

Intelligenza della fede, nuovi media e nuova comunicazione

Premessa

Più che un'epoca di intelligenza della fede, la nostra è una cultura "negligente", e quindi non religiosa. Etimologicamente, infatti, i tre termini si presentano come variazioni su un unico tema (*intus-legere, nec-legere, re-legere*): dove "legere", prima ancora che "capire", significa "accogliere", "aver cura, "tenere in considerazione" e quindi dare valore.

O meglio, più che non religiosa la nostra è l'epoca delle religioni secolarizzate, dove si presta attenzione solo alla dimensione immanente e materiale, in una cornice individualista. Ecco che quindi la "fede" (che viene da "corda" e quindi "legame") è vista come un vincolo limitante la libertà umana, intesa a sua volta, riduttivamente, come possibilità (astratta) di fare qualunque cosa. A meno che non si tratti della fede in qualcosa che accresce la potenza umana (come la tecnica) in un quadro di immanenza.

Ma oggi il "nuovo contesto esistenziale" (OP 51) in cui ci muoviamo, conosciamo, comunichiamo ci mette a disposizione inedite possibilità di ripensare le nostre relazioni e i nostri "legami" col mondo, con gli altri, con la trascendenza. E anche di ripensare e rigenerare la nostra "interfaccia" con noi stessi e col mondo, ovvero il linguaggio: l'interattività, la cooperazione, la processualità, la partecipazione ci sollecitano a una de-individualizzazione e una de-intellettualizzazione del *logos* che possono offrire un contributo prezioso e un contesto propizio a una nuova intelligenza della fede e a una rinnovata capacità di comunicare in modo autentico.

Dall'indifferenza all'inter-esse

Il primo ostacolo all'intelligenza della fede è dunque la negligenza.

Nella *Caritas in Veritate*, Benedetto XVI riconosce come, più ancora dell'ateismo, sia l'indifferenza e il nichilismo che ne risulta a costituire una minaccia profonda per la fede. Indifferenza è infatti indistinzione, equivalenza di tutto dentro un regime di immanenza, dove nulla ha valore in sé, ma solo in quanto produce benessere, o si adatta ai gusti dell'individuo. Indifferenza (non fare differenza) è il contrario di discernimento (separare, valutare, scegliere, conoscere profondamente). Una cultura dell'indifferenza è alla fine una cultura basata sull'emotività nell'istante e sull'incapacità di fare esperienza: "[Oltre al fanatismo religioso che in alcuni contesti impedisce l'esercizio del diritto di libertà di religione], anche la promozione

programmata dell'indifferenza religiosa o dell'ateismo pratico da parte di molti Paesi contrasta con le necessità dello sviluppo dei popoli, sottraendo loro risorse spirituali e umane" (CV 29).

In un regime di indifferenza generalizzata anche gli altri sono equivalenti, e considerati tendenzialmente come possibili strumenti, oppure ostacoli per il raggiungimento del benessere e dei fini individuali.

Ma le caratteristiche sempre più chiaramente emergenti del nuovo ambiente mediale sembrano indicare, insieme alla svolta "sociale" del web con l'affermarsi indiscusso del social network come forma privilegiata di utilizzo della rete, anche un mutamento di direzione che va colto e valorizzato: quello verso una connettività che sempre più riconosce la primazia dell'"essere-con" sull'esserci (Giaccardi 2010), e che può rendere la connessione e il riconoscimento della relazionalità fondamentale dell'io il primo passo verso una sollecitudine per l'altro. Dove la sollecitudine non è qualcosa che si "aggiunge" alla consapevolezza di sé, ma il riconoscimento della dimensione dialogale connaturata all'essere umano (Ricoeur 1993; Melchiorre 1996). Al contrario dell'indifferenza, la sollecitudine riconosce l'unicità dell'altro: come scrive Ricoeur (2007), "la reciprocità degli insostituibili è il segreto della sollecitudine".

L'interconnessione che l'ambiente digitale rende possibile può essere una condizione, importante benché non sufficiente, per "la collaborazione della famiglia umana", capace di dar vita a "una vera comunione, costituita da soggetti che non vivono semplicemente l'uno accanto all'altro", oltre che rappresentare l'occasione per "un approfondimento critico e valoriale della categoria della relazione" (CV 53).

L'inter-esse, cioè il superamento della distanza e la tessitura di una rete di connessioni che legano ad altri anche al di fuori dello spazio virtuale, può dunque predisporre, benché senza automatismi o facili entusiasmi, il terreno per coltivare una sollecitudine che, nel riconoscimento dell'unicità dell'altro, educa al discernimento e al riconoscimento dell'insostituibilità di ciascuno, e dell'originarietà del legame io-tu come costitutivo dell'essere umano. Come si legge negli Orientamenti Pastorale "Il punto cruciale sta nel superamento di quella falsa idea di autonomia che induce l'uomo a percepirsi come un 'io' completo in se stesso, laddove, invece, egli diventa 'io' nella relazione con il 'tu' e con il 'noi'. (...) E solo l'incontro con il 'tu' e con il 'noi' apre l'io a se stesso" (OP 9).

Per aprirsi poi infine, a partire da questa esperienza, a quel Tu che pienamente fonda la nostra umanità, e nell'indifferenza del quale la nostra libertà è vuota e il nostro desiderio di felicità resta deluso, come testimonia questa "epoca delle passioni tristi": "Senza Dio l'uomo non sa dove andare e non riesce nemmeno a comprendere chi egli sia" (CV, 78).

Mettere l'uomo al centro non significa dunque accondiscendere a un individualismo esasperato; anche perché è ormai evidente che "L'umanesimo che esclude Dio è un umanesimo disumano" (CV 78).

Un secondo ostacolo all'intelligenza della fede è costituito dalla sacralizzazione della tecnica, dato che "l'uomo cerca una potenza capace di realizzare la sua speranza" (Varillon, 2009:125). Quando rifiuta la religione, l'uomo cade nelle varie forme di idolatria, tra le quali quella della tecnica è oggi senza dubbio dominante.

La tecnica rappresenta certamente un ambito di espressione dell'ingegno umano dal quale Dio non può essere escluso: "La tecnica — è bene sottolinearlo — è un fatto profondamente umano, legato all'autonomia e alla libertà dell'uomo. Nella tecnica si esprime e si conferma la signoria dello spirito sulla materia. Lo spirito, reso così meno schiavo delle cose, può facilmente elevarsi all'adorazione e alla contemplazione del Creatore" (CV 69).

Proprio per questo, la tecnica non può essere abbandonata a se stessa, a un'autopoiesi che non può che essere cieca se subordinata all'unica legge della fattibilità o a quella del profitto.

C'è oggi un preoccupante "scivolamento" nel lessico sui media, che tende ad enfatizzare, sotto l'apparente neutralità di un gergo sempre più diffuso, la dimensione puramente tecnico-strumentale a scapito di quella antropologica e relazionale. Per esempio, il termine "dispositivo" (o *device*), di uso oggi largamente comune nella letteratura sui nuovi media, tende a suggerire l'idea di protesi atte a far accadere cose, a potenziare l'azione umana, ma in realtà sottende un'assolutizzazione dell'aspetto della manipolazione che, in assenza di una elaborazione dei significati e dei fini (di una "intelligenza", appunto) rischia di ritorcersi contro l'uomo e di limitarne la libertà. L'uomo "sedotto" dai suoi stessi artefatti rischia di trasformarsi, come già scriveva McLuhan (2008), nel servomeccanismo delle macchine che lui stesso ha costruito. O, come sostiene S. Turkle nel suo ultimo libro, "la tecnologia è seducente quando ciò che offre incontra le nostre vulnerabilità umane" (Turkle 2011:1).

Se la logica è quella della manipolazione, il confine tra manipolare ed essere manipolati diventa estremamente labile: "la tecnica, divenuta essa stessa un potere ideologico, esporrebbe l'umanità al rischio di trovarsi rinchiusa dentro un *a priori* dal quale non potrebbe uscire per incontrare l'essere e la verità. In tal caso, noi tutti conosceremmo, valuteremmo e decideremmo le situazioni della nostra vita dall'interno di un orizzonte culturale tecnocratico, a cui apparterremmo strutturalmente, senza mai poter trovare un senso che non sia da noi prodotto. Questa visione rende oggi così forte la mentalità tecnicistica da far coincidere il vero con il fattibile. Ma quando l'unico criterio della verità è l'efficienza e l'utilità, lo sviluppo viene automaticamente negato" (CV 79).

Disporre significa “ordinare”, “regolare”; dispositivo è dunque ciò che ordina, che stabilisce; e, significativamente, l’etimologia lo contrappone alla “parte narrativa dell’atto”: narrare contiene la radice -gna- che significa conoscere, dunque è un modo di far conoscere raccontando, di parlare (ad altri) di ciò che si è conosciuto.

Narrare è un termine relazionale, e implica un rapporto verso qualcosa che si è conosciuto e verso qualcuno a cui lo si fa conoscere; l’azione richiesta dal dispositivo è invece un’abilità, una performance, un saper-fare (*skill*) che riguarda la relazione uomo-macchina, individuo-dispositivo.

Ma senza conoscenza, senza “intelligenza”, il saper fare non porta alla libertà, ma alla dipendenza dalla macchina, che ci “dispone” mentre noi disponiamo di essa.

Non è un caso che, nella riflessione filosofica contemporanea (da Foucault a Deleuze ad Agamben) l’idea di dispositivo abbia a che fare con l’intreccio tra tecnica, sapere e potere.

Deleuze, per esempio, definisce il dispositivo come uno “strumento abilitante”: dispositivi sono, per esempio, le “macchine per far vedere e per far parlare” (Deleuze 2007:13). Per questo, il dispositivo diventa anche strumento di produzione di soggettività (“L’Uno, il Tutto, il Vero, l’oggetto, il soggetto non sono degli universali, ma dei processi singolari di unificazione, di totalizzazione, di verifica, di oggettivazione, di soggettivazione, immanenti al dispositivo”: Deleuze 2007:21).

In un certo senso, anche la griglia per la costruzione del proprio profilo su Facebook è un dispositivo per la produzione di soggettività, che mette a disposizione elementi “salienti” della propria identità (come la “situazione sentimentale”) e definizioni precostituite tra cui scegliere (es: impegnato/a, relazione complicata, relazione aperta...). Non è un caso che la Turkle parli di “architettura dell’intimità” da parte dei *network devices* (Turkle 2011:1).

Oggi il potere non è il luogo della violenza brutta, ma agisce tramite dispositivi che funzionano come strumenti di produzione della soggettività: è infatti il dispositivo stesso a produrre le condizioni di manifestazione del soggetto. Oppure, l’operatività dei dispositivi attuali funziona sulla base di processi di desoggettivazione e demoltiplicazione (Agamben 2006).

La perdita dell’esperienza tipica del telespettatore che frantuma compulsivamente qualsiasi filo conduttore e qualsiasi coerenza testuale attraverso lo zapping; l’esposizione delle nostre vite allo sguardo dei sistemi di videosorveglianza; la violazione sistematica della privacy da parte delle strategie di marketing virale, sono solo alcuni segnali del modo in cui la presenza dei dispositivi esercita il proprio potere nella società ipermediale. La mutazione antropologica del potere contemporaneo passa da qui. I dispositivi tecnici orchestrano persino la nostra sensorialità, attraverso una produzione strategica e organizzata di stimoli. I

dispositivi finiscono col disporre di noi stessi, spogliandoci della possibilità di elaborare una risposta sensata.

Ma la produzione/spoliazione di soggettività non è un destino ineluttabile; anche se, come ricorda Cacciari (2000), tra *techne* e *tyche* c'è più che un'assonanza. La sfida della cultura digitale implica la possibilità di passare dai dispositivi manipolabili (e manipolanti) all'ambiente abitabile; dalla produzione della propria soggettività in relazione a un dispositivo all'intersoggettività che nutre una identità relazionale; da un repertorio di strumenti utilizzabili da individui a un luogo di convivialità (Illich 2005), dove le modalità e il significato dello stare insieme non sono preorchestrati dallo strumento, ma dove lo strumento è piegato a fini determinati dai soggetti, che lo trascendono. Una intersoggettività, poi, che non è autoreferenziale, ma aperta alla ricerca comune di un senso che nessun dispositivo può rendere disponibile: "L'assolutismo della tecnica tende a produrre un'incapacità di percepire ciò che non si spiega con la semplice materia. Eppure tutti gli uomini sperimentano i tanti aspetti immateriali e spirituali della loro vita. Conoscere non è un atto solo materiale, perché il conosciuto nasconde sempre qualcosa che va al di là del dato empirico. Ogni nostra conoscenza, anche la più semplice, è sempre un piccolo prodigio, perché non si spiega mai completamente con gli strumenti materiali che adoperiamo. In ogni verità c'è più di quanto noi stessi ci saremmo aspettati, nell'amore che riceviamo c'è sempre qualcosa che ci sorprende. Non dovremmo mai cessare di stupirci davanti a questi prodigi. In ogni conoscenza e in ogni atto d'amore l'anima dell'uomo sperimenta un « di più » che assomiglia molto a un dono ricevuto, ad un'altezza a cui ci sentiamo elevati" (CV 77).

I media digitali non sono dunque *devices*, ma "opere che rechino impresso lo *spirito del dono*" (CV 37), e che consentono di intraprendere un cammino di "relazionalità, di comunione e di condivisione". (CV 42)

E non è la tecnica, ma l'essere umano la sorgente del senso: "il *senso e la finalizzazione dei media vanno ricercati nel fondamento antropologico*. Ciò vuol dire che essi possono divenire *occasione di umanizzazione* non solo quando, grazie allo sviluppo tecnologico, offrono maggiori possibilità di comunicazione e di informazione, ma soprattutto quando sono organizzati e orientati alla luce di un'immagine della persona e del bene comune che ne rispecchi le valenze universali" (CV 73).

Un bene comune che non si risolve mai nella dimensione della pura materialità: "la *dimensione spirituale* deve connotare necessariamente tale sviluppo perché possa essere autentico. Esso richiede occhi nuovi e un cuore nuovo, in grado di *superare la visione materialistica degli avvenimenti umani* e di intravedere nello sviluppo un 'oltre' che la tecnica non può dare. Su questa via sarà possibile perseguire quello sviluppo umano integrale che ha il suo criterio orientatore nella forza propulsiva della carità nella verità" (CV 77).

Se si vuole parlare a questo tempo, usando un linguaggio compatibile con la sensibilità contemporanea e con le rinnovate modalità interattive e partecipative di comunicazione che la cultura digitale promuove, occorre ripensare in chiave meno dicotomica una serie di questioni cruciali. Per esempio, occorre oggi deintellettualizzare il *logos*: uno dei nodi critici della cultura contemporanea è infatti la separazione tra intelligenza e affettività” (OP 9): separare *logos* e *pathos* significa da una parte abbandonarsi a una immersività senza un “fuori” e una direzione, e a una emotività spesso artificialmente fabbricata e, dall’altra parte, abbandonare il *logos* alla freddezza del calcolo e alla strumentalità della tecnica. Nell’essere umano sentire e comprendere non sono due sentieri contrapposti tra cui scegliere, ma due capacità intrecciate che si rafforzano a vicenda, se si coltiva la loro sinergia. Nella cultura contemporanea ci viene raccontato che il *logos* raffredda il *pathos*, e che il comprendere esige il distacco dal sentire. Ma questa affermazione presuppone un’antropologia povera o mutilata, in cui apparentemente siamo chiamati a scegliere se essere solo “testa” o solo “pancia”.

Nella separazione, la comunicazione diventa seduzione (*se-ducere*) o induzione (*in-ducere*) e perde il suo valore educativo (*e-ducere*), che consiste non nel “riempire”, ma nel liberare, nel portare oltre. E l’intelligenza rischia di perdersi nell’astrazione e nell’intellettualismo.

La sfida della “nuova sintesi umanistica” (BXVI CV) è piuttosto quella di valorizzare la ricchezza e l’unità della persona, caratterizzata da “armonia e reciproca fecondazione tra sfera razionale e mondo affettivo, intelligenza e sensibilità, mente, cuore e spirito. La persona viene così orientata verso il senso globale di se stessa e della realtà, nonché verso l’esperienza liberante della continua ricerca della verità, dell’adesione al bene e della contemplazione della bellezza” (OP 13).

Il linguaggio ci aiuta in questa sintesi, poiché non costituisce soltanto “un rivestimento intercambiabile e provvisorio di concetti, ma il contesto vivente e pulsante nel quale i pensieri, le inquietudini e i progetti degli uomini nascono alla coscienza e vengono plasmati in gesti, simboli e parole” (Benedetto XVI, Le sfide della cultura digitale).

Se si spezza la benefica tensione tra *logos* e *pathos*, lo stesso linguaggio rischia di diventare afasico e incapace di comunicare: la parola che comunica è infatti insieme empatica e capace di significare, relazionale e aperta all’essere e alla verità (Pompili, 2011:110).

E anche le nuove tecnologie sono linguaggi che consentono di esplorare nuove forme di intelligenza di tutto ciò che è umano: “La tecnologia non è un insieme di oggetti

moderni e all'avanguardia. Essa è parte dell'agire con cui l'essere umano esercita la propria capacità di conoscenza, di libertà e di responsabilità" (Spadaro 2011: 17).

La sfida digitale include la possibilità di andare oltre una pura "teologia contestuale" (la rete come nuovo contesto in cui comunicare la fede) per esplorare "la pensabilità della fede alla luce della logica della rete" (Spadaro 2011: 25). Se il medium è il messaggio e la *techne* è anche *epistème*, e se niente è veramente profano per l'uomo che si sa a immagine del suo creatore, allora oggi si aprono inedite possibilità di penetrare ancora più profondamente il mistero dell'umano nella sua relazione con Dio.

E, d'altra parte, esplorare le potenzialità della rete alla luce dell'esperienza di fede consente di coglierne le opportunità di umanizzazione e di sottrarsi alle logiche orchestranti della tecnica come dispositivo; sviluppando la nostra capacità di vivere la nostra integrità di esseri senzienti, pensanti, desideranti, in relazione tra noi e aperti all'infinito che ci costituisce e continuamente ci libera.

Fede e tecnica non sono dunque concorrenti, ma collaborano alla nuova sintesi umanistica: "Solo assieme salveranno l'uomo. Attratta dal puro fare tecnico, la ragione senza la fede è destinata a perdersi nell'illusione della propria onnipotenza. La fede senza la ragione, rischia l'estraniamento dalla vita concreta delle persone" (CV 74).

E l'intelligenza non è nulla senza l'amore: perchè "la carità non esclude il sapere, anzi lo richiede, lo promuove e lo anima dall'interno. Il sapere non è mai solo opera dell'intelligenza. Può certamente essere ridotto a calcolo e ad esperimento, ma se vuole essere sapienza capace di orientare l'uomo alla luce dei principi primi e dei suoi fini ultimi, deve essere 'condito' con il 'sale' della carità. Il fare è cieco senza il sapere e il sapere è sterile senza l'amore (...) Non c'è l'intelligenza e poi l'amore: ci sono *l'amore ricco di intelligenza e l'intelligenza piena di amore.*" (CV 30).

Riferimenti bibliografici

Agamben, G. *Che cos'è un dispositivo?*, Roma, Nottetempo, 2006

Benedetto XVI, *Caritas in Veritate*

Benedetto XVI, *Verità, annuncio e autenticità di vita nell'era digitale*, Messaggio per a 45° giornata mondiale delle comunicazioni sociali

Benedetto XVI, *Le sfide della cultura digitale*, Messaggio ai partecipanti della plenaria del Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali, 28/2/2011

Cacciari, M., Donà, M., *Arte, tragedia, tecnica*, Milano, Cortina, 2000

CEI, *Educare alla vita buona del Vangelo*, Orientamenti pastorali per il decennio 2010-2020

Deleuze, G. *Che cos'è un dispositivo?* Napoli, Cronopio, 2007 [1989]

Giaccardi, C. (a cura di), *Abitanti della rete*, Milano, Vita e Pensiero, 2010

Illich, I. *La convivialità*, Milano, Boroli, 2005 [1973].

McLuhan, M. *Gli strumenti del comunicare*, Milano, Il saggiatore, 2008 [1964]

Melchiorre, V. (a cura di) *L'idea di persona*, Milano, Vita e Pensiero, 1996

Pompili, D. *Il nuovo nell'antico*. Milano, San Paolo, 2011

Ricoeur, P. *Sè come un altro*, Milano, Jaca Book, 1993

Ricoeur, *Etica e morale*, Milano, Morcelliana, 2007

Spadaro, A. "Verso una 'cyberteologia'? L'intelligenza della fede al tempo della rete", *La Civiltà Cattolica*, I, 2011, pp. 15-27

S. Turkle, *Alone Together*, Ney York, Basic Books, 2011

Varillon, F. *Gioia di credere, gioia di vivere*, Bologna, EDB, 2009 [1981]