Es* 23,16; *Lv* 23,16).

¹¹⁶ Cf. *Gen* 2,4; 5,1 ecc...; il titolo narrativo percorre tutto il primo libro della Bibbia.

un giro che è spinta e azione concreta; ove il suo girare è appoggiarsi sulla terra, luogo fisico della storia.

Pertanto la rivelazione di Dio, pur rimanendo sempre eccedente la storia, si manifesta e si realizza mediante azioni sulla terra; si tratta di eventi che non ripetono l'atto iniziale di Dio ma si caratterizzano come apportatori di novità, cioè arricchenti di verità. La polarità tempo storico/tempo sacro trova il suo punto massimo di tensione, e quindi di energia, con la venuta di Gesù. Egli, volendosi esprimere in termini temporali, è l'Eccedenza fattasi tempo, rappresenta il punto di unione e di tensione tra tempo storico e tempo sacro. In effetti questo atto di Dio s'inserisce esponenzialmente rispetto agli altri nel tempo: l'Eterno si fa tempo, rimanendo nella sua totale eccedenza diviene particolare nel frammento storico circoscritto. In effetti, Gesù nasce nei «giorni del re Erode»¹¹⁷, la predicazione di Giovanni Battista prende avvio «l'anno quindicesimo del regno di Tiberio Cesare»¹¹⁸, Gesù «rende la sua bella testimonianza sotto Ponzio Pilato»¹¹⁹, questi è l'evento segnato dalla massima eccedenza per cui accade «una volta per sempre»¹²⁰. Nonostante tale eccedenza, Gesù ha accettato, durante la sua vita terrena, tutti gli indugi normali che ogni maturazione umana esige¹²¹: Egli, Verità di Dio, ha partecipato pienamente all'esperienza del tempo. Dal punto di vista epistemologico è essenziale comprendere il significato del modo d'intendere il tempo nella Bibbia, secondo cui storia e verità divengono

¹¹⁷ Mt 2,1.

¹¹⁸ Lc 3,1.

¹¹⁹ 1Tm 6,13.

¹²⁰ Rm 6,10, Eb 9,12.

¹²¹ Cf. Lc 2,42. 52.

in qualche forma coestensivi eppure simbolicamente distinti¹²². Dio si autorivela nella Storia della salvezza in fatti e parole e non attraverso astrazioni noetiche. Il Concilio Vaticano II¹²³ ha canonizzato la rivelazione come atto di Dio, al cui vertice sta il Verbo incarnato. La rivelazione è parola di Dio rivolta all'uomo, ma tale parola è azione ovvero storia e tempo; in questo atto/parola Dio offre e opera la sua salvezza¹²⁴.

2. RACCONTO E STORIA DELLA SALVEZZA

A seguito dell'apporto biblico, si rende necessaria ora, una riflessione di ordine teologico. Punto di partenza rimane la Storia della salvezza, la quale assume la forma di un'opera letteraria, almeno da questo dato fenomenologico si deve prendere avvio. Infatti, che tale storia sia certamente molto di più di una letteratura è indiscutibile, ma che essa proprio nel suo svolgersi narrativo sia racconto, costituito di simbolo e di mito, ciò istituisce una forza capace di trascendere la sola referenza del testo; tuttavia dall'opera, si deve partire. Il racconto biblico (il testo) è il nucleo simbolico e mitico della Storia della salvezza (significati). L'opera in questione si presenta con una sua coerenza interna, anche se composta di generi letterari differenti, ma, come rileva Ricoeur, sarebbe interessante valutare come tali differenti forme linguistiche siano tra loro, per mezzo di un rapporto di circolarità, congiunte nel medesimo fine: Il compimento dell'opera¹²⁵, secondo il criterio di «convergenza». L'opera in questione,

¹²² «Il tempo è compiuto» (cf. *Mc* 1,15; *Lc* 4,21); «la pienezza dei tempi» (cf. *Gal* 4,4; *Ef* 1,10).

¹²³ Cf. *DV* 2; 11.

¹²⁴ Cf. G. SEGALLA, *Panorama Teologico del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 1987, pp. 11-15.

¹²⁵ Cf. P. RICOEUR, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, Paideia, Brescia 1977, pp. 19-35.

rileva il Filosofo francese, si presenta inoltre chiusa, ovvero delimitata dal canone, il quale sancisce un limite ai testi, eppure, anche tale definizione va posta in polarità con l'infinità dei significati che la limitatezza è stata capace di produrre: l'opera non si chiude con l'opera. Sulla questione della polarità delle forme letterarie e dei testi, Ricoeur effettua un'indagine mettendo a confronto alcuni dei generi letterari scritturistici, rilevando che è la medesima polarità ad essere generatrice della potenza di significato¹²⁶. Si potrebbe portare a suffragio di questa tesi un altro autore che nel gioco polare tra forma e contenuto ha visto l'emergere della completezza del tutto della «*Weltanschauung*»: Romano Guardini¹²⁷. Nel gioco polare tra forma e contenuto, tra forma sensibile referenziale e contenuto-significato è possibile notare il convergere dei due Autori al fine del ricupero del senso, che in questo caso, viene accostato alla verità. Ricoeur così si esprime riferendosi al testo scritturistico:

«l'opera finita che noi chiamiamo Bibbia è uno spazio interpretativo limitato nel quale i significati teologici sono correlativi alle forme del discorso. Non è quindi possibile affrontare l'interpretazione biblica dei significati senza compiere un lungo percorso attraverso la spiegazione strutturale delle forme»¹²⁸.

¹²⁶ *Idem*, pp. 80-85.

¹²⁷ R. GUARDINI, *La visione cattolica del mondo*, Morcelliana, Brescia 1994; dello stesso Autore «L'opposizione polare», in *Scritti Filosofici*, I, Fratelli Fabbri, Milano 1964, pp. 134-272.

¹²⁸ RICOEUR, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, p. 85.

Il punto centrale è questo: «nei documenti biblici si esprime una professione di fede inseparabile dalle relative forme del discorso»¹²⁹.

Che significato hanno queste considerazioni all'interno della ricerca in atto e in ordine al rapporto con la verità? La rivelazione, che ha pretesa di rivelazione di verità altrimenti nascoste, è inseparabile dalla struttura del racconto; ciò permette di stabilire una stretta connessione tra il darsi della rivelazione, dunque della verità, e il raccontare una storia, meglio di questa particolare storia varia nei suoi generi. In questo racconto vengono ad intrecciarsi la verità accolta dal passato, la verità vissuta nell'oggi e la verità anticipata del futuro. In altre parole, la verità della rivelazione trova nel racconto, ancora prima che il suo rivelarsi, anche il suo farsi. Conseguentemente a quanto appena affermato, non una qualsiasi teologia è possibile ma quella teologia che è inseparabile dalla struttura del racconto biblico nell'unità di senso delle sue differenti forme:

«scopriamo ora il punto di maggior contrasto tra il Dio d'Israele e quello dei filosofi greci: i concetti di causa, fondamento, essenza non appartengono alla teologia delle tradizioni, che invece parla di Dio in accordo con il dramma storico instaurato nelle azioni liberatrici esposte nel racconto»¹³⁰.

Due sono le considerazioni che è possibile ora trarre. Anzitutto è favorevole tematizzare più che una teologia una teo-ergo-logia: una verità di fede, che è pure

¹²⁹ *Idem*, p. 81.

¹³⁰ *Idem*, p. 83.

professione di fede la quale è già un'azione, che si realizza e si riattualizza nelle azioni storiche dei credenti. Queste ultime altro non sono che ri-attualizzazioni della verità la quale si ricrea nell'intreccio del racconto, uscendo ormai dall'opera stessa. La seconda considerazione va nella direzione della Parola di Dio in accordo con il dramma storico; anche qui s'incontra un ossimoro, una polarità che non sancisce la chiusura nella sola operazione di convergenza esegetica, piuttosto rileva l'armonia contrastante inscritta nella polarità: quanto maggiore è la tensione tra i poli tanto più forte sarà il potere di significato in essa contenuto. Quanto maggiore è l'apparente distacco tra i generi all'interno del testo stesso, tanto più forte sarà la capacità di apertura simbolica e metaforica. La Scrittura, in altre parole, non deve essere necessariamente un testo convergente in termini diacronici e sincroni; essa, piuttosto, ha punti di apertura e di potenzialità espressi proprio dalla divergenza polare inscritta nei termini del racconto stesso.

3. FINZIONE E STORIA DELLA SALVEZZA

L'invito all'argomentazione aperto ancora da Ricoeur concede, ora, l'approfondimento che viene, invece, dalla riflessione di Wolfhart Pannenberg. Secondo il Teologo protestante la storia di Dio s'intreccia con la storia degli uomini generando quella creatività e quella libertà che tracciano il passo della Storia della salvezza. Infatti, per essa accade qualcosa di assolutamente originale rispetto alla storia delle altre religioni: gli uomini non devono solo rifarsi a un accadimento primordiale e mitico avvenuto nel passato e riguardante Dio, nella Storia della salvezza

gli accadimenti e le azioni di Dio sono continui e danno pure la forma stessa della rivelazione. Le stesse azioni di Dio non solo lo manifestano, ma fanno la realtà come storia¹³¹. La fede cristiana, e prima ancora del popolo d'Israele, non sperimentano Dio ricordando solo accadimenti del passato, piuttosto nel suo agire storico. Per Israele la realtà divina non si esaurisce nel fatto che Dio ha liberato il popolo ed è l'origine del mondo, ma nel fatto che Dio, a partire da eventi primordiali, potrà intervenire sempre, in modo imprevedibile, nel corso di tutta la storia¹³². Questo assunto afferma la certezza che Dio opera e, mentre agisce, Egli forma la storia mediante fatti sempre nuovi: ciò vuol dire che Dio è vivente, che la verità da Lui affermata è viva. La realtà è, quindi, originata dall'agire sempre nuovo di Dio, e la storia altro non è, secondo Pannenberg, che il tempo da creare tra la promessa e l'adempimento della stessa¹³³. Lo stesso Teologo fonda tale assunto a partire dal *Libro del Deuteronomio 7, 8*:

«perché il Signore vi ama e poiché egli ha voluto mantenere il giuramento fatto ai vostri padri, vi ha tratto fuori con mano potente e vi ha redento dalla casa di schiavitù, dalla mano del faraone, re dell'Egitto. Riconosci dunque che il Signore, Iddio tuo, è Iddio, Iddio fedele, che mantiene il suo patto e la sua benignità per mille e mille generazioni con quelli che lo amano e osservano i suoi comandamenti»¹³⁴.

¹³¹ Cf. W. PANNENBERG, *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Queriniana, Brescia 1975, p. 32.

¹³² Cf. *idem*, pp. 32-33.

¹³³ Cf. *idem*, p. 33.

¹³⁴ *Ibidem*.

Le azioni di Dio sono storiche e insieme alle azioni degli uomini fanno la storia rendendola viva e vivente: Egli agisce necessariamente per rivelarsi e comunicarsi agli uomini in forza delle sue promesse. Promesse e compimento sono entrambe azioni, definibili sul paradigma della «concordanza discordante» e della «discordanza concordante» del tempo. La verità assume, quindi, la forma ergologica con tutto lo spessore e con tutta la complessità delle azioni nella tensione tra una promessa e un compimento. Le stesse azioni fanno la verità e il tempo, ovvero la Storia della salvezza.

Nel discorso tra verità e storia, verità e rivelazione (verità di Dio) non è possibile dimenticare le tesi elaborate da Pannenberg in *Rivelazione come storia*¹³⁵: esse segnano e confermano il passo della ricerca in questione in ordine alla verità temporale trasmessa dalla/nella rivelazione.

La prima tesi sostenuta da Pannenberg è: «l'autorivelazione di Dio, secondo le testimonianze bibliche, non è avvenuta direttamente - ad esempio alla maniera di una teofania - ma indirettamente, attraverso le gesta storiche di Dio»¹³⁶.

La sola enunciazione della stessa è di per sé eloquente e permette di concludere che non c'è rivelazione, quindi non si può dare verità, senza storia. Pannenberg giunge a questa conclusione dopo ampie considerazioni e appurate analisi su passaggi, su eventi e su molteplici vicende, sia dell'Antico che del Nuovo Testamento¹³⁷. Sia la rivelazione veterotestamentaria della tradizione israelitica, sia gli scritti

¹³⁵ W. PANNENBERG, *Rivelazione come storia*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1969. Al fine dello studio in corso ci si soffermerà solo sulle prime tre tesi, in quanto le seguenti (IV, V, VI e VII) mirano a ribadire e ad approfondire le precedenti.

¹³⁶ *Idem*, p. 163.

¹³⁷ Cf. *idem*, pp. 39-160.

neotestamentari attestano che, per l'intelligenza della rivelazione, ha un'importanza determinante il fatto che l'azione storica di *Jahvè* prima, e di Gesù poi, tende all'autorivelazione di Dio, ma tale non può darsi senza le azioni storiche di Dio. La fiducia piena in Dio viene sostenuta dell'evidenza di fatti storici reali, e sono tali azioni che operano la salvezza¹³⁸. Non esiste un concetto dogmatico di rivelazione, e quindi di verità, che non sia-diventi un'esperienza ergologica. Superfluo ribadire che l'azione è complessa, imprevedibile e reticolare; in essa sono immediati cause, effetti e mezzi, simultanee le relazioni e le connessioni di sistema come in un organismo, pertanto è legittimo interrogarsi se i concetti di dogma e di verità, così come tradizionalmente e teologicamente vengono intesi, sono capaci di supportare tale verità.

La seconda tesi così afferma: «la rivelazione non ha luogo all'inizio, ma alla fine della storia rivelatrice»¹³⁹.

Questa posizione si fonda sul fatto che la rivelazione della verità storica di Dio ha un carattere indiretto, ovvero non è immediata, bensì mediata da/nelle azioni. Pertanto non sono tanto i singoli fatti a far comprendere la verità, ma bisogna coglierne l'insieme: il tutto è più della somma delle parti, è il suo senso, il significato. È il valore aggiunto della configurazione dell'intrigo nel racconto che mette in circolo dinamico i molteplici fattori. Ogni singolo atto contenuto nella Storia della salvezza è rivelazione di Dio, ma questa rivelazione e la stessa salvezza si realizzano ora, ma saranno chiare

¹³⁸ Esempi evidentissimi: le piaghe d'Egitto, il passaggio del Mar Rosso, la risurrezione di Gesù; cf. *idem*, pp. 163-164.

¹³⁹ *Idem*, p. 167.

e complete solo al termine, meglio dopo il termine: quando tutti i fatti saranno accaduti, sarà possibile cogliere Dio pienamente¹⁴⁰. Pertanto, non sono solo i singoli fatti che hanno carattere rivelatorio-veritativo, anche quelli certo, ma l'accento va posto sulla serie di tutti gli avvenimenti. Questa considerazione permette di giustificare il carattere di unità della storia stessa, la verità infatti è una secondo il criterio di «concordanza», anche se ammette una pluralità di "parti" secondo il criterio di «discordanza».

Ciò permette di sostenere il carattere unitario della verità e il suo divenire come completamento nelle azioni storiche e come compimento finale. Se la prima tesi concede l'affermazione di una qualità complessa della verità nell'ordine della storicità, la seconda la sostiene nell'ordine dell'escatologia e della totalità della storia.

La terza tesi così si esprime: «a differenza di particolari apparizioni della divinità, la storia-rivelazione è aperta a quanti hanno occhi per vedere. Essa ha un carattere universale»¹⁴¹. Tale affermazione permette a Pannenberg di sostenere l'universalità della verità sotto un altro aspetto: tutti hanno gli occhi per vedere, in senso fisico le azioni concrete, per cui la verità è a portata di tutti. Il Teologo protestante sottolinea in questo passaggio che la verità è comprensibile e recepibile a tutti per mezzo della coscienza. Ciò vuol dire che si deve opporre l'operazione di non voler vedere la verità. Non si vuole entrare nella questione se e come l'uomo possa, o voglia, trarsi

¹⁴⁰ Da questa prospettiva, con la sua quarta tesi, Pannenberg sottolinea come la risurrezione di Cristo sia già il compimento di tutti i fatti, il compimento per Cristo ma non ancora per gli uomini. Si tratta della famosa tesi di Pannenberg sul carattere prolettico dell'azione di Cristo e sulla sua anticipazione; cf. *idem*, pp. 177-185.

¹⁴¹ *Idem*, p. 173.

in inganno, non riconoscendo la verità così evidente. Quel che qui importa rilevare per lo studio in corso è che, se la verità è un'azione, questa non è nascosta: un'azione è tale perché sotto gli occhi di tutti. Un gesto è posto in modo irrevocabile, esso diviene come un monumento consegnato alla storia: rimarrà lì, irremovibile, sotto gli occhi di tutti quelli che vogliono osservarlo. In questo senso anche l'errore è una verità sbagliata e la menzogna diventa tutto ciò che non è sotto gli occhi di tutti, cioè tutto ciò che non è azione, tempo e storia. Il fatto non è l'intenzione o l'idea, non è il concetto o l'assioma, esso è posto e niente e nessuno potrà mai revocarlo. Il fatto, perché è entrato nel tempo e nella storia, ha assunto le qualità di eterno e di irremovibile. L'idea, invece sarà sempre volubile, passibile di mutazione e di ambiguità. Si noti come il cambio epistemologico stia già sortendo evidenti effetti: secondo altra impostazione l'idea a contatto con la realtà si contamina perdendo in qualità, perciò non può più essere universale; la verità temporale, invece, entrando nel tempo diventa eterna, sotto gli occhi di tutti, per questo universale.

Le tesi evidenziate da Pannenberg e la polemica che egli muove alla teologia dialettica non sono, ovviamente, esenti da critiche. Autori come Althaus¹⁴² riconoscono la correttezza del recupero della densità storica dei fatti della rivelazione, ma temono che le formulazioni pannenberghiane portino a una semplificazione del rapporto tra rivelazione e storia, ovvero il carattere storico sarebbe interpretato

¹⁴² Cf. R. GIBELLINI, *Teologia e Ragione. Itinerario e opera di Wolfhart Pannenberg*, GdT 122, Queriniana, Brescia 1980, pp. 62-79.

in modo così universale quasi intendendo che la rivelazione sia afferrabile esclusivamente mediante la “lingua dei fatti” che in se stessi avrebbero una forza convincente in ordine alla fede. Althaus sostiene, invece, che la rivelazione, proprio secondo la testimonianza biblica, avviene certo nei fatti della storia, ma anche mediante un “parlare di Dio” allo spirito umano. La critica mossa a Pannenberg prende spunto da alcune esegesi bibliche che lo stesso teologo di Stettino avrebbe interpretato in modo frammentario¹⁴³, ma soprattutto dall’evidenza delle cose: infatti se fossero sufficienti i fatti storici a giustificare la fede, quest’ultima dovrebbe assumere il carattere di comprensione universale, ovvero dovrebbe essere unanimemente comprensibile alla ragione umana. Secondo Althaus, invece, la ragione percepisce certo i fatti della rivelazione, ma è solo la fede che li percepisce come portatori della rivelazione di Dio: in sintesi la formula «rivelazione come storia» dovrebbe essere integrata da «rivelazione come storia e fede». In effetti la teologia di Pannenberg avverte acutamente l’urgenza di una giustificazione razionale delle verità di fede, tuttavia la critica mossa si presenta aporetica perché anch’essa persiste nel mantenere uno schema oggettivante del rapporto rivelazione/fede. Come si avrà occasione di spiegare ampiamente le polarità, in questo caso rivelazione/fede, teologico/storico-antropologico, vanno tenute in tensione. È la medesima tensione polare a generare il plusvalore gnoseologico, ma tale polarità è sostenibile all’interno di una visione complessa della realtà, ove complessità significa la non risoluzione, bensì

¹⁴³ Cf. *idem*, pp. 63-64.

la comprensione (nel senso di comprendere dentro, a modo inclusivo) dei medesimi poli. A questa metodologia epistemologica va affiancato l'altro principio, simile, sotteso alla ricerca in questione, ovvero quello dei linguaggi: il linguaggio sinestetico del corpo, quindi degli eventi storici, è l'unico capace di comprendere in sé, senza escludere, la complessità razionale e quella storica insieme, la trascendenza di un Dio che parla nell'immanenza dell'uomo e della storia. Se un'osservazione si può muovere a Pannenberg è quella di essere rimasto comunque in un contesto oggettivante anche in ordine alla storia quale forma della rivelazione, derivante dal fatto di non aver avuto a disposizione la strumentazione epistemologica offerta dalla svolta linguistica, quindi, di non aver potuto leggere il rapporto rivelazione fede alla luce di una nuova configurazione della polarità contenuto/forma. Una prima risoluzione di questa aporia si può trovare in Gadamer. La questione per Gadamer riguarda la distanza che intercorre tra i fatti storici (o i testi) nel passato e l'interprete nel presente. Pannenberg tenta di colmare questa distanza per mezzo del concetto di anticipazione o di prolessi inserendolo all'interno di un contesto di storia universale; Gadamer, invece, propone la teoria ermeneutica, secondo la quale tale distanziamento è superato dalla «fusione degli orizzonti» del testo e dell'interprete, fusione di cui si ha un esempio nel dialogo¹⁴⁴. La teoria ermeneutica di Gadamer, inserita nel dibattito sul pensiero di Pannenberg, offre alla ricerca in questione un aggancio, non secondario, con le tesi di Ricoeur.

¹⁴⁴ Cf. *idem*, pp. 87-90; anche G. ACCORDINI, *La rivelazione di Dio come storia e come atto. Scenari e codici nella teologia di W. Pannenberg*, Glossa, Milano 2002, pp. 88-89.

Il fatto che Pannenberg ponga il concetto di anticipazione lo espone alla critica di un teleologismo che assume caratteri di finalismo¹⁴⁵. Dal punto di vista meramente teologico il carattere prolettico enfatizza l'evento escatologico; così facendo l'evento Cristo sul piano della recezione viene sottoposto a riduzione, inficiandone il valore soteriologico e rivelatorio, dunque anche il suo carattere storico¹⁴⁶. Pure in questo caso va presa in considerazione una comprensione unitaria della storia e del tempo, nonché la capacità del racconto di rimettere in circolo la *dynamis* degli eventi, cioè: il fatto che la rivelazione avviene nello spessore storico dell'azione presente - soprattutto l'azione del raccontare o del celebrare -, che nell'azione stessa si raccoglie la memoria vivente del passato e che tramite un processo simbolico si perviene a un plusvalore semantico il quale apre e incontra il futuro (anticipazione). In effetti il carattere prolettico della risurrezione si fa evento nella forza celebrativa e narrativa del presente dell'azione medesima.

¹⁴⁵ ACCORDINI, *La rivelazione di Dio come storia e come atto. Scenari e codici nella teologia di W. Pannenberg*, pp. 198-209; l'Autore, in favore di Pannenberg, introduce la questione del carattere prolettico della storia inquadrandolo nel rapporto tra l'infinito che si dà nell'evento intenzionale. L'infinito escatologico verrebbe a darsi nell'evento Cristo il quale è intenzionato alla fine dei tempi, al Regno di Dio.

¹⁴⁶ GIBELLINI, *Teologia e Ragione. Itinerario e opera di Wolfhart Pannenberg*, pp. 77-78.

4. TOTALITÀ E STORIA DELLA SALVEZZA

Con maggiore precisione lo stesso Pannenberg, nell'opera *Epistemologia e Teologia*¹⁴⁷, segnala alcuni passaggi che hanno concorso al riduzionismo dello statuto epistemologico veritativo da un'esperienza storica di verità all'idea teorica della stessa.

Il primo passaggio è dato dal *Positivismo* verso il *Positivismo logico*. La prima posizione assume come fondamento ultimo delle sue argomentazioni un fatto concreto e l'esperienza, ovvero la percezione dei sensi. Nel moderno *Positivismo logico* il ruolo del dato sensibile è modificato, in quanto esso non è più il punto di partenza della conoscenza, né il suo oggetto, ma solamente l'istanza di controllo: «il Positivismo logico, che parte dall'analisi del senso delle asserzioni, si libera così di gran parte del problema, che tanto peso aveva avuto nell'antica tradizione empiristica»¹⁴⁸.

Al contrario dell'antico empirismo, la nuova corrente di pensiero può generare una dottrina sistematica di controllo delle asserzioni e il progetto di un linguaggio scientifico universale trascurando, così, il richiamo al fatto, e giustificando ciò sulla concezione che l'appello alla percezione e all'esperienza è inadeguato, giacché le proposizioni possono essere verificate unicamente in base a rapporti tra le stesse¹⁴⁹. Imboccata questa via si possono facilmente sintetizzare le ricadute in teologia: da un lato il ritenere che le affermazioni della rivelazione sono solo di carattere mitologico

¹⁴⁷ W. PANNENBERG, *Epistemologia e Teologia*, Queriniana, Brescia 1975.

¹⁴⁸ *Idem*, p. 31. Pannenberg segnala come questo passaggio sia avvenuto per opera di alcuni filosofi del Circolo di Vienna, tra i quali R. Carnap e M. Schlick, i quali avrebbero dato una forzata interpretazione al *Tractatus logico-philosophicus* di L. Wittgenstein.

¹⁴⁹ Cf. *idem*, p. 34.

e quindi appartenenti al passato (R. Carnap); dall'altro, per tutelarsi dal pensiero di Popper sulla falsificazione, l'idea di Dio ha dovuto diventare sempre più immune dalla storia. In parole semplici, escludendone la sua componente storica, Dio non sarebbe stato più soggetto al processo di falsificazione:

«la teologia cercherebbe di modificare il concetto di Dio in modo che non venga più intaccato dal variare della concezione del mondo, in particolare si tratta della tesi della non-oggettività di Dio, che limita di fatto l'idea di Dio a funzioni morali o retoriche»¹⁵⁰.

Un secondo passaggio rilevato da Pannenberg riguarda il rapporto tra scienza e storia. Il *Positivismo logico* ha cercato di dare una strutturazione unitaria anche alla storia nel gioco tra azioni individuali e leggi universali che regolano la stessa storia. Il Teologo protestante rileva come esistano certamente dei fatti storici individuali, ma come tutti questi siano posti in una successione temporale. I fatti sono singolari, unici e irripetibili come pure la successione ha sempre un carattere singolare: «ogni serie contingente di eventi è costituita dalla successione temporale di eventi sempre individuali. Anche la forma della successione stessa ha sempre un carattere singolare, storico»¹⁵¹. Su questa originalità e originarietà della storia s'innesta un importante guadagno per la ricerca in corso: la narrazione permette, senza ingabbiare, di universalizzare la potenza creatrice delle azioni storiche e della loro successione

¹⁵⁰ *Idem*, p. 49.

¹⁵¹ *Idem*, p. 64.

temporale. Infatti, narrare è la forma che concede di descrivere e comprendere la storia non sotto l'applicazione di una sola legge, ma secondo quel che si è definito come principio di complessità e di realtà:

«essa [la storia] è accessibile a una descrizione narrativa, ma nel complesso del suo svolgimento caratteristico non la si può descrivere come caso di applicazione d'una sola legge, benché i singoli processi che costituiscono i membri d'una tale successione di eventi possano essere considerati, ognuno individualmente, come membri di classi di eventi»¹⁵².

Le affermazioni poste innanzi concedono la convergenza con le grammatiche del racconto, così come sono state esposte da Ricoeur. I fatti e le azioni sono singolari e irripetibili, tuttavia possono essere classificati mediante categorie, e ciò che conferisce loro significato permettendo una spiegazione, è la narrazione stessa degli eventi. Non è ammessa la spiegazione mediante una legge esterna, la quale non può neppure trovare una forma di universalizzazione in una tale complessità.

In questo orizzonte, prosegue Pannenberg, la storia e gli eventi trovano comprensione solo all'insegna del principio di unicità¹⁵³, intendendo con ciò la totalità dei fatti e il loro significato: «il processo della storia si estende anche oltre il presente, anche in futuro porrà in nuova luce gli eventi del passato, scoprendo nei medesimi

¹⁵² *Ibidem*.

¹⁵³ Pannenberg vede la storia, il mondo, nel suo insieme come un processo unico nel tempo; cf. *idem* p. 65.

nuovi rapporti di significato»¹⁵⁴; si tratta, altresì, del processo di configurazione e rfigurazione.

Sullo sfondo di questa interpretazione dei fatti e del loro insieme storico vi è una concezione hegeliana della storia, di cui lo stesso Pannenberg è debitore. Tale comprensione riduce l'importanza dei caratteri di testimonianza e di confessione propri della rivelazione storica. In effetti la rivelazione nei fatti avviene sempre mediante testimoni e azioni, ed è aperta a qualsiasi soluzione della libertà dell'uomo; in altre parole, essa non deve attendere e non deve essere predeterminata neanche dal compimento finale della salvezza e della risurrezione. Anche in questo caso l'errore sta nel distinguere, forse separare, temporalmente l'evento Cristo, quasi che il suo annuncio si possa sezionare nei vari momenti della sua vita: l'annuncio fatto nel particolare storico e sempre e comunque annuncio di tutto il Cristo. Unità nella sua persona con i tempi della sua vita e con il tempo presente dell'azione di annunciare e testimoniare. Sullo sfondo delle critiche mosse a Pannenberg vi è comunque un vizio, che va ricercato nel separare temporalmente i misteri della salvezza operati nell'unica persona di Cristo. Una tale distinzione emerge dalle strutture epistemologiche di ordine sequenziale-lineare, le quali necessitano di mettere in fila, di distanziare temporalmente e di sequenziare ciò che invece l'azione tiene insieme in forma complessa¹⁵⁵.

¹⁵⁴ *Idem*, p. 69.

¹⁵⁵ Cf. G. ACCORDINI, «Linguaggio logica ed epistemologia nel pensiero di W. Pannenberg», in *Studia Patavina*, 3 (1988), pp. 582-583.

Le riflessioni appena espresse inerenti la storia concedono, ora, un avanzamento suffragato sempre dal pensiero di Pannenberg in riferimento alla questione della verità.

Lo stesso Teologo di Stettino, nel terzo capitolo di *Epistemologia e Teologia*, affronta la questione del rapporto tra senso e scienza¹⁵⁶. Anzitutto vengono evidenziate differenti posizioni che cercano di coniugare significato e senso, dalle quali sostanzialmente emerge che il significato riferisce all'oggetto di una parola, o di un fatto, e il senso emerge, invece, dal contesto sia esso storico e/o linguistico. Con questa affermazione Pannenberg entra nella questione epistemologica in maniera determinante.

Anzitutto si rileva che il significato di una parola, potremmo affermare di una parte, dipende dal contesto, il quale può variare; pertanto, «il significato è dunque una relazione multipla»¹⁵⁷.

Un secondo ampliamento nella direzione della complessità è dato dal fatto che il contesto, il quale supera la totalità di senso data da una parola o da una parte, neppure esso può dirsi autonomo: tutti i significati specifici di un determinato contesto sono in relazione con una totalità più ampia di significato, nella quale i singoli significati si connettono tra loro, secondo una struttura sistemica, in una totalità di senso che li abbraccia tutti¹⁵⁸.

¹⁵⁶ Cf. PANNENBERG, *Epistemologia e Teologia*, pp. 195-212.

¹⁵⁷ *Idem*, p. 204.

¹⁵⁸ Cf. *idem*, p. 205.

Queste affermazioni permettono di sostenere la visione di un modello epistemologico complesso, corrispondente a una realtà che assume forma di organismo. Certamente con siffatte considerazioni si potrebbe segnalare un ampliamento rispetto al modello astratto di ordine logico-lineare, in favore di una reticolarità e di una semantica plurima e varia che la narrazione potrebbe sostenere.

Prosegue Pannenberg: «in ragione della dipendenza di ogni singolo significato da questa totalità di senso, quest'ultima è implicitamente contenuta in ogni singola esperienza di significato»; ovvero, se è corretto affermare che il tutto è più della somma delle parti, cioè il suo senso, è altresì ragionevole sostenere che ogni singola parte contiene e concorre al tutto, come nel modello organico. Nel campo dell'epistemologia e della conoscenza ciò vuol dire: che la proposizione, e in particolare la proposizione asservita, come anche il tutto di un contesto chiuso d'un discorso, possiede una determinatezza relativamente autonoma; in altre parole, le proposizioni di un certo ordine, siano esse descrittive-scientifiche oppure storiche-umanistiche, vanno sempre collocate in un orizzonte complesso e articolato, diversamente esse corrono il rischio di apparire coerenti, ma solo all'interno di un ordine ristretto o quantomeno relativo. Affermare la relativa autonomia del senso della proposizione significa aprire metaforicamente a un plus-valore di potenziale veritativo: nella determinatezza di senso prodotta da una proposizione esiste il potenziale di una indeterminatezza, quella che Ricoeur definisce come «impertinenza semantica». Si rende, allora, necessario un modello epistemologico che consenta

un transito continuo all'interno della polarità tra determinatezza e indeterminazione, secondo una «progressiva penetrazione dei nessi logici»¹⁵⁹, perché «il fatto d'una singola esperienza di significato non significa ancora in alcun modo che la realtà nel suo insieme deve avere un senso complessivo e positivo che la regga»¹⁶⁰, ove per positivo s'intende descrittivo e compiuto-completo. Infatti, nelle singole esperienze la totalità di senso viene data come potenziale e come promessa, al modo che nelle cellule di un organismo sono contenuti tutti gli elementi fondamentali dello stesso e, pertanto, nelle singole esperienze di senso viene dischiusa la verità intera «solamente in modo problematico in ragione della sua indeterminazione, ma in questo modo problematizza anche il significato singolarmente esperito»¹⁶¹. Avanzando su questa linea, in perfetto accordo con Pannenberg, si viene a sostenere che anche il non-senso ha una sua determinatezza: «questo fatto ci fa capire che anche l'esperienza del nonsenso è in genere possibile»¹⁶², essa pure ha un carattere «di significato nel senso formale in cui la parola viene usata, ed implica a sua volta una determinata totalità di senso»¹⁶³. Come già rilevato nei capitoli precedenti, nella mediazione del racconto e secondo una visione olistica della verità, anche il non-senso, l'errore e la menzogna sono determinazioni del senso «in modo che tale esperienza può essere di guida

¹⁵⁹ *Idem*, 206.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶¹ *Idem*, pp. 206-207.

¹⁶² *Idem*, p. 207.

¹⁶³ *Ibidem*.

al suo progressivo chiarimento ermeneutico»¹⁶⁴. Questa è una possibilità contenuta nel modello narrativo del racconto così come lo si è descritto innanzi.

Per comprendere più profondamente quanto espresso occorrere, inoltre, tenere presente che:

«ogni totalità contestuale di senso abbraccia, oltre ai momenti mentali del significato, anche il riferimento al mondo dei significati del soggetto che esperisce. Si deve perfino dire che nei momenti di significato è già sempre presente il rapporto con il mondo, e ciò in ragione del pluralismo del concetto significato, che non indica soltanto la partecipazione della singola esperienza di significato al contesto del suo senso, ma anche il suo rapporto al mondo oggettivo»¹⁶⁵.

È quanto di più comune l'uomo attiva nei suoi processi cognitivi: si esperisce una determinata realtà, ma subito la si trascende collegandola ad altre esperienze fuori da quel contesto, istituendo immediatamente una modalità reticolare complessa che può avanzare per paragone di armonia oppure anche di contrasto¹⁶⁶. Ma in questa sede si vuole sostenere una tesi ancora più decisa nel rapporto senso-verità: non solo

¹⁶⁴ *Ibidem.*

¹⁶⁵ *Ibidem.*

¹⁶⁶ K. Barth e tutto un filone della teologia protestante dialettica non può trovarsi d'accordo con questa impostazione che pone l'accento sull'immediatezza del rapporto tra uomo e Dio. Infatti, secondo Barth ogni tipo di immediatezza, razionalistica-oggettivante o mistica-soggettivante, distanzia Dio, lo cosifica e, quindi, lo riduce a una sua presentazione idolatrica. In effetti la corrente di pensiero barthiana enfatizza la trascendenza e l'assoluta differenza qualitativa tra il finito e l'infinito, tra il tempo e l'eternità, tra la parte e il tutto. Tuttavia persiste un punto di contatto non secondario tra le due tesi: in entrambi i casi siamo all'opposto della disponibilità oggettiva di Dio e dell'assorbimento mistico nella soggettività umana. Dio nella sua indisponibilità data dall'assoluta trascendenza o nella sua immediatezza data dai fatti storici è, in qualche modo al riparo, dai tentativi di oggettivazione di ordine causalistico; cf. ACCORDINI, *La rivelazione di Dio come storia e come atto. Scenari e codici nella teologia di W. Pannenberg*, pp. 249-250.

il riferimento dei significati all'esperienza, ma che i significati e le conoscenze nascono dalla stessa esperienza. All'origine vi è l'atto, l'azione, il gesto; in essi si genera la conoscenza secondo il modello temporale di verità, si tratta di «un'unità vitale che non ha fuori di sé ma contiene in sé il suo rapporto con il mondo»¹⁶⁷. Il modello epistemologico adeguato non è di ordine logocentrico ma ergologico ed estetico, si tratta d'istituire una forma di *praktognosia* piuttosto di un'ontologia fondata su principi intellettivi. Infatti, «il momento dell'asserzione nella struttura del significato d'una proposizione, precisamente anche nel caso delle pure asserzioni, non offre nessuna garanzia in ordine alla verità»¹⁶⁸. Con ciò è possibile sostenere che la «questione della verità non è tuttavia un additivo esterno rispetto alla problematica del senso e del significato»¹⁶⁹, e neppure rispetto a quella del corpo e dei sensi, come pure della storia e dell'azione; piuttosto è proprio il significato a tenere insieme i due aspetti: quello puntuale dell'esperienza e quello contestuale della realtà-complessità. Su questa triade esperienza, realtà-complessità e senso, si deve costruire il modello conoscitivo di verità.

Cosa significa tutto ciò in ordine alla Storia della salvezza?

Sempre Pannenberg risolve la questione ponendola nella tensione tra la normatività dell'oggetto della stessa Storia della salvezza con la sua interpretazione per il credente di oggi. La questione, rileva lo stesso Teologo, non si può risolvere solo nell'ordine

¹⁶⁷ PANNENBERG, *Epistemologia e Teologia*, p. 207.

¹⁶⁸ *Ibidem.*

¹⁶⁹ *Ibidem.*

di una metodologia ermeneutica e neppure nel senso di una storia delle religioni che indaghi la veridicità dei fatti: il rapporto diretto tra i contenuti della storia della religione, ovvero i dati di rivelazione, e il presente del credente, tale rapporto si deve concedere alla religiosità viva, ovvero all'esperienza religiosa¹⁷⁰. Pannenberg imposta la risposta mediante un'ulteriore domanda: egli s'interroga se l'automanifestazione di Dio avvenuta nel passato degli eventi biblici è convincente anche per il presente. «In entrambi i casi [passato e presente] deve trattarsi della questione se l'oggetto del messaggio religioso dei testi dimostri, nell'orizzonte dell'esperienza di volta in volta attuale degli uomini, di essere realtà che determina ogni cosa»¹⁷¹.

Che rilevanza ha tutto ciò per lo studio in corso?

Anzitutto la necessità di coniugare il tempo passato e il presente sotto l'insegna della verità vivente; ed essa vive, come si è mostrato, perché è accaduta, accade e accadrà nella storia: Pannenberg parla di una «religiosità viva».

La seconda osservazione permette di stabilire che la questione del senso e del tutto è determinante. Infatti, non è sufficiente per la Storia della salvezza sapere se i fatti siano accaduti veramente così: conoscere come sono andati i fatti nel passato è rilevante se questi assumono anche significato per il presente dell'uomo d'oggi;

«Le due questioni non si possono però propriamente separare. Infatti la questione se, per la nostra attuale intelligenza, Dio si sia veramente manifestato nei fenomeni presentati in questi testi si può risolvere solo in rapporto a quella se Dio,

¹⁷⁰ Cf. *Idem*, p. 357.

¹⁷¹ *Idem*, p. 358.

nell'orizzonte dell'esperienza presente, si dimostra come la realtà che determina ogni cosa, e quindi come Dio»¹⁷².

Ciò vuol dire che sono la configurazione del tempo nel presente e dunque il rilancio nel futuro dell'uomo, insieme alla conclusione che la verità è di azioni, meglio è azione, i presupposti che possono, in qualche modo, rivivere e far vivere la verità. Si tratta di una modalità di approcciare e comunicare l'esperienza veritativa in forma narrativa strutturata sull'esistente - sia di ordine trascendente come di ordine modano, l'Essere e l'esserci - essa si costituisce sull'esperienza del presente che è capace di leggere e di configurare le azioni passate per rilanciarle al domani.

Per attivare questa ermeneutica che, come si è mostrato non è solo una metodologia, è necessaria una forma d'intelligenza che è definibile come narrativa.

¹⁷² *Ibidem.*

Ricapitolazione

Intelligenza narrativa: il racconto della verità

Sotto questo titolo vengono ora poste le conclusioni della prima sezione della ricerca in questione. Trattasi di una vera propria intelligenza perché capace di ricevere, produrre, cioè vivificare la verità grazie alla narrazione e al *medium* del racconto. Come si è potuto constatare i fatti vengono presi dal passato, rivivono nell'«intrigo» e sono consegnati al lettore perché li proietti nel futuro. Tale struttura, desunta dallo studio di Ricoeur, può essere applicata a qualsiasi verità trasmessa, anche a quella della Storia della salvezza. Come si è potuto rilevare, l'«intrigo», ovvero l'operazione determinante per la configurazione della verità, avviene grazie alla «finzione» e alla *mimesis*. Quel che ora interessa è rilevare alcuni punti di sintesi da collocare sotto la nozione «intelligenza narrativa», la quale aiuterà il passaggio al capitolo seguente che si concluderà con alcune considerazioni riguardanti l'«intelligenza virtuale».

Una prima caratteristica sintetica è l'*approfondimento*. Il racconto, rendendo vivente il fatto accaduto nel passato, quindi non appiattendolo sulla sola spiegazione ma conferendogli una vivacità di significati mediante l'«intrigo», concede di approfondire una verità che altrimenti rimarrebbe uno sterile fatto accaduto nel passato e archiviato nella memoria: ciò appare veritiero anzitutto per la Storia della salvezza, come ha rilevato il contributo di Pannenberg. Essa - la Storia della

salvezza - già nella tradizione biblica, all'interno della stessa, è un continuo "far rivivere" i fatti del passato. Nel suo cammino storico il popolo d'Israele ri-vive per mezzo del racconto (prima orale poi scritto), della liturgia e della vita, i fatti che hanno visto per protagonista Dio e le sue opere in favore del popolo, e tutto ciò si proietta come compimento nell'attesa futura, che per il cristiano è la persona del Figlio di Dio. Medesima *dynamis* si traspone nel Nuovo Testamento e nella vita della Chiesa, la quale nel suo presente storico continuamente fa ri-vivere e ri-vive (memoriale) dei fatti principali della vicenda storica di Gesù di Nazareth. Contemporaneamente la stessa Chiesa viene proiettata oltre il presente, mediante il carattere prolettico e di anticipazione. Tale tensione, a ben ragione, si può descrivere con la terminologia di «circolo della *mimesis*», il quale produce *dynamis* e vita permettendo alla verità di vivere, di agire e di essere operante mediante la fede, la speranza e la carità. Qui si schiude tutta la portata veritativa del racconto in ordine alla verità temporale, mentre si è venuti dicendo che la trasmissione vivente delle tre virtù cardinali, va ricercata proprio nel «circolo della *mimesis*» e nella «finzione» così come sono state descritte, anime di una tradizione che altrimenti diverrebbe semplice archiviazione.

La seconda caratteristica va ricercata in una *totalità altamente organizzata*. L'atto configurante o «intrigo», proprio perché riattiva i tempi e le cause, i mezzi e gli scopi, deve essere per sé totalizzante e organizzato, ovvero complesso. Si tratta di "prendere insieme" la complessità includendovi anche l'imprevedibilità e gli antagonisti della verità stessa, errore e menzogna. Inserendo nella verità anche le discordanze,

per mezzo della concordanza del racconto, così facendo si superano decisamente la logica causalistica e il linguaggio descrittivo, immettendo l'imprevedibile del nuovo che, in campo religioso, assume i colori dell'irruzione del sacro. Anche in questo caso la terza tesi di Pannenberg si presenta in sintonia con quanto appena esposto.

Le considerazioni avanzate innanzi pongono il lettore, o fruitore della verità, in un atteggiamento di *comprensione*, non solo di spiegazione. Spiegare significa assumere i fatti sotto le leggi, comprendere è, invece, un procedimento contrario: lasciarsi prendere con/nei fatti e dalle azioni, farli ri-vivere, vivere in/grazie ad essi e da questa esperienza totalizzante trarre delle conclusioni, che devono essere sempre anche dei collegamenti con altri fattori. Lasciate alle spalle ogni spiegazione sequenziale si tratta di collegare le parti secondo complessità situando la singola azione in un contesto, appunto, un'operazione di configurazione.

Nel percorso che si è venuto definendo, un ruolo determinante è svolto dall'*immaginazione*; essa ha il compito di garantire la visione globale della verità, di prenderla cioè dal passato, di fingerla nel presente, per ri-figurarla nel futuro. Questa operazione produce una comprensione non solo spaziale delle azioni, ma anche temporale (intratemporalità), operazione complessa che solo l'immaginazione può produrre.

Quel che si sta analizzando sotto il concetto di «intelligenza narrativa», impone ed è un *atto di giudizio*, proprio del processo intellettuale. Ciò che la verità temporale, il racconto e l'«intrigo» pongono in essere deve diventare oggetto di giudizio.

Tale non ha come scopo primo vagliare le singole parti, piuttosto tenerle insieme così come la verità configurata le presenta nell'integralità della forma: tenere insieme piuttosto che separare in rassegna. Quest'ultima accentuazione ha segnato anche tante sfumature del biblicismo e del teologismo per quanto concerne la Storia della salvezza. L'intelligenza narrativa, pertanto, non è né un metodo e né una tecnica, né una verifica né uno strumento di scoperta, ma ben di più: essa è un atto di giudizio di tipo riflessivo, nel quale non si possono separare le conclusioni dalle argomentazioni, in quanto sono un tutt'uno generate dall'«intrigo». In altre parole il significato, la verità viene dal tutto. Ciò non toglie che conclusioni possano e debbano derivare dalle parti, ed essere perciò isolate, ma i significati richiedono questa sintesi di giudizio.

Quel che si è venuti definendo, apre la portata veritativa a un'altra considerazione che può essere tautologia, in quanto già affermata all'inizio del capitolo, e riguardante cioè l'estensione della verità. Una tale verità è eterna e infinita: sempre presente, in quanto generata dall'intreccio dei tre tempi; generata da azioni complesse e prodotta dalla sintesi totalizzante di cause, mezzi e fini.

Si tratta, ora, di rilevare come tutto ciò fin qui espresso, può configurarsi con il mondo dei *new-media*.

SECONDA SEZIONE

LA VERITÀ TEMPORALE NEI *NEW-MEDIA*

Primo capitolo

L'Identità narrativa e il gioco tra verità e immaginazione

La connessione con la sezione precedente viene offerta dall'introduzione dell'opera *Emilio nella rete*¹⁷³ grazie al richiamo che viene fatto proprio a Ricoeur¹⁷⁴. Si tratta di prendere in causa un'«identità narrativa» della persona generata, appunto, dai *new media*. La riflessione che avvia Mino Conte¹⁷⁵ inerisce all'identità della persona emergente dalla cultura “saturata” dalle nuove tecnologie. Si tratta di una forma di persona che lascia i percorsi del determinismo e di tutto ciò che sembra aprioristicamente dedotto, in favore dei processi interattivi. Tale riflessione permette

¹⁷³ M. Conte, *Emilio nella rete. Educazione e nuove tecnologie*, Coop Libreria editrice Università di Padova, Padova 2003.

¹⁷⁴ Cf. *idem*, p. 15.

¹⁷⁵ Mino Conte è docente presso il Dipartimento di filosofia, sociologia, pedagogia, psicologia applicata dell'Università di Padova; dottore in filosofia e dottore di ricerca in pedagogia e scienze dell'educazione. Le linee dei suoi studi muovono nell'area dell'epistemologia pedagogica come pure nell'antropologia filosofica dell'educazione; i suoi lavori di ordine epistemologico sono chiaramente orientati alla ricerca educativa, all'indagine critica e a nuove ipotesi metodologiche in ambito pedagogico: dall'analisi epistemica della ricerca educativa standard internazionale alla costruzione di un modello teorico di razionalità scientifica, problematicamente progressivo, per la ricerca educativa. Conte ha lavorato in particolare sulle immagini della persona presenti nella produzione televisiva destinata all'infanzia e all'adolescenza in alcuni programmi significativi per indice e tipologia d'ascolto. Inoltre ha dedicato alcune ricerche alla lettura pedagogica finalizzata alla comprensione e alla valutazione dell'impatto sulla strutturazione dell'identità personale. Tra le sue pubblicazioni: «Il concetto dell'esperienza: dall'“*empeiria*” all'“*experiencing self*”» in *L'esperienza: quando diventa fattore di formazione e di sviluppo*, a cura di Di Nubile R. - Fedeli M., Pensa Multimedia, Lecce 2010, pp. 17-26; «La Persona nei sentieri interrotti dell'epistemologia pedagogica italiana», in *La Persona: prima evidenza pedagogica per una scienza dell'educazione*, a cura di Xodo C., Pensa Multimedia, Lecce 2004, pp. 101-125.

il passaggio e il collegamento tra l'argomentazione teologico-filosofica della sezione precedente, e quella mediatica di questo capitolo.

L'identità della persona si gioca tra la concezione di un nucleo permanente di sé e il divenire storico. Si tratta, altresì, della trasposizione sul piano antropologico del concetto, meglio dell'esperienza, di verità temporale. È qui che Ricoeur giunge a formulare il concetto d'«identità narrativa»: «la persona designa se stessa come l'unità narrativa di una vita»¹⁷⁶; di tale concetto si serve ampiamente Mino Conte:

«concepire la persona come identità narrativa concede di risolvere l'annosa questione del sostanzialismo, il suo *aut-aut*: o l'immutabilità metastorica e atemporale di una sostanza individuale o la multiforme dispersione nelle impressioni e nelle contingenze»¹⁷⁷.

Conte procede nella sua analisi rilevando come l'identità, secondo la concezione classica, sia di carattere sostanziale e non narrativo; tuttavia, il contesto sociale tardo moderno sempre più complesso, ha concorso a uno sviluppo della stessa sulla base dell'azione¹⁷⁸. Ritornano, quindi, la storia, l'azione e i fatti con tutta la loro complessità, ad essere non solo i portatori, i *medium* della verità, ma anche della concezione della persona: sono i fatti e le azioni, con le contraddizioni e le complessità in essi contenuti, a sancire l'identità essenziale della persona. Su una tale impostazione epistemologica, che in questo frangente diviene antropologica, emerge il concetto

¹⁷⁶ P. RICOEUR, *La persona*, Morcelliana, Brescia 1997, p. 68.

¹⁷⁷ CONTE, *Emilio nelle rete*, p. 15.

¹⁷⁸ Cf. *idem*, p. 16.

d'«identità narrativa». In tal senso, sul primato dell'azione vi è l'emergere dell'estetica e dell'ergologia, le quali altro non sono che i piani di lavoro del multimediale e della tecnologia digitale. Da qui si comprendono subito il legame stretto e la spinta conferiti da questi ultimi alla concezione d'«identità narrativa»¹⁷⁹ e di verità storica se, dunque, le azioni sono in primo piano per quanto concerne le questioni ontologiche ed epistemologiche.

Come viene a crearsi la costruzione di questa identità segnata dalla *new-technology*? «Intorno alle immagini dinamiche che ciascuno produce esplorando e trasformando le realtà virtuali alle quali partecipa»¹⁸⁰. La realtà virtuale, oltre che ad essere sensibilmente sperimentabile, pertanto capace di assumere grammatiche ergologiche più potenti di quelle logiche, ha in sé la capacità di influire maggiormente sull'immaginazione. Le realtà virtuali, alle quali l'uomo prende parte, producono nell'immaginazione, in forme esponenzialmente più potenti di un testo, un universo di significati. L'immaginazione, come tutte le altre forme di conoscenza e facoltà dell'uomo, viene toccata molto più profondamente e molto più ampiamente dalle dinamiche estetiche rispetto a quelle descrittive. Oltre ad essere più potente, la realtà virtuale è anche palesemente più estesa e simultanea, nel senso che può unificare i "corpi pensanti" oltre lo spazio e oltre il tempo. Pertanto l'identità che ne esce è polisemica: in una parola complessa. Questo procedimento d'immaginazione, implementato dalle nuove tecnologie, assume la medesima grammatica dell'«intrigo»

¹⁷⁹ Cf. *idem*, pp. 18-20.

¹⁸⁰ *Idem*, p. 17.

e della «finzione» del racconto: ove cause, mezzi e fini vengono ad intrecciarsi nell'«intratemporalità». Ora la trama e la struttura di tale complessità, spinte dai linguaggi virtuali, potenziano la *dynamis* dell'immaginazione, ovvero la forza di quella facoltà che può aprire alla polisemia di significati¹⁸¹. «Intrigo» e «finzione» sono strutture comuni alla narrazione e ai linguaggi virtuali, pertanto rilevanti in ordine alla verità. In proposito, citando Lévy¹⁸², Conte rileva come tutto questo «fa emergere un altro tipo di soggettività, secondo la quale non vanno in frantumi le identità, anzi sono liberate: «ridà a ciascuno la possibilità di dare forma alle proprie immagini, aprendo a tutti uno spazio di autodescrizione che rompe le possibili definizioni analitiche di sé»¹⁸³.

Con queste riflessioni si è potuto stabilire un parallelo tra «intrigo», «finzione» (nel racconto) e immagini, immaginazione (nei linguaggi virtuali). Si comprende come questa grammatica comune sia una chiave di comprensione dei *new-media*, e come possa aprire recondite potenzialità in ordine alla verità così come si è venuta descrivendola nel precedente capitolo. Proprio sulla polarità, non sulla contrapposizione, tra reale e virtuale, si gioca l'«intrigo», il potenziale polisemico sprigionato dall'immaginazione.

¹⁸¹ Va ricordato che, secondo la struttura del simbolo, la polisemia, per poter essere tale, non deve mai perdere il legame con la referenza fisica e con il gioco tra significato di primo livello con significato di secondo livello. In questo frangente ciò vuol dire non perdere la visione olistica tra realtà reale e realtà virtuale.

¹⁸² Conte si rifà a P. LÉVY, *L'intelligenza collettiva. Per un'antropologia del cyberspazio*, Feltrinelli, Milano 1996. Conte a fronte dell'entusiasmo del filosofo rileva anche le obiezioni sul piano educativo.

¹⁸³ CONTE, *Emilio nella rete*, p. 21.

Tempi Agostino	presente passato <i>distentio</i>	presente presente <i>sensitur</i>	presente futuro <i>intentio</i>
Racconto	prefigurazione	configurazione <i>finzione</i>	rifigurazione
Aristotele	<i>mimesis I</i>	<i>mimesis II</i> <i>intrigo</i>	<i>mimesis III</i>
Linguaggi Virtuali (Conti)	realità reale	realità virtuale <i>Identità narrativa</i>	immagini e immaginazione

La questione delle immagini e dell'immaginazione viene però approfondita ulteriormente da Pietro Montani, nel libro *L'immaginazione intermediale*¹⁸⁴. È questo autore che offre favorevoli punti di contatto, sul piano mediatico, con la riflessione di Ricoeur e di Pannenberg e, quindi, con il tema della verità.

¹⁸⁴ P. MONTANI, *L'immaginazione intermediale. Perlustrare, rifigurare, testimoniare il mondo visibile*, Edizioni Laterza, Bari 2010.

Montani nasce a Teramo nel 1946. Ha conseguito la laurea in Filosofia presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università *La Sapienza* di Roma, nel 1970. Ha insegnato *Estetica* nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Urbino dal 1987 al 1992. Nel 1993 ha assunto la medesima cattedra alla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università *La Sapienza* di Roma. Ha compiuto diversi studi nell'ambito della teoria estetica, con particolare riguardo alle problematiche di carattere linguistico. Tra le sue opere, il saggio di estetica filosofica *Il debito del linguaggio* del 1986, nel quale Montani pone al centro della propria indagine il paradigma semiotico dell'autoriflessività estetica di cui vengono ricostruiti i taciti presupposti teoretici. Il rapporto tra poesia e narrazione, intese come forme peculiari dell'esperienza linguistica, sono l'oggetto di tre saggi: *L'esemplarità ermeneutica della poesia*, del 1990, *C'è altro da raccontare?*, del 1995 e di *Estetica ed Ermeneutica*, Laterza, Roma - Bari, 1996. Pietro Montani ha, inoltre, dedicato all'estetica cinematografica numerosi studi: *Fuori campo*, del 1993, nel quale viene presentata una ricognizione critica dell'avanguardia cinematografica i cui orientamenti caratteristici sono studiati a partire dall'opposizione realtà/finzione; *L'immaginazione narrativa*, del 1999, in cui viene elaborata una proposta teorica originale sull'autonomia formale del racconto cinematografico muovendo da una rilettura di Merleau-Ponty e della relazione tra *tempo* e *racconto* già indagata da Paul Ricoeur nell'opera omonima.

Montani, muovendo dall'esempio delle immagini riportanti l'attentato alle Torri gemelle del settembre 2001, elabora il concetto di «rimemorazione», un analogo della «configurazione nell'intrigo». Lo studioso rileva, infatti, che essa si muove tra i poli dell'«archiviazione anestetica» e della «rielaborazione attiva»¹⁸⁵: «un esempio della trama esperienziale aperta, potenzialmente sottesa alla rimemorazione»¹⁸⁶. In sintesi, nelle immagini multimediali viene a ritrovarsi la medesima grammatica del racconto che, mediante l'esperienza di «rimemorazione», mette in polarità i fatti con i significati¹⁸⁷. Non interessa qui rilevare la struttura della «rimemorazione» sul piano del linguaggio, piuttosto essa torna utile per mostrare come il concetto, meglio l'esperienza di verità temporale, descritta analiticamente e giustificata innanzi, emerga e venga incrementata dai linguaggi multimediali e dalla realtà virtuale.

A questo punto Montani introduce un'altra definizione fondamentale che diviene un "concetto gancio" per l'indagine in corso: le immagini devono essere «autenticate». Ciò significa che la complessa elaborazione audiovisiva prodotta dall'arte cinematografica, ma normalmente operata anche dall'immaginazione umana, da un lato acceca la verità, perché i fatti così configurati non sono esistiti, dall'altro si serve proprio di questo accecamento per segnalare fortemente la verità del fatto reale. La contraddizione dell'accecamento è inscritta nel processo di autenticazione.

¹⁸⁵ Cf. MONTANI, *L'immaginazione intermediale*, pp. 7-8.

¹⁸⁶ *Idem*, p. 7.

¹⁸⁷ Montani rileva come la «rimemorazione» delle immagini avvenga soprattutto mediante i film e il cinema citando l'esempio di *Fahrenheit 9/11* (cf. *idem*, pp. 7-8), inerente al fatto citato. Il processo di «configurazione» attivo nel racconto avviene anche attraverso le immagini, e poiché queste ultime in un film si muovono sulle coordinate sinestetiche, la *dynamis* immessa risulta essere maggiore. Se ciò è vero per le immagini cinematografiche, lo è ancora di più per le realtà potenziate del virtuale.

Si sono già potute sentire queste affermazioni per quanto concerne l'«impertinenza di significato» della metafora viva e per la «finzione» del racconto. Montani così si esprime: «è che la stessa rimemorazione è il territorio più appropriato all'attivazione di questo complesso gioco intermediale, la cui posta non è altro che il tentativo di rendere, per quanto possibile, una testimonianza veridica»¹⁸⁸.

È perciò possibile trarre due ulteriori considerazioni.

La prima rileva che la «rimemorazione», di cui parla Montani, tiene in sé il suo contraddittorio, similmente alla verità temporale ove nel processo veritativo concorrono gli antagonisti della verità stessa. La seconda considerazione permette di rilevare che l'«autenticazione» è un vero e proprio «atto di giudizio» alla maniera di come ne parla, sul piano teologico, Pannenberg.

Al concetto di «rimemorazione» viene applicato, producendo un ampliamento di significato, quello di «ri-mediazione»¹⁸⁹, sempre collegato all'immaginazione. Tutto ciò merita un ulteriore approfondimento. Montani rileva, sulla linea di Bolter, Grusin e di McLuhan, come sia un processo sempre più attivo, quello che vede la rappresentazione di un *medium* all'interno di un altro¹⁹⁰, e come questa sia una caratteristica dei nuovi media digitali. In realtà, anche in base allo studio della precedente sezione, si è potuto dimostrare come tale sia una qualità anche del racconto e della Storia della salvezza; certamente i linguaggi digitali potenziano

¹⁸⁸ *Idem*, p. 9.

¹⁸⁹ Cf. *idem*, pp. 9-13

¹⁹⁰ Cf. *idem*, p. 10. Ad esempio il cinema prende le immagini configurandole tra loro e con altri *medium* come il sonoro, giustificando i concetti non solo di multimedialità ma soprattutto di intermedialità.

esponenzialmente questo processo che non è affatto noetico descrittivo, bensì immaginativo.

Montani prosegue svelando la conseguenza di tale «ri-mediazione» di un *medium* all'interno di un altro. Si deve ammettere, sostiene l'Autore, una sorta di presupposto teorico, ovvero che è possibile riconoscere agli oggetti tecnici un «modo d'esistenza» e una «forma di vita» relativamente autonome¹⁹¹. L'affermazione è decisa, chiede delle precisazioni. Certo è che se un qualche ente è capace di riprodurre significati in sé, rielaborando fatti accaduti, si deve ammettere che è qualificato per "produrre" verità, cioè potenzialmente atto a farla vivere, pertanto dotato una sorta di autonomia. Piuttosto, quel che non coglie Montani, è che la qualifica di «forma di vita» non inerisce tanto agli oggetti tecnici - all'*hardware*, al *software*, alla realtà virtuale... - ma al fatto che tali s'innestano, potenziandole, sulle dinamiche viventi del corpo.

¹⁹¹ *Idem*, p. 10.

Si viene così ancora riportati ai concetti di azione, di verità vivente, di corpo esperiente. Pertanto, la qualità di «forma di vita» attribuibile ai linguaggi virtuali è tale perché essi s'innestano sulle dinamiche originarie e viventi dell'azione, del corpo e della verità non concettuale, utilizzandone e potenziandone la medesima grammatica¹⁹².

«Ri-mediazione», concetto vicino alla «finzione» e alla «configurazione dell'intrigo» è accostabile anche alla Storia della salvezza. Quest'ultima, da come si presenta a uno sguardo d'insieme della sola storia biblica¹⁹³, è una continua «ri-mediazione»: il popolo d'Israele, lungo tutta la sua storia, continuamente «ri-media» le *mirabilia Dei*. Ci sono fatti e azioni originarie che vengono continuamente configurati mediante un nuovo intrigo narrativo e «ri-mediate» ad esempio nei linguaggi della liturgia, del rito

¹⁹² Si rendono necessarie alcune precisazioni di ordine tecnico, non teologico, che vengono poste in nota, rimandando a studi approfonditi. Anzitutto, al seguito di Derrick de Kerckhove si deve intendere la realtà virtuale come un ulteriore spazio esistenziale tra il reale e l'immaginazione, essa non è la realtà *tout court* neppure la sola immaginazione: nelle realtà virtuali è possibile sperimentare sensibilmente la presenza dell'ente anche se ciò non significa che l'ente sia presente. Pertanto, essa ha un forte potenziale gnoseologico, molto più attivo dei processi logici causalistici e descrittivi, come si comprende non esente da limiti e ambiguità; cf. D. DE KERCKHOVE *La pelle della cultura. Un'indagine sulla nuova realtà elettronica* (a cura di Christopher Dewdney), Costa & Nolan, Genova 1996; titolo originale *The skin of Culture*, Somerville House Books Limited, Toronto Canada 1995. Montani qui innesta la sua riflessione tra il carattere «ipermediato» e l'«immediatezza». Per «ipermediato» Montani intende la «ri-mediazione», ovvero il fatto che vi è ri-presentazione di un *medium* all'interno di un altro con un potenziamento dell'intermediale e del sinestetico; l'«immediatezza», secondo Montani, inerisce alla possibilità, ad esempio nella realtà virtuale, di immergersi nelle cose, di sperimentarle e di sentirle. I *medium* rimangono sempre *medium*, ovvero si può giungere anche alla possibilità di far sperimentare la realtà come, o addirittura più forte della realtà stessa, ma anche l'incremento della qualità di «immediatezza» non vorrà dire la presenza reale dell'ente in questione, rimane sempre un potenziale di «ipermedialità». La soluzione, che è possibile giudicare corretta, è quella che Montani presenta, ovvero di non guardare ai risultati né dell'«immediatezza» né dell'«ipermedialità», bensì ai processi nei quali non sarà l'uno o l'altro elemento a prevalere, ma la polarità tra gli stessi; cf. MONTANI, *L'immaginazione intermediale*, pp. 12-13. Tale struttura riprende il carattere, a questo punto di mediazione, della metafora viva.

¹⁹³ La Storia della salvezza è più ampia della Bibbia, ma per l'esempio è sufficiente quest'ultima.

e della vita¹⁹⁴. Questi fatti medesimi sottoposti a tale processo producono un ulteriore valore polisemico consegnato al presente e al futuro del popolo. In questo senso la prima grande ermeneutica è già nella Bibbia stessa, ancor prima nella vita del popolo stesso mentre “legge” la Bibbia: si tratta, né più né meno, di una realtà virtuale.

Fin qui si è parlato d’immagine e d’immaginazione quasi come sinonimi, in realtà non lo sono, questa ambiguità e il rapporto tra le stesse vengono chiariti dal concetto di «nuovi protocolli dell’immaginazione»¹⁹⁵. Si tratta, altresì, della proiezione esterna e sensibile di quanto può accadere all’interno della facoltà umana dell’immaginazione.

La Storia della salvezza è una serie di immagini ancorate a fatti reali, ma continuamente elaborate e fissate su testo. Le rielaborazioni sono un prodotto dell’immaginazione agente nell’«intrigo» del racconto.

I linguaggi virtuali mettono insieme immagine e immaginazione nel senso che proiettano all’esterno, in forma esponenzialmente più potente rispetto al testo e con un carattere intermediale, gli «atti di giudizio»¹⁹⁶, i «processi di autenticazione»¹⁹⁷ oppure le «rifigurazioni»¹⁹⁸, che vengono consegnate al presente e al futuro del fruitore.

Tutto ciò concede alla verità di vivere ancora, alla metafora di essere viva e al racconto di esprimere significati ulteriori. È vero, come rileva Montani, che «il risvolto

¹⁹⁴ La stessa liturgia cristiana è un «ri-mediazione» degli eventi della vita di Gesù, e ciò non vuol dire che non sia vera.

¹⁹⁵ *Idem*, p. 68.

¹⁹⁶ Terminologia di Pannenberg.

¹⁹⁷ Terminologia di Montani.

¹⁹⁸ Terminologia di Ricoeur.

invisibile dell'immaginario normalizzato dai *media* tecnologici, non va da sé, ma deve essere integralmente riscoperto e ricostruito per via di progressive e incerte autenticazioni»¹⁹⁹.

Molto critico su questo punto è Giovanni Sartori, secondo cui l'immagine prodotta ed enfatizzata, soprattutto con l'avvento della televisione, avrebbe ridimensionato di molto la parola e quindi il potere simbolico della stessa. L'Autore sostiene, infatti, che il massimo di capacità simbolica è inscritto nella parola, essa è un tutto risolto in quel che significa e che le immagini non avrebbero la medesima forza. La televisione, proprio grazie all'invasione delle immagini, avrebbe invertito l'ordine tra capire e vedere a scapito del primo. Fin prima dell'avvento della televisione la realtà era da capire, in seguito si è reputato sufficiente vedere. In questo orizzonte l'Autore rivela un passaggio qualitativamente discendente dall'*homo sapiens* all'*homo videns*. Lo stesso Sartori si allarga anche a una riflessione biblica partendo dall'inizio del Vangelo secondo Giovanni «in principio era la parola», esprimendo, di fatto, una concezione logocentrica della mistero dell'incarnazione²⁰⁰. Se da un lato vanno colte con interesse le riflessioni e non vanno mascherate le ambiguità contenute nei linguaggi multimediali, dall'altro la critica posta in essere presenta alcuni punti di debolezza. Anzitutto una concezione antropologica fondata sul fatto che l'uomo comprende esclusivamente utilizzando le forme umane noetiche e gli strumenti logico-lineari, basati per lo più sulla scrittura, ben diversa dal linguaggio alfabetico dell'oralità.

¹⁹⁹ MONTANI, *L'immaginazione intermediale*, p. 68.

²⁰⁰ Cf. G. SARTORI, *Homo videns. Televisione e post-pensiero*, Laterza, Bari 2000, pp. 1-18.

Questa impostazione così unilaterale è quantomeno riduttiva, dimentica quasi totalmente il campo dell'esperienza, in particolare di quella corporea, ovvero quella più complessa, profonda e sempre in atto nell'uomo: il corpo è perennemente un corpo pensante, volente, emotivo, gnoseologico ecc... In ultima istanza anche la concezione di rivelazione esposta, la «parola fatta carne» risente fortemente di una visione riduttiva della stessa rivelazione: Dio non si autocomunica per mezzo di una serie di verità contenutistiche e nel modo di una parola verbale, piuttosto nella forma umana della persona di Gesù, quindi utilizzando il supporto multimediale per eccellenza: un corpo vivente il quale include in sé anche la parola verbale e i processi noetici.

Tempi Agostino	presente passato <i>distentio</i>	presente presente <i>sensitur</i>	presente futuro <i>intentio</i>
Racconto	prefigurazione	configurazione <i>finzione</i>	rifigurazione
Aristotele	<i>mimesis I</i>	<i>mimesis II</i> <i>intrigo</i>	<i>mimesis III</i>
Linguaggi Virtuali (Conti)	realtà reale	realtà virtuale <i>Identità narrativa</i>	immagini e immaginazione
Linguaggi Virtuali (Montani)	immagine della realtà	media <i>rimemorazione e</i> <i>ri-mediazione</i>	immaginazione

Dopo la fase analitica è ora possibile sintetizzare il processo che va dall'immagine all'immaginazione in ordine alla verità: l'immagine, o la fonte del testo, viene consegnata alla carne del corpo vivente che la percepisce. Si tratta, dunque, di un'immagine consapevole, non solo archivistica e descrittiva cioè manchevole della verità di quel fatto passato che ora non c'è più e che poteva essere ripreso da infinite altre immagini, da ulteriori suoni e da molteplici punti di vista. Questa immagine viene configurata e autenticata nell'immaginazione. L'immaginazione ovviamente non permette più che l'immagine coincida con se stessa, è piuttosto una riorganizzazione che concede di trasformare l'immagine da archivio in una verità vivente, la quale ha forma sensibile e acquista un potenziamento sinestetico mediante la realtà virtuale²⁰¹ la quale proietta la stessa all'esterno.

²⁰¹ Cf. *idem*, pp. 68-69.

Secondo capitolo

Immediatezza e verità

Thomas Adam, nel suo libro *Digital disciple*²⁰², affronta ampiamente la questione della comunione e della immediatezza in ordine alla fede. Il primo rilievo dell'Autore va in riferimento alla critica che la realtà virtuale, in generale la rete, isola le persone. Una prima riflessione di Adam rileva che dalla vicenda del giardino dell'Eden, connessione e isolamento sono sempre stati compresenti e mai come nelle reti sono stati così polarizzati²⁰³. Si tratta di cercare le opportunità e di lasciare i pericoli che, come in tutte le realtà, crescono insieme.

La tesi fondamentale che l'Autore intende sostenere è che rete e realtà virtuale stanno rapidamente cambiando la vita e contemporaneamente trasformano lo stesso uomo. Soprattutto ciò accade per la *new-generation* dei nativi digitali.

²⁰² T. ADAM, *Digital disciple. Real christianity in a virtual world*, Abingdon Press, Nashville 2011. Il reverendo Adam Thomas è stato ordinato sacerdote cattolico nel 2008, all'età di 25. La sua voce e i suoi scritti compaiono anche sul *blog WhereTheWind.com*. Adam vive a Weymouth, in Massachusetts, egli intreccia la ricerca con la sua attività pastorale. Adam indaga ed esplora il complesso rapporto tra tecnologia - in particolare i *social networking* come *Facebook* - e la spiritualità: s'interroga su come sia possibile mantenere il corpo di Cristo quando i corpi fisici che vediamo e tocchiamo in chiesa si espandono per includere i corpi virtuali; sul significato della preghiera nel mondo istantaneo guidato dalla tecnologia. Una delle sue tesi fondamentali dell'opera *Digital disciple* rileva nella polarità connessione-isolamento una chiave di comprensione del mondo tecnologico. Positivamente, l'incontro sui *blog* e nei *forum*, alimentato dallo spazio virtuale, collega i fedeli creando un nuovo tipo di familiarità nella Chiesa, nella quale i discepoli di Gesù si riuniscono. Gli studi e l'azione pastorale di Adam incoraggiano i cristiani a vivere i mondi tecnologici come mezzi di incontro con la presenza di Dio nel mondo virtuale.

²⁰³ Cf. ADAM, *Digital disciple*, p. 2.

Il mutamento introdotto dall'era digitale è un processo così ampio e diffuso nel quale non è possibile stabilire *a priori* l'assenza di Dio e la direzione verso una forma di vita che porti all'isolamento.

Adam, all'interno di questa disputa tra isolamento e connessione, elabora il concetto di «soggetto tran-sociale», riferendo a una condotta che consiste nella socializzazione con persone attraverso la distanza e con le quali è difficile il contatto in presenza: «*the Tech added a dimension of immediacy to trans-social behavior*»²⁰⁴. Si tratta, allora, di non contrapporre per perdere, ma di aggiungere dimensioni all'esistenza, senza per ciò negare le ambiguità persistenti in questa come in ogni altra realtà. Il «comportamento trans-sociale» concede un allargamento della realtà, il quale nella ricerca in questione indicizza anche un ampliamento della verità. Infatti, la nuova tecnologia ha potenziato nella vita, nelle azioni e nei fatti storici, non solo la comunicazione ma la comunione e l'ampia diffusione. Il concetto d'immediatezza, di cui gli uomini hanno avuto sempre poca esperienza, diviene ora esperibile quotidianamente mediante il virtuale e la rete, producendo il reale superamento delle barriere cronotopiche. Si è visto come spazio e tempo, soprattutto quest'ultimo, concorrano alla questione della verità: se essi si modificano, ovvero se è possibile farne un'esperienza diversa e ulteriore, si deve ammettere anche il cambiamento dello statuto veritativo e quindi l'apertura a un'ulteriore possibilità per l'epistemologia

²⁰⁴ *Idem*, p. 9

e la gnoseologia: «*the Tech has combined this immediacy with widespread distribution, thus providing the infrastructure for trans-social behavior to explode*»²⁰⁵.

Quando una tecnologia, o qualsiasi altro mezzo, produce un nuovo comportamento significa che questi genera e cambia le azioni. Se le azioni sono così legate alla persona e alla verità vuol dire che si presentano un nuovo modello antropologico e nuove coordinate per la ricerca della verità. Si pensi, pertanto, all'esperienza dell'immediatezza *live* e come essa abbia realmente modificato la percezione della realtà e dell'uomo stesso. Immediato, senza-oltre la mediazione, è ciò che accade in un organismo: la compresenza delle parti al tutto e il funzionamento dello stesso. Si tratta di rilevare l'interattività temporale, ovvero l'«intratemporalità» delle azioni che sono state vissute dall'organismo stesso e che possono essere riprese e fatte rivivere. In questo orizzonte la rete e la realtà virtuale diventano i più potenti, sicuramente i più ampi e diffusi, strumenti di connessione e di comunione, fino ad abbracciare l'intero pianeta come un unico organismo vivente. In effetti il pianeta andrebbe inteso, e così è, come un intero vivente: i linguaggi virtuali, più di altri *media*, offrono la percezione estetica di questa unità svelandone tale verità intrinseca. Tutto ciò accade, come più volte si è affermato, perché essi s'innestano e amplificano la vita biologica, sono estensioni elettrificate del corpo dell'uomo e del *bios* della creazione. In una parola estendono, nel tempo e nello spazio, ciò che già esiste, perciò non possono non creare

²⁰⁵ *Idem*, p. 9.

connessione. L'esperienza dell'immediatezza si attiva quanto più l'uomo abita i linguaggi virtuali, mentre prima di essi era difficile e depotenziata.

Immediatezza e reticolarità non sono esperienze esenti da ambiguità, è quanto rileva Sartori nel suo studio; egli infatti segnala come il mondo virtuale e la navigazione depotenzino la concentrazione e le capacità gnoseologiche. L'Autore fonda la sua riflessione muovendo dal fatto che l'abbandono di talune strutture lineari in favore di altre circolari non significa nient'altro che una perdita di capacità conoscitiva: Sartori sostiene che la logica corretta è quella stabilita dai principi di concatenazione²⁰⁶. La tesi che fa da contrappunto a questo modo di procedere è ancora l'epistemologia che si fonda su una visione olistica del corpo. È il corpo che è immediatamente e simultaneamente immerso in più punti di contatto nella/con la realtà: contemporaneamente il corpo ascolta e parla, si emoziona e ragiona, percepisce suoni e odori, si muove... La complessità e la sinesteticità non lineari sono quanto mai di più normale l'uomo utilizzi in ogni istante. Essere immersi in una immediatezza *on line* significa, certo non senza ambiguità, essere immersi nella realtà ampliata dall'elettricità non comprensibile sulla base di una concatenazione deduttiva.

Essere immersi nella simultaneità cosa significa, dunque, per la verità? Sarà il passaggio successivo e l'ulteriore approfondimento.

«The ether of the virtual world contains myriad places for us to spend our lives. Land may be fixed commodity in the real world, but the capacity for expansion online is

²⁰⁶ Cf. SARTORI, *Homo videns. Televisione e post-pensiero*, pp. 25-27.

seemingly unlimited as server space continues to grow exponentially. As the internet expands, the topography of the virtual map constantly shifts»²⁰⁷.

Una miriade di terre da abitare, ambienti da sperimentare: è la rete che continuamente modifica se stessa e cresce. Cresce, anzitutto, in ampiezza perché sempre più numerosi sono gli utenti, ma anche in profondità perché sempre più potenti sono gli strumenti che permettono di sperimentare immagini e suoni, odori e ambienti. La «ri-figurazione» data dall'immaginazione nel racconto, in modo esponenziale viene riproposta dalla realtà virtuale, la quale ri-figura continuamente i fatti, permettendo di prenderne parte vivamente: mediante le strutture dei sensi fa vivere la verità. Se il racconto con l'«intrigo» genera una verità vivente, i linguaggi e la realtà virtuale fanno vivere la verità.

Immediatezza è anche la possibilità di fare esperienza di qualcosa che prima si poteva solo immaginare, che si costruiva come prodotto della facoltà immaginativa dell'uomo; ciò ora appare meno artificiale perché è possibile sperimentare la cosa immediatamente, cioè sensibilmente.

La struttura di questa verità assume due caratteristiche.

Anzitutto la *fisicità-corporeità*. Il corpo è la causa di tutte le azioni e quindi fattore determinante nel concorso alla verità: nella rivelazione cristiana Dio è un corpo. Il corpo è la *conditio sine qua non* delle azioni, pertanto quanto più la verità è legata ad esso tanto più sarà garantita.

²⁰⁷ ADAM, *Digital disciple*, p. 12.

La seconda caratteristica di questa verità è la *reticolarità* che chiama in causa la complessità e l'interattività, termini descrittivi di organismi che definiscono una grammatica comune tra uomo, azione e verità. Se, allora, la realtà virtuale si trova così informata di queste medesime strutture ciò vuol dire, semplicemente, che essa è conforme alla verità. In effetti, la realtà virtuale, riproducendo la realtà sensibile, quella configurata dalle azioni, non si allontana come strutturazione dalla portata della verità.

Nel discorso che si sta approfondendo emergono, da più e differenti parti, gli originari di questa verità temporale: l'azione, il corpo e il tempo. Ciò che viene ulteriormente modificato per mezzo della realtà virtuale è proprio quest'ultimo, nel senso che finora la realtà-verità si rivelava anche se "ingabbiata" da un corpo costretto in una locazione unica e precisa. Il carattere d'immediatezza permette al corpo stesso di presentarsi in molteplici luoghi, appunto, simultaneamente. Il corpo si spinge oltre il tempo e oltre lo spazio, e se il racconto poteva "far volare" l'«intrigo», i linguaggi virtuali possono "rendere leggeri" i corpi degli intrigati. Tutto ciò si presenta sempre sotto forma ambigua e qui vengono a mostrarsi anche la chiave di garanzia e la sicurezza per la verità. Se è possibile e vantaggioso, almeno per certi aspetti, superare il tempo, quello che non deve mai essere scavalcato è proprio il corpo. La percezione virtuale, anche se sensibile, non è la realtà, come non lo sono l'immaginazione e il racconto. La polisemia della realtà virtuale deve sempre mantenere il legame simbolico con la referenza fisica.

Terzo capitolo

Complessità e Verità

È giunto il momento d'indagare il carattere complesso della verità e, secondo l'impostazione di questo capitolo, lo si farà utilizzando l'accesso offerto dai linguaggi virtuali ovvero, si cercherà di dimostrare come questi siano rivelativi di una struttura così originaria della verità qual è, appunto, la complessità. Saranno d'aiuto le riflessioni di Derrick de Kerckhove²⁰⁸, del quale si utilizzeranno due punti di partenza: la realtà virtuale e la logica reticolare. De Kerckhove così si esprime in riferimento alla prima:

²⁰⁸ Derrick de Kerckhove nasce nel 1944, sociologo belga naturalizzato canadese. De Kerckhove ha conseguito un Dottorato in Filosofia in Lingua e Letteratura Francese dall'Università di Toronto nel 1975 e un Dottorato in Sociologia dell'Arte dall'Università di Tours (Francia), nel 1979. È stato un associato del *Centro per la Cultura e la Tecnologia* dal 1972 al 1980 ed ha lavorato con Marshall McLuhan per oltre dieci anni come traduttore, assistente e co-autore. In Italia ha collaborato per tredici anni alla rivista bimestrale di comunicazione *Mass Media*, dal 1983 al 1995. Ha diretto dal 1983 al 2008 il *McLuhan Program in Culture & Technology* dell'Università di Toronto; professore all'Università di Toronto anche docente presso il Dipartimento di scienze sociali dell'Università di Napoli Federico II con la cattedra *Sociologia della cultura digitale* e di *Marketing e nuovi media*. Tra i suoi scritti: «La coscienza planetaria», in *Mass Media. Rivista bimestrale di comunicazione*, VI, n 1, 1987; «L'estetica dei media e la sensibilità spaziale», in *Mass Media. Rivista bimestrale di comunicazione*, IX, n 4, 1990; *La civilisation video-chretienne*, trad. it. di Claire Peltier, *La civilizzazione video-cristiana*, Feltrinelli, Milano 1995; *Skin of culture*, trad. it. di M. Carbone, *La pelle della cultura: un'indagine sulla nuova realtà elettronica*, Costa & Nolan, Genova 1996; *The architecture of intelligence*, trad. it. di M. Palombo, *L'architettura dell'intelligenza*, Testo & immagine, Torino 2001; *Il sapere digitale*, scritto insieme ad Annalisa Buffardi, Liguori Editore, Napoli 2011.

«La realtà virtuale consente di entrare fisicamente nei prodotti della propria immaginazione [...]. I sistemi esistenti consistono in vari tipi di interfacce che connettono gli utenti a una grafica di totale immersione e ad ambienti sonori forniti da un computer. Per entrare nella realtà virtuale si possono indossare “cuffie oculari” che forniscono visioni stereoscopiche tridimensionali di un mondo grafico, o proiettare la propria immagine in quel mondo senza effettivamente rinchiudercisi. Per operare nel mondo di proiezione si indossa un guanto, chiamato *dataglove*, che permette di muoversi nell’universo grafico e di maneggiare oggetti al suo interno»²⁰⁹.

In termini concreti la realtà virtuale è ancora molto lontana dal poter “sostituire” la realtà stessa. L’ostacolo è dato dall’insufficienza dell’*hardware* e da una carenza energetica che non permettono di produrre commutatori dei sensi ad alta definizione e in tempo reale. Tuttavia i sistemi aperti virtuali stanno interagendo con il sistema corpo-persona e il sistema mondo-società. De Kerckhove sviluppa la sua trattazione sulla realtà virtuale affrontando il tema della digitalizzazione e affermando che essa risale al tempo della scrittura alfabetica²¹⁰. Già quest’ultima suddivideva la realtà in lettere che da sole non hanno significato; successivamente il telegrafo ha prodotto la medesima traduzione digitale secondo un codice a tre variabili: lungo, corto, nessun segnale; infine gli ingegneri informatici hanno digitalizzato la realtà mediante

²⁰⁹ DE KERCKHOVE D. *La pelle della cultura. Un’indagine sulla nuova realtà elettronica* (a cura di Christopher Dewdney), Costa & Nolan, Genova 1996, p. 96; titolo originale *The skin of Culture*, Somerville House Books Limited, Toronto Canada 1995.

²¹⁰ Cf. *idem*, p. 50.

un codice binario: acceso/spento²¹¹. La digitalizzazione, pertanto, ha una sua storia molto lunga nel tempo.

L'Autore canadese rileva alcune caratteristiche della realtà virtuale sottolineando che essa è: *interna*, in quanto favorisce e accelera i processi di elaborazione della persona; *esterna* perché permette una standardizzazione dei linguaggi, cioè una rete condivisa; *interattiva* perché si appoggia e potenzia l'interattività biologica fra umani e macchina nella realtà virtuale²¹². Fanno la loro comparsa le strutture polari: interno/esterno, e la nozione di intersoggettività. In altre parole il nostro corpo si trova inserito all'interno di un sistema nervoso-biologico allargato tramite i *media* elettronici, secondo una dinamica di profondità ma anche di ampiezza e di superamento dello spazio e del tempo.

L'uomo microcosmo si trova ad essere simultaneamente proiettato nell'infinitamente piccolo e profondo, come pure nel macrocosmo infinitamente grande. Già questa apertura cronotopica è sufficiente a giustificare la complessità.

Da qui il concetto, l'esperienza di *cyberspace*, ovvero lo spazio elettronico, virtuale eppure reale. Esso già esiste, ad esempio è abitabile e frequentabile in tutte le vendite *on-line* nelle quali non ci sono concretamente sedi direzionali, solo virtuali; oppure nella possibilità di visite multimediali ai musei; ancora nella tecnologia in 3-D applicata

²¹¹ Cf. *ibidem*.

²¹² Cf. *idem*, p. 51.

alla chirurgia e alla ricerca²¹³, ancor più nei siti propri di realtà virtuale. Perché lo spazio sia *cyber*, a queste tecnologie ancora tele-visive, si aggiunge il tatto. L'utilizzo di guanti metallici (*dataglove*), ad esempio, permette di percepire la posizione della mano del ricercatore di modo da fargli sentire l'oggetto in forma virtuale: oltre al vedere c'è anche il sentire del tatto. Infatti, uno scienziato può vedere e anche sentire come le due molecole si collegano e agiscono tra loro: «il computer e il braccio *force-feedback* simulano, in effetti, il colpo degli elettroni quando gli atomi si sfregano l'uno contro l'altro»²¹⁴. Il tatto è una forma di conoscenza perciò significativa in ordine alla verità. Basti pensare come esso comunichi emozioni, produca vita; alcune esperienze sono conoscibili solo attraverso di esso. Ancor più si può rilevare che, quando l'uomo tocca una cosa, le funzioni noetiche descrittive vanno subito in secondo piano. Perché esso è così potente? Come può essere utilizzato per la conoscenza della verità?

Ancora viene in aiuto l'illuminante riflessione di De Kerckhove, il quale introduce il paradigma di «integrazione» tra i diversi “poteri” conoscitivi. «Integrazione» assume certo il significato di completamento o unione di cose differenti; tuttavia l'Autore rileva come la parola abbia una derivazione dal latino *tangere*, che significa «toccare dall'interno». Infatti, le simulazioni virtuali che incidono sul tatto

²¹³ De Kerckhove cita il ricercatore neurochirurgo Jim Chung che usa cuffie oculari e grafica 3-D per spostarsi all'interno della simulazione del corpo del paziente. Questa tecnologia offre un modello tridimensionale del cervello del paziente, usando questo punto di vista all'interno del corpo per esaminare la posizione ad esempio del tumore e vederlo da angolazioni che altrimenti sarebbero inaccessibili. Ancora, nel campo della ricerca molecolare, la tecnologia in 3-D permette la visualizzazione delle molecole con una piena percezione della profondità; cf. *idem*, p. 53.

²¹⁴ M. DE GROOT, «Virtual Reality», in *Unix Review*, 8 (august 1990), p. 35. Citato in: DE KERCKHOVE, *La pelle della cultura*, p. 53.

esprimono basi profonde nel campo della comprensione e della verità: «anche i ricercatori del settore dell'intelligenza artificiale riconoscono che la vera elaborazione delle informazioni non va ristretta a operazioni logiche, ma deve includere i sensi»²¹⁵. In effetti la realtà virtuale aggiunge un modo di prolungare elettronicamente il sistema nervoso e lo fa in forma particolarmente forte attraverso il tatto. De Kerckhove prosegue rilevando come, nonostante i limiti ancora evidenti, la simulazione del tatto nel virtuale è già avanzata, e chiama in causa la tridimensionalità. La terza dimensione viene pensata solitamente come un fatto visivo «ma la sensazione dominante del 3-D è tattile»²¹⁶. Infatti, quando ci si muove nella realtà virtuale tutto il corpo, integralmente inteso, è tattile. Nel corpo biologico è impossibile disgiungere i sensi che sono sempre sinestetici, cioè in integrazione reciproca e in interazione con l'ambiente circostante; così avviene anche nel virtuale e ciò viene confermato dal fatto che «la tridimensionalità non è semplicemente l'angolazione prospettica della visione, ma significa penetrazione e profondità»²¹⁷. Nel virtuale, come nel reale, l'integralità segna il potenziale sinestetico che non concede di separare i sensi, ovvero il corpo è tale solo integralmente sentito.

Il concetto di integrazione è molto vicino a quello di complessità, anzi è ora possibile affermare che l'integrazione gnoseologica è il metodo per raggiungere la complessità della verità. A questo punto appare oggettiva la possibilità di esperire la verità

²¹⁵ DE KERCKHOVE, *La pelle della cultura*, p. 54.

²¹⁶ *Ibidem*.

²¹⁷ *Ibidem*.

nel virtuale, sarà compito successivo circoscriverne le potenzialità e le condizioni, oltre che le limitazioni. Posta la conclusione che il virtuale assume una connotazione sinestetica integrale del corpo si mostra più che plausibile, in esso, l'esperienza della verità; anzi quest'ultima ne esce rafforzata rispetto a una dimensione noetico-razionale, oppure rispetto alla riduzione di una visione meramente intellettuale della conoscenza. Il campo estetico apre all'integralità del corpo biologico, il quale trova nell'integralità sinestetica un passaggio al "corpo virtuale". «Una realtà virtuale è quindi una realtà che si può toccare e sentire, ma anche vedere e udire con i sensi reali, non solo con gli occhi e le "orecchie della mente". Ora possiamo aggiungere la mano delle mente»²¹⁸. Questo fatto significa molto più dell'immaginazione prodotta dal racconto e dalle immagini nel cinema. Infatti, la realtà virtuale è realtà a pieno titolo, un ulteriore spazio del reale. In questo senso essa si distingue chiaramente dall'immaginazione, che è pure la facoltà di riprodurre la realtà ma in forma *sui generis*, infatti tale rimane, nell'immediato, slegata da un referente fisico e per ciò stessa incorporea.

La realtà virtuale, invece, non è realtà della mente solo, essa è sensibile cioè la si può vedere, sentire e toccare. Eppure entrambe - immaginazione e realtà virtuale -, come si è potuto dimostrare, si muovono sulla medesima grammatica della «configurazione» e sortiscono gli stessi effetti della complessità.

²¹⁸ *Idem*, p. 55.

Lo studio attento e puntuale di Nicholas Carr invita a porre attenzione a una questione e, quindi, a una precisazione in ordine alla riflessione sopravanzata. L'Autore nella sua ricerca presenta puntuali dati e precise riflessioni che in modo pertinente mostrano luci ed ombre dell'esperienza digitale; l'ampia documentazione portata dallo stesso Carr permette di valutare gli effetti della rete e dei *new media*. L'interrogativo sotteso alla ricerca di Carr è quello di cercare di comprendere se effettivamente *internet* sostenga oppure non aiuti l'intelligenza umana. Alcune conclusioni rivelano che l'utilizzo della rete e dei procedimenti *multitasking* rafforzano quei processi cerebrali collegati alla risoluzione rapida di problemi, in particolare quelli che implicano il riconoscimento iconico, o di schemi in un ambiente di confusione di dati. Tutto ciò avviene attraverso la ripetizione di titoli, di brani di testo, d'immagini, e concorre a una velocizzazione nella distinzione di elementi tra loro contrastanti. Così facendo il cervello impara a concentrarsi velocemente in più punti e, in tempo rapito, a passare da un punto all'altro. In questo modo si stanno sviluppando circuiti neurali modificati per favorire gli scatti rapidi ed efficaci di attenzione diretta. L'importanza di tale abilità non va sottovalutata. Questa velocità propria del *multitasking* sembra ostacolare però la capacità di pensare, di deliberare e di risolvere un problema. L'effetto è quello di ridursi a produrre idee convenzionali e minimaliste, non inclini a problematizzare le questioni. In altre parole è reale il pericolo di soffermarsi in superficie per risolvere in velocità questioni in modo convenzionale. Si può concludere

che la rete rende più intelligenti nelle cose della rete²¹⁹. L'osservazione è molto pertinente e meritevole di attenzione, si tratta di effetti vertenti sull'utilizzo di una tecnologia, di un *medium*, la quale non è mai neutra. Tuttavia, senza misconoscere l'importanza di questo piano di lavoro, quel che si sostiene nella ricerca in atto non verte propriamente sugli effetti conseguenti all'utilizzo strumentale di una tecnologia, piuttosto sulle questioni epistemologiche, ovvero sulle grammatiche sottese alle esperienze cognitive stimulate da una certa tecnologia. Certamente l'utilizzo troppo veloce dei *new media* - ma a questo punto di qualsiasi supporto anche del libro - non aiuta la ricerca analitica e l'approfondimento. Quel che si vuole sostenere in questa ricerca, al di là dell'utilizzo "più o meno sano", da correggere o meno, è il rilievo dato alle grammatiche sinestetiche vertenti sul corpo. Pur accettando la precisa e puntuale analisi di Carr, essa permette, una volta ancora, di precisare l'oggetto materiale della ricerca in atto.

Si approda, così, alla riflessione sul rapporto tra realtà e realtà virtuale²²⁰.

Altra connotazione rilevata da de Kerckhove a riguardo della realtà virtuale è l'«istantaneità», ovvero il soggetto percipiente è presente istantaneamente

²¹⁹ Cf. N. CARR, *Internet ci rende più stupidi? Come la rete sta cambiando il nostro cervello*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2011, pp. 143-179.

²²⁰ La realtà virtuale è reale solo perché è sensibile o deve avere caratteristiche materiali proprie? In altre parole può assurgere alla categoria di reale solo ciò che è fisicamente e materialmente presente? Prendendo questa seconda ipotesi si aprirebbe il problema su cosa sia, ad esempio, il pensiero dell'uomo, che tipo di realtà siano l'immaginazione e la capacità di progettare. La domanda si allargherebbe anche ai valori e così a tutti i concetti fondamentali. È, invece, sufficiente percepire una realtà per affermarla come tale? L'argomentazione è certamente interessante, si potrebbe trattare di livelli di realtà differenti che assumono una connotazione simbolica. È realtà sempre ciò che appare legato a un referente fisico, a un significante il quale dischiude a livelli di significato ulteriore. Il virtuale sarebbe uno di questi livelli neppure il più "lontano" dal referente fisico, certamente non ascrivibile all'ordine metafisico in quanto sensibilmente legato al significante.

ai cambiamenti sensibili «è possibile avere reazioni immediate, non solo nelle simulazioni della realtà virtuale ma anche con le più semplici interfacce». «Istantaneità» significa essere in presa diretta con la realtà dinamica, reagire e interagire in essa, essere immessi nel reale. Nessun *medium* finora aveva permesso ciò, non era possibile pensare e attuare qualcosa subito, anche i cambiamenti su una pagina scritta o su una tela dipinta richiedevano almeno qualche minuto. La realtà virtuale è reale perché in essa una cosa si può pensarla e attuarla istantaneamente²²¹. Ecco che pensiero ed elaborazione diventano una cosa sola proprio come nella vita, una sorta di «immediatezza *live*». I processi gnoseologici dell'uomo corrispondono a questa struttura come rileva lo stesso de Kerckhove: «quando si cerca una frase in un libro, è probabile che si vada a cercare la sua posizione spaziale sulla pagina e non la sua posizione intellettuale nel contesto»²²². Di fatto ci si viene a trovare già immessi nell'esperienza dello *cyberspazio*, In questo senso la realtà virtuale supera di gran lunga i *computers* convenzionali in quanto il sistema di *cyberspazio* è dinamico e i cambiamenti avvengono in tempo reale. Questo, in un futuro, permetterà di ipotizzare che il collegamento dei *medium* elettronici sarà sempre più diretto con le reti biologiche neuronali, senza bisogno di interfacce. De Kerckhove, a suo modo, fa percepire il passaggio epistemologico - che in più occasioni si è rilevato - e come il virtuale concorra a ciò:

²²¹ Oggi la tecnologia della realtà virtuale è ancora piuttosto rozza, la definizione mediocre e le immagini spesso sono troppo lente perché le correlazioni fra i movimenti e gli effetti nelle simulazioni grafiche diano un'impressione di «tempo reale». Ma i progressi sono costanti.

²²² DE KERCKHOVE, *La pelle della cultura*, p. 57.

«nel momento in cui si comincia ad esplorare le percezioni tattili esterne ai nostri processi allargati di pensiero [...], l'intero mondo esterno diventerà un'estensione della nostra coscienza, proprio come nelle culture "primitive" del pianeta. Questa non sarà la fine, ma l'eliminazione dal centro della scena dell'*Homo theoreticus*, sostituito dall'*Homo partecipans* [sic]»²²³.

A questo punto dell'indagine è possibile affrontare l'elemento logico inscritto nella rete. Infatti, la forza dei *computers* sta nel potersi collegare tra loro, e tale è una chiave di comprensione per una sensazione nascente che de Kerckhove stesso definisce come «la psicologia della convergenza»²²⁴. L'Autore si spinge, in più passi, a ipotizzare addirittura una sorta di «mente collettiva». Quel che è constatabile e già presente è l'avanzare di una modalità tecnologica, che influisce anche sulle strutture umane per cui si è portati a connettersi con facilità e istantaneità con più soggetti e in differenti luoghi, e ciò avviene anche fuori della rete, oltre la tecnologia. Questo è il carattere di estensione della complessità. La medesima facilità si ha anche per la sconnessione, per cui l'entrare e l'uscire divengono, con tutta l'ambivalenza che ciò può voler dire, esperienze comuni e a portata quotidiana. Dal momento che il *computer* viene collegato ai dati della tecnologia cellulare "tutto" diventa anche "a portata di mano": cioè è possibile collegarsi con chiunque, in qualsiasi luogo e in ogni istante. La linearità dello scritto, del dialogo o del dibattito, oppure la telefonata, che concede il discorso con un sola persona, viene superata dall'istantaneità della

²²³ *Idem*, p. 59.

²²⁴ *Idem*, p. 64.

reticolarità: «*internet* [...] è in grado di fornire un'interattività ipermediale, con una multimedialità in rete che si sviluppa molto rapidamente»²²⁵.

Se la scrittura con tutta la sua evoluzione, il cambio di direzione, la vocalizzazione, ha contribuito al costituire di una *forma mentis* caratteristica di una certa tipologia antropologica²²⁶, certamente l'ingresso massiccio, frequente e pervasivo di questa nuova modalità di comunicare inizia ad avere un certo rilievo per lo statuto veritativo e per una nuova visione antropologica. Si potrebbe ipotizzare, all'orizzonte, un recupero del simbolico con i suoi differenti livelli di significato, una dimensione razionale meno logico-causale, meno lineare e più reticolare, appunto un'epistemologia della complessità capace di uno sguardo al senso e al tutto. Certamente il virtuale, la rete e il multimediale spingono non solo tecnicamente, ma sortiscono anche effetti di ordine epistemologico, che vanno nel senso di un superamento della razionalità analitica di tipo logico-causale.

²²⁵ *Idem*, p. 65.

²²⁶ De Kerckhove rileva come l'eredità culturale dell'Occidente derivi fondamentalmente dall'alfabeto: esso è stato il principale *software* da cui è derivato l'impulso tecnocentrico. Così descrive alcuni passaggi: «non solo è impossibile leggere l'ebraico senza conoscere la lingua, è anche piuttosto difficile leggerlo senza una conoscenza abbastanza ampia del contesto di quanto viene detto», ciò a motivo della mancanza delle vocali; «è necessario fare riferimento a un terreno comune, una conoscenza condivisa che non consente molte evasioni teoriche. La conoscenza è sacra in questo senso e non la si può alterare. Nei limiti di una mentalità profondamente religiosa, la scrittura fonologica è, però, di per sé sovversiva perché oggettualizza il pensiero in termini verbali, non iconici. Vedere i propri pensieri consente di lavorarci sopra, di rifinirli, di tornarci su e modificarli. L'espansione del pensiero da parte della rappresentazione fonologica complica ed accelera il pensiero. Invita ad esplorazioni o "saggi" verbali e linguistici [...]. Chiunque può, invece, leggere qualsiasi testo scritto negli alfabeti latini, quale che sia la lingua rappresentata. Permettendo una lettura del testo indipendente dalla conoscenza del contesto, gli alfabeti latini consentono di essere del tutto decontestualizzati rispetto alle loro fonti. Non c'è nessun reale bisogno per il lettore latinizzato di riferire il testo a un contesto onnicomprensivo»; *idem*, pp. 87-88. «A livello cognitivo, la diffusione della lettura e della scrittura alfabetica è diventata fonte comune di tutti i riferimenti sensoriali relativi ai criteri dell'elaborazione di significato. Le persone che sanno leggere e scrivere tendono a tradurre la loro esperienza sensoriale in parole e le loro risposte sensoriali in strutture verbali»; *idem*, p. 90.

Si tratta di un “nuovo senso comune”, un differente *software*, come lo si voglia definire; de Kerckhove introduce questo cambio di paradigma muovendo da un’esperienza consonante all’esperienza religiosa: l’arte. De Kerckhove, con il suo caratteristico stile, parla di «arte alla riscossa»²²⁷. La scienza ha abbandonato la ricerca del perché e del senso rifugiandosi così in sole «percezioni basilari»²²⁸; l’Autore riscontra che oggi si è chiamati a “vedere di più”, “udire di più” e a “sentire di più”; nell’epoca in corso le tecnologie ci permettono questo eppure, rileva de Kerckhove, come nessun psicologo che si rispetti prenderebbe in considerazione l’idea che le estensioni elettroniche delle esperienze sensoriali possano avere un ritorno positivo sull’esperienza psicologica. L’arte, quindi, ha questo grande compito: il recupero, per il grande pubblico, del contesto più integrale della vita rispetto al quale le ristrettezze delle investigazioni della scienza si sono perse²²⁹. L’arte richiama i *new media* alla loro natura più profonda, e viceversa. Non si tratta, cioè, di accontentarsi che la televisione mandi gli occhi fino in fondo al pianeta e che il telefono spinga la voce lontana o di imparare a toccare gli schermi e le trame virtuali²³⁰. Il multimediale mette in atto un’opera d’arte realmente e profondamente di ordine epistemologico: «permette ai nostri sensi di insegnarci a diventare gente nuova, meglio attrezzata alle dimensioni reali dell’umanità estesa, oltre il raggio d’azione dei nostri sensi naturali»²³¹. L’avverbio

²²⁷ *Idem*, p. 93. Dello stesso autore si veda anche *La civilizzazione video-cristiana*, Feltrinelli (Interzone), Milano 1995, pp. 70-72.

²²⁸ DE KERCKHOVE, *La pelle della cultura*, p. 93.

²²⁹ Cf. *ibidem*.

²³⁰ Cf. *idem*, pp. 93-94.

²³¹ *Idem*, p. 94.

«oltre» qui non ha il sapore astratto della visione intellettuale, piuttosto ha l'ampiezza della complessità. Il compito del teologo, ricercatore della verità, è dunque estetico e multimediale, per cui non si tratta di lodare o condannare la tecnologia piuttosto di farne una «metafora viva», di usarla a modo d'«intrigo», ovvero di superare lo iato e di stabilire il contatto tra tecnologia e psicologia, tra tecnologia ed estetica, tra tecnologia e verità: in questi termini de Kerckhove osa parlare di «telesensibilità»²³² o di «aura elettronica»²³³. Tutto ciò in perfetta coerenza con le categorie epistemologiche sopra avanzate, con i riferimenti gnoseologici della verità temporale e con le grammatiche comuni tra verità azione e racconto. C'è realmente, su tali strutture di fondo, una possibilità di esperienza veritativa profonda e ampia, in una parola complessa.

«Vedere di più non è semplicemente vedere più in là, oltre i confini dei nostri muri e degli orizzonti attuali. Vuol dire sviluppare una nuova precisione e flessibilità nei nostri occhi; è vedere dietro la nostra schiena così come davanti ai nostri occhi; è percepire il mondo non esclusivamente in termini di rapporto frontale, ma in un coinvolgimento totale; è moltiplicare le sfaccettature dei nostri occhi e gli oggetti del nostro sguardo simultaneo [...]. Udire di più è sapere come trovare il suono dietro il suono [...]. Sentire di più è la cosa più importante. Paracelso disse che l'orecchio non è un'estensione della pelle, ma che la pelle è un'estensione dell'orecchio»²³⁴.

²³² *Ibidem.*

²³³ Cf. DE KERCKHOVE, *La civilizzazione*, pp. 133-135.

²³⁴ DE KERCKHOVE, *La pelle della cultura*, p. 94.

Vedere, udire e sentire in forma integrale, multimediale: è tutto il corpo che sente le azioni storiche, la quali fanno vivere la verità per coglierne il senso del tutto.

Elemento logico, come pure caso particolare da indagare, è la realtà *cyborg*²³⁵. Viene immediatamente da interrogarsi: l'uomo è già *cyborg*, lo è da tempo, oppure lo diventerà?

È già possibile ordinare alle macchine di compiere lavori semplici. Le interfacce del campo visivo e orale hanno condizioni per sparire, in certe situazioni ciò è già avvenuto, basti pensare alle recenti applicazioni degli *smartphone*²³⁶. Con questi ultimi è possibile parlare, dare un ordine, ricevere una risposta e avere l'esecuzione. L'interfaccia rimane l'unico limite nella maggior parte delle situazioni, eppure in rari casi, essa è già superata. Esiste una relazione cibernetica «in fin dei conti noi intratteniamo da sempre relazioni quasi bioniche con le nostre invenzioni»²³⁷. Se così è, stanno mutando la relazionalità e le strutture gnoseologiche dell'uomo; ciò non deve suscitare allarmismi, piuttosto invitare a una riflessione e a un'ulteriore precisazione nel comprendere chi è l'uomo.

²³⁵ Con il termine si vuole designare quella realtà umana estesa e integrata dagli strumenti mediatici, sia l'estensione di ordine elettrico (*software*) sia di ordine meccanico (*hardware*).

²³⁶ Alcuni esempi. L'applicazione *Siri* di *Apple*, oppure il riconoscimento delle impronte digitali mediante tocco del tasto "sblocca". Esse sono molto più dell'utilizzo dello strumento quale *medium* di relazioni, come accade ad esempio nei *social network*, nei quali comunque trasmittente e destinatario rimangono altri dal *medium*. In questi casi il trasmittente è umano, il destinatario ed esecutore sono quello che doveva essere il *medium* stesso: non c'è nessun altro che risponde se non l'apparecchio tecnologico. Ciò avviene direttamente mediante l'utilizzo dei sensi, in questo caso di tipo vocale-auditivo. La medesima assenza di interfaccia per la funzione "occhio" (*stand by intelligente*) di *Samsung Galaxy* e le molte funzioni visive di riconoscimento di gesti o di profilo del volto in *Galaxy S*; vanno ricordate anche tutte le applicazioni *Blue & me* fondate su tecnologia *Bluetooth*.

²³⁷ *Idem*, p. 177.

Non tutti gli autori ovviamente concordano con queste analisi. Nicholas Carr, ad esempio, sostiene che l'astrazione concettuale sia una grande conquista e la più potente operazione della mente²³⁸. L'Autore muove la sua riflessione dagli esempi della carta geografica e dell'orologio: ovvero, in una piccola "cosa" è possibile collocare-astrarre una realtà ampia e dettagliata come la misurazione dello spazio e del tempo. In effetti, queste operazioni così complesse e precise competono a una mente acuta, parimenti segnalano la grande potenzialità inscritta nella capacità di astrarre la realtà per collocarla in categorie di comprensione sistematiche: si pensi alla cartina geografica che in sé include conoscenze e competenze che altrimenti richiederebbero una visione su grande scala. La critica di autori come Carr è significativa nel senso che rileva un potere della mente che la rende capace di definire delle coordinate gnoseologiche universali. Questa impostazione nulla toglie al valore della ricerca in questione. Anzitutto va ribadito, contro ogni dualismo, che l'elaborazione di un modello gnoseologico di ordine olistico e di carattere multimediale, fondato sulle capacità sinestetiche del corpo, non esclude bensì include le facoltà logico-razionali e richiede, esso stesso, la necessità di astrarre delle categorie universali. Se una precisazione va fatta alla riflessione di Carr essa riguarda il metodo dell'astrazione: esso non va nella direzione di uno sganciamento dalla realtà - va ribadito che il potere gnoseologico e la portata veritativa vengono definite dall'esperienza in quanto punto di partenza anche dell'astrazione -, piuttosto

²³⁸ Cf. CARR, *Internet ci rende più stupidi? Come la rete sta cambiando il nostro cervello*, pp. 59-78.

il pensiero di Carr va integrato con il metodo simbolico. Secondo quest'ultima modalità della conoscenza si perviene ai significati (si astraggono) senza mai sganciarsi dal referente fisico aprendo, contemporaneamente, a una polisemia di significati e non circoscrivendoli alla sfera razionale o all'interno del solo linguaggio descrittivo.

A fronte di queste analisi si tratteggiano alcune coordinate in ordine alla verità secondo la categoria di complessità, così come essa viene istituita nei linguaggi virtuali.

Natura versus cultura, ovvero le tecnologie offrono tale e varia versatilità al punto da permettere di ridisegnare la realtà: l'equilibrio tradizionalmente propenso verso la natura oggi appare sbilanciato in favore della cultura. Infatti le tecnologiche permettono una regolazione del tempo, dello spazio e dell'ambiente molto potente e in tutti i campi²³⁹. Si tratta di modulare la verità su un "andare e venire" tra umano e divino, tra una particolare concezione di verità metafisica e verità storica, tra concetto e azione, tra dottrina e prassi.

Confine tra identità personale e ambiente, ovvero con la realtà virtuale soprattutto diviene difficile distinguere tra l'identità naturale dell'uomo e le sue estensioni elettroniche. La prima diviene più potente, perché più forte è il sentire nel microcosmo, la seconda diviene più estesa e simultanea. Tutto ciò accade come in un organismo, perché in comune tra l'ambiente biologico e quello tecnologico vi è la

²³⁹ Cf. DE KERCKHOVE, *La pelle della cultura*, p. 94.

medesima natura elettrica²⁴⁰. L'elettricità presente nel biologico e nel tecnologico è diventata il comune *medium*. Da questo assunto è possibile per l'uomo essere liberato dalle costrizioni storiche dello spazio e del tempo, è possibile realizzare il potere di essere ovunque e istantaneamente pur rimanendo nello stesso posto. Ciò «comporta la responsabilità di espandere la nostra identità psicologica oltre i limiti della pelle e del corpo»²⁴¹.

Punto di vista versus punto di stato, ovvero il punto di vista di carattere tele-visivo e oggettivante, unidimensionale e logico-causale, viene sostituito da una nuova percezione di un «punto di stato». «La questione vera è: dove possiamo inserirci, come individui, in questa improvvisa espansione di coscienza che contrae il pianeta?»²⁴². Attivare i sensi ed estenderli con i *medium* tecnologici significa percepirsi in un ambiente, essere in azione in un mondo. Il «punto di stato» non è un concetto, ma un modo proprio dell'esistenza, di percepirsi, un modo dell'esserci, è la grammatica di rivelazione della verità: «consente di tenerci in contatto con noi stessi mentre i nostri sensi tecnologicamente estesi operano ovunque sul pianeta»²⁴³, oltre la pelle e il corpo, ma non in modalità solo tele-visiva, bensì realmente sinestetica: «la sensazione fisica di essere da qualche parte in particolare è un'esperienza tattile, non visiva»²⁴⁴. Essere avvolti in un fascio di percezioni significa venirsi a trovare in un ambiente, ambiente virtuale appunto, non nell'ordine frontale; una visione globale non esclusiva.

²⁴⁰ De Kerckhove riprende in più punti la teoria delle reti neurali.

²⁴¹ *Idem*, p. 179.

²⁴² *Ibidem*.

²⁴³ *Ibidem*.

²⁴⁴ *Ibidem*.

Il «punto di stato» invece di porre distanza tra soggetto e oggetto, come il punto di vista, diviene punto di accesso per prendere parte al reale. Si accede così a una nuova dimensione, o scala temporale e spaziale; balzando fuori dalla prospettiva rinascimentale, l'uomo si rende conto che gli oggetti non sono più posizionati secondo un ordine gerarchico, la propria identità non è più separata dall'ambiente²⁴⁵.

Dentro e fuori, ovvero «non appena i confini tradizionali che separavano l'individuo dall'ambiente iniziano a dissolversi, si avvia un flusso incrociato dentro e fuori del corpo»²⁴⁶. Il flusso elettrico e la mediazione dei sensi concedono questo guadagno. La realtà virtuale vuole essere un'ulteriore esperienza per configurare il rapporto, l'«intrigo» che l'uomo vive con l'ambiente.

Una nuova sensibilità sta emergendo, non solo di carattere tecnologico e mediatico. L'Era elettronica, poiché ha in comune con il corpo il medesimo *medium* dell'elettricità, ha posto maggiore rilievo alla dimensione estetico-biologica. Pertanto, non vi è solo il guadagno di una nuova tecnologia, ma in gioco c'è ben di più, ovvero un contatto maggiore dell'uomo con la verità. Con l'avvento dei *media* applicati alla *new technology* si apre un'era dove potrebbe essere possibile gestire il volto reale della verità nella sua complessità.

²⁴⁵ Il punto di stato non è esclusivo ma inclusivo; cf. *idem*, pp. 187-188.

²⁴⁶ *Idem*, p. 179.

Quarto capitolo

«Intratemporalità» e verità

I concetti, meglio le esperienze²⁴⁷ di «intratemporalità» e «intertemporalità» determinanti nella configurazione dell'«intrigo» del racconto, fondamentali per l'esperienza della verità temporale, trovano, sul piano del virtuale, un aggancio con la «connettività»: essere presenti in più luoghi, anche lontani tra loro, simultaneamente. Questo significa molto di più dell'ubiquità e tale supporto è il fondamento della possibilità di sperimentare la complessità: è essere dentro alla complessità nella quale tutto avviene simultaneamente. Il discorso avanzato fin qui è plausibile se lo si colloca all'interno dello spazio. «Intratemporalità» e «intertemporalità», come si è potuto rilevare in ordine al racconto e per quanto concerne la verità temporale ineriscono, invece, al tempo. Si è rilevato come l'utilizzo delle categorie di Sant'Agostino conceda alla verità la possibilità di muoversi su tre tempi presenti, con Aristotele di vivere pienamente la *mimesis* II come configurazione di passato, presente e futuro. Qui, però si sta trattando di una complessità che non è solo di ordine temporale o solo di ordine spaziale, ma di entrambi. «Connettività» è ciò che permette di coniugare le due dimensioni dello spazio e del tempo sotto un'unica esperienza, proprio come accade

²⁴⁷ A questo punto per coerenza logica è corretto bandire la terminologia astratta come «concetti» in favore di un linguaggio prassiologico come «esperienza».

nella realtà. Essa, infatti, si configura come possibilità di essere presenti in più luoghi simultaneamente, come si è esposto brevemente innanzi, di passare, cioè, da un ambiente a un altro mediante il potere della realtà virtuale. Tutto ciò ha, quindi in sé, un forte aggancio con la dimensione spaziale. Ma si deve considerare come la realtà virtuale sia in grado, o a breve lo sarà, di realizzare anche ambienti del passato o del futuro, di proiettare all'esterno le produzioni della memoria e della conoscenza, di spingere così oltre il presente, nel passato e nel futuro del tempo. Tutto ciò fa ancora leva sull'immaginazione quale potente *dynamis* che permette di configurare i dati pervenuti dalle fonti e, come si è rilevato, di far vivere la verità nell'oggi, esprimendo il plusvalore della «metafora viva» e il carattere polisemico del racconto. Ancora una volta si può considerare come la grammatica del racconto e dei linguaggi virtuali sia la medesima. La realtà virtuale aggiunge, però, un ulteriore di assoluta rilevanza, già introdotto dal potere dell'arte: ciò che l'immaginazione, facoltà dell'uomo, è costretta a comprimere all'interno dell'uomo stesso, la realtà virtuale può crearlo come ambiente sinestetico proiettandolo all'esterno dell'uomo. L'immaginazione può diventare realtà virtuale, è ora possibile sperimentare sensibilmente quello che si percepisce all'interno, ci si può muovere, parlare, ascoltare in quell'ambiente che prima era rinchiuso in se stesso. Si tratta, altresì, della medesima potenza espressa dal vivere il sogno onirico. Quest'ultimo, infatti, ha un potenziale di realtà inaudito. Nel sogno il fatto viene vissuto e sperimentato in modo reale e vivente per mezzo di percezioni sensibili e di forze emotive, tuttavia il sogno è breve e determinato

da spinte inconscie: il soggetto non può entrarvi e uscirvi, non può scegliere di sognare quanto e quando farlo, accade e non è possibile controllarlo. La realtà virtuale, in questo senso, è programmabile²⁴⁸, concede di vivere una verità con la medesima forza della realtà solo che essa è attivabile e sperimentabile nella misura della volontà dell'uomo che può, o potrà in un non lontano futuro, entrarvi e uscirvi con libertà.

Non sembri inutile la lunga introduzione alla sezione in questione: era necessario inquadrare l'esperienza della connettività nel discorso di spazio e tempo, e riferendo alla complessità; ora è possibile, in modo analitico, definire alcuni caratteri di essa secondo le riflessioni raccolte da Dwight J. Friesen²⁴⁹. La scelta di porre questo autore nell'argomentazione centrale di tale capitolo non deve apparire troppo paradossale. Egli, infatti, concede di partire con una riflessione accentuatamente biblica e teologica proprio all'interno della trattazione sulla disciplina mediatica, così come per la strutturazione del discorso sulla verità in ordine a uno studio teologico come quello in atto, si è voluto muovere dalla comunicazione narrativa e multimediale. Si tratta di un metodo enunciato e applicato già nella ricerca, una sistematizzazione polare che continuamente pone in tensione campi del sapere senza separarli nell'analisi,

²⁴⁸ Questo carattere, però, segna anche il vero limite e il problema della realtà virtuale: la realtà non è mai programmabile. È il lato fittizio della realtà virtuale e va ricercato non all'interno della stessa, piuttosto nei suoi contorni, ovvero nella scelta deliberata di entrarvi e uscirvi in modo assolutamente arbitrario. Il medesimo problematico meccanismo, però, si può rilevare anche per l'immaginazione quando essa diventa fantasia, per la metafisica quando essa diviene astrazione, per la spiritualità quando essa si sgancia dalla realtà.

²⁴⁹ D. J. FRIESEN, *Thy Kingdom Connected. What the Church can Learn from Facebook, the Internet, and Other Networks*, BakerBooks, Michigan 2009. Friesen è attualmente professore di *Teologia pratica* presso la Facoltà di Teologia e Psicologia di Seattle. Laureato al *Trinity International University* con una tesi che ha esplorato le interpretazioni bibliche e le immagini della comunità cristiana. Ordinato nella Chiesa evangelica *Christian & Missionary Alliance*.

piuttosto nell'intento di coniugarli in forma dinamica. Tale è la posizione dell'argomentazione che seguirà, caratterizzata da un'accentuata riflessione biblica e teologica.

Friesen riporta il passo del *Vangelo secondo Matteo* «*"You are the light of the world" said Jesus. "A city on a hill cannot be hidden"*»²⁵⁰; rilevando come Gesù utilizzi la seconda persona plurale *You*, ma come nella lingua greca la parola *light* mostri sorprendentemente un complemento oggetto singolare: «*when Jesus use you in "You are the light of the world", it is actually a plural form of the word, meaning "you all" or "you, yourselves" (or if you're from the American South, "y" all)*). *The word light in the Greek is strikingly singular*»²⁵¹. L'Autore conclude che non ci sono migliaia di punti luce, ma un'unica corporazione luminosa sopra la collina. L'immagine della città viene allora presa in considerazione rilevando come essa segni, già nella vita degli uomini con la qualità di reale esperienza, il tratto della complessità. Le città sono «*complex living, networks of people, buildings, roadways, utilities and the like. Cities are interconnecting layers of related networks functioning together with the common goal of sustainable life for all*»²⁵².

La reale vita nelle città, la loro connettività, la luce che il Vangelo pone in esse, devono aiutare ad assumere le lenti connettive, «*connective lenses*», atte a comprendere la realtà. In effetti la singola persona vive sempre in un contesto

²⁵⁰ Mt 5,14, in *idem*, p. 46.

²⁵¹ *Idem* p. 47.

²⁵² *Ibidem*.

reticolare e relazionale, e l'immagine della città, sia dal punto di vista esistenziale come da quello biblico-teologico, contrasta con una certa impostazione epistemologica:

*«The basic tension is between the parts and the whole. The emphasis on the parts has been called mechanistic, reductionist, or atomistic; the emphasis on the whole, holistic organismic, or ecological. In the modern era we tended to see and study things in isolation [...]. Today we increasingly see limitations of that kind of divide study».*²⁵³

Si rende necessaria una «*relational turn*» e la vera questione per la ricerca della verità è quella della connettività. «*Links are relationships*»²⁵⁴ e ci sono due modalità di relazione: la relazione io/cose e la relazione io/tu. La prima è una relazione imparziale, nel senso che essa non è qualificata come reciproca, mentre la relazione io/tu è quella che mette in gioco le funzioni di rete in modo completo²⁵⁵. Nell'alveo di quest'ultima è possibile costruire anche la relazione con Dio, essa assume i tratti di un incontro personale: Dio è realmente percepibile, all'interno di una relazione con qualcuno è possibile trovare una qualche via per la vita con Dio²⁵⁶. Ciò diviene palese per due motivi di ordine squisitamente teologico.

Il primo riguarda Dio nella sua struttura, nel suo essere e nella sua grammatica: Egli è connettività, è contatto, è comunione. Dio è *network* oppure non è.

²⁵³ *Idem*, pp. 47-48.

²⁵⁴ *Idem*, p. 49.

²⁵⁵ Friesen fonda il suo pensiero sulle riflessioni del filosofo Buber, e già rileva non un contrasto bensì una continuità: la relazione con le cose è sempre un *network* che, tuttavia, si pone in continuità di potenziamento con la relazione io-tu; cf. *idem*, pp. 49-51.

²⁵⁶ Cf. *idem*, p. 52.

Questa è la dinamica anche della rivelazione cristiana, ovvero trattasi di un Dio che si fa incontrare e si comunica, istituendo un *network*; pertanto la stessa verità è chiamata ad assumere tale carattere di connettività.

La seconda ragione è di ordine teologico-ecclesiologico: infatti molte persone incontrano Dio e stabiliscono una relazione con Lui grazie all'incontro con altri uomini:

«Many people experience I and You encounter with God in their conversion, first communion, a baptism of the Holy Spirit, centering prayer, or other disciplines, but most often the I and you experience with God is felt in the encounter with another human being»²⁵⁷

«In Christ we see God open Godself up to the possibility of genuine encounter with human beings»²⁵⁸.

Poiché la connettività appartiene alla struttura di Dio, è il suo modo normale di comunicarsi agli uomini, è inscritta nella grammatica della creazione e nelle funzioni sociali, Friesen considera tutto ciò come un tratto fondamentale della realtà e conclude che l'uomo è adatto alla relazione io/tu²⁵⁹.

Ora si deve porre attenzione a cosa mostrano questi nodi multipli della relazione io/tu: questa connettività apre al «noi», al «We». La missione di Dio non è per la salvezza dei singoli ma per la formazione di persone che partecipano alla vita di Dio, quindi alla riconciliazione con tra gli uomini e con il creato:

²⁵⁷ *Ibidem.*

²⁵⁸ *Idem*, p. 53.

²⁵⁹ *Cf. ibidem.*

«Avvicinandovi a Lui, pietra viva, rifiutata dagli uomini ma scelta e preziosa davanti a Dio, quali pietre vive siete costruiti anche voi come edificio spirituale, per un sacerdozio santo e per offrire sacrifici spirituali graditi a Dio, mediante Gesù Cristo.

Si legge infatti nella Scrittura:

Ecco, io pongo in Sion

una pietra d'angolo, scelta, preziosa,

e chi crede in essa non resterà deluso.

Onore dunque a voi che credete; ma per quelli che non credono

la pietra che i costruttori hanno scartato

è diventata pietra d'angolo

e sasso d'inciampo, pietra di scandalo.

Essi v'inciampano perché non obbediscono alla Parola. A questo erano destinati. Voi invece siete stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa, popolo che Dio si è acquistato perché proclami le opere ammirevoli di Lui, che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua luce meravigliosa. Un tempo voi eravate non-popolo, ora invece siete popolo di Dio; un tempo eravate esclusi dalla misericordia, ora invece avete ottenuto misericordia»²⁶⁰.

Lo stesso Friesen cita l'apostolo Pietro rilevando il carattere comunitario inscritto nel popolo, come condizione per la missione di Cristo e l'opera della Chiesa: «*Once you were not a people but now you are*»²⁶¹. La rivelazione cristiana mostra che:

«God who moves relationally toward creation, not away from it; a God who is personally and actively involved in human affairs, not just setting things in motion. And we don't stop there; we believe that God created all that is out of love and for

²⁶⁰ 1Pt 2, 4-10, citato in Italiano.

²⁶¹ FRIESEN, *Thy Kingdom connected*, p. 54.

relationship, and we understand the very mission of God, as seen throughout the capacious narrative of revealed Scripture, to be the reconciliation of all things relationally unto God. This is a God who cares about links»²⁶².

Nel capitolo terzo del suo libro, Friesen, dopo aver analizzato la grammatica connettiva inscritta nell'essere di Dio e della Chiesa, si preoccupa di vagliare il parallelo sul piano antropologico. Anzitutto l'Autore rileva come l'epoca "premoderna" sia stata segnata da una connotazione comunitaria, invece la successiva era, quella moderna, ha assunto la scoperta dell'individuo fino all'estrema conseguenza negativa dell'individualismo. La sintetica analisi torna utile all'Autore per giustificare un'interessante tesi: l'epoca postmoderna sta aiutando gli uomini a creare forme di comunità che tengano insieme la dimensione personale con quella collettiva, e ciò accade grazie alla *dinamys* immessa dai linguaggi:

«Postmodernism is doing in helping us appreciate that any understanding of the self is inseparably linked to human language and communication forms. Languages and other forms of communication are product of relationship: God speaking creation into being and relating with creation, and human beings in relationship with one another. We construct language to communicate with others, and use that socially constructed language to internally form our conception of self»²⁶³.

«We've already begun to appreciate some of the ways that network theory is helping us see all that is with fresh eyes. Emerging technologies are equipping us like

²⁶² *Idem*, p. 56.

²⁶³ *Idem*, p. 64.

never before to map complex realities. Network theory is proving to be of great value as we seek to faithfully understand ourselves in community. While we can be tempted to define ourselves with the easy poles of individualism or social construction, a robust vision of the networked person can redeem both definitions by holding them in a dynamic tension enlivened by the presence of the Holy Spirit»²⁶⁴.

Alcuni rilievi:

Anzitutto la comprensione di sé e della realtà è legata ai linguaggi. Che i *new media* siano un linguaggio, meglio i linguaggi sinestetici, ciò deve far porre la questione gnoseologica con serietà e rilevanza proprio da questa prospettiva.

Da questa esperienza emerge la *Network theory* come quel modello capace di sostenere la comprensione della realtà complessa²⁶⁵.

L'Autore procede rilevando come l'uomo sia creato a immagine di un Dio che è connessione, molteplice e uno, e come questo dato di rivelazione sia di vitale importanza per la conoscenza della persona in rete.

«The capacious narrative of Scripture reveals that God creates human beings in God's own image. Often words roll off the tongue with such ease that we forget that the God in whose image we are created triune. God is multiplicity and oneness -

²⁶⁴ *Idem*, p. 65.

²⁶⁵ Sartori nel suo volume rileva come l'essere immersi in una realtà non deve far perdere la capacità di astrazione del pensiero razionale: *l'homo comunicas* non deve incappare nel rischio di comunicare il vuoto, appiattito sulla pura relazionalità epidermica senza capacità di profondità e di analisi. Non si tratta infatti di opporre le strutture noetiche a quelle ergologiche, gnoseologia ad esperienza, piuttosto di includere, secondo una visione olistica e mediante strutture multimediali, le facoltà conoscitive dell'umano; cf. SARTORI, *Homo videns. Televisione e post-pensiero*, pp. 111-116.

three persons, one God. This great divine mystery is vital to understanding the networked person»²⁶⁶

Queste riflessioni di ordine teologico e antropologico si fondano su un'esperienza mediatica della realtà e rivelano la fondatezza dell'indagine in corso, ovvero perché sia importante lo sviluppo non solo di una teoria ma più ancora delle funzioni e della conoscenza della persona in rete.

«You are unique human being – no other person has your narrative history, your unique passions and gift. And you are part of a much larger story, one that begins even before the creation of the universe(s); you are part of that human story, united with all of creation by our shared Creator. And what we're discovering and beginning to understand more fully today than at any other time in recorded history is that who you are, how you live, and what you do impacts every other living being and living system on the earth»²⁶⁷.

Sembra di sentire ribadire i concetti più scontati e banali: e non si smentirà questa impressione-intuizione! È proprio così, si sta parlando delle realtà più immediate eppure dimenticate, perché la rete, la realtà virtuale, i linguaggi multimediali sono proprio così. Se essi esistono è perché utilizzano questa grammatica, in assenza di questa essi non potrebbero esserci. Si tratta di una grammatica non teorica, bensì reale perché concretamente sensibile. In un certo senso la realtà virtuale, ovvero le sue modalità di far sperimentare la realtà e, dunque, di porre la questione gnoseologia,

²⁶⁶ *Idem*, p. 66.

²⁶⁷ *Ibidem*.

è molto più realtà e vera di altri sistemi astratti e deterministici. È questa la tesi che si sta sostenendo la quale poggia sull'esperienza sensibile dei corpi. I linguaggi virtuali permettono di vivere la realtà sensibilmente e impostando la questione gnoseologica sul piano del corpo. È naturale che il soggetto si senta parte di un tutto, ovvero del mondo, inserito in un ambiente secondo forme sinestetiche e, pertanto, adotti una *forma mentis* reticolare e connettiva abituata alla complessità dei sistemi e dei processi, includente anche il non-essere, il non-vero e l'ambiguità.

L'uomo è dentro la complessità, e questa la si comprende solo vivendola.

Quinto capitolo

Simultaneità e verità

Il discorso sulla simultaneità e come questa possa relazionarsi alla verità è già stato in parte affrontato nell'argomentazione precedente; si tratta, ora, di trarne alcune conclusioni visto che tale esperienza, quella della simultaneità, si presenta come la più caratteristica nei linguaggi virtuali e nei *new media*: ovvero la possibilità di un "corpo leggero", sperimentante e sperimentabile in più luoghi differenti e nel medesimo istante. Oggigiorno la tecnologia offre ciò solo per quanto concerne l'informazione, ma si provi a pensare cosa significherebbe poter entrare sensibilmente nella realtà virtuale quando questa lo concederà con facilità. Già oggi è possibile visitare, in forma audiovisiva, differenti luoghi della terra e oltre, rimanendo con il corpo nella stanza di casa, passare da un luogo all'altro con rapidità e addirittura vistarne più di uno contemporaneamente: ciò significa simultaneità. Si tratta di un'esperienza esistenziale ancora da vagliare con attenzione, ma che, senza ombra di dubbio, porta delle conseguenze per la gnoseologia e l'epistemologia. Non va dimenticato, in questa sede, anche l'effetto che la *new technology* produce nei campi della formazione e della pedagogia, non solo sul piano accademico, piuttosto sul piano esistenziale: l'uomo è chiamato a riconfigurarsi secondo modalità di apprendimento che modificano la struttura dell'umano stesso. Qui vanno riprese le conclusioni

di Ong e di de Kerckhove le quali rilevano come una parte del cervello, deputata ai percorsi analitici, sia stata sollecitata dalla scrittura alfabetica e, invece, come lo sviluppo dell'emisfero simbolico sia avvenuto sotto la spinta dei *media* e, ancor prima, dell'arte²⁶⁸.

Tornano utili alcune considerazioni di Rachel Wagner. Una delle tesi sostenute nella sua opera *Religion, Ritual and Virtual Reality*²⁶⁹, è che vi siano delle linee di fondo comuni tra il gioco, il rito e la realtà virtuale. In effetti è una traccia che si sta segnalando anche in questo capitolo, ponendo il quesito se questo modo virtuale di vivere la realtà abbia delle conseguenze in ordine alla verità. La via dunque è perseguita da più punti: dalla narrazione e dal tempo, dal rito e dal gioco, dalla Storia della salvezza e dai linguaggi virtuali.

*«As Engenfeldt-Nielsen, Smith and Tosca (2008) put it, games created ordered space too, and suggest this is part of what identifies them as being at least in some respects religious. To play a game means "setting oneself apart from outside world, and surrendering to a system that has no effect on anything which lies beyond the circle". Both religion and virtual reality can be said to be deeply concerned with some sense of the other»*²⁷⁰.

²⁶⁸ Si vedano, in particolare, i seguenti studi i quali rilevano come una modalità comunicativa, un *medium* possa influenzare la *forma mentis* e abbia un potere performante sul modello antropologico e su quello epistemologico: DE KERCKHOVE *La civilizzazione video-cristiana*, pp. 23-74; W. J. ONG, *Oralità e scrittura. La tecnologia della parola*, Il Mulino, Bologna 1986, pp. 240-245.

²⁶⁹ R. WAGNER, *Religion, Ritual, and Virtual Reality*, Routledge, London 2012. Rachel Wagner attualmente è professoressa di religione presso il Dipartimento di Filosofia e Religione all'*Ithaca College* di New York. Il lavoro di Rachel s'incetra sullo studio della religione e della cultura, in particolare il rapporto tra religione e cinema, tra religione e realtà virtuale.

²⁷⁰ WAGNER, *Religion, Ritual, and Virtual Reality*, p. 2.

L'Autrice dimostra che il gioco virtuale è simile a vivere un rituale: si assumono dei ruoli, si entra in un altro tempo, si viene assoggettati a regole che non esistono nel tempo ordinario; come il rito anche il gioco virtuale lascia delle tracce, ovvero non è senza effetto nel momento in cui si rientra nella vita ordinaria²⁷¹. Proprio questi elencati, sono alcuni degli effetti che delineano le caratteristiche della realtà virtuale e dei linguaggi multimediali: mentre il mio corpo è presente in una realtà spazio-temporale ben definita, può simultaneamente e contemporaneamente entrare in un ambiente virtuale, in un diverso contesto creato virtualmente, eppure fare esperienza di questa simultaneità.

Questa interattiva comunicabilità con altri ambienti e altri luoghi è una modalità di apertura all'altro e alla trascendenza: che il mio corpo possa essere qui e sperimentarsi anche oltre il qui e l'ora si presenta come una possibilità per l'esperienza della trascendenza²⁷².

Si tratta di affrontare il tema dell'altro come alterità, come rileva la stessa Wagner, la quale sostiene che fin dall'antichità l'"Altro" era l'abitante dei cieli, secondo la platonica idea di perfezione, al quale non si poteva pervenire se non con estrema difficoltà mediante un'architettura sacra e una ben strutturata della conoscenza. Oggi, per mezzo della realtà virtuale, l'altro è compresente simultaneamente a me stesso assumendo connotazioni fisiche psicologiche ed emotive²⁷³: è possibile sperimentare

²⁷¹ Cf. *Idem*, pp. 54-77.

²⁷² Cf. *idem*, pp. 78-98.

²⁷³ Cf. *Idem*, p. 78

l'“Altro”, non solo come alterità ma anche come presenzialità. Non si tratta solamente di una esperienza, piuttosto di una struttura epistemica. Infatti, grazie all'uso sempre più massiccio dei linguaggi virtuali, l'uomo si sta abilitando al passaggio da una *forma mentis* concettuale astrattiva verso una *forma hominis* pratica e sensibile.

Wagner conferma quanto già rilevato altrove: come la realtà virtuale non sia opposta al reale, non sia per nulla l'irreale o il fittizio, piuttosto essa si colloca come un ulteriore spazio esistenziale sperimentabile oggi dall'uomo sulle medesime strutture grammaticali sulle quali si muove l'arte. Lo slittamento indotto dalla scrittura e dall'alfabeto fonetico ha prodotto una deriva concettualistica, che ora il multimediale smentisce non nel senso di una negazione, ma di un riequilibrio in favore di quella che si sta definendo un'epistemologia della complessità, perché fondata sull'integralità articolata degli organismi, il primo dei quali è il corpo dell'uomo.

«*The virtual is widely treated in imprecise and ill-defined terms, namely as all the other stuff that is not actual, something like the universe in its totally and unfathomable complexity*»²⁷⁴, tutto ciò accade perché i sistemi epistemologici che abbiamo a disposizione sono selettivi già nella percezione della realtà e non concedono di assumere la lettura e la conoscenza della realtà come essa è: complessa. I linguaggi virtuali sfondano questo muro di carta e permettono di accedere all'esperimentabilità ampia e simultanea così come essa si dà nella realtà.

²⁷⁴ *Ibidem.*

L'interrogativo sull'Altro è allora la questione dell'altra realtà. Wagner segna questo passaggio rilevando come questa sia una connotazione strutturale del rito. Gli studiosi del rito, infatti, utilizzano spesso la metafora di «altri mondi», i mondi paralleli, i mondi virtuali. Alterità è poter comunicare tra il “mio mondo reale” e infiniti altri “mondi possibili”. Scopo del rito è, appunto, quello di far uscire dalla mondanità bruta del fatto, senza tuttavia perdere il contatto con essa, per entrare in comunicazione con un altro mondo che solitamente, anche la teologia, definisce come trascendente, anti-strutturale, numinoso, altro...²⁷⁵; è possibile notare «*that rites often evoke entry into other realms: to cross the threshold of a home or temple is to unite oneself with a new world*»²⁷⁶. Tutto ciò è la simultaneità; ma tutto ciò può - non solamente - sembrare contraddittorio e ambiguo. Come purificare tale discorso e renderlo squisitamente complesso?

Anzitutto contraddittorio, perché? Se fin qui si è voluta evidenziare la necessità di un legame con la storia, la verità temporale e la narrazione, ora si viene come sbalzati nell'alterità, nell'altro mondo possibile, per mezzo di una definizione così rocambolesca. Tutto ciò appare realmente contraddittorio. Non va però dimenticata la struttura simbolica del reale, della «metafora viva» e della polisemia. Il contatto tra la realtà e il possibile, tra il reale e il virtuale, tra il tempo e la trascendenza, si configura secondo una modalità che non deve mai scivolare nello sbaglio metafisico di sganciarsi dal referente fisico. Il rito sancisce la regola di tale problematicità secondo la dinamica

²⁷⁵ Cf. *Idem*, p. 84.

²⁷⁶ *Ibidem*.

struttura-antistruttura-struttura. Si entra realmente in dialogo con l'alterità dell'antistruttura della trascendenza, senza perdere l'aggancio con la struttura, anzi per ritornarvi²⁷⁷. L'antistruttura assume il medesimo scopo della «finzione» che si è potuto riscontrare nel racconto.

Perché, poi, il discorso posto innanzi dovrebbe essere ambiguo? Il carattere di ambiguità è quello più insinuante in ordine alla virtualità, soprattutto se quest'ultima viene posta accanto alla verità; esso chiede di essere precisato. Jean Baudrillard nella sua opera *Il delitto perfetto* affronta proprio tale questione²⁷⁸. L'Autore, infatti, s'interroga se l'illusione virtuale si presenti benefica, ovvero se essa sia un modo per ampliare le conoscenze, oppure se sia una sorta di alterazione del sistema mondo per crearne un altro artefatto. Baudrillard riflette a partire dall'ambivalenza del termine «illusione», utilizzato in modo analogo a quello di «finzione». Illusione, inteso come essere *in-ludus*, essere nel gioco, in questo caso dei sensi e gnoseologico, oppure illusione come artefatto. Baudrillard propende per la seconda conclusione; egli infatti intende il virtuale come una produzione umana la quale uccide la realtà per mezzo della realtà stessa creata dall'uomo, ovvero quella virtualizzata. Processi come

²⁷⁷ Tutto ciò corrisponde al Mistero dell'Incarnazione e al Mistero Pasquale. In Gesù Cristo Dio entra in dialogo con l'"antistruttura" divina, ovvero l'umano. Così facendo entra in relazione di comunione con ciò che era altro da Lui, fino a spingersi radicalmente alla misura estrema del dialogo incontrando il suo opposto, il male. Gesù entra in contatto con il male dell'uomo, solo così può redimerlo, senza però perdere il legame con la sua struttura divina, senza lasciarsi andare a una «metafisica inversa» che lo porterebbe a sganciarsi dal suo essere strutturalmente Dio, per assumere l'antistruttura umana. Verso il compimento del Mistero Pasquale nell'ascensione, Gesù ritorna alla sua struttura. L'incontro tra struttura e antistruttura ha modificato la complessità di entrambe. Si ritorna a rilevare come la fede trinitaria e cristologica sia anche un modello epistemologico coerente e argomentabile.

²⁷⁸ Cf. BAUDRILLARD J., *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996, pp. 28-29.

attualizzare i dati²⁷⁹ e accelerazioni delle scadenze²⁸⁰, vivere in tempo reale²⁸¹ e intelligenza artificiale²⁸², portano come conseguenza alla realizzazione di una “nuova realtà” che ucciderebbe quella autentica. Questa, a giudizio di Baudrillard, si presenterebbe come la più grande e potente metafisica: «abbiamo criticato tutte le illusioni: metafisica, religiosa, ideologica»²⁸³, «di fatto, siamo al di là di ogni disalienazione»²⁸⁴, in una sorta di perfezione virtuale creata però dall’uomo, per ciò stessa artefatta: «viviamo nell’illusione che sia il reale a mancare oggi, mentre invece la realtà è al suo culmine [...]. Tuttavia, pur essendo passati al di là del reale, nel compimento virtuale, continuiamo ad avere la sgradevole impressione di averne persa la fine»²⁸⁵.

In effetti, il virtuale è ambiguo, potentemente ambiguo, ciò è vero e bisogna tenerne conto; l’acuta riflessione di Baudrillard concede alla ricerca in atto di definire i limiti del virtuale e anche le condizioni di garanzia. Quanto più sono potenti i mezzi e quanto più permettono di progredire nel cammino dell’uomo, tanto più si viene esposti a rischi. Se il virtuale da un lato è il massimo della riproducibilità di un fatto fino a farlo rivivere, molto più potentemente di quanto avviene nel racconto, esso è anche il massimo del pericolo di falsificazione. In effetti nel virtuale si può fingere integralmente il reale, fino a farlo apparire come vero, proprio perché percepibile

²⁷⁹ Cf. *idem*, p. 31.

²⁸⁰ Cf. *ibidem*.

²⁸¹ Cf. *idem*, p. 32.

²⁸² Cf. *idem*, p. 37.

²⁸³ *Idem*, p. 33.

²⁸⁴ *Ibidem*.

²⁸⁵ *Idem*, p. 69.

e tangibile. Ciò che permette di regolare questo sottile scarto è ancora la struttura simbolica e il non perdere il contatto con la referenza fisica. La metafora rimane tale se aprendosi alla polisemia mantiene il legame con i termini reali della stessa. Similmente il racconto non diviene invenzione se mantiene il contatto con il fatto realmente accaduto. Allo stesso modo il virtuale non si deve sostituire al reale ma con esso deve stare in una relazione simbolica, la quale concede un'apertura e un'estensione infinite a patto che non si perda il contatto con il referente fisico. Una virtualità assoluta, ovvero sciolta dalla realtà, non può essere garanzia di verità. Ciò vorrebbe dire incappare nel medesimo errore metodologico di talune interpretazioni della metafisica per sostituire la virtualità, o la percezione dei sensi, con la metafisica, o peggio farli passare come il superamento della stessa. La struttura simbolica di legame con il referente e di simultanea apertura alla polisemia deve regolare il rapporto tra reale e virtuale²⁸⁶. La simultaneità del virtuale rileva così tutto il suo potenziale unitamente a tutta la sua problematicità.

«One of the first and most powerful examples of this new form of media experience is The Matrix, which revealed in the new opportunities for media delivery and transcended all of them [...]. The Matrix is entertainment for the age of media convergence, integrating multiple texts to create a narrative so large that it cannot be contained within a single medium. As an ingenious form of transmedia, The

²⁸⁶ Certo è possibile “viaggiare” negli infiniti mondi ricostruiti virtualmente, ma di ciò si deve essere consapevoli e questo non può accadere in ordine alla verità.

Matrix offers layers and layers references [that] catalyze and sustain our epistemophilia»²⁸⁷.

In ordine all'esperienza religiosa e alla narrazione storica di una verità:

«One powerful example of religious use of augmented reality is the digital screen available near the transept at the Abbey in Cluny, France. Visitors can hold up the screen and will see in the virtual space therein a projected image of parts of the abbey that had been damaged and lost in the Wars of Religion and the French Revolution»²⁸⁸.

Così configurato il virtuale con il suo carattere di simultaneità non è solo un'esperienza problematica o addirittura errata in ordine alla verità; anzi, il virtuale si presenta come la possibilità ove il sacro può apparire, come una nuova via all'interno della quale è possibile simultaneamente sperimentare sé stessi e sperimentare l'incontro con l'altro, anche con il Totalmente Altro. Il virtuale si può definire come un'esperienza autenticamente numinosa, a patto che vengano rispettate le regole della grammatica simbolica; una vera e completa mediazione tra profano e sacro, un'esperienza estatica che non coincide e che non va confusa con il reale; si tratta di una nuova e completa forma di mediazione e in ordine alla verità e in ordine anche all'esperienza religiosa, mediazione che crea problema rispetto alle convenzionali vie, perché essa è differente ma non per questo inautentica.

²⁸⁷ WAGNER, *Religion, Ritual, and Virtual Reality*, p. 85.

²⁸⁸ *Idem*, p. 90.

Ricapitolazione

Intelligenza virtuale: il racconto virtuale ri-presenta la verità

I *media* digitali aprono scenari nuovi ed eterogenei, talvolta enfatizzati, altrove non pienamente compresi. Dall'indagine svolta è stato possibile considerare la portata sinestetica posta in campo dai *new media*, il valore in ordine alla *praktognosia* e la molteplicità di esperienze potenziate e amplificate alle quali l'uomo può prendere parte con estrema facilità per mezzo degli stessi. Si rende possibile parlare di intelligenza virtuale in ordine alla verità e alla complessità; di seguito, a modo di sintesi, si dà rilievo ad alcune sue caratteristiche.

a) Il *carattere performativo* dell'intelligenza virtuale. Come il racconto modifica anzitutto il tempo mediante la «finzione» dell'intrigo, così i linguaggi virtuali modificano insieme ad esso anche lo spazio. Ciò lo si è potuto constatare valutando il criterio di immediatezza, ad esempio. Si tratta di una questione importante: la realtà virtuale, in generale i *new media*, non lavorano sui concetti, essi non cambiano subito le teorie ma agiscono prima sui corpi, pertanto modificano le esperienze istituendo una forma potente di *praktognosia*. Se spazio e tempo sono le cornici narrative della storia dell'uomo, ciò significa che, modificandole, viene a mutare anche tutto ciò che si colloca all'interno delle stesse, pertanto anche la verità.

b) Il *carattere immediato* dell'intelligenza virtuale. In verità emerge che, in questa ricerca, non si sta indagando che cosa sia la verità in sé, ma piuttosto su come essa si dia all'uomo e come quest'ultimo la possa ricevere, cioè entro quali condizioni possa darsi tale incontro conoscitivo.

Ogni sistema comunicativo modifica lo spazio e il tempo, lo si è rilevato con il racconto, e i linguaggi virtuali fanno ciò in maniera esponenzialmente significativa.

La biblioteca è come il WWW²⁸⁹ e viceversa. Nella prima esistono collegamenti tra i diversi testi e i differenti libri: sono le bibliografie che alla fine di ogni libro rinviano a un altro; esiste poi uno schedario della biblioteca. Eppure tutti questi collegamenti altro non sono che legami virtuali, mentali.

L'organismo, più volte lo si è ribadito, è come il WWW e viceversa. Esistono differenti organi i quali non sono sempre in contatto fisico immediato tra loro, eppure concorrono al costituirsi dell'unico corpo, sono tra loro posti in relazioni sistemiche e di equilibrio, tra loro esistono legami virtuali. Tali connessioni producono la vita in tutte le sue sfaccettature. Il sistema neuronale è l'espressione più completa di come può funzionare una realtà virtuale e come essa possa concorrere al funzionamento delle parti e del tutto.

Il racconto è come il WWW e viceversa. All'interno del racconto, circoscritto dallo spazio e dal tempo, le componenti e personaggi non sempre s'incontrano nella trama, tantomeno esistono fisicamente per poter far ciò, eppure il racconto istituisce

²⁸⁹ *World Wide Web.*

dei legami logici, delle connessioni mentali e virtuali che permettono allo stesso di svilupparsi e al fruitore di produrre conoscenza.

c) Il *carattere vitale* dell'intelligenza virtuale. Sono stati portati alcuni esempi, ma si potrebbe indugiare ancora, esempi perché in essi vi è produzione di vita, di verità, in una parola vi è un'azione dell'intelligenza. A tal proposito pare possibile trattare la questione dell'intelligenza virtuale. Essa non è solo l'intelligenza artificiale, quasi fosse qualcosa di ancora opposta a quella naturale, piuttosto l'intelligenza è produzione di un qualcosa che dà significato: è per ciò stesso un intrigo mentale, dunque virtuale.

La realtà virtuale e i *new media*, altro non fanno che amplificare questa produzione, immettendo nel circolo delle connessioni la *dinamys* della sinesteticità e una maggiore possibilità di estensione spazio-temporale.

d) Il *carattere spaziale* dell'intelligenza virtuale. In questa intelligenza virtuale si è già potuto vedere come si viene a configurare il tempo, ciò era già possibile per mezzo del racconto; cosa accade, invece, allo spazio? Si tratta di un spazio sensibile: lo spazio è, per sua natura, di ordine estetico, non è immediatamente un concetto. Lo spazio si apprende con lo spostamento, con la visita e l'abitazione di ambienti; in questo l'arte aveva ragione: lo spazio è vivo! Con la convergenza dei *media* è possibile entrare negli ambienti: si pensi ad esempio alla realtà in 3D la cui sensazione è tattile, e al suono *surround* la cui percezione è di "essere presi dentro" un ambiente, di essere toccati e penetrati dagli oggetti. Da questa prospettiva l'uomo utilizza una nuova strutturazione dell'intelligenza, quella più completa, non di ordine tele-visivo,

oggettivabile, metafisico, ma di ordine impressivo: come si è ampiamente dimostrato, l'uomo passa dal «punto di vista» al «punto di stato»²⁹⁰, egli viene immesso dentro un ambiente, non solo lo vede. Il racconto produce dentro l'uomo, grazie all'immaginazione, il *set* dello statuto veritativo e l'«intrigo» invitano alla scoperta di tale verità che nasce dal di dentro dell'uomo. I linguaggi virtuali, la realtà virtuale proiettano all'esterno tutto ciò, riproducendo l'ambiente, facendo percepire la voce e il tatto, di quella medesima verità. La verità di questo ordine non solo si svela ma "ci tocca".

e) Il *carattere complesso* dell'intelligenza virtuale. Finora si sono approfonditi i criteri qualitativi dell'intelligenza virtuale, ora è il momento di affrontare anche la dimensione della quantità.

Quando si viene a trovarsi in una città non conosciuta si hanno differenti modi per orientarsi: i cartelli stradali, una mappa, chiedere informazioni alle persone, un navigatore satellitare... Nessuno degli agenti elencati rimpiazza totalmente gli altri, neppure il navigatore satellitare. Così come il telefono non ha sostituito i mezzi di trasporto. Ogni mezzo di comunicazione, in realtà, aumenta la quantità delle possibili relazioni. Grazie alla rete e ai linguaggi virtuali si assiste a un incremento esponenziale del numero di contatti, è come se nell'intrigo del racconto si potessero aumentare le variabili e i personaggi. Tutto questo accresce la complessità, ma ciò non vuol dire, in modo causale, che incida negativamente sulla verità. L'intelligenza virtuale

²⁹⁰ DE KERCKHOVE, *La pelle della cultura*, p. 179-187.

aumentando vertiginosamente i soggetti e i punti di contatto, proprio così come nel nostro organismo o nell'intero pianeta, è quella *forma mentis* abituata e capace di cogliere e di gestire la complessità. Secondo questo sistema sono gli innumerevoli punti, anche tra loro lontani, i generatori della vita; sarebbe più sensato chiedere: perché un sistema che dovrebbe indagare la verità, dovrebbe ridurli a una forma lineare? Forse per praticità dell'uomo o per incapacità di sostenere la fatica generata da una realtà complessa e che potrebbe non corrispondere ai propri pregiudizi gnoseologici?

L'intelligenza virtuale non è così lontana dal reale, essa si configura sulla grammatica del racconto e la *dynamis* da essa prodotta concorre alla verità della vita; una verità estetica e percepibile perché sempre più sperimentabile, una verità estesa e complessa perché sempre più ampia e collettiva. L'intelligenza virtuale apre, allora, su due fronti interessanti: quello della profondità e quello dell'estensione.

TERZA SEZIONE

LA VERITÀ VIRTUALE

Primo Capitolo

La portata veritativa del virtuale: come il virtuale ri-configura la verità

1. IL POTERE RI-CONFIGURANTE DEL RACCONTO DELLA STORIA DELLA SALVEZZA

In questa sezione si tratterà di coniugare insieme il pensiero teologico con quello filosofico, in ordine alla questione della verità, secondo il paradigma dell'epistemologia della complessità, al fine di giustificare la plausibilità di quest'ultima e la necessità di assunzione di modelli gnoseologici calibrati su di essa.

Anzitutto non si tratta, in questa sede, di disquisire su che cosa siano, nella loro essenza, la verità, la storia e le altre categorie finora incontrate; piuttosto s'intende valutare la mediazione delle stesse, ovvero la loro comunicabilità e comunicazione, la struttura della conoscenza che di esse si può fare e da esse può scaturire.

La seconda precisazione si colloca nell'ordine di quest'ultima affermazione, nel senso che si è sempre più favorevoli e convinti nel sostenere che la rivelazione cristiana possa divenire anche un modello epistemologico per altre discipline. Ciò è sostenibile sul versante teologico, per cui Dio non può trovare un modello gnoseologico migliore per rivelare se stesso se non quello, appunto, posto in essere

nella rivelazione; come pure sul versante antropologico si conviene che le categorie di storia, di racconto e di multimedialità sinestetica, siano più adeguate rispetto a quelle positivistiche di concetto, di causalità e di assioma, in ordine alla verità.

Poste queste precisazioni si tratta, ora, di dare un'esplicazione ai termini Storia della salvezza e lo si farà dal punto di vista teologico per quanto finora affermato. La storia è il primo luogo d'interesse teologico, dunque anche veritativo. Tutte le questioni, le ipotesi e le risoluzioni l'uomo le può e le deve porre a partire dall'interno della storia e della sua sperimentabilità. La stessa rivelazione di Dio accade nella storia, Lui per primo riporta e si riporta dentro di essa. La storia che si deve considerare e analizzare è quella comunemente intesa, quella concreta, non una pseudostoria postulata da premesse filosofiche. Non è sufficiente neppure fermarsi ai singoli fatti, secondo una visione storicistica di carattere positivisticò. Piuttosto i singoli avvenimenti devono essere considerati all'interno del loro contesto più prossimo che, per mezzo dei linguaggi virtuali, quali estensioni dell'esperimentabilità, vengono spinti anche al contesto più remoto, e nella loro relazione vicendevole.

«La questione della verità di una tradizione religiosa si pone nel caso d'una tradizione ininterrotta che si estende, pure nelle sue varie diversificazioni, dalle sue origini fino al presente, ed appare particolarmente urgente nel caso della tradizione cristiana, specialmente nel più ristretto ambito degli influssi di questa tradizione, cioè in quelle società che si sono formate nel contesto della tradizione cristiana»²⁹¹.

²⁹¹ PANNENBERG, *Epistemologia e Teologia*, p. 328.

In questo orizzonte il singolo fatto, anche se più importante di altri, è “uno dei tanti” singoli eventi, posti in una relazione non solo contestuale ma ipertestuale, ovvero sistemica, per mezzo di una immersione del soggetto nella realtà. Ciò spinge a cogliere il senso della storia e, quindi, il processo veritativo allargando questo sguardo universale, inteso come comprensione del tutto, del funzionamento olistico dell’insieme.

«Il problema della verità è sistemico per natura sua. Esso concerne, infatti, necessariamente l’accordo dei vari contenuti della tradizione fra loro e con la presente esperienza della realtà. Il pensiero che indaga sulla verità deve essere sistemico, perché sia rispondente all’unità della verità e all’armonia di tutto il vero»²⁹².

Da questa prospettiva storica l’universale smette di essere l’essenza particolare e riduttiva, una sorta di minimo comune denominatore, in favore di una onnicomprensività e di una visione integrale del tutto. È, appunto, la categoria di *funzionamento* che interpreta meglio la verità più dell’essenza particolare. Si può dire che sia essa, il potenziale veritativo, e che il singolo evento sia semplicemente la mediazione per il dischiudersi di questa verità. Inoltre la struttura epistemica della rivelazione fa da guida alla riflessione, infatti, tale pensiero corrisponde alle esigenze anche del dato biblico dal quale pare emergere che, per scorgere la verità di Dio, sarebbe necessaria una visione integrale della storia e della realtà.

²⁹² *Ibidem.*

All'interno di questo panorama la storia non va compresa solo come insieme di fatti e azioni umane alle quali si aggiunge l'azione di Dio, ma essa, nel senso genuino del termine, è già presenza attiva di Dio che dà origine alla storia stessa, ma anche le conferisce unità.

«Ciò corrisponde alla già menzionata peculiarità del cristianesimo fra le altre religioni, al fatto che la fede cristiana si fonda in modo del tutto specifico su un fatto storico, su una figura storica, la cui interpretazione rappresenta perciò l'oggetto centrale della tradizione cristiana [...]. Ciò vale anche per la letteratura israelitica e paleocristiana, come pure per la storia della Chiesa»²⁹³.

È quanto rileva Pannenberg, secondo il quale l'unità della storia è garantita in modo prolettico dalla risurrezione di Cristo. Tuttavia l'unità della storia non dipende solo dalla trascendenza di Dio, che in modo aprioristico e universalistico terrebbe insieme le fila della stessa, ma in forma di sistema, dai singoli fatti posti in relazione tra loro. L'unità degli avvenimenti è, quindi, tutto il processo storico dato dalla relazione tra le parti come anche da una loro eccedenza, ovvero dal tutto del significato, il quale viene rivelato, in forma prolettica e anticipata nella risurrezione di Cristo. La rivelazione dell'evento pasquale, in altre parole, nulla toglie allo spessore della relazione dei fatti nella storia, al gioco dinamico tra gli stessi che fa emergere la verità, solamente permette di parlare del fine della storia mentre vi si trova ancora al suo interno, nel pieno cioè della storia; in questo senso Pannenberg parla di anticipazione:

²⁹³ *Idem*, pp. 328-329.

«Ora, la storia nella sua totalità diviene visibile solo quando ci si trovi alla sua fine. Fino a questo momento finale il futuro rimane sempre imprevedibile. Solo in quanto allora il compimento della storia è già realizzato in Gesù Cristo, solo in tale misura Dio si è rivelato definitivamente e in modo completo nella sua sorte. La fine della storia però è già avvenuta con la risuscitazione di Gesù, benché per noi non ci sia ancora»²⁹⁴.

Come si è già potuto rilevare, connessa alla questione riguardante la storia c'è la domanda che verte sulla rivelazione, ovvero sulla comunicazione della verità che, in questo frangente, è la verità di Dio, ma che potrebbe pure allargarsi fino a divenire un modello epistemologico anche per altre discipline: una verità che si autocomunica nella storia e raggiunge l'uomo per mezzo del racconto. L'autorivelazione piena di Dio si è data nell'evento di Gesù Cristo, con tutto il suo spessore storico: basti pensare al mistero dell'incarnazione e al mistero pasquale e, in generale, a tutta la vicenda storica di Gesù. Essa fa continuamente perno su un corpo vivente e su azioni sperimentate²⁹⁵: senza di essi non ci può essere autocomunicazione di Dio. Dio è storico molto più di quanto possano esserlo tante esperienze degli uomini. Tuttavia è possibile parlare di autocomunicazione della verità di Dio anche in altre azioni che vanno temporalmente e spazialmente oltre il corpo storico di Gesù; ovvero negli eventi della vicenda umana, i quali utilizzano un linguaggio comprensibile solo a chi coglie, proprio nel loro carattere storico, un legame simbolico con la vita di Gesù.

²⁹⁴ PANNENBERG, *Rivelazione come storia*, p. 182.

²⁹⁵ Cf. BONACCORSO, *Il corpo di Dio. Vita e senso della vita*, pp.139-148.

Finora si sono affrontate le categorie di storia e di azione; dove si colloca il racconto, nel caso specifico il racconto della Storia della salvezza? Alcuni eventi sono comprensibili in sé, non necessitano cioè di spiegazioni, per altri, soprattutto se accaduti nel passato, è necessario l'accompagnamento della parola; inoltre la realtà storica dell'uomo non può essere senza parola, non può cioè consistere di soli fatti, sono necessari l'interpretazione e, ancor prima, il loro racconto. Di che parola si tratta? Quale cioè la parola adeguata per riportare e interpretare il significato degli eventi? Certamente non è una parola slegata dalla fisicità dai fatti, neppure una parola che domini le azioni secondo leggi estrinseche. Si tratta invece di una specie di parola che è azione, è creatrice, è essa stessa nel fatto. Il racconto biblico assume questa configurazione: esso è costituito di parole creatrici, le quali permettono di far rivivere le azioni nel presente del lettore concedendo allo stesso di prendervi parte, di far parte della storia. Si tratta di parole non astratte, descrittive o coercitive razionalmente della realtà, bensì di parole che sono azioni. Ritornano le categorie di «finzione» e d'«intrigo» del racconto, mentre si comprende già ora, come i linguaggi virtuali siano azioni di maggiore spessore sinestetico rispetto alle parole, e come queste nuove mediazioni possano essere un'ulteriore e differente possibilità in ordine alla gnoseologia. I linguaggi virtuali sono "parole" capaci di comunicare le azioni così come esse sono.

Il racconto della Storia della salvezza, nella sua azione di essere raccontato, altro non è che la vita-vitalità della salvezza stessa, cioè l'oggi dell'autocomunicazione

di Dio: l'azione di raccontare, ovvero di intrigare il lettore-auditore in quel fatto accaduto, concede a Dio di comunicarsi e di rendersi presente all'uomo. Tutto ciò rivela anche un limite del supporto cartaceo e di una impostazione oggettivante di ordine tele-visivo, i quali producono distanziamento tra i soggetti: non si ha a che fare con un libro, bensì con un'azione che si realizza con tutta la sua portata sinestetica nell'atto stesso di raccontarsi. La verità di Dio ha una natura storica che si comunica nelle grammatiche del racconto, le quali sono azioni. In altre parole, la scoperta e la relazione con Dio non hanno una natura gnostica e logocentrica, piuttosto sono un incontro di amicizia, un sentire, un vedere, un toccare la verità, frutto di azioni storiche di amore, di gesti concreti di umanità che lo stesso Dio volge all'uomo e viceversa; si tratta di una natura ergologica: «c'è solo una riflessione sull'evento percepito in un primo tempo, e la spinta a fare tale riflessione scaturisce dallo stesso evento, cioè dalla parola contenuta in esso»²⁹⁶.

Completando e allargando il pensiero di Ricoeur, il racconto della Storia della salvezza non configura solamente i fatti accaduti del passato facendoli rivivere nell'«intrigo» attraverso un espediente narrativo capace di offrire una polisemia di significati, il risultato è ben di più. Il racconto della Storia della salvezza, in quanto azione, diviene atto di Dio che si rende presente e si comunica nell'oggi dell'uomo facendo rivivere quei fatti che altrimenti rimarrebbero archiviati nel passato. Dio è presente in forza del racconto, nella forza dello stesso. Si rileva che il racconto,

²⁹⁶ PANNENBERG, *Rivelazione come storia*, p. 53.

prima di essere un'operazione linguistica, è un'azione vera e propria con tutto lo spessore e l'integralità complessa che essa comporta anche sul piano della comunicazione e del linguaggio.

Lo stesso Ricoeur rileva come nel racconto biblico si assiste a una trasgressione-superamento del linguaggio mediante forme di discorsi che rinviano oltre il loro significato immediato, e spingono, invece, verso il Totalmente Altro²⁹⁷. Il Filosofo francese definisce queste intensificazioni metaforiche del linguaggio biblico come delle «espressioni limite»²⁹⁸, le quali segnalano una sorta di abuso, una trasgressione che infrange la funzione del discorso assegnata²⁹⁹. Non si tratta, quindi, di un utilizzo del linguaggio in termini positivisti, neppure etici o tantomeno descrittivi; neanche di un'astrazione slegata dalla fisicità, di una meditazione di ordine cartesiano o di un assioma universale posto aprioristicamente, in quanto il linguaggio religioso biblico muove sempre dall'esperienza della vita. In questo senso, un'esperienza ordinaria viene dischiusa dall'«espressione limite», la quale opera un'apertura semantica stra-ordinaria all'interno della stessa esperienza, che altrimenti sarebbe

²⁹⁷ Cf. P. RICOEUR, *Ermeneutica biblica*, Morcelliana, Brescia 1978, pp. 118-119.

²⁹⁸ Una di queste ad esempio è: «Regno di Dio». Essa, sovente, viene posta come termine di paragone «Il Regno di Dio è simile», ma tale è un confronto limite, nel senso che «Regno di Dio» è una categoria limite perché di esso non se ne ha un'esperienza piena. Dal punto di vista logico e linguistico è un paragone che non chiarisce. Il «Regno di Dio» come categoria limite, nella quale convergono altri termini di similitudine, obbliga a spingersi oltre l'esperienza conosciuta: il «Regno di Dio» come punto d'incontro viene posto in un infinito; cf. *idem*, p. 120.

²⁹⁹ Tra tutte si rileva l'ampia analisi che Ricoeur dedica alle parabole. Esse, pur partendo da fatti reali, sono tuttavia esperienze ed «espressioni limite» di ordine stravagante: qual proprietario palestinese sarebbe così stolto da mandare operai e il figlio da vignaioli violenti e omicidi? O quale padrone cerca commensali per le strade per sostituire quelli che non sono venuti? Ancora, quale datore di lavoro pagherebbe gli operai dell'undicesima ora con lo stesso salario di quelli della prima? O quale piccola semente potrebbe produrre un albero tanto grande da ospitare gli uccelli?; cf. *idem*, pp. 125-129.

banale. È possibile descrivere tale apertura semantica come spazio di discernimento, il quale opera oltre, non però al modo di una visione intellettuale, bensì sempre all'interno dell'esperienza ordinaria. In questo spazio di discernimento aperto dall'«espressione limite» si generano la capacità di rivelazione e di svelamento proprie del linguaggio religioso. Ricoeur ne parla in termini di «qualificatore»³⁰⁰ del linguaggio religioso, rilevando che sua caratteristica non è tanto quella di presiedere sopra agli altri linguaggi e neppure quella di completarli, piuttosto quella di disorientarli e sconvolgerli, in breve, d'introdurre il paradosso e lo scandalo. Una vera e propria forma di trasgressione al modo che può introdurre, ad esempio, l'arte o il rito. Le forme estreme della stranezza, del paradosso e dell'iperbole sono quelle più metaforiche di tutte e, quindi, quelle più capaci di rivelazione e di dischiudere la verità. Si tratta, come rileva Ricoeur, di un estremismo professato sia sul piano delle esperienze come sul piano del linguaggio³⁰¹.

Un ultimo passaggio che si deve ancora compiere in ordine alla riflessione teologica in atto sulla Storia della salvezza, concederà di muovere dal linguaggio simbolico, insito nella Bibbia, al linguaggio concettuale della teologia stessa, dalle modalità simboliche a quelle concettuali, più pertinenti alla teologia. Le due dimensioni, si badi bene, non devono essere poste in contrapposizione.

³⁰⁰ *Idem*, p. 135.

³⁰¹ Cf. *idem*, p. 136.

Come si è potuto rilevare il linguaggio biblico, nel suo carattere polisemico ed estremo, non è - e non deve divenire - ingabbiabile in alcuna struttura concettuale³⁰².

Ricoeur rileva che il primo passaggio per traghettare dal linguaggio simbolico a quello concettuale è il dinamismo inscritto nel primo. Infatti, il processo ermeneutico non può essere qualcosa di estrinseco che viene dall'esterno del simbolo e che si sovrappone su di esso, piuttosto esso è motivato dalla stessa forza simbolica. In altre parole il simbolo del linguaggio religioso, l'azione storica della salvezza, danno origine al pensiero³⁰³. Il linguaggio simbolico ha una struttura interrogativa che apre alla richiesta di una interpretazione, quindi, alla costruzione di un nuovo linguaggio concettuale che definisca la chiarificazione dell'enigma. Che sia il linguaggio-azione ad originare il concetto, ciò si presenta come una rivoluzione per l'attuale teologia, la quale solitamente si attesta solo su un utilizzo strumentale dello stesso.

Un secondo aspetto porta a considerare che nessuna interpretazione esaurisce il significato del discorso religioso; l'interpretazione può solo mettere in correlazione

³⁰² Culturalmente, però, la potenza del linguaggio religioso necessita di essere assorbita da uno spazio concettuale che, per l'occidente, è stato offerto dal mondo ellenistico: «si tratta di una pressione esterna esercitata dalla filosofia sull'esperienza e sul discorso religioso», di una forza esterna alla teologia stessa che viene chiamata in causa per interpretarne i suoi significati, quella che Ricoeur definisce una «onto-teologia». In realtà è compito della teologia, come intelligenza della fede, di coordinare l'esperienza biblica con l'esperienza umana in genere: «La questione importante non è tanto che il testo biblico possa ignorare l'esperienza umana, cosa impossibile visto che essa esiste al di là di ogni dubbio, ma piuttosto che la polarità sia richiesta dalla natura stessa dell'esperienza e del discorso religioso, visto che esso pretende di descrivere - ridescrivere - l'intera esperienza dell'uomo e quella di tutti gli uomini»; cf. *idem*, p. 142. L'epoca attuale è reduce da una sensibilità in cui i due poli, testo biblico ed esperienza umana, coincidevano e l'attuale pensiero si costruisce ancora su quanto rimasto del naufragio di questi sistemi onto-teologici, derivati appunto dalla convergenza del linguaggio biblico, nella sua caratteristica estrema, con il concetto elaborato dalla cultura. Oggi questo *status* epistemologico di adeguazione del linguaggio biblico al concetto non esiste più. Si tratta perciò di svelare oltre al potenziale che il linguaggio biblico ha in sé, anche la capacità in esso inscritta di generare concetti teologici adeguati.

³⁰³ Cf. *idem*, p. 144.

la particolare situazione dell'uomo con il messaggio del linguaggio biblico e mettere in circolo le differenti interpretazioni. L'ermeneutica è sempre aperta e sempre oltre, essa per sua natura viene chiamata a superare il concetto definitorio, cioè lo deve stimolare e spingere oltre, lo deve sovvertire e disorientare. Se la metafora si chiude, essa si riduce ad essere sinonimo.

La terza osservazione rileva che, così, viene a definirsi una struttura paradossale: da una parte il messaggio biblico chiede una spiegazione perché non immediato e univoco, dall'altra nessuna di queste sarà esaustiva. Si tratta di un'operazione veritativa aperta e riconfigurante la verità, secondo i modelli descritti nei capitoli precedenti: una *dynamis*, una vitalità, una verità vivente che è azione.

Cosa, allora, permette il controllo di questo potere polisemico se il concetto non può fare ciò? Secondo Ricoeur è la struttura stessa della metafora e del racconto: «il risultato di questo discorso è che la dinamica del significato, che volge il simbolo verso il concetto, può rimanere sotto il controllo del potenziale ermeneutico della metafora»³⁰⁴. Una tale conclusione permette un avanzamento nell'affermazione della sostenibilità di un modello veritativo complesso espresso in aderenza alla prassi e alla storia, comunicabile solo alla maniera in cui esso possa riconfigurarsi, sia mediante la metafora oppure il racconto o ancora i linguaggi virtuali, in ultima istanza per mezzo di tutti quei modelli che sono d'immersione del soggetto nella realtà, ovvero organici.

³⁰⁴ *Idem*, p. 146.

Quali sono, dunque, le caratteristiche del modello veritativo biblico e così attinente alla ricerca in questione?

a) *Identità narrativa*, categoria già in precedenza incontrata, emergente dalla sfera del linguaggio sia, esso, di ordine letterario, artistico, virtuale o quant'altro. Quanto più il linguaggio è sinestetico e storico, cioè aderente al reale, tanto più si costituisce quella che si può definire identità narrativa. Secondo Ricoeur «identità» è una categoria anzitutto pratica: dire l'identità di un individuo o di una comunità, significa prima di tutto rispondere alla domanda «*qui a fait telle action?*»³⁰⁵. Pertanto nominare qualcuno, sostiene Ricoeur, equivale ad affermare che l'azione ha il supporto di un soggetto agente e vivente³⁰⁶. Il legame evidenziato tra azione e soggetto è sostenuto appunto dalla narrazione: rispondere alla domanda «*qui?*» significa raccontare una vita, ovvero mettere insieme il passato e il futuro nel presente dell'azione; in una parola far rivivere la vita nell'istante, nel *now*³⁰⁷. È il soggetto che narra, o quello che ascolta, in sintesi colui che sperimenta, che pone in unione il tempo e la verità sotto la mediazione del linguaggio. Se ciò è esaltante per il racconto, ancor più lo è per il virtuale. Non si tratta di una conoscenza di ordine solo intellettuale, analitica o speculativa, piuttosto di essere *identità in azione*, mediazione estetica del passato e del futuro nell'atto presente, mediazione spaziale tra le parti del tutto,

³⁰⁵ Cf. RICOEUR, *Temps et récit III*, p. 355.

³⁰⁶ Ben diverso da un teorema, da un pensiero e anche da un soggetto solamente pensante.

³⁰⁷ Ricoeur parla di «*force du présent*», cf. *idem*, p. 368.

secondo un modello non oggettivante ma di immersione ipertestuale; “in” e “a” questo tutto concorrono anche speculazione e pensiero³⁰⁸.

b) *Mediazione imperfetta*, Ricoeur avanza nella riflessione affrontando la questione dell’unità e della totalità temporale, ovvero se e come il tempo possa essere un *continuum* di passato, presente e futuro. Muovendo da Husserl, il Filosofo francese perviene al collegamento tra unità della storia e del tempo, di passato, di presente e di futuro, mediante l’unità dell’umanità. Tale legame, rileva Ricoeur, si deve riconoscere perché l’esperienza della totalità del tempo non rimanga un trascendentale vuoto. In questo modo la concezione unitaria del tempo diviene un tutt’uno con l’esperienza biografica dell’umanità. Ciò significa ancora una volta che le categorie metastoriche

³⁰⁸ Lo stesso Ricoeur, a suffragio di questa tesi, porta l’esempio del popolo ebraico rilevando come esso sia divenuto tale raccontando dei testi che riportavano fatti considerati fondatori. Da un lato la delimitazione dei racconti di azioni collocabili in un preciso momento storico, dall’altro il racconto di questi eventi. In detta circolarità tra fatto e recezione del racconto, Ricoeur rileva come il popolo d’Israele abbia acquistato il proprio carattere di «identità narrativa»: «*D’un côté, la délimitation des récits reçus ultérieurement comme canoniques exprime, voire reflète, le caractère du peuple qui s’est donné, entre autres écritures, les récits des patriarches, ceux de l’Exode, de l’installation en Canaan, puis ceux de la monarchie davidique, puis ceux de l’exil et du retour. Mais on peut dire, avec tout autant de pertinence, que c’est en racontant des récits tenus pour le témoignage des événements fondateurs de sa propre histoire que l’Israël biblique est devenue la communauté historique qui porte ce nom. Le rapport est circulaire: la communauté historique qui s’appelle le peuple juif a tiré son identité de la réception même des textes qu’elle a produits*», *idem*, p. 357. L’accento viene posto sulla comunità storica, ovvero sull’evento reale. Qui il soggetto dell’ermeneutica è un evento vivo, l’unico presente, l’unico cioè capace di coniugare i tre tempi, pertanto di rendere viva la verità della rivelazione. Tutto ciò significa dare rilievo certo alla normatività dei testi, ma questa senza la concretezza della vivente comunità si ridurrebbe ad astratto e astrazione. In sintesi è la realtà storica del soggetto agente a rendere viva e operante la normatività stessa dei testi: in assenza del “popolo raccontante”, i testi sarebbero morti. Secondo questo orizzonte si deve intendere la recezione dei testi: nel senso che essa è tutt’altro che un’operazione passiva, anzi, poiché è messa in atto da un soggetto vivente diviene l’attività di produzione della verità contenuta nei testi. Lo stesso Ricoeur non tralascia di evidenziare anche i limiti di questa impostazione, ovvero che l’«identità narrativa» apportatrice di verità, rimane comunque legata al soggetto agente, sia esso un singolo o un popolo, al punto che potrebbero crearsi, secondo processi di *mimesis* differenti, verità addirittura contrastanti. È a questo punto che la nozione di identità narrativa deve unirsi alle altre componenti non narrative del soggetto agente, quali ad esempio la volontà e l’etica; cf. *idem*, pp. 359-360.

debbono, per così dire, appoggiarsi su quelle estetiche dell'esperienza³⁰⁹. A questo punto Ricoeur deve fondare la dottrina del tempo unico sulla base dell'esperienza di «mediazione imperfetta» attuata proprio dal soggetto agente, mediazione che avviene tra i tempi che vengono definiti da Ricoeur come «tradizionalità» per il passato, «iniziativa» per il presente e «attesa» per il futuro.

«Je rappelle enfin le dernier affleurement dans notre texte de la thèse selon laquelle l'idée directrice ne prend sens que comme un horizon de médiation imparfaite entre futur, passé et présent: il concerne notre traitement du présente comme initiative. Celle-ci, en effet, ne se résume pas dans la seule incidence intempestive d'un présent vécu comme interruption, mais inclut toutes les formes de transactions entre attente et mémoire. Ces transitions constituent la réplique la plus appropriée, au plan de la pratique collective, à la répétition heideggerienne [...]. Telles sont les manière multiples dont la médiation imparfait entre attente, traditionalité, initiative requiert l'horizon d'une unique histoire, laquelle, à son tour, répond et correspond à l'axiome du temps unique»³¹⁰.

Ovvero: nel presente il soggetto agente opera sempre e solo una «mediazione imperfetta» tra la «tradizionalità» e l'«attesa»; la forza del presente si attua nell'«iniziativa». Tutto ciò sembra smentire il valore veritativo del momento narrativo; e così sarebbe se si pensa ancora a una verità fissa di ordine teorico, nel senso che la «mediazione imperfetta» restituisce alla verità il suo carattere di esistente. Rileva Ricoeur, invece, che l'aporia riferita al tempo totalizzante rimane aperta,

³⁰⁹ Cf. *idem*, p. 370.

³¹⁰ *Idem*, p. 371.

perché compito del racconto è tenere le variabili aperte e cioè continuare a far lavorare la metafora e la finzione, non bloccare la *mimesis*³¹¹. Lo strumento della «mediazione imperfetta» permette di tenere aperto il circolo dinamico, concede di non circoscrivere entro gli angusti spazi dei linguaggi descrittivi le verità, le quali possono essere riprese dalle varietà degli eventi passati, proiettati nel futuro dell'«attesa» mediante la forza dell'«iniziativa» nel presente.

c) *Il tempo “nel” soggetto*, la complessità dell'azione non è mai riproducibile del tutto. Ricoeur lo rileva evidenziando come la concezione del tempo come ripetizione di azioni in Heidegger sia quantomeno riduttiva, neppure il tempo può definirsi per mezzo del suo flusso come sostiene Husserl; infatti, alla stregua di Kant, Ricoeur sembra sostenere che il tempo non fluisce, ma è l'oggetto ad essere il *continuum* del tempo stesso. In effetti, anche il tempo vive nella persona, nell'esserci, nel fatto e nell'evento, ribaltando così la questione: non è l'ente ad essere soggetto al tempo, ma è il tempo che esiste grazie a quest'ultimo. Se il tempo vive nell'esserci e grazie agli enti, ciò è sufficiente a definire la possibilità del soggetto agente di mediare tra passato, presente e futuro. Se la verità si dà nella storia anche la sua recezione-interpretazione è soggetta ai percorsi estetici della stessa; a ragione Ricoeur qualifica come «imperfetta» la mediazione perché non può - e non deve - corrispondere al concetto di universale inteso come universalizzante; in luogo di questa concezione statica e fissa sarebbe preferibile la definizione più corretta

³¹¹ Cf. *idem*, p. 374.

di «complessa». Ciò che è da rilevare in questa conclusione, appunto, «imperfetta» è che lo scopo di questa soluzione aporetica è anche il suo vantaggio gnoseologico: ovvero non risolvere ma destabilizzare di modo da tenere aperto il potenziale simbolico della «metafora viva» e/o dell'«intrigo» mimetico. Tutto ciò non è solo un gioco linguistico, piuttosto la forza dell'azione e della storia di una verità incarnata.

Come si viene a risolvere, allora, la questione del tempo in ordine alla verità? Essa non si risolve nel senso di una risoluzione di ordine teorico-descrittiva che la contenga in una giustificazione universale³¹², piuttosto la domanda rimane in una relazione aperta e simbolica, la sola che può instaurare una *dynamis* tra due poli. Di questi il primo è il polo immanente del *tempo vissuto* e il secondo il polo trascendente della *trascendenza storica*.

Il *tempo vissuto* offre alla questione della verità un carattere di «rilevanza pratica»³¹³ e indica appunto il *now*, il tempo che il soggetto sta vivendo, l'esperienza concreta e pratica di verità che l'esserci sta subendo o mettendo in atto. Il carattere di «rilevanza pratica» configura lo statuto epistemologico sulle dinamiche storiche e sinestetiche, esse sono di per sé già universali perché, prima di tutto e di tutti, sono comuni a ogni essere vivente e, soprattutto, agli esseri conoscenti: gli uomini. La «rilevanza pratica», quindi, con tutte le sue “strumentazioni” presenti nell'uomo,

³¹² «L'aporie de la totalisation reste-t-elle le dernier mot de l'aporétique du temps? Je ne le pense pas, à la relecture. Une aporie plus intraitable encore se dissimule à l'arrière-plan des deux précédents. Elle concerne l'ultime irréprésentabilité du temps»; RICOEUR, *Temps et récit III*, pp. 351.

³¹³ Sul carattere di rilevanza pratica anche Pannenberg si sofferma in ordine all'esperienza di fede; cf. *Epistemologia e Teologia*, pp. 263-264.

si potrebbe presentare come l'insieme di autentici universali in ordine alla gnoseologia e alla verità. Il carattere inscritto nel *now*, così definito come «rilevanza pratica», ha anche una sua configurazione integrale e olistica, ovvero, sistemica e complessa. Il *now* esperito dal soggetto conoscente è un tutto portatore di senso, ove la componente descrittiva-teorica, è una delle altre, posta in relazione dinamica con il tutto.

Il secondo polo, correlato al tempo vissuto, è la *trascendenza storica*. Il *now* che l'esserci sperimenta in forma così completa e complessa, per sua natura, non può essere circoscritto al momento esistente offerto, appunto, dal carattere della «rilevanza pratica». Il *now* mette in intrigo il passato e proietta nel futuro l'esserci sperimentante e vivente. La puntualità complessa e articolata del *now* viene generata perché vi è la concentrazione di un passato che non può rimanere solo memoria archivistica e descrittiva, unitamente a una componente di senso che proietta istantaneamente nel domani. Infatti, il tutto del senso si sperimenta nel *now*, ma non si può rinchiuderlo in esso, immediatamente e simbolicamente spinge oltre.

Il potere simbolico del tempo in ordine alla verità, espresso nei termini di polarità tra *tempo vissuto* e *trascendenza storica*, è generato proprio dalla discronia aporetica del tempo. Il tempo non coerente, impertinente, è in sé stesso una grammatica capace di dischiudere il potere simbolico: una parola detta può essere ri-detta e ri-compresa, proprio grazie alla discronia; un fatto passato può essere ri-sperimentato e proiettato in avanti proprio grazie all'impertinenza temporale.

Dalla struttura della rivelazione cristiana emerge l'esigenza e l'esemplarità di un modello veritativo che non sia basato sulla sequenzialità e sulla selezione. In effetti la Storia della salvezza implica l'essere dentro essa, abitarla, viverla e renderla vivente: il soggetto diviene Storia della salvezza. Altresì, la fede cristiana non essendo riducibile a dogma o a morale è, piuttosto, essere in Cristo e non stare di fronte a Lui secondo un modello tele-visivo e noetico-dottrinale.

In questo orizzonte il modello veritativo deve essere quello *per immersione* caratterizzato dalla profondità e, quindi, dall'estetica ergologica. Si tratterà, ora, di rilevare come i *new media* offrano a questo modello veritativo e a questo modello biblico, non solo un supporto teorico ma un'esperienza d'immersione olistica la quale va a garantire, salvaguardare e potenziare la stessa fede.

2. IL VIRTUALE E L'ONNIPRESENZA DEI TRE TEMPI PRESENTI

Sostenere che il *now*, nella polarità tra tempo vissuto e trascendenza storica, permette di comprendere insieme la visione psicologica e la visione cosmologica del tempo, significa attribuirgli una proprietà configurante rispetto al tempo stesso, ovvero coestensiva e coabitativa di passato, presente e futuro. In altre parole ciò vuol dire anche istituire l'esperienza di onnipresenza: nell'atto configurante del *now*, l'esserci viene a coesistere contemporaneamente nel presente, come pure nel passato e nel futuro, secondo un carattere di unificazione imperfetta, che rimane anche sempre di distinzione delle medesime esperienze temporali. Infatti, il passato rimane tale, come pure il futuro ed essi non si confondono e non si mescolano con il presente.

È possibile non solo “viaggiare nel tempo”, ovvero spostarsi all’interno del medesimo, ma “essere tempo”, cioè vivere temporalmente: non solo subire la temporalità cronologica, ma “cavalcarla”, ovvero “dominarla” e utilizzarla come potenziale gnoseologico. In altre parole, si potrebbe sostenere che il tempo vive con l’esserci e con la realtà.

Tale esistenza temporale trova appoggio e spunti anche nella rivelazione biblica, in particolare in una serie di vocaboli che possono riferire alla famiglia ebraica di *ôlam* e a quella greca di *aión*, con i loro derivati e sinonimi. Questa area filologico-semantiche porta a considerare una concezione del tempo biblica che non sta a segnalare semplicemente «eternità», come peraltro rilevato nella prima sezione analitica dello studio in atto, quanto piuttosto un’esperienza temporale connessa con l’esistenza umana ma che tuttavia la trascende, andando oltre essa, e mettendo insieme, secondo la categoria di onnipresenza, il passato, il presente e il futuro. Questa onnipresenza teologica, rilevabile anche sul dato biblico, concede una caratterizzazione della storia umana direttamente coinvolta dalla-nella storia di Dio, secondo, appunto, la categoria eccedente di onnipresenza.

Nell’Antico Testamento *ôlam* ricorre circa 460 volte, mentre il corrispondente *aión* nei LXX è presente 450 volte. Precisando ulteriormente *ôlam* viene spesso utilizzato con preposizioni che indicano un tempo verso il passato oppure verso il futuro, in ogni caso un tempo lontano³¹⁴ e con formule che tentano di dire la polarità tempo

³¹⁴ Cf. *1Sam* 1,22; 27,12; *Dn* 2,20; *Sal* 18,51; *Sal* 41,14; *Sal* 90,2; *Sal* 102,25-29; *Sal* 106,48; *1Cor* 16,36.

storico/tempo sacro. Il carattere di onnipresenza si evince, in particolare, nella formula «*le'ôlam wa'ed*», letteralmente «al di là dei tempi e dei momenti degli uomini»³¹⁵; non va trascurata neppure un'altra formula «*le'ôlam hasdô*», letteralmente «al di là dei tempi umani è la sua misericordia»³¹⁶. È in questo orizzonte, estremamente pregnante, che s'instaura un rapporto polare tra il tempo breve storico degli uomini e il tempo eterno di Dio: tale intreccio accade nella storia e corrisponde alle grammatiche del racconto.

Nel Nuovo Testamento emerge, nella vita della chiesa apostolica, una riflessione sul tempo e sulla storia intesi come loro prolungamento ma non in senso generico o astratto, piuttosto si tratta di una sorta di continuità, non ben definita, del concreto rapporto fra il tempo storico e il tempo sacro. È il termine *aión* a sostenere questa polarità, esso ricorre oltre 100 volte alle quali si aggiungono 70 volte dei suoi derivati. Si tratta dell'«eone-secolo-mondo» attuale in relazione con quello futuro³¹⁷. In questo orizzonte non ci si lasci ingannare da una sorta di dualismo teologico corrispondente a una distinzione tra i due eoni in due mondi. Infatti, anche nei testi giovannei e paolini, Satana insidia il tempo presente, ma Dio in Cristo ha redento questo stesso tempo attuale: si tratta altresì di una nuova iniziativa di Dio nel *now*, la quale segna l'onnipresenza teologica alla quale ci si sta riferendo. Pertanto, la vita eterna è quella

³¹⁵ Cf. *Es* 15,18; *Mi* 4,5; *Sal* 9,6; *Sal* 10,16; *Sal* 45,18; *Sal* 145,1-2.21.

³¹⁶ Cf. *1Cr* 16,34.41; *2Cr* 7,1-6; *Sal* 100,5; *Sal* 106,1; *Sal* 107,1; *Sal* 118,1-4.29, *Sal* 136.

³¹⁷ Cf. *Mt* 21,19; *Mc* 3,29; 4,19; *Lc* 1,55.70; *Gv* 13,8; *At* 3,21; 15,8; *1Cor* 2,6; *Eb* 1,2.8; 11,3.

dell'“eone” futuro³¹⁸, del quale lo stesso Giovanni precisa: questa vita eterna è già presente e attuale³¹⁹, secondo l'esperienza di onnipresenza descrivibile, appunto, dalla polarità tempo storico/tempo sacro.

Accanto a questa esistenza temporale, “essere tempo”, cioè esistere come tempo, vi è anche una spazialità temporale, “essere spazio”, segnata dalla possibilità di essere in differenti luoghi contemporaneamente che oggi giorno viene enormemente amplificata dai *new media*. Ad esempio, basti pensare alla diffusissima possibilità di *chattare* contemporaneamente con più persone che si trovano in differenti luoghi e d'interagire con esse. Anche questa elementare eppure massiccia modalità non è semplicemente il veicolare un'informazione che perviene al soggetto, ma si tratta dell'istituzione di un vero e proprio dialogo virtuale, nel quale i soggetti partecipano, in forma attiva, ascoltando e rispondendo, interagendo e orientando la portata del discorso in una direzione piuttosto che in un'altra; si tratta dell'esercizio di un potere, molto più forte di quello offerto dalla televisione che, seppur così diffusa, pone il soggetto nella situazione di recezione passiva di una notizia. Nella *chat* s'istituisce

³¹⁸ Cf. *Mt* 25,36; *Mc* 10,17.30; *Rm* 2,7; 6,22-23; *Gal* 6,8.

³¹⁹ «Così bisogna che sia innalzato il Figlio dell'uomo, perché chiunque crede in lui abbia la vita eterna Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non vada perduto, ma abbia la vita eterna. Dio, infatti, non ha mandato il Figlio nel mondo per condannare il mondo, ma perché il mondo sia salvato per mezzo di lui. Chi crede in lui non è condannato; ma chi non crede è già stato condannato, perché non ha creduto nel nome dell'unigenito Figlio di Dio», *Gv* 3,14-18; «In verità, in verità io vi dico: chi ascolta la mia parola e crede a colui che mi ha mandato, ha la vita eterna e non va incontro al giudizio, ma è passato dalla morte alla vita», *Gv* 5,24; «Questa è la vita eterna: che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo», *Gv* 17,3.

un processo creativo assolutamente originario e originale, il cui esito è imprevedibile, perché posto nelle mani dei soggetti agenti. Si tratta di una *poiesis*, ovvero di una capacità produttiva che non solo produce un ente, ma, mentre fa ciò, modifica anche i soggetti che ne prendono parte. Certamente tutto ciò non è ancora la presenza dei corpi che s'incontrano, e non è paragonabile alla forza dell'incontro reale, ma si deve anche osservare che la connotazione pratica e la massiccia diffusione di questi strumenti suppliscono già in parte ai limiti dell'*hardware*, che non concede ancora la compresenza fisica. Si deve, altresì, osservare che l'esempio posto riguarda una semplice tecnologia diffusa ed economica e, come già a un livello non massiccio, ma di facile distribuzione, sia oggi possibile fruire di *hardware* che possono mettere in atto una compresenza audio-visiva di più soggetti, come accade con la tecnologia *face-to-face*³²⁰. Si tratta di esperienze, come si rilevava, diffuse di onnipresenza, ovvero della possibilità di essere in più luoghi e di intrecciare una pluralità di relazioni nel medesimo istante; esperienze di onnipresenza che è possibile declinare nell'ambito virtuale, in quello epistemologico e, infine, in quello teologico.

2.1 Onnipresenza virtuale

Per la ricerca in atto non è rilevante considerare tutto ciò come la semplice applicazione di una tecnologia; una tale visione appare riduttiva e, ancora una volta, andrebbe a tradire la complessità e l'integralità.

³²⁰ Si considerino le possibilità offerte dalla tecnologia videoconferenziale, oppure dalla modalità *e-learning* in diretta o anche secondo registrazione.

Piuttosto sarà interessante e doveroso indagare come l'onnipresenza e l'esperienza della stessa modifichino gli impianti gnoseologici, come possano istituire un modello antropologico ovvero una forma di umano corrispondente a questa esperienza, e come la stessa onnipresenza trasformi le grammatiche sottese alla recezione della verità e della rivelazione. Per fare ciò, si deve recuperare quanto in precedenza indagato sull'onnipresenza istituita dai *new media* per poi portare la riflessione sul piano antropologico e teologico.

Come rileva De Kerckhove, l'elettricità, presente nel biologico e nel tecnologico, è diventata il comune *medium*. Da questo assunto è possibile per l'uomo essere liberato dalle costrizioni storiche dello spazio e del tempo, è possibile realizzare il potere di essere ovunque e istantaneamente pur rimanendo nello stesso posto. Ciò «comporta la responsabilità di espandere la nostra identità psicologica oltre i limiti della pelle e del corpo»³²¹. Il superamento del limite della pelle avviene mediante gli stessi processi sinestetici che sono anche la causa, apparente, del limite stesso: ovvero la grammatica estetica, causa del limite del corpo, diviene pure il motivo del superamento. Tale affermazione garantisce anche l'estensione in quanto realizzata come prolungamento della medesima natura estetica.

Tutto ciò va a vantaggio dei linguaggi virtuali, ma anche del corpo umano. Ribaltando la situazione si può anche facilmente sostenere che il superamento di tale limite non è avvenuto finché non si è dovuto adottare una struttura che concedesse

³²¹ DE KERCKHOVE, *La pelle della cultura*, p. 179.

ciò. In effetti il linguaggio razionale descrittivo, proprio della cultura alfabetica, oltre a istituire una restrizione della verità, prima ancora risulta una riduzione della possibilità di sperimentarla anche in riferimento al superamento spazio-temporale del corpo, oltre che a quello dell'integrazione in riferimento a una visione olistica:

«a partire dal Rinascimento, dopo l'ampliamento degli effetti del fermento alfabetico grazie alla stampa, si creò molto presto un divario tra il mondo dell'evidenza sensoriale e quello dei fatti di conoscenza desensorializzata del mondo scientifico, politico, burocratico istituito dalla scrittura»³²².

Questo per dimostrare che il linguaggio alfabetico descrittivo è limitato sia in senso temporale - cioè può descrivere i fatti passati come archivio e quelli futuri solo come fantasie -, ma è limitato anche in senso spaziale - dovendosi attestare su una linearità causalistica non può tener conto del senso che è più della somma delle parti -. Anche sul piano del tempo, inteso come onnipresenza, è possibile sostenere il legame tra tempo e verità, ma soprattutto di questi con il corpo vivente e, quindi, con le sue azioni. Nel caso dei linguaggi virtuali, come rileva de Kerckhove, il superamento dei limiti estetici è avvenuto, né più né meno, per una elettrificazione ed estensione

³²² DE KERCKHOVE, *La civilizzazione video-cristiana*, p. 109. Secondo de Kerckhove, l'alfabeto sarebbe, quindi, il più potente *software* che ha influenzato le strutture antropologiche e gnoseologiche. Il virtuale, a suo modo, concorre a un ricupero della dimensione simbolica dell'arte, del ludico e del sacro, esperienze irrazionali nel senso di non ascrivibili alla razionalità scientifica e causalistica. Per questa ragione i linguaggi virtuali non possono definirsi semplici applicazioni di una nuova tecnologia; essi s'innestano nelle strutture fondamentali, esprimono un linguaggio estetico più aderente all'integralità dell'uomo, muovono sulla simbolicità piuttosto che sulla sequenzialità, essi sono razionali ma non solo, estetici nel senso di antropologicamente corrispondenti all'umano, essi attivano l'emisfero destro del cervello. L'utilizzo massiccio dei *new media* può concorrere alla riscoperta integrale dell'uomo, anzi, essi strutturano l'uomo secondo il proprio modo di essere.

dei sensi del corpo, un superamento che, come si è riflettuto, non poteva attuarsi per mezzo di un linguaggio didascalico, noetico e verbale, sempre di ordine selettivo e sequenziale. In effetti, il potenziale gnoseologico si svela non tanto nella capacità di una tecnologia, ma nel fatto che essa aderisce e, quindi risveglia, la verità, o almeno l'esperienza che se ne può fare di essa; in questo si mostra tutto il potenziale del modello gnoseologico per immersione, posto in atto dai *media* digitali:

«La realtà virtuale consente di entrare fisicamente nei prodotti della propria immaginazione [...]. I sistemi esistenti consistono in vari tipi di interfacce che connettono gli utenti a una grafica di totale immersione e ad ambienti sonori forniti da un computer. Per entrare nella realtà virtuale si possono indossare “cuffie oculari” che forniscono visioni stereoscopiche tridimensionali di un mondo grafico, o proiettare la propria immagine in quel mondo senza effettivamente rinchiuderci. Per operare nel mondo di proiezione si indossa un guanto, chiamato *dataglove*, che permette di muoversi nell'universo grafico e di maneggiare oggetti al suo interno»³²³.

2.2 Onnipresenza epistemologica

Si perviene così, anche sul piano dell'onnipresenza gestita e potenziata dal virtuale, alle medesime coordinate di quell'esperienza veritativa, definita come modello epistemologico per immersione, che si sta indagando e che qui si vuole semplicemente sintetizzare nelle sue coordinate fondamentali. Essa è una verità

³²³ *Idem*, p. 96.

estetica, perché costituita sul corpo; essa è pure ergologica, perché fatta di azione ed evento storico, perciò essa non può che essere complessa e dinamica posta in una relazione di sistema. Tutto ciò si svela, meglio si potenzia, perché invece di utilizzare il solo libro e la carta stampata si attivano i sensi mediante la virtualità. Quanti sostengono che la realtà virtuale *tout court* mascheri la verità, si trovano in errore perché essa invece è molto più reale della verità comunicata nel supporto cartaceo secondo modalità selettive-oggettivanti, di ordine tele-visivo e instauranti processi sequenziali. Qui si tratta di entrare davvero nel gioco dei sensi per essere condotti al senso del tutto, all'interno del quale la dimensione televisiva è una delle componenti.

Il modello epistemologico emergente è senz'altro di ordine complesso e dinamico. Ciò significa che le cose non si possono solo descrivere e definire, ma le si deve sentire per accogliere, si deve entrare in esse. Un tale modello veritativo obbliga anche alla mutevolezza: in quanto vivo, esso è in divenire; come matura l'uomo, come cammina l'umanità la quale si automodifica, allo stesso modo l'esperienza della verità può e deve cambiare. Una tale affermazione si presenta certamente problematica per la verità in sé e per il desiderio di sicurezza dell'uomo. Si rende necessario rilevare che non è la verità a mutare, anche se di ciò non si può essere sicuri, ma certamente l'esperienza e la comprensione che se ne danno nel *now* dell'esserci. Se così non fosse, la stessa verità o sarebbe morta, come un fatto relegato nel passato, o sarebbe distaccata, come un concetto che non tocca la vita. Secondo questa epistemologia

la verità diviene evento vivente per l'oggi dell'uomo. D'altro lato tutto questo dinamismo nell'oggettivo della verità trova una corrispondenza nel dinamismo organico e complesso dell'uomo: l'uomo cammina e cresce, in una parola vive, è un vivente. Un vivente trova similarità con un altro vivente e non con un morto, per ciò stesso la conoscenza della verità deve utilizzare le grammatiche più comuni tra il polo soggettivo e quello oggettivo. Una siffatta visione integrale e dinamica della verità, almeno della sua conoscenza, corrisponde perfettamente all'essere dell'uomo nella sua assoluta indefinibilità e indescrivibilità; egli è energia pura di creazione al punto che può legittimamente, ma non stupidamente, contraddirsi: quel che è vero per l'uomo oggi potrebbe non esserlo domani, per il fatto che egli cresce. Su questo andare e venire tra oggettivo e soggettivo si costruiscono le grammatiche comuni tra essere ed esserci, e il tempo è come un vettore nel senso che esso, così come viene configurato nel racconto e nella Storia della salvezza, è come un Cicerone che guida il percorso veritativo: guardando all'intrigo temporale, potenziato dall'onnipresenza del virtuale, si viene condotti-educati (performati) a uno sguardo diverso nello scorgere l'intrigo veritativo.

Tutto ciò, come si può facilmente intravedere, incide anche nella elaborazione di un particolare paradigma antropologico, adatto a questo impianto epistemologico: un modello ergologico. Si tratta di una qualifica per l'antropologia, in quanto considera l'uomo nella sua totalità fatta di interezza di funzioni, anche biologiche, e di completezza di significato, senza disgiungere la dimensione logocentrica

da quella biologica: si tratta, anche, di una qualifica per la spiritualità³²⁴. L'uomo è un organismo vivente, un corpo animato: a partire da questa struttura antropologica reale e integrale si può pretendere di avviare un discorso completo sulla verità, che non riduca la stessa all'idea di verità o alla trascendenza della verità. Il corpo vivente è il soggetto e il protagonista dell'avventura conoscitiva³²⁵, perfettamente corrispondente al suo polo oggettivo, che si è definito come verità vivente fatta di/nel tempo e nella storia. Si tratta, utilizzando il linguaggio ricoeuriano, di una imponente e costante operazione di intrigo nella quale tutte le componenti, soprattutto quelle biologiche e pratiche, vengono considerate come basi sicure per lo statuto epistemologico. Le astrazioni in questo orizzonte devono essere universali e da questa impostazione, sia in ordine alla verità o all'essere, sia in ordine alla sua sperimentabilità o all'esserci, risultano costituite su base ergologica e biologica.

2.3 Onnipresenza teologica

Sulla base del concetto di onnipresenza, potenziato dai *new media*, si dà rilievo a questo punto della riflessione, a come la Storia della salvezza divenga un modello,

³²⁴ Se s'intende essa, come si dovrebbe, l'*animus* delle parti, il funzionamento dell'ente: non un ente accanto agli altri, neppure l'essenza delle stessa, ma il senso del tutto.

³²⁵ «Le dinamiche senso-motorie del corpo costituiscono la condizione, per così dire, "estensiva" di qualsiasi "intenzione" della mente. In altri termini, l'azione, nella sua complessità senso-motoria, non è descrivibile solo come il processo che passa dalla mente al corpo, nel senso di operare esteriormente ciò che è stato deciso interiormente, ma anche e soprattutto come il processo che passa dal corpo alla mente, nel senso di decidere interiormente ciò che è "possibile" esteriormente. La possibilità del corpo forma l'intenzionalità della mente»; BONACCORSO, *Il dono efficace*, p. 76.

segnato dal carattere dell'immersione nella realtà e nel tempo, modello che fornisce alcune qualità sintetiche in ordine alla ricerca sulla verità.

a) *La verità e il racconto*: significa che l'intreccio del tempo, definito da Ricoeur come intrigo, e da Pannenberg segnalato dall'esperienza dell'anticipazione, trova una sua sintesi nel racconto, unico *medium* capace di comporre insieme una complessità che è di ordine temporale e, quindi, con valenza epistemologica. Se non si tengono insieme tempo e verità si rischia di scendere in riduzionismi, quali l'anacronismo, l'archiviazione, la fantasia in riferimento al futuro, tutti accomunati dal medesimo errore, ovvero lo scollamento dalla realtà, il quale può essere evitato solo dalla concentrazione del *now*.

b) *La verità è il racconto*: significa che l'accesso alla verità si dà nel racconto, senza quest'ultimo non può esserci il darsi della verità. L'atto di raccontare è un atto creativo in ogni senso, deve essere sinestetico, cioè vivente e vitale, ed ergologico, cioè un'azione. Il racconto letterario, così magistralmente configurato dal punto di vista strutturale nella riflessione di Ricoeur, è semplicemente un'anticipazione storica del più integrale racconto virtuale. Quest'ultimo altro non segna che il risveglio sinestetico dell'umano secondo le coordinate antropologiche segnalate. Il racconto della Storia della salvezza, il suo raccontarsi, l'atto di raccontare, è accadimento, cioè evento di salvezza. In questo orizzonte la teologia pare risultare più avanzata rispetto alla riflessione filosofica. La Parola non è solo testo scritto, ma è evento, accadimento di grazia. Si tratta di parole che hanno una potenza creatrice conferita da una struttura

di memoriale, la quale è una forma temporale di onnipresenza che rende le parole parole-viventi. Esse non possono essere circoscritte alla sola dimensione logico-causale, ma appartengono a una complessità e integralità superiori: sono, appunto, eventi. L'atto di raccontarle produce la verità: la verità è il racconto.

c) *il raccontare è la verità*: significa che il raccontare nella sua mutevolezza - non si racconta mai lo stesso evento nel medesimo modo - è un dinamismo non pericoloso per la verità, ma capace di farla vivere per mezzo di una potenza metaforica e simbolica. Gli eventi non si ripetono mai allo stesso modo; anche se potesse accadere ciò, il contesto nel quale accadrebbero sarebbe comunque diverso. La verità della Storia della salvezza è certo unica e irrevocabile, ma l'atto di raccontarla la rende differente eppure coerente, dinamica eppure unitaria, in una parola vivente. Se non venisse raccontata, cioè vissuta, se non divenisse ancora evento, differente ogni volta, questa Parola della Storia della salvezza sarebbe morta e sterile. È il gesto di raccontarla, che a questo punto assume il significato di sperimentarla, che le permette di esistere e, quindi, di essere nuova, nuovamente vera: verità nuova! I linguaggi virtuali, come si è già più volte ribadito, aprono questo potenziale metaforico sviluppandolo dalla carta o dall'oralità³²⁶ in direzione delle basi sinestetiche.

³²⁶ Fatte salve le debite distinzioni tra oralità e scrittura, cf. W. J. ONG, *Oralità e scrittura. La tecnologia della parola*, Il Mulino, Bologna 1986.

3. LA VERITÀ EMERGE DAL VISSUTO

Pannenberg nella sua opera *Questioni fondamentali di Teologia Sistemica* affronta direttamente anche la questione della verità³²⁷. La speculazione del Teologo di Stettino permette, all'indagine in corso, di porre la domanda di come si è giunti alla coscienza della storicità del vero; Pannenberg segnala alcuni passaggi.

Già il dualismo ellenistico tra trascendenza di Dio buono e mondo malvagio aveva rinunciato all'unità del vero, così come all'interno della teologia cristiana antica

³²⁷ La riflessione del Teologo muove dal confronto tra il concetto greco di verità *àlétheia*, e quello biblico-ebraico *emet*. L'autore mostra la distinzione di una posizione che dà rilievo al *logos*, rispetto a una esperienziale-storica, mettendo le due rispettive posizioni in un rapporto di complementarietà ed evidenziandone interessanti punti di contatto tra le stesse. La concezione greca di verità pone la questione dell'unità della stessa: ciò che è vero può sussistere soltanto in ciò che non muta, pertanto il vero è posseduto solo da ciò che esiste senza inizio e senza fine, una verità atemporale. Tale considerazione ricade sulla questione dell'esperienza della verità e, quindi, su quella dei criteri di autenticità di una tale esperienza. Nella storia del pensiero occidentale, non solo secondo Platone e Aristotele, l'esperienza veniva compresa alla luce del vero in sé, cioè dell'idea del vero. Secondo questa impostazione la verità era la percezione del vero mediante le sue forme "imperfette". Si tratta di un modello di riproduzione passiva della verità la quale veniva percepita nel *noûs*. Tale impostazione fu modificata dal successivo pensiero occidentale in favore di una concezione creativa dell'attività dell'uomo. In tal modo divenne però problematica la concezione di una verità che sarebbe dipendente dall'uomo e dal soggetto, il quale doveva affermarsi, a questo punto, come fonte di verità: «la verità perde quindi il suo aggancio con la realtà extraumana ed è soltanto espressione dell'uomo, della sua condizione di libertà creativa». La natura creativa del pensiero umano trova un appoggio, rileva Pannenberg, già nella dottrina biblica dell'uomo immagine e somiglianza di Dio. In seguito questa impostazione avrebbe subito, con Cusano in particolare, una svolta soggettivistica, nel senso che egli avrebbe sostenuto la concezione del carattere creativo del pensiero umano quale fondamento della scienza moderna: «fu Niccolò Cusano il primo a comprendere il pensiero in termini di produttività creativa dello spirito umano, indipendentemente dalle impressioni dei sensi». Successivamente, l'impostazione delle scienze naturali moderne sarà caratterizzata dal fatto che esse elaboreranno delle ipotesi che verranno sottoposte al vaglio di esperimenti escogitati allo scopo. Una volta affermata questa soggettiva creatività dell'uomo sorge, allora, il problema di porla in relazione con la realtà extraumana. Le varie soluzioni proposte rimarranno comunque legate al presupposto di Dio. La questione della verità deve poi affrontare il suo relazionarsi a quella dell'unità della stessa. Il pensiero greco escludeva *a priori* ogni mutamento: i mutamenti implicherebbero pluralità, quindi, una successione di diverse forme, dove non sarebbe più possibile scoprire una verità piena e intera. Eppure, come dimostra Heidegger, l'*àlétheia* greca implica un disvelamento, il quale impone un tratto storico. Tutto ciò compromette la stessa distinzione classica tra il vero stabile e l'apparire mutevole; si veda il capitolo dedicato: «Che cos'è la verità?», cf. PANNENBERG *Questioni Fondamentali di Teologia Sistemica*, pp. 228-251.

in riferimento alla domanda sulla teodicea. La situazione venne resa ancora più complessa dal processo moderno di soggettivizzazione della verità; inoltre, a partire dal XVII secolo, a motivo dei grandi viaggi, ci si rese conto che la verità variava la propria figura con il mutare dei popoli e delle culture. Con l'avvento del romanticismo ci si accorse che non è possibile dissociare, in modo razionalistico, la verità dalle altre forme storiche³²⁸. In questi essenziali passaggi emerge che l'esperienza complessa della verità trova radici molto lontane, radici che, forse, si sono sempre volute nascondere all'interno di un sistema, per il fatto che la complessità del reale, essenziale alla verità, è difficile da sostenere:

«se il riferimento all'unità di tutto il reale è una componente essenziale del vero, allora la verità non si riferisce esclusivamente al nostro mondo attuale: l'unità del vero dovrebbe abbracciare anche altri popoli e culture lontane, dove la totalità del reale si è presentata in modo diverso da quello in cui noi ce la raffiguriamo. Non è possibile respingere, a partire dalla nostra conoscenza di verità, le precedenti concezioni del reale come non vere, quando è proprio l'esperienza ad insegnarci che la verità, oggi valida, domani sarà superata»³²⁹.

In sintesi, la questione della verità, come rileva anche Pannenberg, è legata alla questione della realtà, una realtà che in sé è normalmente complessa, cioè onnicomprensiva di spazialità e temporalità.

³²⁸ Cf. *idem*, p. 243-244.

³²⁹ *Idem*, p. 244.

«In questa situazione la verità può essere pensata soltanto come una storia della verità, dove cioè la verità stessa ha una sua storia e la sua essenza è il processo di tale storia. Lo stesso mutamento storico dev'essere pensato come essenza della verità, quando si vuole conservare la sua unità e non confondere sciocamente un singolo punto di vista con la verità nella sua interezza»³³⁰.

Queste considerazioni sono già presenti nella ricerca in questione, espresse con una terminologia differente per il semplice fatto che Pannenberg non poteva utilizzarla non avendola a disposizione, in quanto postuma rispetto alla sua riflessione.

a) Il «mutamento storico» altro non è che la trasposizione sul piano storico dell'«intrigo» e della «*mimesis*» del racconto;

b) anche per la Storia della salvezza si è rilevato che il suo racconto è il suo vivere, e ciò, ora, si ritrova anche nella più ampia storia dell'umanità, affermando che «la verità ha una sua storia». Ciò permette di concludere che, in ordine alla verità, si ritrova la medesima grammatica comune: nella storia dell'umanità, nella Storia della salvezza e nel racconto;

c) il «mutamento storico» è anche l'«intrigo», il medesimo del processo mimetico che permette di configurare il tempo, immettendo la forza nel *now*, concedendo alla verità di essere viva e vivente;

d) infine, il «mutamento storico», configurante il tempo mediante il processo mimetico, è anche ciò che rende la verità un modello procedurale, secondo un sistema

³³⁰ *Ibidem.*

per immersione nella realtà, profondamente attuale eppure recettiva del passato e in tensione verso il futuro, una verità segnata dall'«intratemporalità» ricoeuriana;

e) ridondante ribadire quanto già segnalato più volte, ovvero, la potenzialità riconfigurante di questo modello veritativo, la quale viene amplificata dai supporti multimediali e virtuali; potenzialità risultante dalla comune grammatica sinestetica.

La ricerca di Pannenberg ha il merito di prendere le distanze da una teologia autoritativa fondata esclusivamente sulla Parola di Dio. Il concetto di «rivelazione indiretta», ovvero mediata negli eventi storici, espresso nella prima tesi del Teologo³³¹, produce lo spostamento della tipica impostazione della teologia protestante, incentrata sulla rivelazione come Parola, verso una visione di rivelazione come storia. Pannenberg, certo, non intende mettere in discussione la pretesa autoritativa del messaggio rivelato, piuttosto l'obiettivo è quello di depositivizzare i contenuti della fede e di vagliare criticamente gli stessi testi, alla ricerca di una rivelazione di Dio che sia comprensibile all'esperienza umana e accessibile a tutti gli uomini. Quindi, non è la storia in quanto tale ad essere rivelazione dell'assoluto, bensì la rivelazione avviene mediatamente e attraverso fatti storici: in fatti e in azioni che vedono Dio all'opera.

Se è possibile convenire in questa conclusione, si deve anche rilevare un elemento di criticità, il quale risulta valido anche al fine della ricerca che verte sul modello epistemologico per immersione secondo uno statuto complesso della verità.

³³¹ PANNENBERG, *Rivelazione come storia*, p. 163.

La rivelazione avviene sì indirettamente nei fatti storici, ma anche direttamente in parole, in una interazione tra avvenimento storico e linguistico, tra *ergon* e *logos*. Questa impostazione è rilevante per la ricerca in atto e induce almeno a due considerazioni, le quali divengono anche precisazioni.

Anzitutto non si devono contrapporre parola e azione, momento noetico da quello estetico, *logos* da *ergon*, analisi delle parti da comprensione integrale della forma. Il modello epistemologico d'immersione non è escludente, bensì includente. La parola e l'analisi selettiva sono necessarie come parti e componenti del tutto della forma. La rivelazione, come la ricerca della verità, necessitano della parola che spieghi e descriva³³².

La seconda osservazione va nell'ordine dell'avvenimento linguistico, ovvero del *logos*. La parola, recuperando la riflessione di Ricoeur e per quanto ampiamente illustrato, è essa stessa azione. Il racconto è racconto di qualcuno e di qualcosa, ovvero di azioni che devono, secondo l'impostazione minuziosamente analizzata, ritornare a ad essere viventi. È plausibile convenire nella conclusione che non può esserci contrapposizione, neppure eccessiva distinzione, tra fatto storico e fatto linguistico: in effetti entrambi hanno in comune l'ampio terreno e la consistenza grammaticale dell'azione.

³³² Contro ogni tesi dualistica sostenuta da autori come SARTORI, *Homo videns. Televisione e post-pensiero*.

Proseguendo, dunque, il discorso sul tempo vissuto e il rispettivo valore veritativo, esso viene ripreso anche da Ricoeur nella sua trattazione sul *Presente storico*³³³, in particolare quando riferisce al valore dell'«iniziativa». Lo stesso Filosofo francese cita Merleau-Ponty sostenendo come il suo pensiero abbia caratterizzato l'inserzione del soggetto agente nel mondo, segnalando l'esperienza dell'«io posso» come fondativa per «l'io sono». In questo orizzonte il «corpo proprio» diviene il *medium* adeguato tra l'ordine soggettivo e quello cosmologico, quindi principio di unità per la verità. Lo stesso Ricoeur rileva: «*la médiation du corps propre précède tous les connecteurs de niveau historique que nous avons considérés*»³³⁴, il corpo è, quindi, il luogo originario e integrale dell'esistenza e, pertanto, anche della conoscenza:

*«la chair défie la dicotomie du physique et du psychique, de l'extériorité cosmique et de l'intériorité réflexive. Or c'est sur le sol d'une telle philosophie de la chair que le "je peux" se laisse penser; la chair, en ce sens, est l'ensemble cohérent de mes pouvoirs et de mes non-pouvoirs»*³³⁵.

Tutto ciò permette a Ricoeur di riprendere e rafforzare la *teoria dell'azione*, secondo la quale s'intende il "poter fare" dell'uomo, il suo agire, alla luce della categoria di «iniziativa», la quale spinge al di là dell'immediato «io posso», immettendo nell'orizzonte della relazione strategica e sistemica di cause, effetti e fini. L'agire umano, così inteso, sottrae gli enti dall'essere ridotti a semplici oggetti

³³³ Cf. RICOEUR, *Temps et récit III*, pp. 332-345.

³³⁴ *Idem*, p. 333.

³³⁵ *Ibidem*.

di osservazione; infatti, in quanto agenti, gli uomini producono qualcosa di creativo che, a ben vedere, si proietta così oltre nel futuro al punto che spesso non ne vedranno le conseguenze. Questa visione rompe subito ogni determinismo di ordine descrittivo: la potenza del fare non si lascia includere e permette alla realtà di non essere mai completamente totalizzabile³³⁶.

Un ulteriore aspetto dell'«iniziativa» del *Presente storico* permette a Ricouer di passare dalla *teoria dell'azione* alla *teoria dei sistemi*. Come si è mostrato, è il corpo, in base alla sua integralità originaria, il protagonista dell'azione; esso è capace di contenere polarmente interno ed esterno, psicologico e cosmologico; esso è, quindi, un sistema aperto, capace di interfacciarsi con la molteplicità proprio perché esso stesso è complesso e dinamico. L'intervento dell'azione è la possibilità anche di regolare la complessità all'interno di un sistema. L'intervento del soggetto agente è ciò che pone in atto la complessità, ma è anche ciò che la gestisce, relazionandola a un determinato orizzonte, il quale viene a configurarsi come sistema:

*«nous oublions que les relations causales sont relatives à des segments de l'histoire du monde qui ont le caractère de systèmes clos, et que la capacité de mettre en mouvement un système en produisant son état initial est une condition de sa clôture; l'action se trouve ainsi impliquée dans la découverte même des relations causales»*³³⁷.

³³⁶ Cf. *idem*, p. 334.

³³⁷ Cf. *idem*, p. 335.

La citazione è rilevante e merita un'attenta analisi:

a) *«les relations causales sont relatives à des segments de l'histoire du monde»*. Le relazioni di causa ed effetto vanno collocate all'interno di un orizzonte definito come segmento di storia. Ciò significa l'affermazione di una complessità sincronica, ove i fatti descritti assumono lo statuto di eventi accaduti soprattutto perché viventi all'interno di un orizzonte che li imprime di significati³³⁸;

b) *«qui ont le caractère de systèmes clos»*. Tali eventi hanno il carattere di sistema chiuso, ovvero definito in base a una complessità, la quale, però, viene regolata dalla stessa portata dell'azione. In effetti, l'azione mette in moto una complessità che solo l'azione collocata in un determinato orizzonte è in grado di regolare;

c) *«la capacité de mettre en mouvement un système en produisant son état initial est une condition de sa clôture»*. La capacità di rimettere in movimento questo sistema in una nuova cornice diacronica, ovvero fuori del tempo cosmologico di quella precisa azione, è data sì dalla ricostruzione descrittiva causalistica dei fatti, ma soprattutto da un ulteriore intervento agente del soggetto coinvolto, il quale pone in atto un nuovo dinamismo complesso, riavviando il sistema in un diverso orizzonte cronotopico. Tale messa in azione non può essere determinata solo dai processi causalistici, piuttosto dalla complessità dell'azione, fondata, come si potuto considerare, sul corpo vivente;

d) *«l'action se trouve ainsi impliquée dans le découverte même des relations causales»*. Solo all'interno di questo sistema attivato e regolato dalla stessa azione

³³⁸ Il plus-valore dell'«impertinenza semantica» della metafora.

è possibile comprendere anche le regole causalistiche, per questo l'azione si trova, e non può non esserlo, implicata nella scoperta delle leggi causali.

Con questa ultima considerazione si perviene a confermare che l'ergologia complessa e vissuta non solo è capace di unificare il tempo mantenendone distinti i tempi, ma che essa è fonte completa e integrale per la conoscenza, nonché autentico *medium* per la verità.

Avanzando ancora con Ricoeur ed elaborando il suo pensiero:

«transposée du plan physique au plan historique, l'intervention constitue le point nodal du modèle d'explication dit quasi causal; ce modèle, on s'en souvient, articule entre eux des segments téléologiques, correspondant aux phases intentionnelles de l'action, et des segments nomique, correspondant à ses phases physiques. C'est dans ce modèle que la réflexion sur le présent historique trouve son étayage épistémologique le plus approprié»³³⁹.

Con queste considerazioni si è portati al cuore della tesi che si vuole qui sostenere.

Dopo lunga disamina, lo stesso Ricoeur si spinge esplicitamente oltre il racconto, ovvero in ambito epistemologico e non solo linguistico o letterario; non che fosse sua intenzione agire diversamente, la sua ricerca è prettamente epistemologica, ma finora non lo aveva dichiarato in forma così esplicita.

L'ambito epistemologico è segnato dal momento dell'«intervento», il quale è un'azione in tutta la sua complessità sinestetica che si produce nel presente storico;

³³⁹ *Ibidem.*

ovvero, ciò significa che è solo la complessità dell'azione a poter rendere ragione e comprendere in sé, senza chiudere, la complessità del tempo e dei suoi tempi. Nell'«intervento» del soggetto agente nel tempo presente, si concentra e si configurano-rifigurano il passato, il presente e il futuro. Si badi bene che questa non è una spiegazione di ordine descrittivo, bensì un'azione comprensiva, la quale non dice nulla, o poco, in termini causalistici, ma comprende tutto in una relazione sistemica.

L'«intervento» che è azione in tutta la sua complessità sinestetica nel presente storico, permette anche la coniugazione, mantenendo la distinzione, tra il polo soggettivo del piano fisico della complessità individuale e quello della complessità extraumana ovvero storica; esso è la chiave di comprensione anche della relazione tra psicologico e cosmologico, e tale chiave si rende possibile sempre e solo sulla comune grammatica della complessità sinestetica e vivente dell'azione. Ciò è possibile spostando l'attenzione dai modelli epistemologici oggettivanti, a quelli per immersione e sistemici.

Tutto ciò, scrive Ricoeur, «*modèle d'explication dit quasi causal*». A questa terminologia si preferisce sostituire quella di modello di complessità; ciononostante la definizione di Ricoeur permette un'ulteriore precisazione: «quasi causale» non esclude, infatti, le relazioni di causa-effetto, quelle descrittive e lineari, le quali ritornano necessarie alla gnoseologia, solo che ad esse si perviene all'interno di un processo sistemico strutturato sulla complessità e continuamente performato dalla stessa.

Questo modello quasi causale o complesso permette di tenere insieme, configurare, «segmenti nomici»³⁴⁰ ovvero le referenze fisiche, con i «segmenti teleologici» ovvero i significati simbolici. Su questa grammatica si aprono due riflessioni. La prima di carattere sincronico poggia sulla struttura simbolica, oppure su quella della «metafora viva»: solamente muovendo dai «segmenti nomici», ovvero dalla cose così come sono, dal livello della referenza fisica, che è anche, non solo, un livello descrittivo, solamente da questo e senza sganciarsi da esso, è possibile aprirsi alla polisemia della metafora o del simbolo, ovvero ai fini e ai significati. La seconda riflessione si fonda sulla medesima struttura, ma transita sul piano diacronico, in particolare del racconto: ciò vuol dire che solo muovendo, e senza sganciarsi dai «segmenti nomici», ovvero dai fatti così come sono accaduti nel passato, ai quali concorre anche la dimensione descrittiva per la loro ricostruzione, solamente rimanendo agganciati ad essi è possibile aprirsi ai «segmenti teleologici» come chiare mete proiettate nel futuro; tutto ciò grazie all'intervento nel presente storico, che altrove si è definito come *now*.

Come conclude Ricoeur, questo è un modello epistemologico che trova una sua collocazione più adeguata e corrispondente a quella verità che si voluta definire, in modo sintetico, come vivente. Il modello in questione sposta chiaramente il soggetto da un punto di vista televisivo, tipico della impostazione sequenziale causalistica, al «punto di stato» dell'immersione³⁴¹.

³⁴⁰ Terminologia di Ricoeur.

³⁴¹ Concetti già illustrati in questa ricerca; cf. DE KERCKHOVE, *La pelle della cultura*, p. 179.

Ricapitolazione

Intelligenza narrativa e intelligenza virtuale:

l'intrigo veritativo

1. IL VISSUTO VIRTUALE E LA VERITÀ

È possibile sostenere che il virtuale, proprio perché sensibile, non si oppone alla realtà, non è antitetico ad essa, bensì è realtà caratterizzata dalla virtualità? Lo si potrebbe paragonare a una "terra di mezzo", un *medium* tra reale e potenziale - intendendo con quest'ultimo quel che non è presente, perché slegato dal referente fisico, cioè a-sensibile -. La realtà virtuale viene a connotarsi come un ulteriore spazio esistenziale; essa è sensibile, per questo multimediale, percepibile eppure spirituale perché elettrificata; ha un potenziale di realismo come pure di falsificazione; non è presente se non nella forma dell'elettrificazione eppure è percepibile come le emozioni e i sensi estetici; infine mostra delle analogie con il mistero. Certamente si accede a un campo interessante, nel quale vanno considerati sia il potenziale come il pericolo dell'ambiguità: tutto ciò che è virtuale, infatti, è più facilmente falsificabile. Eppure non lo si può tralasciare non solo perché esso avanza tecnologicamente e invaderà spazi sempre più ampi dell'esistenza, ma l'accoglienza in positivo va operata soprattutto perché il virtuale si presenta come un'ulteriore possibilità in riferimento

alla verità intesa nella sua sinestetica complessità. Vi è sottesa, ma potente, una comune grammatica tra virtuale e verità: l'affinità tra rete elettrica e rete biologica, il dinamismo degli elettroni e quello del tempo, il modello epistemologico per immersione nell'ambiente virtuale. Sono tutte categorie che convergono sul presente storico agito mediante l'azione di un corpo agente. Certo, i corpi nel virtuale non s'incontrano, talvolta neppure esistono, in ogni caso è alto il rischio di un allontanamento degli stessi, ma è innegabile questa affinità di sensi come pure è evidente che questi nuovi linguaggi sinestetici e fortemente biologici perfezionano alcune peculiarità dell'uomo configurandone, secondo nuove modalità, le strutture antropologiche. L'accentuazione, ad esempio, di un emisfero cerebrale, quello simbolico, rispetto a quello sequenziale, produce-produrrà un differente modo di percepire la verità e, pertanto, anche la rivelazione. Ciò è già in atto nella generazione dei "nativi digitali". Analogamente il processo virtuale spingerà verso un nuovo sistema educativo, a differenti leggi, a una nuova organizzazione della società e così di seguito. A ben ragione si può evocare una rivoluzione digitale, della quale ora si stanno studiando prevalentemente i soli effetti e le semplici applicazioni tecnologiche, come dire la punta di un *iceberg*. L'interesse filosofico, antropologico e teologico risultano necessari per interpretare i cambiamenti in atto. Il racconto diviene rilevante per i contenuti come pure per la realtà: in quanto azione esso ricade nella storia e produce effetti. I linguaggi virtuali, perché più articolati di quelli scritti, produrranno effetti più intensi e in breve tempo, e ciò assume una rilevanza anche per la realtà Dio e il suo

rapporto con l'uomo. La forma linguistica sta mutando verso una fisionomia pragmatica per questo più corrispondente alla rivelazione che è ergologica.

In campo entrano anche i giochi linguistici tra i differenti linguaggi. Finché si trattava di una Parola rivelata, un *Logos* noetico, esso veniva recepito come discorso lineare, ora che il *Logos* viene recepito come *bios* e come *ergon* la linearità diventa una delle componenti includendo anche il suo contrario, la non-linearità. Questo è un atteggiamento che concede accesso alla complessità e ne prefigura una plausibile comprensione. Le azioni degli uomini nel presente storico sono appunto complesse e si sintetizzano nell'intervento stesso. La rete virtuale, se analizzata alla luce di queste riflessioni, risulta imprevedibile e indomabile. In ogni istante milioni di persone vi entrano, non solo come spettatori bensì come attori e registi, nel senso che ne modificano e alterano i contenuti e le forme a piacere; in altre parole utilizzando questi linguaggi anche li riproducono, non solamente li recepiscono. C'è un potenziale creativo in atto disponibile ogni istante e su vasta scala. Si comprende come questo atteggiamento diffuso abbia molto da suscitare nell'estetica e nell'epistemologia, ma anche nella teologia. Un soggetto agente inserito-immerso nel contesto ipertestuale e intratemporale ha molto da dire e da modificare: la forma linguistica del virtuale poggia su queste strutture ergologiche.

La questione dei linguaggi è da ritenersi fondamentale in ambito gnoseologico, in particolare per quelli virtuali perché estetici, allo stesso modo dell'arte e del rito, essi non sono semplici segni da adottare per veicolare meglio i contenuti della verità;

piuttosto sembrano essere segni performativi che concorrono alla creazione della stessa, non nel senso che possano aggiungere qualcosa alla medesima, bensì nel fatto che, affinando la sensibilità, sollecitano a una visione più completa dell'incontro tra Essere ed esserci dell'uomo.

Con le ultime considerazioni avanzate sulla reticolarità e sulla complessità dei linguaggi virtuali accomunati dalla medesima grammatica dell'azione e dell'immersione, di fatto ci si viene a trovare all'interno di un sistema attivato da particolari processi. Abbattute le barriere dualistiche e riduzioniste, alle quali si è presa abitudine in talune impostazioni intellettive, abbracciata la visione complessa, ci si viene a trovare inseriti in un sistema. Tale esperienza permette di tenere insieme il modello di comprensione della realtà con un'elastica adattabilità alla complessità della stessa.

Il sistema, che per sua natura è dinamico, concede un'evoluzione, quindi un mutamento, e ammette una pluralità di sistemi. L'«intrigo» di Ricoeur è, appunto, un sistema, come lo sono la rete, i linguaggi virtuali e l'azione: come tali hanno grammatiche comuni, cioè sono estetici, e fanno base tutti sul corpo. Il sistema permette di mantenere il primato della complessità evitando di cadere nel riduzionismo dei modelli selettivi. Sono un sistema il racconto e la storia, la Storia della salvezza e il corpo, la rete virtuale e, più in generale, l'organicità della realtà: tutti poggiano sull'esperienza ipertestuale d'immersione. Addirittura, corpo, rete e realtà

sono i sistemi più complessi e capaci, a loro volta, di generare altri sistemi: l'uomo, infatti, è creatore di sistemi, non solo fruitore. Tali considerazioni permettono, ancora una volta, di relativizzare la nozione di causa in favore dei processi dinamici, delle relazioni e del modello epistemico d'immersione rispetto a quello oggettivante. La vita, infatti, è *dynamis*, così come la comunicazione non è importante solo per il contenuto piuttosto per la forza per mezzo della quale viene veicolato lo stesso, ovvero la forza che "colpisce" il soggetto immerso nel sistema. La nozione di sistema ripropone la questione del *now*. L'uomo è tale, cioè un sistema, perché è un corpo vivente e vissuto, immerso cioè inserito ipertestualmente in un contesto. Il corpo morto, il cadavere di fatto esclude dal sistema vita e relazioni. L'uomo può pensare perché vive in un sistema mondo, l'uomo è cosciente perché vive in un sistema mondo. Allo stesso modo si può dire del rapporto mente e corpo come del rapporto rivelazione e fede. Il mondo virtuale è in sé un corpo che pone in sistema differenti livelli: da quello estetico, il più complesso e articolato, a quello noetico, immaginativo, volitivo. Inoltre il mondo virtuale, elettrificando il sistema globale, pone in relazione i differenti sistemi, appunto collocandosi nella "terra di mezzo" tra immaginazione e realtà.

Nel gioco polare tra «segmenti nomici» e «segmenti teleologici»³⁴², il virtuale viene a collocarsi come spazio esistenziale interessante, capace di spingere dinamicamente energia vitale. Di vita si tratta, appunto, e di elettricità, ovvero di *dynamis* che si mette

³⁴² Terminologia di Ricoeur.

in circolo attivando movimenti. Il mondo dei sistemi non è statico, lo stesso sistema persona attesta il divenire così come il sistema rete virtuale. Si viene così introdotti nei processi.

La vita è il suo divenire, il suo fluire, la sua energia vitale, così come la rete ove a nulla serve l'*hardware* più avanzato senza il *software* dell'elettricità³⁴³. Certo le energie poste in campo trovano sempre sintesi nell'«intervento» del presente storico dell'azione, ovvero in un corpo che produce in sé una *dynamis* proprio perché è corpo organico costituitosi come più della semplice totalità di parti, per cui è eccedenza e senso. Il sistema corpo produce processi energetici di pensiero, di volontà e di emozioni³⁴⁴. Similmente il sistema rete produce processi energetici di carattere virtuale, anch'essi sensibili ed esperibili. L'energia è la risultante di un sistema che si attiva mediante processi organici. L'energia è già una forma di trascendenza eppure rimane legata a un tutto organico, nel quale ciò che conta è, appunto, l'energia sprigionata; essa non viene dalla somma delle parti, ma è addirittura di più, un'eccedenza. In questa eccedenza, che Ricoeur definirebbe come «impertinenza semantica», va ricercato il plus-valore gnoseologico della complessità. Similmente si rileva che la somma di tutti i sistemi informatici non corrisponde all'energia attivata grazie ad essi, eppure abbisogna degli stessi. L'energia elettrica è come il senso, l'eccedenza di questo corpo organico elettrico. Il virtuale, ancora prima dei suoi effetti

³⁴³ De Kerckhove rileva che l'elettricità è il nuovo *software* più potente del precedente alfabeto; cf. *idem*, pp. 86-91.

³⁴⁴ Cf. BONACCORSO, *Il corpo di Dio, vita e senso della vita*, pp. 150-206.

somatici ed estetici, assume questa configurazione procedurale simile alla realtà. In altre parole esso rispecchia le caratteristiche di un corpo vivente, o di un racconto, nel quale i processi riconfiguranti dei diversi organi o delle differenti parti, producono un'eccedenza di *dynamis*.

Avanzando ulteriormente sulla scia del rapporto tra «segmenti nomici» e «segmenti teleologici» non si deve temere di parlare di apertura del sistema, giustificando così l'intersoggettività e la possibilità di apertura del sistema immanente a quello trascendente, proprio perché tali sistemi hanno in sé il metodo della trascendenza, quello che si è venuto a configurare come «eccedenza», o «impertinenza semantica»³⁴⁵. Dio infatti cos'è se non eccedenza? Pertanto, se il virtuale assume queste connotazioni organiche e sistemiche capaci di attivare processi di eccedenza, per sua costituzione ha le condizioni di possibilità per aprire alla Trascendenza della trascendenza.

Analogamente per la gnoseologia e per la teologia, così è anche per il virtuale: il potenziale di eccedenza prodotto, che qui si viene a definire come trascendenza, non deve mai sganciarsi, come è stato rilevato, dalla referenza fisica. Ci si viene a trovare nel pieno gioco tra rivelazione e fede, nel quale la deriva di una teologia troppo logocentrica e poco ergologica rimane sempre presente. Allo stesso modo, una virtualità troppo elettrica e troppo poco estetica potrebbe incappare nel pericolo dell'irreale.

³⁴⁵ Terminologia di Ricoeur, cf. *La métaphore vive*.

Il virtuale assume, quindi, una rilevanza gnoseologica; esso, fondato sulla grammatica dell'azione inserita ipertestualmente nella totalità, ha in sé un forte valore simbolico. A partire dal primo livello sensibile del referente, senza mai sganciarsi da esso, l'azione - quindi anche l'azione virtuale - apre a infiniti livelli di conoscenza e comprensione. Questa sua apertura ai significati ulteriori avviene non in modo causalistico bensì multimediale. Il virtuale, pertanto, include in sé un potenziale d'integralità e di complessità, come pure di apertura e di trascendenza. Il virtuale è «*sin-bolico*» perché, mentre mette insieme le parti, apre all'oltre, all'eccedenza del senso. Da ciò è possibile avanzare una riflessione sul potere del virtuale, cioè sulle sue qualità, precisandole come abilità estetiche, intendendo con ciò che esso assume le prerogative della *praktognosia*. Ricoeur parla di «intrigo» e «*mimesis*» come proprietà configuranti, Pannenberg di «storia». Tutte queste si costituiscono sull'azione e sull'immersione del soggetto nell'ambiente; azioni, soggetti e ambienti sono forme olistiche, non segmenti selettivi, le quali vengono catturate da altre forme, perciò le forme multimediali possono aprire a molti significati. La perdita di queste proprietà configuranti si manifesta, nel corso della storia occidentale, in una perdita di abilità estetiche in favore di altre noetiche. Come rileva Ricoeur, non che il momento noetico non sia utile, anzi necessario quanto mai perché ciò che si è esperito non cada nell'ambiguità, ma tale va collocato all'interno di un processo di totalità. L'eclissi di tali abilità estetiche produce una parzialità nell'uomo e nel suo modo di percepire la realtà, compromettendo la sua capacità gnoseologica. In altri termini, ogni qualvolta

l'uomo cerca di purificare il suo pensiero, sganciandosi dal referente fisico, anche l'esperienza veritativa viene depotenziata. La rivoluzione digitale, secondo de Kerckhove, oltre all'utilizzo di nuove tecnologie - il che la configurerebbe come una delle tante tecnologie - apporta questo sconcertante potenziale: il risveglio estetico.

«Mettendo in risalto il nostro sistema nervoso, l'Era Elettronica ci ha reso più sensibili al pericolo di perdere il nostro corpo. [...]. Vogliamo avere un contatto maggiore, non minore, con noi stessi. Puntando diritto al sistema nervoso, la tecnologia elettronica emula le nostre modalità sensoriali»³⁴⁶.

Poiché si sta parlando di tecnologie a diffusione di massa, la rivoluzione digitale produce anzitutto una riappropriazione estetica, la quale ri-configura l'uomo secondo una nuova grammatica.

Il passo da compiere, ora, si prefigge come obiettivo quello di tracciare alcune caratteristiche sintetiche di come la verità possa essere mediata dai *new media*.

1.1 L'«intrigo» virtuale

Si è già indagato ampiamente sulle proprietà configuranti dell'«intrigo» letterario e sulle sue potenzialità veritative offerte dalla possibilità simbolica di comprendere in sé per aprire oltre, tempo e spazio, cause, mezzi e fini. Nel racconto tutto ciò accade mediante i supporti della scrittura o dell'oralità. A livello neurocerebrale si è a conoscenza di come la scrittura alfabetica e la stampa abbiano concorso

³⁴⁶ DE KERCKHOVE, *La pelle della cultura*, p. 180.

alla stimolazione e allo sviluppo delle funzionalità dell'emisfero sinistro del cervello, caratterizzato da una comprensione lineare e sequenziale. Tale conformazione tipica dell'uomo occidentale ha indotto, a sua volta, all'elaborazione di particolari modelli epistemologici, lasciando in secondo piano le potenzialità simboliche riferite all'emisfero destro³⁴⁷. La massiccia diffusione dei *new media* sta già ribaltando velocemente questa conformazione antropologica, nel senso che essi agiscono principalmente sull'emisfero destro attivando, quindi, processi gnoseologici integrali e simbolici³⁴⁸. Si tratta di un'integralità ancora a livello razionale, ovvero dello sviluppo di una razionalità di visione integrale invece di una lineare, ma sempre di razionalità si tratta. Nonostante ciò, a livello d'«intrigo», sono indiscutibili il guadagno e il potenziale che vengono ad esprimersi mediante questo spostamento.

Il potenziale d'«intrigo» viene aumentato in uscita, nel senso che l'elaborazione dell'«intrigo» stesso diviene maggiormente produttiva di *dynamis*, proprio perché i sensi e il corpo sono estremamente più energetici nella loro lavorazione, ovvero nella loro «impertinenza semantica», rispetto al linguaggio alfabetico. Ciò significa che il potenziale veritativo posto in essere da una grammatica sinestetica, fondata sull'azione, è esponenzialmente superiore a quello elaborato dal medesimo processo mimetico costituito però solo di materiale letterario-alfabetico; si tratta di una potenzialità in ordine al simbolo o ai segmenti teleologici.

³⁴⁷ Cf. *idem*, pp. 34-42.

³⁴⁸ Cf. *idem*, p. 96.

1.2 Polarità concordanza e discordanza

Elaborare un sistema di *polarità di concordanza-discordanza*³⁴⁹ significa mettere a punto uno strumento concettuale che permetta di comprendere, senza risolvere, la complessità.

Anzitutto si rende necessaria una premessa, nel senso che va rilevato il bisogno di elaborare strumenti concettuali che permettano all'uomo una comprensione aderente alla realtà. In forma molto banale: la realtà non è che non esista perché le elaborazioni di cui si dispone non sono in grado di carpirla integralmente. Da più parti si avverte la difficoltà di modelli epistemologici che risultano parziali e, quindi, non pienamente adeguati alla comprensione integrale di una realtà complessa; pertanto, va rilevata la necessaria domanda sul fronte epistemologico.

Sul costituirsi di questa necessità, dunque, si avvia la riflessione riguardante lo strumento che, in questa sede, si vuole proporre: quello di una *polarità*, ovvero di una struttura che non chiuda in una descrizione obbligatoria, bensì apra una *dynamis* che non sia lineare, ma non per questo caotica. I poli permettono, in sintesi, di circoscrivere come pure di mettere in circolo, anzi, maggiore è la tensione-distanza polare tanto più sarà la *dynamis* gnoseologica posta in atto. Detta polarità viene definita di *concordanza-discordanza*, ciò significa che il modello ivi proposto deve essere paradossale e iperbolico, ovvero tenere insieme i contraddittori come accade

³⁴⁹ Ricoeur stesso tratta di «concordanza» e di «discordanza inclusa» in riferimento all'intrigo nella disamina della *Poetica* di Aristotele (cf. *Temps et récit I. Tome I*, pp. 65-75); pertanto, esse sono categorie mutuata dall'Autore il quale, tuttavia, non perviene all'elaborazione di un modello di polarità che possa essere onnicomprensivo della complessità.

per l'«impertinenza semantica»³⁵⁰. In questo modello veritativo devono essere inclusi il non essere, l'errore e la menzogna; come nel modello teologico di Cristo, nel quale viene inclusa la totalità dell'uomo, addirittura il contraddittorio di Dio, ovvero il peccato. Si ponga attenzione al fatto che l'inclusione non è la risoluzione di un polo nell'altro, è quanto, sul piano cristologico, tiene aperta l'anticipazione di Pannenberg³⁵¹: il peccato con Cristo ha una risoluzione certa, ma non è risolto; la polarità concordanza-discordanza è tuttora in atto, secondo il modello dell'anticipazione. Tracciate così le coordinate epistemologiche di questo strumento concettuale e agganciate con le considerazioni degli Autori presi in considerazione nella ricerca in atto, si tratta ora, di stabilire un rapporto con la realtà virtuale. Essa è anzitutto una realtà, ovvero, come si è potuto dimostrare, si costituisce sulle grammatiche complesse e sinestetiche del corpo e della storia. Queste ultime sono informate di polarità sistemiche ove concordanza e discordanza sono principi dinamici sempre in atto: basti guardare all'organismo umano e alla realtà storica. Nell'esistenza, che è tutt'altro che lineare e sequenziale, coesistono i contraddittori ed essi possono essere compresi solo sotto il segno della polarità, anzi sono proprio questi e la tensione tra essi a generare la vita. La rete virtuale, essendo estetica, non può non essere segnata dalla comprensione di questa polarità concordanza-discordanza, anzi,

³⁵⁰ Terminologia di Ricoeur, cf. *La métaphore vive*.

³⁵¹ «Ora, la storia nella sua totalità diviene visibile solo quando ci si trovi alla sua fine. Fino a questo momento finale il futuro rimane sempre imprevedibile. Allora, solo in quanto il compimento della storia è già realizzato in Gesù Cristo, solo in tale misura Dio si è rivelato definitivamente e in modo completo nella sua sorte. La fine della storia è però già avvenuta con la risuscitazione di Gesù, benché per noi non ci sia ancora»; cf. PANNENBERG, *Rivelazione come storia*, p. 182.

va ribadito che la stessa rete, assumendo le strutture estetiche ed estendendole elettricamente, le amplifica. Infatti, quella che era segnata, nella realtà *tout court* come polarità sincronica, collocabile cioè in determinati «segmenti nomici» in rapporto a realistici «segmenti teleologici»³⁵², per mezzo della categoria di onnipresenza diviene una polarità diacronica, che permette il superamento dello spazio e del tempo circoscritti dalla realtà *tout court*. In altre parole, è proprio la capacità di onnipresenza, istituita dal virtuale, e ampiamente analizzata in precedenza³⁵³, che concede l'apertura esponenziale, per questo diacronica, dell'azione rispetto al suo contesto: quella che viene definita come ipertestualità diviene anche una multitestualità. In una complessità che diviene anche molteplice, non può essere lo strumento lineare quello più adeguato alla comprensione della stessa.

1.3 "Nel gioco" dell'eterogeneo

Il concetto di «sintesi temporale dell'eterogeneo» viene anch'esso mutuato da Ricoeur. Egli ne parla in riferimento al tempo e ai tempi nell'«intrigo» del racconto³⁵⁴. Lo strumento epistemologico della *polarità concordanza-discordanza* concede di elaborare una sintesi, almeno ideale, aperta e ordinata, delle riflessioni poste in essere. Si è visto come il modello della polarità conceda un'apertura ordinata allo stesso modo della «metafora viva», e comunque rispettoso di un'energia sprigionata

³⁵² Terminologia di Ricoeur.

³⁵³ Cf. «Simultaneità e verità» in *Seconda sezione. La verità temporale nei new media*, pp. 152-160.

³⁵⁴ Cf. RICOEUR, *Temps et récit II*, pp. 17-91.

da una verità complessa e vivente. Tale esperienza veritativa può essere segnata dal concetto di *sintesi dell'eterogeneo*. Si è già accennato a come, suddetta verità, possa e debba coniugare in sé, e secondo forme ordinate, anche i contraddittori. Si tratta, pertanto di una sintesi di enti diversi non chiusa e non descrittiva; una sintesi che concede vitalità e *dynamis*, aperta cioè ad un ulteriore equilibrio che potrebbe-dovrebbe venire a definirsi tra le polarità concordanti-discordanti. Ciò che sotto l'azione dell'«intrigo» trova sintesi nel racconto, nella realtà accade nei sistemi organici e viventi. Il virtuale è il grande *medium* della sintesi dell'eterogeneo proprio perché esso s'innesta sulle azioni sinestetiche potenziando l'atto integrale del corpo; per ciò il virtuale avanzerebbe la pretesa di essere il “nuovo grande racconto”.

Su questa concezione di realtà virtuale, così sinestetica, complessa e innestata sulle strutture organiche, la quale avrebbe la pretesa di essere il “nuovo grande racconto”, è necessario avviare delle conclusioni sintetiche che siano anche un confronto tra l'«intelligenza narrativa» e l'«intelligenza virtuale», in ordine all'intrigo veritativo.

a) *Spazio e tempo*. Come ampiamente mostrato da Ricoeur, per quanto concerne il racconto, e come rilevato da Pannenberg in ordine alla Storia della salvezza, la narrazione offre quella struttura epistemologica onnicomprensiva del tempo e dello spazio; si tratta di una narrazione di eventi viventi che vengono resi vivi dallo stesso atto del raccontare. Tutto ciò persiste come grammatica di base nel racconto virtuale, anzi, viene amplificato secondo due orizzonti. Il primo riguarda il passaggio

dal supporto monomediale orale-alfabetico³⁵⁵ a quello sinestetico, con conseguente potenziamento esponenziale a livello gnoseologico prodotto, appunto, dalla configurazione multimediale; il secondo orizzonte viene offerto dalle esperienze di «onnipresenza» e di «simultaneità»³⁵⁶, le quali permettono la coesistenza articolata e sistemica di tutti gli spazi e di tutti i tempi³⁵⁷. Si tratta, in forma analoga, della trasposizione sul piano estetico della proprietà di «intratemporalità»³⁵⁸ elaborato da Ricoeur sul piano alfabetico. Realmente il multimediale inserisce il singolo atto, «segmento nomico» nel più ampio possibile dei contesti, «segmenti teleologici»: grazie alle estensioni elettrificate il singolo s’inserisce con le sue azioni mediante la forza determinante del suo «intervento» nel «presente storico», nella scena del mondo e secondo i paradigmi di interattività e di simultaneità. Senza dubbio, questa esperienza, già in atto ma non ancora coscientizzata pienamente, deve assumere delle particolari rilevanze gnoseologiche.

b) *Psicologia e cosmologia.* Psicologia e cosmologia avevano già trovato una risoluzione in Ricoeur, una risoluzione non certo di ordine lineare e descrittivo. L’analisi del Filosofo francese aveva preso avvio dal confronto tra il concetto di tempo secondo Sant’Agostino e secondo Aristotele³⁵⁹, per snodarsi in un lungo percorso storico

³⁵⁵ Oralità e scrittura sono esperienze distinte in quanto assumono caratteristiche, supporti e conseguenze specifiche; per pura praticità sintetica vengono qui accomunate; cf. ONG, *Oralità e scrittura*.

³⁵⁶ Cf. «Simultaneità e verità» in *Seconda sezione. La verità temporale nei new media*.

³⁵⁷ Con “tutti” s’intende il concetto relativo alle proprietà dell’*hardware* e del *software* oggi disponibili.

³⁵⁸ Volutamente, qui e di seguito, tra virgolette si riprendono la terminologia e le categorie di Ricoeur, già ampiamente analizzate in precedenza.

³⁵⁹ Cf. RICOEUR, *Temps et récit I*, pp. 19-136.

che andava a intrecciare la riflessione di differenti pensatori³⁶⁰. Come lo stesso Ricoeur afferma la soluzione all'aporia del tempo tra psicologia e cosmologia apre a un'aporia ulteriore³⁶¹. Si tratta della vera soluzione che rimane, perciò stessa una risposta aperta. Il tempo configurato nel racconto deve sempre rimanere aperto nella *dymanis* dell'intrigo veritativo; è proprio questa possibilità di apertura continua a reggere il potenziale gnoseologico: l'«intrigo» deve continuare a essere “intrigante” e questa possibilità viene data, in effetti, dalla lavorazione del tempo. Sulla scia di quanto già analizzato ampiamente, torna abbastanza semplice valutare la capacità configurante immessa dal virtuale rispetto al testuale e come il primo possa attuare processi di elaborazione del tempo mettendo in relazione la dimensione psicologica del singolo con quella cosmologica; tutto ciò grazie soprattutto alle nuove esperienze di onnipresenza e di simultaneità, in precedenza già rilevate.

c) *Biologia e spirituale*. Poste le precedenti conclusioni, con questo breve paragrafo si viene immessi con decisione nella questione teologica, più propriamente nell'ambito di una teologia spirituale. In ordine al potenziale sinestetico immesso dal virtuale e dal multimediale nell'intrigo veritativo, si deve avanzare un'ulteriore possibilità di trascendimento polisemico, offerta non solo dalla struttura gnoseologica del modello veritativo complesso e mimetico, ma data dalla polarità biologia-spirituale. Si è mostrato che l'elettrificazione del virtuale altro non è che un'estensione dei sensi

³⁶⁰ Cf. RICOEUR, *Temps et récit III*, pp. 19-146.

³⁶¹ Citazione già riportata: «*la réplique de la narrativité aux apories du temps consiste moins à résoudre les apories qu'à les faire travailler, à les rendre productives*»; cf. *idem*, p. 374.

del corpo. Tale estensione elettrica-estetica assume caratteristiche comuni all'esperienza spirituale. Quel che si vuol sostenere è che vi è una grammatica comune tra l'estensione elettrificata dei sensi, offerta dal virtuale, e l'esperienza spirituale; quest'ultima, infatti, è esperienza storica e sensibile, che tuttavia trascende il fatto e apre, in forma di una configurazione, all'oltre di Dio.

«Questi avvenimenti hanno realmente una forza convincente. Dove essi sono percepiti, così come ciò che sono, nel contesto storico cui appartengono di natura, parlano la loro propria lingua, la lingua dei fatti reali. In questa lingua dei fatti Dio ha mostrato la sua divinità. Per percepire questo, non occorre aggiungere nulla gli eventi rivelatori - che naturalmente non devono essere visti come *bruta facta*, bensì nel loro contesto storico tradizionale - nulla che potrebbe far vedere negli eventi qualche cosa di diverso da ciò che si può rilevare da loro stessi»³⁶²

Come Dio nella rivelazione si comunica in azioni ed eventi, così l'uomo lo recepisce a partire da basi biologiche per mezzo di estensioni simboliche, non astratte e non solo descrittive: ciò viene definito come esperienza spirituale. Si tratta di un prolungamento estetico della comunicazione di verità, il quale trascende, senza sganciarsi, le basi biologiche. Alla stessa maniera e con la medesima grammatica per mezzo delle quali il virtuale estende il reale, così lo spirituale estende-trascende il corpo e l'evento storico. Questa comune grammatica non è irrilevante; essa, però, non aggiunge nulla di nuovo allo statuto della teologia spirituale, offre, tuttavia, la condizione per un recupero

³⁶² PANNENBERG, *Rivelazione come storia*, p. 176.

di percorsi e *medium* lasciati in secondo piano dalle strutture cognitive lineari, causalistiche e descrittive. Altresì, la rivoluzione digitale concorre a un risveglio nell'uomo di quelle grammatiche sottese anche all'esperienza spirituale, quali prolungamenti, appunto, delle dinamiche biologiche e storiche.

d) *Virtuale come il "grande" e "nuovo" racconto*

«Mais, si, d'une aporie à l'autre et d'une réplique poétique à l'autre, la progression est libre, en revanche, l'ordre inverse est contraignant: il n'est pas vrai que l'aveu des limites du récit abolisse la position de l'idée de l'unité de l'histoire, avec ses implications éthiques et politiques. Il l'exige plutôt. Il ne sera pas dit, non plus, que l'aveu des limites du récit, corrélatif de l'aveu du mystère du temps, aura cautionné l'obscurantisme; le mystère du temps n'équivaut pas à un interdit pesant sur le langage; il suscite plutôt l'exigence de penser plus et de dir autrement. S'il en est ainsi, il faut poursuivre jusqu'à son terme le mouvement de retour, et tenir que la réaffirmation de la conscience historique dans les limites de sa validité requiert à son tour la recherche, par l'individu et par les communautés auxquelles celui-ci appartient, de leur identité narrative respective»³⁶³.

Così si conclude la lunga riflessione di Ricoeur, ove lo statuto di «identità narrativa», costituito sul tempo e sull'«intrigo mimetico» del racconto, porta la ricerca sul piano epistemologico. Il carattere di «identità narrativa», attribuito al singolo e alla comunità, non risolve le questioni, nel senso che non le vuole chiudere nell'angusto spazio della descrizione e della definizione, neppure lasciarle nell'etereo dell'astrazione, piuttosto invita a rimanere nella ricerca.

³⁶³ RICOEUR, *Temps et récit III*, p. 392.

Trasponendo con maggiore chiarezza queste considerazioni dal piano letterario, cioè dal piano alfabetico, a quello estetico si assiste al potenziamento dell'azione, degli eventi e della storia reale, immessi in quella che si è voluta definire verità vivente. Si avvertono già la sfida e l'impegno di questa verità complessa che i sistemi alfabetici non sono in grado di supportare adeguatamente. Il virtuale, lungi dall'essere l'artefatto o l'opposto al reale, per quanto diffusamente rilevato, esso per la sua proprietà estetica e multimediale è il supporto adeguato a percorrere, non solo la comunicazione e la veicolazione di informazioni, bensì la performance delle stesse, ovvero la complessità di una verità vivente. Altresì, il virtuale ha in sé i requisiti di realismo, per essere il "nuovo e grande racconto" proprio grazie alle sue potenzialità di intrigo innestate nella vita biologica: esso, a ben ragione, può configurare e rfigurare il tempo, le azioni, le cause, i mezzi e i fini.

Essere nel gioco dell'eterogeneo ha a che fare con l'«essere in Cristo»³⁶⁴ oppure l'«essere nel Signore»³⁶⁵; si tratta di espressioni caratteristiche di San Paolo le quali esprimono un'antropologia e un modo d'intendere la spiritualità. Dizioni imperniate sul fatto che i cristiani sono membra del corpo di Cristo, assumendo in forma olistica e sinestetica i caratteri di un'immersione nella verità; esse sembrano non aver nulla che vedere con i modelli causalistici e con antropologie individualistiche, con le frammentazioni e con le monomedialità. Il significato comunitario e multimediale è regolarmente enfatizzato da San Paolo, sia in relazione a quanto Dio ha fatto

³⁶⁴ Cf. *Fil* 1,13; 2,1.

³⁶⁵ Cf. *Fil* 1,14; 2,24.

per il popolo ovvero sul piano della rivelazione, sia in relazione alla vita dei credenti ovvero sul piano delle fede. Tutti i credenti sono inseriti nel corpo di Cristo dallo Spirito Santo³⁶⁶.

2. IL MODELLO VERITATIVO PER IMMERSIONE

2.1 *Epistemologia: dal punto di vista al punto di stato*

Seguendo le ultime considerazioni si viene così condotti al cuore della tesi che si vuole sostenere, di seguito e in forma schematica se ne tratteggiano le caratteristiche fondamentali.

a) Azione, racconto e corpo, parole e concetti affrontati nella ricerca in atto da più e differenti prospettive, ora trovano convergenze e chiamano in causa quello che si è venuti definendo come *modello epistemologico per immersione*. Esso si fonda sulle dinamiche del corpo, le quali sono estetiche e multimediali perciò organiche, e si manifesta mediante azioni storiche. Nella triade azione, racconto e corpo va ricercato il modello veritativo adeguato a comprendere la complessità e a sentire la verità come esperienza vivente.

b) L'immersione concede il passaggio epistemologico dal «punto di vista» al «punto di stato», dalla dimensione tele-visiva, oggettivante e selettiva, a quella "immersiva", ovvero di azione ipertestuale. In forza di questo spostamento il soggetto,

³⁶⁶ Cf. 1Cor 12,13.

grazie al corpo agente, raccontante e virtualizzato, viene immerso nell'oggetto realtà, divenendo così un "soggetto-oggetto".

c) L'immersione concede, oppure essa stessa è concessa, l'utilizzo dell'emisfero cerebrale simbolico, relativizzando senza escludere l'emisfero sequenziale logico-causale. Ciò vuol dire che il passaggio dal modello epistemologico selettivo-logico-lineare a quello d'immersione ergologico produce, come si è ampiamente descritto, un nuovo modello antropologico, meglio, risveglia ciò che è più originario e integrale nell'uomo stesso.

d) Si assiste a una mirabile codificazione tra realtà oggettiva e realtà soggettiva in quanto i codici del corpo e dell'organicità sono alla base sia del soggetto sia dell'oggetto. Per quanto l'epistemologia fondata sul modello logico-lineare si sforzasse di colmare, attraverso i circoli ermeneutici, il *gap* prodotto da un soggetto che vede l'oggetto distanziato, l'aporia rimaneva indiscutibilmente irrisolta: non si comprendeva quanto il soggetto immettesse nell'oggetto o quanto l'oggetto si potesse realmente dare a conoscere al soggetto. Tutto ciò, va rilevato, assume maggiore criticità quando l'oggetto in questione è il Trascendente. Si tratta di un'"aporia fallimentare" perché il modello logico-lineare-selettivo non la può supportare richiedendo, per sua natura, la soluzione della stessa. Il sistema di immersione è, invece, metaforico, mitologico e complesso; tale modello epistemologico sussiste proprio grazie all'aporia, la quale diviene la chiave di accesso alla complessità di ordine simbolico. Si tratta

di un'“aporia metodica” distinta da quella “fallimentare”, non per l'aporia stessa ma a motivo del modello generale.

e) Azione, racconto e corpo vedono il loro grande risveglio proprio grazie ai *new media*, multimediali e virtuali, perché essi sono modellati sul principio d'immersione ipertestuale e sinestetico, diffondendo tutto ciò non solo in una cultura accademica, piuttosto in quella di massa non elitaria e selettiva dal punto di vista culturale, mediante forme universalmente accessibili e mediabile in tutte le culture.

f) Perché questa diffusione e una suddetta universale comprensione? Non è giustificabile la sola matrice economico-commerciale per rispondere a questa domanda. Piuttosto va rilevata un'ulteriore e attenta analisi. I linguaggi virtuali e i *new media*, facendo leva sul corpo, sull'ergologia e sulla multimedialità sinestetica sono comprensibili a tutti i viventi, non solo a quelli che adottano un modello razionalistico di ordine lineare, essi sfondano una parete di carta attivando le potenzialità del corpo e dell'azione; attuando ciò concedono un notevole guadagno per la teologia e ancor più per la fede, la quale è azione, è storia, è racconto.

g) A motivo di cosa si realizza questo? Tutto ciò è possibile perché si è scoperto che il nuovo grande *medium* è l'elettricità, la quale può amplificare in estensione e profondità i sensi, il corpo e l'azione. L'elettricità grazie ai *new media* ha scoperto nuove frontiere proprio potenziando il corpo dell'uomo, ampliandone i confini cronotopici. Così facendo, l'elettricità ha concesso d'immergere il soggetto nell'ipertesto dell'oggetto mondo-realtà, secondo la modalità del punto di stato:

l'esserci è partecipe, non più spettatore tele-visivo, dell'Essere. D'altro lato, l'elettricità è anche il *medium* interno al soggetto stesso, come rivelano le neuroscienze. Il corpo organico dell'uomo è un tutto vivente come relazioni di parti grazie al *medium* dell'elettricità che rende tutte gli organi contemporaneamente presenti e viventi agli/negli altri. Il funzionamento di questo tutto, che è il corpo dell'uomo, viene dato, appunto, dal *medium* dell'elettricità; essa è anche il "prodotto", ovvero il più della somma delle parti, cioè la *dinamys*.

h) Il modello epistemologico per immersione svela e aiuta a comprendere ciò: l'uomo è immerso in sé grazie al *medium* dell'elettricità che permette alle parti del corpo di interagire in forma organica e di produrre così la vita; allo stesso modo, e in forza del medesimo *medium* dell'elettricità, l'uomo è immerso in forma organica e sistemica all'interno dell'universale realtà. Universale al punto da includere anche gli opposti: il non essere e il nulla, l'errore e la menzogna, inconcepibili nel sistema selettivo di ordine logico-causale. Ne risulta una struttura reticolare, l'unica capace di abbracciare, senza scandalo, la complessità.

i) Se l'elettricità è il grande *medium* che permette di coniugare senza risolvere soggetto/oggetto, interno/esterno, cosa sono il racconto, l'azione e il virtuale? Essi sono codici, ovvero i "racconti", che l'uomo ha a disposizione per mediarsi, meglio per immergersi nella storia e nella verità. Questi linguaggi possono essere sintetizzati nel corpo³⁶⁷, il quale li abbraccia in quanto devono fare base su esso e sulle sue dinamiche

³⁶⁷ Cf. BONACCORSO, *Il corpo di Dio. Vita e senso della vita*, pp. 223-235.

olistiche e sinestetiche. Il criterio emergente di verifica per la qualità di un codice, di uno strumento in ordine alla ricerca veritativa, diviene, allora, il suo carattere sinestetico e multimediale, ovvero la sua capacità di adattarsi e potenziare il corpo stesso.

2.2 Teologia: «mistero» come essere «in Cristo»

Lo studio focalizza ora l'attenzione sul piano teologico evidenziando le caratteristiche principali del modello veritativo per immersione, le quali possono trovare la seguente sintesi.

a) Superfluo ritornare ancora sui guadagni in ordine alla fede: basti ricordare le categorie di Storia della salvezza, di mistero dell'Incarnazione, di corpo risorto del Signore, di valore simbolico dei corpi materiali nei sacramenti e nei sacramentali, di Chiesa stessa come Corpo di Cristo; in ciò sta anche il potenziale contributo che la rivelazione cristiana può fornire agli statuti epistemologici e alle forme della conoscenza.

b) Sempre dal punto di vista teologico, il modello veritativo della rivelazione potrebbe presentarsi con esemplarità anche per altre discipline accademiche; infatti, come si è potuto constatare, esso si configura sulle strutture d'immersione del punto di stato, evitando riduzionismi rispetto a quelle tele-visive oggettivanti e selettive. Dio stesso ha assunto un punto di stato all'interno dell'umanità grazie al mistero dell'Incarnazione, fino a penetrare l'umanità più profonda e intricata grazie al mistero Pasquale, divenendo più umano degli stessi uomini.

c) Tutto ciò trova un'ulteriore conferma nella teologia paolina: essere "immersi" «in Cristo». L'esistenza cristiana si fonda sulla fede in Gesù Cristo che, mediante l'immersione battesimale, fa partecipare alla sua condizione filiale: «Tutti voi infatti siete figli di Dio, mediante la fede in Cristo Gesù, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo (*έν Χριστῷ Ἰησοῦ*) vi siete rivestiti di Cristo»³⁶⁸. La realtà di figli viene inaugurata dall'immersione battesimale e inserisce i credenti in un'esperienza di comunione con Dio per mezzo di Gesù nello Spirito Santo, i quali partecipano al mistero pasquale:

«quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte? Per mezzo del battesimo dunque siamo stati sepolti insieme a lui nella morte affinché, come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova»³⁶⁹.

La terminologia e i verbi utilizzati da San Paolo (*έβαπτίσθημεν εἰς Χριστόν Ἰησοῦν; εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ έβαπτίσθημεν; συνετάφημεν εἰς τὸν θάνατον*) riferisce chiaramente a un'impostazione d'immersione in Cristo da parte del credente e di vita in un ambiente, di realtà sensibile e di verità vivente. La vita nuova è possibile per quelli che, mediante la fede e il battesimo, sono «*εἰς Χριστόν Ἰησοῦν* (in Cristo Gesù)»; essi hanno ricevuto il dono dello Spirito che infonde l'amore nei loro cuori, al punto che «lo Spirito di Dio abita in voi»³⁷⁰. Essere nello Spirito significa possederlo,

³⁶⁸ *Gal* 3,26-27.

³⁶⁹ *Rm* 6,3-4: «*ή άγνοεῖτε ότι όσοι έβαπτίσθημεν εἰς Χριστόν Ἰησοῦν εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ έβαπτίσθημεν; συνετάφημεν οὔν αὐτῷ διά τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον, ἵνα ὡσπερ ήγέρθη Χριστός έκ νεκρῶν διά τῆς δόξης τοῦ πατρός, οὔτως και ήμεῖς έν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν*».

³⁷⁰ *Rm* 8,9a: «*Υμεῖς δέ οὐκ έστε έν σαρκί αλλά έν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ έν ὑμῖν*».

di riflesso chi non ha lo Spirito non gli appartiene³⁷¹: perciò essere abitati dallo Spirito di Dio significa possedere lo Spirito di Cristo e appartenere a Lui. A partire da questa relazione, che non è di ordine tele-visivo oggettivante, bensì inclusivo in riferimento a un modo di essere del soggetto e a un suo punto di stato, Paolo designa il modello del «corpo di Cristo» per abbracciare l'esperienza di Chiesa. Il corpo non è, dunque, solamente la condizione per essere «in Cristo», ma è pure la situazione di appartenenza reciproca di comunione tra i fedeli. È l'immersione nel corpo, dunque, la concretizzazione di tutto l'essere umano salvato e di tutta la Chiesa unificata da Cristo³⁷²: «Ora voi siete corpo di Cristo e, ognuno secondo la propria parte, sue membra»³⁷³. «Siete; *ἐστε*» indica una posizione precisa, un punto di stato e un modo di essere secondo il modello per immersione che non produce distanziamento e selettività gnoseologica, non imprime sequenzialità, bensì integralità. Lo statuto veritativo della rivelazione nella Storia della salvezza e dell'esperienza cristiana si configura sulle dinamiche ergologiche del corpo, esso si presenta, quindi, con le caratteristiche del modello epistemologico per immersione.

Si rende utile indagare come intende realmente San Paolo questa relazione tra Cristo e l'uomo, ovvero l'abitazione reciproca desunta dall'affermazione «essere in Cristo». Anzitutto si devono rilevare due categorie di formule:

³⁷¹ *Rm* 8,9b: «*εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ* (se qualcuno non ha lo Spirito di Cristo, non gli appartiene)».

³⁷² Cf. *1Cor* 12,1-14,40.

³⁷³ *1Cor* 12,27: «*Ὑμεῖς δὲ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους*».

l'«essere in Cristo»³⁷⁴ prevalente negli scritti paolini, e «Cristo in noi»³⁷⁵. Per San Paolo, l'«essere in Cristo» vuole esprimere la convinzione che il cristiano si trova in una condizione di vita in cui la forza di Cristo esercita, in modo performativo, la più profonda e penetrante influenza sulla sua vita integrale³⁷⁶. Inoltre, la formula «Cristo in noi», non allude a fatti particolari e carismatici, piuttosto a una durevole dimora di Cristo e del suo Spirito in ogni cristiano, la quale è principio di un'esistenza nuova dunque produttrice un'influenza di ordine performativo-pragmatico, quasi a considerare ciò la condizione normale dell'essere cristiano³⁷⁷.

L'indicazione paolina sull'«essere in Cristo» permette alla ricerca in atto, un'analisi della categoria di *μυστήριον*. Essa si presenta come una delle categorie bibliche più frequentate dalla teologia per descrivere l'identità della fede cristiana sotto molteplici punti di vista: sacramentario, ecclesiologico, dogmatico; nonché un'esperienza attinente ai linguaggi digitali, performativi eppure così fluttuanti; tale categoria di *μυστήριον* assume, come si potrà rilevare, soprattutto una valenza gnoseologica

³⁷⁴ Sotto varie forme (es. «gloriarsi», «sperare in», «azione di Dio in Cristo», «giustificati in», «servire in Cristo»; oppure secondo il genitivo «l'amore di», «la pazienza di», «prigioniero di Cristo»), compare 164 volte negli scritti paolini, cf. A. WIKENHAUSER, *La mistica di San Paolo*, Morcelliana, Brescia 1958, pp. 15-30; si veda anche L. CERFAUX, *Il Cristiano nella Teologia Paolina*, Editrice AVE, Roma 1969, pp. 337-402.

³⁷⁵ Compare raramente, es. «abitare» «Υμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλὰ ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν. εἰ δὲ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ. εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην. εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ ἐγείρας ἐκ νεκρῶν Χριστὸν Ἰησοῦν ζωοποιήσῃ καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα ἐν ὑμῖν» (Rm 8,9-11); ancora «parlare» «ἐπεὶ δοκιμὴν ζητεῖτε τοῦ ἐν ἔμοι λαλοῦντος Χριστοῦ· ὅς εἰς ὑμᾶς οὐκ ἀσθενεῖ ἀλλὰ δυνατεῖ ἐν ὑμῖν» (2Cor 13,3); cf. WIKENHAUSER, *La mistica di San Paolo*, pp. 31-37.

³⁷⁶ Cf. *idem*, pp. 51-52.

³⁷⁷ Cf. *idem*, pp. 64-65.

in ordine al processo veritativo e in riferimento al modello epistemologico per immersione.

In riferimento al *μυστήριον* è possibile, in forma schematica, ritrovare e ridurre la questione a due posizioni teologiche ed epistemologiche. Si tratta di due impostazioni emblematiche, come quelle rilevate per mezzo dei paradigmi di «punto di vista» e «punto di stato», le quali permettono una circoscrizione nitida della questione epistemologica; si tratta, altresì, di modelli e di metodi differenti, non per questo contrastanti, i quali tuttavia segnalano due modi profondamente diversi di praticare la teologia.

Da un lato, se *μυστήριον* viene inteso come l'esperienza cristiana dell'«essere in Cristo», per la teologia ciò significa che essa non ha soltanto un *oggetto teologico* da indagare ma anche un *luogo teologico*, ovvero un ambiente, nel quale il conoscere della fede s'istituisce. Tale luogo è l'esercizio stesso della fede: la vita del/dei credente/i, la fede in atto, così come si realizza nella prassi della tradizione tramandata dalla vita ecclesiale. Il fatto che tale prassi e il sapere che ivi si attua non siano riconducibili immediatamente a una formula teorica, la quale tuttavia ne restituisce il contenuto in forma riflessa, non smentisce la valenza speculativa della componente noetica, ma piuttosto segnala all'epistemologia teologica di non limitarsi alla positiva acquisizione delle formule, lasciando in secondo piano la natura pneumo-antropologica dell'esperienza da cui le definizioni stesse sono sorte.

Altresì, va richiamata l'importanza del "non detto/definito", in quanto normalmente "praticato".

L'altra impostazione, invece, si muove nell'ambito di una concezione noetico-intellettualistica del sapere, che non avverte il bisogno di problematizzare la definizione teologica, considerata anzi la forma più completa e universale di sapere. Tali definizioni causalistiche e descrittive corrono, invece, il rischio di introdurre in un mondo così diverso e sganciato dalla realtà. La nozione di *μυστήριον* diviene, allora, emblematica per la problematica in questione e per l'evidenziazione del modello epistemologico più adeguato ad esperire la verità. Infatti, secondo l'ultima impostazione presentata, *μυστήριον* non definisce altro che il rapporto, e il conseguente scarto, che s'istituisce tra l'atto della redenzione e la ragione umana che lo conosce. Da qui, quando San Paolo utilizza questo termine che riferirebbe sostanzialmente a realtà che sono nascoste alla ragione umana e che, pertanto, possono essere conosciute soltanto tramite la rivelazione. Ne consegue un'inaccessibilità per la ragione naturale.

La prima posizione presentata, invece, induce a interpretare la categoria di *μυστήριον* come la possibilità per l'uomo di accedere e fare esperienza della verità di Dio non solo per via dottrinale descrittiva, ma soprattutto per mezzo dell'immersione in azioni di Dio costitutive di eventi della vita. Non si tratta solamente e immediatamente di chiamare in causa la volontà cosciente e la ragione, ma le azioni rivendicano il valore di tutto l'umano e della realtà integrale. Secondo questa

concezione di *μυστήριον* l'accesso epistemologico alla verità di Dio, offerto liberamente dalla rivelazione, si presenta in una situazione olistica e sinestetica, in forma più ampia della comprensione di contenuti concettuali e universali, giacché originariamente tale comunicazione di verità, assume la forma di un coinvolgimento di tutto l'umano situato in esperienza e azione. *Μυστήριον*, in questa prospettiva, non definisce solamente un contenuto nascosto che di volta in volta perde il carattere di segretezza, ma è piuttosto l'esperienza di un evento che, pur mantenendo la distinzione tra Dio e l'uomo, ne concede una sinestetica comunione.

Nel Nuovo testamento il tema *μυστήριον* riceve un trattamento unitario solo negli scritti di San Paolo³⁷⁸. In tredici passi del suo epistolario³⁷⁹ il termine non sta ad indicare le realtà nascoste e arcane, ma assume una valenza teologica. Nella prima sezione del suo studio, Romano Penna³⁸⁰ rileva anzitutto una progressione teologica nell'utilizzo che San Paolo fa del termine in questione, ovvero *μυστήριον* muove dal «nascondimento»³⁸¹ lo stadio fontale del mistero, passando per la

³⁷⁸ Nel Nuovo Testamento il termine *μυστήριον* compare 28 volte di cui 23 al singolare, totalmente assente in scritti di primaria importanza (*Vangeli, Lettere di Giovanni, Atti degli Apostoli, Lettera agli Ebrei*), l'utilizzo è quasi esclusivo nei testi paolini; cf. R. PENNA, «Il Mysterion Paolino. Traiettorie e costituzione», in *Supplementi alla Rivista Biblica* 10 (1978), Paideia, Brescia, pp. 10-11; si veda anche WIKENHAUSER, *La mistica di San Paolo*, pp. 12-15.

³⁷⁹ *1Cor* 2,1: «Κάγώ ἐλθὼν πρὸς ὑμᾶς, ἀδελφοί, ἦλθον οὐ καθ' ὑπεροχὴν λόγου ἢ σοφίας καταγγέλλων ὑμῖν τὸ **μυστήριον** τοῦ θεοῦ»;

1Cor 2,7: «ἀλλὰ λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν **μυστηρίῳ**, τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν»;

Rom 16,25: «Τῷ δὲ δυναμένῳ ὑμᾶς στηρίζαι κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου καὶ τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ, κατὰ ἀποκάλυψιν **μυστηρίου** χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου»;

Col 1,26: «τὸ **μυστήριον** τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν, νῦν δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ»;

Col 1,27: «οἷς ἠθέλησεν ὁ θεὸς γνωρίσαι τί τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὃ ἐστὶν Χριστὸς ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπίς τῆς δόξης»;

Col 2,2: «ἵνα παρακληθῶσιν αἱ καρδίαι αὐτῶν, συμβιβασθέντες ἐν ἀγάπῃ καὶ εἰς πᾶν πλοῦτος τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως, εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ **μυστηρίου** τοῦ θεοῦ, Χριστοῦ»;

Col 4,3: «προσευχόμενοι ἅμα καὶ περὶ ἡμῶν, ἵνα ὁ θεὸς ἀνοίξῃ ἡμῖν θύραν τοῦ λόγου, λαλήσαι τὸ **μυστήριον** τοῦ Χριστοῦ, δι' ὃ καὶ δέδεμα»;

Ef 1,9: «γνωρίσας ἡμῖν τὸ **μυστήριον** τοῦ θελήματος αὐτοῦ, κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ»;

Ef 3,3: «κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη μοι τὸ **μυστήριον**, καθὼς προέγραψα ἐν ὀλίγῳ»;

Ef 3,4: «πρὸς ὃ δύνασθε ἀναγινώσκοντες νοῆσαι τὴν σύνεσίν μου ἐν τῷ **μυστηρίῳ** τοῦ Χριστοῦ»;

Ef 3,9: «καὶ φωτίσαι πάντας τίς ἡ οἰκονομία τοῦ **μυστηρίου** τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι»;

Ef 5,32: «τὸ **μυστήριον** τοῦτο μέγα ἐστίν, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν»;

Ef 6,19: «καὶ ὑπὲρ ἐμοῦ, ἵνα μοι δοθῇ λόγος ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματός μου, ἐν παρρησίᾳ γνωρίσαι τὸ **μυστήριον** τοῦ εὐαγγελίου»;

a questi si può aggiungere *Ap* 10,7: «ἀλλ' ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς φωνῆς τοῦ ἐβδόμου ἀγγέλου, ὅταν μέλλῃ σαλπίζειν, καὶ ἐτελέσθῃ τὸ **μυστήριον** τοῦ θεοῦ, ὡς εὐηγγέλισεν τοὺς ἑαυτοῦ δούλους τοὺς προφήτας».

³⁸⁰ Cf. PENNA, «Il Mysterion Paolino. Traiettorie e costituzione», pp. 23-50.

³⁸¹ In *1Cor* 2,1.7; *Rom* 16,25; *Col* 1,26; *Ef* 3,9; secondo questo primo livello il mistero partecipa alla natura stessa di Dio che per sua essenza è nascosta: cf. *idem*, pp. 23-27.

«rivelazione e i suoi destinatari»³⁸² e la «propagazione missionaria»³⁸³, fino a giungere alla «consumazione escatologica»³⁸⁴. Secondo questo percorso Romano Penna intende tracciare la «Traiettoria del *μυστήριον*» all'interno degli scritti paolini al fine di rilevarne il carattere dinamico, dato dal fatto che il *μυστήριον* si svolge nella storia, in quanto ha un suo indirizzo:

«non si tratta dunque di una pura nozione astratta, conoscibile solo per rapimento mistico o per ispirazione diretta disgiunta da ogni precomprensione. È invece dalla concreta e oggettiva esperienza storica, oltre che dai documenti letterari che ce l'attestano, che si può accedere alla sua identificazione. In qualche modo perciò la stessa traiettoria del Mistero condiziona la sua definizione»³⁸⁵.

Un secondo livello di analisi e di maggiore interesse per la ricerca in questione, sul quale ci si soffermerà maggiormente, riguarda le componenti intrinseche del *μυστήριον* le quali permettono di definirne l'essenza. Romano Penna, nel secondo capitolo della sua opera, definisce quattro aspetti costitutivi:

³⁸² In tutti e tredici i passi scelti il *μυστήριον* è accompagnato da verbi di rivelazione: «ἀπεκάλυψεν» (1Cor 2,10), «κατὰ ἀποκάλυψιν», «φανερωθέντος» (Rom 16, 25.26), «ἐφανερώθη», «γνωρίσαι» (Col 1,26.27), «γνωρίσας» (Ef 1,9), «κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη» (Ef 3,3), «ἀπεκαλύφθη» (Ef 3,5); cf. *idem*, pp. 27-33.

³⁸³ Il terzo stadio della traiettoria del *μυστήριον* riferisce a una diffusione a largo raggio presente in tutti i testi considerati. I verbi impiegati per descrivere le azioni ineriscono a: «far conoscere», «manifestare», «proclamare», «parlare», «annunciare», «illuminare», «insegnare»; cf. *idem*, pp. 34-39.

³⁸⁴ L'ultima tappa della traiettoria del *μυστήριον* riguarda lo stadio futuro e rientra nella prospettiva logica del tema ma appena in quella dei testi, a testimoniare l'insistenza e l'interesse di San Paolo per la fase attuale; solo in Col 1,27b «ὁ ἔστιν Χριστὸς ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπίς τῆς δόξης» si segnala che il mistero comporta la «gloria» ovvero un'attesa e una tensione cui la manifestazione dello stesso ha dato il via. In effetti, secondo una struttura simbolica, il *μυστήριον* tende a oltrepassare il livello della sua attuale sperimentabilità storica; cf. *idem*, pp. 46-49.

³⁸⁵ Cf. *idem*, p. 87.

a) La *componente teo-logica*³⁸⁶, secondo la quale il *μυστήριον* rimane *τοῦ θεοῦ* anche dopo la sua rivelazione; tale locuzione non ricorre mai nei testi inerenti alla fase del «nascondimento», ma solo in quelli di «missione»³⁸⁷. Ciò sta a significare che il *μυστήριον* appartiene alla sfera del divino, ma soprattutto che l'approccio ad esso da parte degli uomini definisce anche un accostamento degli stessi a Dio. Il *μυστήριον* non coincide con Dio «a colui che ha il potere di confermarvi [...], a Dio, che solo è sapiente per mezzo di Gesù Cristo, la gloria nei secoli, amen»³⁸⁸; dunque il mistero si dispiega nella storia e viene messo in atto da Dio, tuttavia non coincide con Lui: la dossologia, infatti, va a Dio, avendo per causa il *μυστήριον*. Ciò vuol dire che la storia, scenario cronotopico del mistero, non è l'assoluto divino, ma a partire da essa e in forma simbolica, si viene spinti sempre al di là in un oltre, nella forma di un'eccedenza.

b) La *componente cristologica*³⁸⁹, definita lessicalmente dal titolo-lemma *Χριστός* il quale compare quattro volte³⁹⁰ anche se tematicamente è sempre presente negli altri passi considerati³⁹¹. Anzitutto nella serie di testi presi in considerazione si rileva uno stretto legame tra il *μυστήριον* e il crocifisso³⁹²: «il mistero consiste puntualmente nel

³⁸⁶ Cf. *idem*, pp. 53-56.

³⁸⁷ Cf. *1Cor* 2,1-7; 4,1; *Col* 1,26; 2,2 e *Ef* 1,9.

³⁸⁸ Cf. *Rm* 16,25-27: «Τῷ δὲ δυναμένῳ ὑμᾶς στηρίξαι κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου καὶ τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ, κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου, φανερωθέντος δὲ νῦν διὰ τε γραφῶν προφητικῶν κατ' ἐπιταγὴν τοῦ αἰωνίου θεοῦ εἰς ὑπακοὴν πίστεως εἰς πάντα τὰ ἔθνη γνωρισθέντος, μόνῳ σοφῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν».

³⁸⁹ Cf. PENNA, «Il Mysterion Paolino. Traiettorie e costituzione», pp. 56-67.

³⁹⁰ Cf. *Col* 1,27; 2,2; 4,3; *Ef* 3,4.

³⁹¹ Cf. *1Cor* 2,1-2; *Ef* 1,9-10; 3,8-9; 5,32; *Rm* 16,27.

³⁹² Cf. *1Cor* 2,1-8: «venni a voi, o fratelli, [...] annunciandovi il mistero di Dio; non pensai infatti di sapere alcunché tra voi se non Gesù Cristo e questi crocifisso (καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον) [...]. Parliamo della sapienza misterica di Dio, nascosta, [...]; se i grandi del mondo l'avessero conosciuta, non avrebbero crocifisso il Signore della gloria (οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν)».

valore primario e ineguagliabile della precisa croce di Gesù Cristo»³⁹³. Il mistero di Dio, prima nascosto, si rivela non solo genericamente in Gesù Cristo quanto piuttosto e più precisamente in lui crocifisso. La croce incarna in modo nuovo e potente, sinestetico e secondo un modello per immersione, la sapienza del *μυστήριον τοῦ θεοῦ*. Un secondo rilievo in riferimento alla componente cristologica del *μυστήριον* va fatto per la «pienezza»: «facendoci conoscere il mistero della sua volontà, secondo la sua benevola decisione che si era proposta in lui per il governo e il compimento dei tempi: di intestare tutte le cose nel Cristo, quelle nei cieli e quelle sulla terra»³⁹⁴. La locuzione «*πληρώματος τῶν καιρῶν* (pienezza o compimento dei tempi)» mette in primo piano una visione olistica e integrale della storia e dello stesso *μυστήριον*³⁹⁵. Un terzo rilievo porta a considerare anche il capitolo secondo della *Lettera ai Filippesi*³⁹⁶, in particolare nel passaggio dal versetto ottavo al nono si può notare che Colui che ha a che fare con la realizzazione del *μυστήριον* non è solo il Signore sfolgorante e glorioso, quasi fosse alieno e inesperto del marcato processo di sofferenza inerente la realtà, anzi è Colui che ne assume, mediante una percezione sinestetica, l'intera complessità fino a includere gli estremi confini della contraddizione segnati dalla cruenta sofferenza

³⁹³ Cf. PENNA, «Il Mysterion Paolino. Traiettorie e costituzione», p. 57.

³⁹⁴ *Ef* 1,9-10; cf. *idem*, p. 58.

³⁹⁵ In questo orizzonte olistico va ripreso anche il testo di *Col* 1,15-20 nel quale si esalta il Cristo unificatore dell'intera realtà cosmica e storica.

³⁹⁶ *Fil* 2,6-11: «ὁς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμόν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι ἐυρέθει· ὡς ἄνθρωπος ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ· διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν, καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσῃται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς».

e dall'ingiusta morte: «Il Tutto riceve appunto un senso d'ora in poi alla luce del singolare destino esemplare di morte-risurrezione proprio di Cristo»³⁹⁷. A conferma di questa visione olistica e di un'ipotetica struttura immersiva soggiacente alle verità rivelate, è possibile portare anche il testo della *Lettera ai Colossesi* «per conoscere il mistero di Dio, Cristo (τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ, Χριστοῦ) nel quale si trovano, nascosti, tutti i tesori della sapienza e della conoscenza»³⁹⁸. La prima considerazione è un innalzamento e una dilatazione del *μυστήριον* a dimensioni cosmiche e incalcolabili: non è il *Solus Christus* ad essere confessato, ma soprattutto la vastità delle sue risorse e conseguentemente la loro disponibilità e attingibilità³⁹⁹; inoltre l'interpretazione del passo data dal contesto sapienziale orienta a una comprensione non intellettualistica delle ricchezze di Cristo ma ne definisce un radicamento nel "vissuto in Lui" che, per il credente, sfocia in un discorso battesimale ed esistenziale. Emerge dal passo in questione, dunque, un'evidente considerazione: «Cristo riassume in sé il mistero di Dio»⁴⁰⁰. Il *μυστήριον*, cioè, non concerne solo un aspetto settoriale della Sua persona, non solo il livello personale di Lui, nemmeno soltanto gli atti salvifici da Lui compiuti (es. morte e risurrezione); Cristo piuttosto assomma in sé «tutti i tesori della

³⁹⁷ PENNA, «Il Mysterion Paolino. Traiettorie e costituzione», p. 61.

³⁹⁸ *Col* 2,2b-3.

³⁹⁹ Il passo della *Lettera ai Colossesi* richiama testi fondamentali dell'Antico Testamento (*Is* 46,3; *Pro* 2,4; *Sap* 7,8); Penna rileva come esso trovi il suo migliore commento sullo sfondo di *Pro* 2,3-6, dove accanto alla parola «tesori» ricorrono i medesimi termini (*συνέσις, ἐπίγνωσις, σοφία, γνώσις*); e di *Sap* 7,8 ss dove si ritrovano i concetti di «sapienza, copiosità, nascondimento, preziosità, affinità con Dio», sommati a quelli di «bellezza, amore, onnipresenza, indistruttibilità»; cf. PENNA, «Il Mysterion Paolino. Traiettorie e costituzione», pp. 63-65.

⁴⁰⁰ *Idem*, p. 65.

sapienza»: proprio perché è vissuto in quel determinato modo emerge e s'impone un'inaspettata dimensione profonda e umanamente irraggiungibile.

c) La *componente ecclesiological*, la locuzione tratta dalla *Lettera ai Colossesi 3,4*: «Quando Cristo, vostra vita, sarà manifestato, allora anche voi apparirete con lui nella gloria»⁴⁰¹ e il suo contesto fanno emergere la Chiesa come il “risvolto” del mistero di Cristo. Paolo non parla mai di “mistero della Chiesa”⁴⁰², perché essa trae il suo essere e la sua vitalità dal Risorto con il quale forma quasi una persona mistica. Romano Penna prende in considerazione, tra i tanti, il testo della *Lettera agli Efesini 2,15b-16a* di cui si riportano i versetti per esteso:

«[Così egli ha abolito la Legge, fatta di prescrizioni e di decreti],
per creare in se stesso, dei due, un solo uomo nuovo, facendo la pace,
e per riconciliare tutti e due con Dio in un solo corpo,
per mezzo della croce, [eliminando in se stesso l'inimicizia]»;

e il relativo testo greco:

15b: «ἵνα

τοὺς δύο κτίση ἐν αὐτῷ εἰς ἓνα καινὸν ἄνθρωπον ποιῶν εἰρήνην,»;

16a: «καὶ ἀποκαλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἐνὶ σώματι τῷ θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ».

⁴⁰¹ Testo greco: «ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῆ, ἡ ζωὴ ὑμῶν, τότε καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ».

⁴⁰² «Anzi la evita anche laddove avrebbe potuto impiegarla (cf. per es. *Ef 3,3.9*)»; cf. PENNA, «Il *Mysterion* Paolino. Traiettorie e costituzione», p. 68.

Le due frasi finali nel testo greco rette entrambe dall'unico «affinchè (ἵνα)» non si trovano certo in un parallelismo perfetto, tuttavia permettono di rilevare che sull'identico "oggetto" vi siano i «due (ἀμφοτέρους = entrambi)». Inoltre i complementi di luogo «in lui (ἐν αὐτῷ)» e «in un solo corpo (ἐν ἐνὶ σώματι), corrispondono e si richiamano vicendevolmente riferendosi non solo al significato cristologico (il corpo di Cristo in croce), o solamente a quello ecclesiologicalo (la comunità come corpo sociale); piuttosto nel corpo di Cristo in croce, che ha assunto in sé giudei e gentili, virtualmente e potenzialmente è presente la Chiesa; d'altra parte bisogna pur precisare che, inversamente, nel corpo sociale della Chiesa è realmente presente il corpo di Cristo crocifisso⁴⁰³.

Da questa breve analisi si perviene a due conclusioni. Anzitutto la dinamica Uno-molti (Cristo-credenti/Chiesa) mostra un fondamento biblico della complessità del *μυστήριον* e, quindi, di conseguenza, dell'oggetto proprio della ricerca in questione. La seconda considerazione va precisamente nella direzione del modello epistemologico per immersione e di una sua plausibile fondazione biblica stante proprio nelle espressioni «in lui (ἐν αὐτῷ)» e «in un solo corpo (ἐν ἐνὶ σώματι)». In questo senso è possibile riferire alla vera mistericità della Chiesa: essa sarebbe ben poca cosa se consistesse solamente in una dimensione tele-visiva, causale e logico lineare, dello "stare davanti a Cristo" e dirimpetto a Lui, oggetto del suo amore in modo non coinvolgente. Ciò che invece va rilevato in ordine alla fondazione della ricerca

⁴⁰³ Cf. *idem*, pp. 68-72.

in atto, è che la Chiesa forma con Cristo un corpo solo, Ella *vi è dentro*, partecipa a pieno titolo e in forma organica alla mistericità di Cristo proprio in forza della loro mutua abitazione. La Chiesa non è soltanto “di Cristo” o “di fronte a Lui”, Ella è «in Cristo», «in Lui»; tutto ciò, poi, vale anche inversamente nel senso che *Egli è in Lei*. Verosimilmente non c’è nessun mistero, e nessuna complessità, in chi si trova improvvisamente e immotivatamente ad essere oggetto-destinatario di un’attenzione o amore altrui: semmai, in tal caso, il mistero può stare solo nel soggetto. Essere «έν αὐτῷ» e «έν ἐνὶ σώματι», imprime un modo performativo a «ἀμφοτέρους (entrambi)», secondo un carattere di complessità e di organicità definiti proprio sul modello epistemologico per immersione.

d) La *componente antropologica*, rinvenibile ancora dal passo della *Lettera ai Colossesi* che definisce testualmente «Cristo in voi (Χριστός ἐν ὑμῖν)»⁴⁰⁴; dunque, non è solo Cristo in sé stesso, ma «in voi». Questo passo va illuminato da *2Cor 13,3-5*⁴⁰⁵, *Gal 4,19*⁴⁰⁶, *Rm 8,10*⁴⁰⁷ e *Gal 2,20*⁴⁰⁸, nei quali ricorre la medesima, o simile, allocuzione «Χριστός ἐν ὑμῖν», tipicamente paolina, la quale connota sempre l’idea di una profonda presenza di Gesù Cristo nell’intimo dei soggetti designati: si può

⁴⁰⁴ *Col 1,27*: «A loro Dio volle far conoscere la gloriosa ricchezza di questo mistero in mezzo alle genti: Cristo in voi, speranza della gloria».

⁴⁰⁵ «ἐπεὶ δοκιμὴν ζητεῖτε τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος Χριστοῦ· ὃς εἰς ὑμᾶς οὐκ ἀσθενεῖ ἀλλὰ δυνατεῖ ἐν ὑμῖν, καὶ γὰρ ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας, ἀλλὰ ζῆ ἐκ δυνάμεως θεοῦ. καὶ γὰρ ἡμεῖς ἀσθενοῦμεν ἐν αὐτῷ, ἀλλὰ ζήσομεν σὺν αὐτῷ ἐκ δυνάμεως θεοῦ εἰς ὑμᾶς. Ἐαυτοὺς πειράζετε εἰ ἐστὲ ἐν τῇ πίστει, ἑαυτοὺς δοκιμάζετε· ἢ οὐκ ἐπιγινώσκετε ἑαυτοὺς ὅτι Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν ὑμῖν; εἰ μήτι ἀδόκιμοί ἐστε».

⁴⁰⁶ «τέκνα μου, οὓς πάλιν ὠδίνω μέχρις οὗ μορφωθῆ Χριστὸς ἐν ὑμῖν».

⁴⁰⁷ «εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζῶν διὰ δικαιοσύνην».

⁴⁰⁸ «ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός· ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῆ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ».

affermare una “sua immersione”. Infatti, a che cosa tende l’annuncio, che non può essere semplice audizione distanziata tra soggetto e oggetto, se non a che Cristo diventi la “nostra vita”, come rileva anche la *Lettera ai Colossesi*: «come dunque riceveste il Signore Cristo Gesù, camminate *in lui* (έν αὐτῷ περιπατεῖτε), radicati e fondati *in lui* (ἐρριζωμένοι καὶ ἐποικοδομούμενοι έν αὐτῷ)»⁴⁰⁹. Il cristiano, quindi, si trova in una situazione di intima unione di essenza di vita con il Cristo; tale unione non va considerata solo in funzione della redenzione futura, piuttosto essa significa, per il presente, che dal Signore glorioso traboccano una serie ininterrotta di azioni di grazia, di modo che i fedeli sono immersi nella dimensione cristologica⁴¹⁰:

«Quest’intima unione con Cristo è per San Paolo un’effettiva realtà, un’obiettiva condizione, che si attua con diventar cristiano, con l’unione alla persona del Signore glorioso. Per Paolo tale unione non è soltanto un bel sentimento della piena dedizione a Cristo e della consapevolezza dell’amore del Signore verso di lui, e perciò non è presente solo nei momenti di alta tensione spirituale, ma nella sua esistenza essa è affatto indipendente dalla momentanea disposizione dell’anima di lui»⁴¹¹.

A conclusione di questa sezione di carattere esegetico-teologica vengono poste le parole stesse di Romano Penna che, pur non muovendo dalle domande della ricerca

⁴⁰⁹ *Col* 2,6-7. Per quanto concerne il carattere di una conoscenza esperienziale di Cristo da parte del credente si veda anche CERFAUX, *Il Cristiano nella Teologia Paolina*, pp. 539-560.

⁴¹⁰ Cf. WIKENHAUSER, *La mistica di San Paolo*, pp. 74-75.

⁴¹¹ *Idem*, p. 75.

in questione, tuttavia, vi arrivano come comprova e con consistenza fondativa di quello che si vuole proporre come modello epistemologico per immersione:

«tutti questi elementi dicono che il nostro rapporto con il *Mystêrion* non è quello di chi dal di fuori semplicemente contempla e quindi in qualche modo domina un qualsiasi corpo tridimensionale, ma quello di chi è posto nel bel mezzo di uno spazio e cerca di scrutarne, come può, le quattro dimensioni de “la larghezza e la lunghezza, l’altezza e la profondità (*Ef 3,18*)”, scoprendolo di fatto letteralmente immenso»⁴¹².

Anche dalle conclusioni dell’indagine biblico-teologica è possibile avanzare la considerazione che alla base della conoscenza e del processo gnoseologico non può esserci solamente una riduttiva componente noetica del *μυστήριον* e dell’«essere in Cristo»; tuttavia, dovendola salvaguardare perché considerata irrinunciabile, essa va comunque ampliata in base all’esperienza di una verità-evento che non si esaurisce nella sola attività della ragione e non si basa solo su processi causalistici, ma coinvolge più ampiamente tutto l’umano e l’integralità della realtà. In questo senso *μυστήριον* non indica solo l’inconoscibile ma, piuttosto, la modalità sinestetica e fondata su una struttura simbolica, del comunicarsi di Dio.

La critica che può essere mossa a un certo tipo di teologia è quella di essersi limitata ad attribuire alla ricerca critica il compito dell’elaborazione rigorosa del sapere attinto dalla fede, la quale finisce per affidare alla sola speculazione il compito di determinare

⁴¹² PENNA, «Il *Mysterion* Paolino. Traiettorie e costituzione», p. 84.

un sistema di evidenze logiche, in cui la complessità della verità e dell'esperienza cristiana vengono incasellate come un contenuto.

CONCLUSIONI

La ricerca in questione, prendendo le mosse dalla struttura del racconto, sollecitata dall'esperienza dei *new media*, attraversando la disanima di categorie fondamentali quali tempo e spazio, storia e Storia della salvezza, corpo ed energia, si proponeva d'indagare non tanto la verità in sé, piuttosto il modo in cui l'uomo ha di sperimentarla, ovvero i modelli cognitivi ed epistemologici che permettono di accostarla. La domanda veniva provocata dai linguaggi digitali in quanto estensioni elettrificate del corpo e dei sensi, pertanto fattori di un risveglio estetico e di tutta una sfera cognitiva legata all'esperienza del corpo.

Sul versante teologico si è potuto rilevare, anzitutto, come la categoria di storia, con tutta la sua complessità sinestetica, sia determinante anche in ordine all'esperienza del sacro e alla rivelazione biblica; in secondo luogo come le caratteristiche di *Mystêrion* e di immersione dell'«essere in Cristo» siano fondanti per l'esperienza veritativa del credente e per l'autocomunicazione stessa di Dio.

Si tratta, ora, di trarre delle conclusioni mettendo in rilievo l'apporto specifico della ricerca svolta.

a) Anzitutto si deve dare importanza al carattere specifico del *racconto* in ordine alla verità mediante i processi di «*mimesis*» e di «configurazione», d'«intrigo» e di «finzione», i quali permettono di rendere presente ed operante una verità altrimenti appiattita sul piano descrittivo. Ciò si rende possibile in forza della struttura stessa

del racconto che si basa sui caratteri sinestetici della storia, in particolare dell'evento, ovvero quelli più adatti ad offrire significati interpretativi della verità intesa in termini olistici. Questi caratteri strutturanti il racconto si riscontrano, come grammatica comune, anche nella Storia della salvezza e nel modello rivelativo biblico, il quale assume appieno le strutture antropologiche e storiche. Si è voluto definire tutto ciò con il carattere di «intelligenza narrativa», intendendo con tali termini l'insieme delle facoltà estetiche che concorrono a un accesso integrale di siffatta verità.

b) Un secondo approdo va rilevato nei confronti dei *media* digitali, i quali, *assumendo i linguaggi del corpo ed estendendoli elettricamente*, determinano e potenziano le grammatiche performative, in forme esponenzialmente più forti rispetto a quelle poste in essere dalla scrittura alfabetica. I linguaggi digitali, infatti, non lavorano sui concetti, bensì sul corpo. Se da un lato questa insistenza sul corpo concede l'affiorare di una forza sinestetica completa e profonda, dall'altro non esclude bensì include, anche i processi logico-lineari tipici della conoscenza noetica. Il carattere performativo dei *new media*, affini all'arte, alla liturgia e al gioco, poggia sulle grammatiche comuni alla storia, alla Storia della salvezza e al corpo; altresì si tratta di una forma estesa e diffusa di *praktognosia*, inerente anche alla rivelazione biblica. I *media* digitali potrebbero presentarsi come il "nuovo grande racconto", fatto di linguaggi integrali e multimediali, per ciò molto più performativi della scrittura. Su questo aspetto si sono rilevate due caratteristiche. Anzitutto il limite dei *media* digitali, come pure la garanzia, vengono definiti dalla struttura simbolica, ovvero dall'apertura

polisemica generata dalla tensione dinamica istituita dalla complessità del corpo; tensione inscritta, però, all'interno del legame tra referente fisico e significato, legame che non deve mai andare perduto. Una seconda caratteristica va rilevata in ordine alla rivelazione biblica: essa infatti, sembrerebbe più avanzata sul piano epistemologico rispetto ad alcune metodologie filosofiche ed epistemologiche. Ovvero, per sua natura, la rivelazione biblica, poiché poggia sulle strutture della storia e del corpo, offre all'epistemologia un forte contributo in questo senso: l'autocomunicazione delle verità trascendenti, secondo la struttura biblica, poggia sulle grammatiche sinestetiche della storia, del tempo e del corpo. Pertanto, la rivelazione biblica secondo questa struttura può offrire un notevole contributo alla riflessione epistemologica. Nell'orizzonte dei processi cognitivi avviene anche l'incontro con i *new media*, per quanto affermato sopra, e secondo la categoria che si è voluta descrivere come «intelligenza virtuale».

c) Posti questi due approdi si comprende facilmente come la grammatica condivisa e sinestetica, basata sul corpo e sulla storia, trasmessa mediante il racconto, possa trovare nei linguaggi virtuali un *fattore di risveglio* di quelle strutture epistemiche comuni a tutti questi mondi: racconto, *media* digitali, storia, corpo e rivelazione. I *new media*, grazie alla loro potente sinesteticità e alla massiccia diffusione, risvegliano una conoscenza di ordine sensibile e pratico, inserendo in forma olistica anche i percorsi logico-lineari. Tutto ciò permette un guadagno per le funzioni cognitive e per i processi epistemologici, in quanto si produce un allargamento della sfera cognitiva e del potenziale gnoseologico, rispetto a una riduzione di ordine

descrittivo. Tutto ciò porta delle conseguenze anche per l'esperienza della Storia della salvezza e per il rapporto rivelazione/fede. Se queste ultime poggiano su basi sinestetiche, non può esserci interfaccia migliore di quella che si pone sulle medesime frequenze, quelle estetiche. Si precisa nuovamente e ulteriormente che con ciò non s'intende toccare la rivelazione, bensì i modelli cognitivi che permettono di accostarla.

d) In questo orizzonte si è voluto proporre un modello epistemologico, il quale non ha pretesa di essere esaustivo; esso potrebbe essere uno dei tanti da porre sotto osservazione. Tale modello definito *per immersione* trova una sua giustificazione sul versante biblico a partire dalle categorie Storia della salvezza, «essere in Cristo» e *Mystêrion*; sul piano culturale sulle categorie di storia ed evento; sul versante antropologico a partire dal corpo; sul livello delle scienze della comunicazione nel passaggio dal «punto di vista» al «punto di stato». Il modello epistemologico per immersione concede al soggetto, in forma olistica, di essere inserito in un ambiente, di porsi in un processo come facente parte di un tutto, qualificato come sistema dinamico e aperto, reticolare, di modo da attivare le capacità cognitive secondo i caratteri non solo descrittivi e lineari, piuttosto sinestetici e complessi. L'inserimento del soggetto per immersione in un ambiente, fa sì che il soggetto stesso prenda parte a tale ambiente senza tuttavia confondersi con esso.

e) Sul versante della teologia, si dovrebbe riferire piuttosto a una *teo-ergologia*. Il dato biblico attesta, in effetti, una rivelazione che è immersione dello stesso Dio nella storia. Già nell'Antico testamento le strutture umane e storiche vengono assunte

da Dio; Egli stesso, nel Nuovo testamento, sceglie d'immergersi nell'umano assumendone tutti i colori: Dio in persona assume la grammatica del corpo e dell'azione; ciò risulterà determinante anche per l'esperienza paolina, espressa nelle categorie di «essere in Cristo» e di «Cristo in noi». Si tratta, altresì, di modelli cognitivi, in questo caso rivelativi e di fede. L'approccio di questa *teoergologia* evidenzia elementi di coerenza con l'esperienza di fede così come viene presentata nella rivelazione biblica, e come viene attestata dall'esperienza cristiana della Storia della salvezza.

f) Con ciò, il valore della ricerca non va affermato nei termini di un'*oggettività* che scade nell'oggettivismo. Come più volte dichiarato, l'intento è quello di proporre un modello epistemologico adeguato all'esperienza veritativa, non in sostituzione o in alternativa ad altri, bensì come integrazione e complementarietà. Va dichiarato ancora che anche i modelli descrittivi di ordine logico-lineare risultano necessari per sostenere le analisi e le definizioni di ordine noetico. In altre parole, l'integrale esperienza include in sé - necessita - anche dei percorsi lineari e descrittivi dell'analisi.

g) Tale modello epistemologico per immersione, tuttavia, si presenta *differente* dagli altri e dotato di peculiarità proprie, perché non procede oggettivando, ovvero per mezzo di una conoscenza di ordine tele-visivo, ponendo quindi in tensione ermeneutica soggetto/oggetto, piuttosto procede immergendo il soggetto in una reticolarità sinestetica, plausibilmente più coerente con la complessità della realtà. Altresì, non si adotta il metodo di porre linearmente cause ed effetti, piuttosto di porsi

reticolarmente nel gioco di cause ed effetti, in un fascio di percezioni complesse, nell'ambiente delle concasuse, nell'«intrigo» degli enti. Questa struttura sembra rendere ragione, in forma più plausibile di altre, del carattere di eccedenza legato al senso, ai significati e, in ultima istanza, al sacro.

GLOSSARIO

Di seguito vengono indicate le connotazioni semantiche di alcuni lemmi chiave presenti nella ricerca.

Corpo - Viene utilizzato nello studio in questione anzitutto come *corpo vissuto*, ovvero come forma di esperienza. Il corpo viene inteso come il soggetto proprio dell'esperienza e base della conoscenza, esso va compreso come *corpo vissuto e vivente (Leib)*; non viene qui utilizzato con il significato di controparte dell'anima o della coscienza. Secondo questa impostazione il corpo accompagna e sostiene le capacità cognitive ed emotive durante ogni istante (corpo pensante, corpo emotivo...), oltre a permettere la trascendenza, ovvero l'apertura al mondo e agli altri (corpo comunicativo-mediatico). Il termine viene qui utilizzato come superamento dei dualismi sia di ordine ontologico-metafisico sia di quelli empiristici: il corpo è il soggetto vivente in tutte le sue facoltà e capacità. L'incarnazione, dell'uomo e di Dio, va intesa come il dato universalmente comprensibile e il *medium* compatibile; nella ricerca in atto si supera, quindi, la concezione del corpo come "cosa" e del corpo come funzione strumentale: il "proprio corpo" non va inteso come uno strumento, piuttosto come la grammatica che organizza tutti gli strumenti. La concezione di corpo espressa in questi termini rinvia a una sintesi complessa: esso è portatore dei campi sensoriali e causa di orientamento nella sfera spazio-temporale, motivo di espressione e di

comunicabilità dell'io e di Dio. In questo senso il corpo, in quanto vissuto e vivente, acquista rilievo sia per quanto concerne il piano epistemologico, sia per quello teologico, come per quello mediatico.

Realtà - La parola chiave è *Erfahrung*: l'esperienza in tutta la sua complessità, la quale implica sia elementi esterni come quelli di elaborazione interna. Il termine, pertanto, all'interno della ricerca in questione, può significare in senso stretto ogni oggetto di esperienza; in senso lato tutto ciò che può esistere in sé o in dipendenza dall'uomo. Il lemma va collocato all'interno della comprensione del corpo e della possibilità di percepire la realtà in modo sinestetico. La prospettiva, quindi, è ancora nell'ordine della comunicabilità/conoscibilità della realtà, non sul piano della sua essenza ontologica. Si tratta d'intendere la forma della realtà come qualificante il suo contenuto, mettendo in tensione polare forma e contenuto; altresì, nella ricerca in atto, s'intende la realtà nel suo modo di sperimentarla, di percepirla e di comunicarla, non viene utilizzato il termine come corrispondenza con la verità. Rimane vero che la questione della realtà è aperta e aporetica per gran parte della riflessione del '900. Per quanto concerne la ricerca in questione, la realtà va posta sul fondamento di un mondo aperto, sperimentabile e percepibile mediate i sensi dall'uomo (Esserci), essa è soggetta a un processo ermeneutico di ordine simbolico, il quale tiene in tensione esperienza e significati, referente e significati.

Storia - Il termine viene utilizzato nelle seguenti pagine per descrivere la condizione insuperabile dell'essere umano, anche della rivelazione (Storia della salvezza), la situazione in cui l'uomo viene a trovarsi unitamente alla definizione della sua connotazione ontologica. Si tratta di un livello di coappartenenza tra uomo e realtà e si esprime in un atteggiamento nei confronti dell'"essere in situazione" che coinvolge tutte le facoltà dell'uomo e la totalità delle espressioni umane. Tali facoltà sono pure circoscritte entro i limiti stabiliti proprio dalla stessa situazione spazio-temporale in cui l'esserci storico viene a collocarsi e da cui non può mai prescindere. Insieme, e prima dei limiti, la condizione cronotopica rileva soprattutto le possibilità, ovvero la coerenza dei sistemi, l'armonia e l'insieme delle forme, tutto ciò può essere definito come connessione storica, pertanto sensibile e sperimentabile.

Causa - Il lemma, nella ricerca in questione, viene assunto nel senso di *causalità*, per questo motivo spesso viene citato insieme al suo correlato *effetto*. Nel suo significato più generale indica la connessione diretta tra due "cose", in virtù della quale la seconda è univocamente prevedibile, e/o descrivibile, a partire dalla prima. Causa (ed effetto) nella ricerca in questione va considerata sotto due forme fondamentali: la prima inerisce a una connessione di ordine noetico-razionale secondo la quale la causa è la ragione del suo effetto, che è perciò deducibile da essa; la seconda forma rileva una connessione di ordine empirico-descrittivo per la quale l'effetto non è deducibile dalla causa, ma è tuttavia descrivibile e prevedibile in base ad essa per la costanza,

la linearità e l'uniformità dei rapporti di successione. Come si può constatare, nella ricerca in atto, si prediligono altre terminologie: concause, processi, sistemi.

Energia - Il termine viene qui utilizzato come sinonimo di *attività*, ovvero per indicare un complesso di azioni, non esclusivamente fisiche, le quali danno una produzione. Energia è, quindi, il prodotto di un'azione, anche di ordine intellettuale o di un'operazione noetica o gnoseologica, o spirituale, la quale è capace di mettere in atto e in circolo i fattori dell'azione stessa, di modo da produrre conoscenza. Inoltre l'energia assume, in questa ricerca, un carattere sinestetico, ovvero coinvolge in forma olistica il sapere, l'agire e il fare. Si accosta al termine più intuitivo di *forza* o *dynamis*.

Elettricità - La progressiva capacità dell'uomo di sfruttare l'energia elettrica in forme tra loro assai diversificate ha determinato una serie di cambiamenti in tutti i settori della vita civile. Nello studio in atto si esamina l'elettricità segnalando la pervasività e la radicalità dei cambiamenti determinati dalla stessa a livello comunicativo. Gli esseri umani comunicano tra loro con facilità, ma soltanto all'interno di uno spazio piuttosto ristretto. Solo sfruttando opportunamente il canale acustico e quello visivo le dimensioni di questo *habitat* possono essere allargate. Per farlo non c'è mai stata altra soluzione che affidare il messaggio a un messaggero perché letteralmente lo portasse a destinazione, depositato nella sua memoria, oppure inciso/disegnato/scritto su un supporto. Questa struttura del comunicare implicava

necessariamente lo spostamento, il viaggio. Con l'adozione della corrente elettrica come mezzo di comunicazione la novità è totale, sia perché non è più necessario alcun spostamento per consegnare il messaggio al destinatario (l'*emittente* fornisce "direttamente" il messaggio al *ricevente*), sia per l'accelerazione incredibile che il procedimento subisce. Poiché la corrente in un cavo metallico si muove a una velocità prossima ai 300.000 km al secondo, l'apertura e la chiusura di un circuito determinano l'effetto voluto a qualsiasi distanza e in un tempo impercettibilmente breve. Disponendo dunque dell'interfaccia opportuna, un messaggio può essere scritto o espresso qui e contemporaneamente riprodotto "tale e quale" in uno o più luoghi lontani, purché i punti siano collegati con una linea elettrica.

BIBLIOGRAFIA

A. Fonti

Sacra Scrittura

Biblia Hebraica Stuttgartensia. Tora nevíîm û-ketûvîm, a cura di Alt A. – Eißfeldt O. – Kahle P. – Kittel R. ed altri, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1997 (ediz. riv. 2001);

La Bibbia di Gerusalemme, Testo C.E.I., edizione italiana e adattamenti a cura di un gruppo di biblisti italiani, Dehoniane, Bologna 2009;

Nuovo Testamento. Greco-italiano, a cura di Nestle E. – Aland K. – Corsani B. – C. Buzzetti, Società Biblica Britannica & Forestiera, Roma 1996.

Magistero

CONCILIO VATICANO II, cost. *Dei Verbum*, 18 novembre 1965, in *EnchVat 1*, nn. 872-911, pp. 487-517;

—, cost. *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, in *EnchVat 1*, nn. 1319-1644, pp. 1253-1467;

—, str. *Inter mirifica*, 4 dicembre 1963, in *EnchVat 1*, nn. 245-283, pp. 437-459;

—, cost. *Sacrosanctum concilium*, 4 dicembre 1963, in *EnchVat* 1, nn. 1-244, pp. 349-433;

BENEDETTO XVI, Messaggio per la XLIII Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali *Nuove tecnologie, nuove relazioni. Promuovere una cultura di rispetto, di dialogo, di amicizia*, 24 maggio 2009, in www.vatican.va;

—, Messaggio per la XLIV Giornata delle Comunicazioni Sociali *Il sacerdote e la pastorale nel mondo digitale: i nuovi media al servizio della Parola*, 16 maggio 2010, in www.vatican.va;

GIOVANNI PAOLO II, enc. *Redemptoris Missio*, 7 dicembre 1990, in www.vatican.va;

PAOLO VI, *Discorso al personale del Centro Automazione Analisi Linguistica dell'Aloysianum*, 19 giugno 1964, in www.vatican.va;

PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, doc. *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, 15 aprile 1993, in www.vatican.va;

PONTIFICIO CONSIGLIO DELLE COMUNICAZIONI SOCIALI, istr. past. *Aetatis Novae. Sulle Comunicazioni Sociali nel 20° Anniversario della Communio et Progressio*, 22 febbraio 1992, in www.vatican.va;

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunicazione e Missione. Direttorio sulle Comunicazioni sociali nella Missione della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, 2004, in www.chiesacattolica.it.

B. Autori di riferimento

PANNENBERG W., *Epistemologia e Teologia*, Queriniana, Brescia 1975;

—, *Il destino dell'uomo. Umanità, elezione e storia*, Morcelliana, Brescia 1984;

—, *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Queriniana, Brescia 1975;

—, *Rivelazione come storia*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1969;

—, *Teologia e filosofia*, Queriniana, Brescia 1996;

RICOEUR P., *Ermeneutica biblica*, Morcelliana, Brescia 1978;

—, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, Paideia, Brescia 1977;

—, *Filosofia della volontà, volume I. Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990;

—, *Finitude et culpabilité: I, L'homme faillible; II, La symbolique du mal*, Aubier, Paris 1960; traduzione in Italiano di Maria Girardet, il Mulino, Bologna 1970;

—, *Il Simbolo dà a pensare*, Morcelliana, Brescia 2002;

—, *La métaphore vive*, Éditions du Seuil, Paris 1975; traduzione in Italiano di Giuseppe Grampa, Jaka Book, Milano 1981;

—, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Éditions du Seuil, Paris 1969;

—, *Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris 1950;

—, *Temps et récit I. Tome I*, Éditions du Seuil, Paris 1983; traduzione in Italiano di Giuseppe Grampa, Jaka Book, Milano 1983;

—, *Temps et récit II. La configuration dans le récit de fiction*, Éditions du Seuil, Paris 1984; traduzione in Italiano di Giuseppe Grampa, Jaka Book, Milano 1984;

—, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Éditions du Seuil, Paris 1985; traduzione in Italiano di Giuseppe Grampa, Jaka Book, Milano 1988.

C. Studi

ACCORDINI G., *La rivelazione di Dio come storia e come atto. Scenari e codici nella teologia di W. Pannenberg*, Glossa, Milano 2002;

—, «Linguaggio logica ed epistemologia nel pensiero di W. Pannenberg», in *Studia Patavina*, 3 (1988), pp. 575-596;

—, *Wolfgang Pannenberg*, Morcelliana, Brescia 2000;

BATESON G., *Mente e natura. Un'unità necessaria*, Adelphi, Milano 1987³;

BATESON G. – BATESON M. C., *Dove gli angeli esitano. Verso un'epistemologia del sacro*, Adelphi, Milano 2008⁵;

BAUDRILLARD J., *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996;

—, *Il Patto di Lucidità o l'Intelligenza del Male*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006;

BETTETINI G. – COLOMBO F., *Le nuove tecnologie della comunicazione*, Gruppo Editoriale Fabbri, Bompiani, Sonzogno, Etas, Milano 1993;

BONACCORSO G., *Il corpo di Dio. Vita e senso della vita*, Cittadella, Assisi 2006;

—, *Il dono efficace. Rito e sacramento*, Cittadella Editrice, Assisi 2010;

—, «Il culto nello Spirito come culto incarnato», in *Il culto incarnato. Spiritualità e liturgia*, Sapientia, 51, Glossa, Milano 2011 pp. 3-27;

BONACCORSO G. – CATELLA A. – DE ZAN R. E ALTRI, (a cura di Terrin A. N.), *Liturgia e incarnazione*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 1997;

BORNKAMM G., «μυστήριον», in *GLNT*, vol. VII, coll. 645-716;

BOZZOLO A., *Mistero, simbolo e rito in Odo Casel. L'effettività sacramentale della fede*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003;

CARR N., *Internet ci rende più stupidi? Come la rete sta cambiando il nostro cervello*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2011;

CASEL O., *Il mistero del culto cristiano*, Borla, Torino 1996;

CERFAUX L., *Il Cristiano nella Teologia Paolina*, Editrice AVE, Roma 1969;

CONTE M., *Emilio nella rete. Educazione e nuove tecnologie*, Coop Libreria editrice
Università di Padova, Padova 2003;

— (a cura di), *Immagini della persona. Adolescenti, TV, educazione*, Carrocci editore,
Roma 2009;

DE KERCKHOVE D., *Connected Minds, New Integration: An Interview with Derrick
de Kerckhove*, (by Donnelly M. R.), in *Questia*, biblioteca digitale, 1996,
in www.questia.com;

—, «Esplorare la realtà elettronica delle reti», in *Informazione & Multimedia* (a cura
di Sanguanini B.), Franco Angeli, Milano 2000, pp. 403-422;

—, *L'architettura dell'intelligenza*, Testo & Immagine, Torino 2001;

—, *La civilizzazione video-cristiana*, Feltrinelli (Interzone), Milano 1995;

—, (a cura di), *La conquista del tempo. Società e democrazia nell'era della rete*, Editori
Riuniti, Roma 2003;

—, *La pelle della cultura. Un'indagine sulla nuova realtà elettronica* (a cura
di Dewdney C.), Costa & Nolan, Genova 1996; titolo originale *The skin of Culture*,
Somerville House Books Limited, Toronto Canada 1995;

ELIADE M., *Spezzare il tetto della casa: la creatività e i suoi simboli*, Jaca book, Milano 1988;

FORTUNATI L. – KATZ J. E. – RICCINI R., *Mediating the Human Body. Technology, Communication, and Fashion*, Lawrence Erlbaum Associates, Publisher, Mahawah (New Jersey) 2003;

FRIESEN D. J., *Thy Kingdom Connected. What the Church can Learn from Facebook, the Internet, and Other Networks*, BakerBooks, Michigan 2009;

GADAMER H.-G., *Verità e Metodo*, (traduzione di G. Vattimo), R.C.S Libri – Bompiani, Milano 2000;

GALLAGHER M.-P., *Fede e cultura: un rapporto cruciale e conflittuale*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (TO) 1999;

GIBELLINI R., *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1992;

—, *Teologia e Ragione. Itinerario e opera di Wolfhart Pannenberg*, Queriniana, Brescia 1980;

GRILLO A., *Introduzione alla Teologia Liturgica. Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani*, Edizioni Messaggero e Abbazia di Santa Giustina, Padova 2011;

—, *Teologia Fondamentale e Liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica*, Edizioni Messaggero e Abbazia di Santa Giustina, Padova 1995;

GUARDINI R., *La visione cattolica del mondo*, Morcelliana, Brescia 1994;

—, *L'essenza del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1989;

—, «L'opposizione polare», in *Scritti Filosofici*, I, Fratelli Fabbri, Milano 1964, pp. 134-272;

HEIDEGGER M., *Essere e Tempo*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2006;

HUSSERL H., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 1976;

JERVOLINO D., *Introduzione a Ricoeur*, Morcelliana, Brescia 2003;

JOIN-LAMBERT M. – GRELOT P., «Tempo», in *Dizionario di Teologia Biblica*, a cura di Leon-Dufour X., Marietti, Casale Monferrato (AL) 1971, coll. 1261-1273;

LADRIÈRE J., «La vérité et ses critères», in *Revue théologique de Louvain* 18 (1987), pp. 149-150;

MARANGON A., «Tempo», in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, a cura di Rossano P. – Ravasi G. – Girlanda A., Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988, pp. 1519-1532;

MARGARIA L., *Passivo e/o Attivo. L'enigma dell'umano tra Lévinas e Ricoeur*, Armando Editore, Roma 2005;

MCLUHAN M., *Gli strumenti del comunicare*, Net, Milano 2002, originale *Understanding Media: The Extensios of Man*, McGraw-Hill, New York 1964;

—, *La Galassia Gutenberg. La nascita dell'uomo tipografico*, Armando Editore, Roma 1976;

—, *La luce e il mezzo. Riflessioni sulla religione*, Armando Editore, Roma 2002;

MERLEAU-PONTY M., *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003;

—, (a cura di Prezzo R. e Negri F.), *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche* seguito da *La natura della percezione*, Medusa, Milano 2004;

—, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, s.l. 1945;

MEYEROWITZ J., *Oltre il senso del luogo. Come i media elettronici influenzano il comportamento sociale*, Baskerville, Bologna 1995;

MOLTMANN J., *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 1970;

MONTANI P., *L'immaginazione intermediale. Perlustrare, rifygurare, testimoniare il mondo visibile*, Edizioni Laterza, Bari 2010;

—, *L'immaginazione narrativa. Il racconto del cinema oltre i confini dello spazio letterario*, Edizioni Angelo Guerini e Associati, Milano 1999;

O'BRIEN P.-T., «Mistero», in *Dizionario di Paolo e delle Lettere*, a cura di Hawthorne G. F. – Martin R. P. – Reid D. G., Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1999, pp. 1031-1035;

ONG W. J., *Interfacce della parola*, Il Mulino, Bologna 1989;

—, *Oralità e scrittura. La tecnologia della parola*, Il Mulino, Bologna 1986;

PENNA R., «Il Mysterion Paolino. Traiettorie e costituzione», in *Supplementi alla Rivista Biblica* 10 (1978), Paideia, Brescia;

PIERETTI A., «Verità», in *Enciclopedia filosofica*, XII, Bompiani, Milano 2006, coll 12049-12071;

RIVOLTELLA P. C., *Teoria della comunicazione*, Editrice La Scuola, Brescia 1998;

RHEINGOLD H., *Perché la rete ci rende intelligenti*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2013;

SARTORI G., *Homo videns. Televisione e post-pensiero*, Laterza, Bari 2000;

SEGALLA G., *Panorama Teologico del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 1987;

—, *Teologia Biblica del Nuovo Testamento. Tra memoria escatologica di Gesù e promessa del futuro regno di Dio*, Elledici, Leumann (TO) 2006;

SOUKUP P. A., «Teologia e comunicazione. Il pensiero di W. J. Ong», in *La civiltà cattolica* (2013) q. 3909, pp. 223-237;

SPADARO A., *Cyberteologia. Pensare il Cristianesimo al tempo della rete*, Vita e Pensiero, Milano 2012;

—, «Podcasting. Un nuovo spazio religioso?», in *La Civiltà Cattolica*, 3729 (2005), IV, pp. 265-274;

—, «Wiki. Utopie e limiti di una forma di intelligenza collettiva», in *La Civiltà Cattolica*, (2005), III, pp. 130-138;

THOMAS A., *Digital disciple. Real christianity in a virtual world*, Abingdon Press, Nashville 2011;

WAGNER R., *Religion, Ritual and Virtual reality*, Routledge, London 2012;

WIKENHAUSER A., *La mistica di San Paolo*, Morcelliana, Brescia 1958.