

**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA**

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia applicata

Corso di Laurea Magistrale in  
Culture, Formazione e Società Globale



Tesi di Laurea

“Teologia femminista. Elementi per una lettura critica”

Relatore:

prof. Carlo Scilironi

Candidata:

Cecilia Bolgioni

Matricola:

1242193

Anno accademico 2022/2023

## Indice

Introduzione	3
Capitolo I – La teologia femminista: storia e temi principali	13
1. Breve storia della teologia femminista	13
2. Teologia femminista: presupposti comuni	22
3. Prospettive e correnti della teologia femminista	29
Capitolo II – La critica teologica femminista al pensiero occidentale	47
1. La teologia femminista e l'ecofemminismo	47
2. Spirito-materia, mente-corpo: il pensiero dicotomico	51
3. La questione epistemologica	64
4. Ulteriori riflessioni	73
Capitolo III – Uno sguardo sul presente	80
1. Introduzione	80
2. L'età della tecnica	81
3. Tecnica, identità e orizzonte di senso	91
4. Il distacco dal mondo-della-vita	113
5. Dualità ambigua-ambivalente	120
6. L'essere-in-divenire	126
Conclusione	131
Bibliografia	139

## Introduzione

Il presente lavoro si pone l'obiettivo di analizzare e approfondire in chiave filosofica la teologia femminista, in particolare quella contemporanea nata intorno agli anni sessanta e settanta del secolo scorso. Lo scopo cui si mira intraprendendo questa ricerca intorno alla teologia al femminile, è quello di far emergere dalle riflessioni e dagli studi delle principali teologhe alcune questioni esistenziali fondamentali che sembrano fornire interessanti chiavi di lettura e di interpretazione di alcuni problemi di grande rilievo del nostro tempo.

La teologia femminista nasce dall'esigenza del pensiero e della voce femminile di far parte e di inserirsi nel discorso teologico della tradizione occidentale.

Per prima cosa è interessante capire la critica che la teologia femminista pone alla tradizione teologica e filosofica occidentale dal punto di vista del soggetto femminile. La prospettiva femminista si esprime qui come presa di coscienza da parte delle pensatrici del fatto che l'interpretazione religiosa dei testi sacri e il ruolo di mediatore tra la trascendenza e l'umanità, siano stati operati principalmente e quasi esclusivamente da soggetti maschili, da soli uomini. Questa constatazione determina la parzialità della prospettiva teologica, che deve essere pertanto ricostituita integrando tutte quelle voci, in particolare appunto quella delle donne, che non vi hanno mai avuto parte. Possiamo dire, dunque, che la prospettiva femminista in campo teologico, come in verità in tanti altri campi del sapere, si costituisce in una duplice dimensione: una parte di critica decostruttiva, che consiste in una radicale rilettura dei testi e delle interpretazioni tradizionali per far emergere proprio il fatto di come tali interpretazioni siano parziali e contingenti; e una parte costruttiva, che è costituita da tutti i contributi positivi e innovativi che le teologhe propongono in sostituzione di quelli obbedienti a modelli maschilisti. Di questi contributi positivi sono molto interessanti e feconde alcune riflessioni che ripropongono questioni fondamentali che hanno attraversato tutta la storia del pensiero occidentale, come quelle riguardanti il rapporto tra l'uomo e Dio, tra l'uomo e l'Essere e tra l'uomo e il mondo; oppure la questione dei simboli religiosi e della loro influenza a livello sociale; altrettanto dicasi del problema antropologico e di tutte le questioni che ne

conseguono, come quella della corporeità, la questione epistemologica e l'etica.

Senza qui poter fare un elenco completo di tutti i temi che la teologia femminista tocca e ripropone, è sufficiente sottolineare proprio il fatto che il nuovo punto di vista che emerge grazie alla nuova presa di consapevolezza (è più corretto parlare di nuovi punti di vista) delle donne, diventa una chiave di lettura davvero innovativa, che offre presupposti teorici profondamente originali e inediti con i quali affrontare questioni ed argomentazioni di rilievo e di spessore esistenziale. Alcune di queste proposte risultano oggi molto utili per guardare in modo critico la realtà che ci circonda e affrontare i problemi urgenti che da questa emergono. La particolarità di questa veduta innovativa che la teologia femminista ci fornisce proviene proprio dalle due componenti che si intersecano nella teologia femminista, vale a dire la prospettiva teologica, che oltre ai propri temi si lega profondamente e si incrocia con quelli della filosofia e dunque con tutte le questioni fondamentali che l'umanità si è sempre posta, e la prospettiva femminista, che, ponendo la questione della donna come punto di partenza, si articola in un ampio spettro di posizioni differenti, in comunicazione critica con la filosofia e con tutte le discipline a essa collegate.

In particolare, diviene interessante e necessario porre come presupposto teorico e filosofico il problema della trascendenza, in quanto fornisce la possibilità di indagare a fondo e in modo peculiare importanti questioni che ci riguardano molto da vicino. È ben noto che la cultura occidentale trovi nella tradizione giudaico-cristiana una delle sue matrici fondamentali. Le prospettive teologiche e filosofiche che pongono come problema fondamentale il problema su Dio e il rapporto che l'uomo ha con la trascendenza, vanno necessariamente indagate per capire in che realtà siamo inseriti. La teologia femminista si pone proprio questo compito fondamentale, di riflettere, da un punto di vista inedito, su importanti presupposti conoscitivi, filosofici e teologici, e su tutte le conseguenze teoriche e pratiche che da essi derivano.

La teologia femminista ha una lunga storia e un'ampia bibliografia a cui fare riferimento; in questo lavoro si è deciso di concentrare l'attenzione sul pensiero di alcune teologhe contemporanee, vale a dire di autrici che hanno operato intorno agli anni sessanta e settanta del secolo scorso. In modo ancora più specifico si analizzano qui due principali contributi, quelli di due teologhe nordamericane: Mary Daly e Rosemary Radford Ruether. Si è scelto, tra tante posizioni, di approfondire le voci di

queste due pensatrici perché in loro più che in altre emerge la volontà critica di sondare il pensiero tradizionale occidentale, filosofico e teologico, e di formulare delle nuove prospettive e delle nuove possibilità interpretative. Il punto di vista da cui queste pensatrici muovono nelle loro analisi è una lente di indagine molto particolare e ricca in quanto si costituisce di tre fondamentali presupposti teorici: il pensiero teologico, il pensiero filosofico e il pensiero femminista.

Entrambe le teologhe si inseriscono nella prospettiva filosofica femminista definita "ecofemminismo", che ha le sue radici proprio nelle loro riflessioni, in particolare in quelle di Mary Daly, considerata una pioniera e un'importante fonte di ispirazione per il pensiero ecofemminista. Questa corrente ricerca i nessi che intercorrono tra la subordinazione e la discriminazione femminile e fenomeni come la degradazione dell'ambiente naturale e lo sviluppo tecnico e tecnologico senza limiti del contesto contemporaneo. I legami che vengono analizzati sono propriamente di natura filosofica, vale a dire si cerca di individuare quelle forme di pensiero che forniscono i presupposti e le idee che stanno alla base dello sviluppo di alcuni fondamentali fenomeni concreti. Gli studi ecofemministi si distinguono generalmente per la centralità data ai temi e alle questioni ecologiche, con riferimento alla condizione femminile e alle relazioni che sembrano intercorrere tra sfruttamento della natura, logica del dominio maschile (patriarcato) e sfruttamento delle donne. Le riflessioni delle teologhe divengono in questa prospettiva importanti contributi per analizzare e riflettere sui modi in cui l'essere umano, nel corso della sua storia, ha definito se stesso, la realtà e il sacro.

Il pensiero occidentale affonda le sue radici in quello greco e in quello ebraico-cristiano, e il pensiero filosofico e il pensiero teologico hanno sempre dialogato tra loro indipendentemente dalla loro vicinanza o distanza. Le teologhe, con le loro riflessioni, si inseriscono in questo dialogo e cercano di ravvisare, nelle matrici filosofiche del pensiero occidentale, alcune fondamentali idee, categorie e modalità di pensare a cui siamo legati ancora adesso e che sono stati i possibili presupposti di alcuni fenomeni concreti del nostro mondo attuale.

Nel presente lavoro le prospettive delle teologhe vengono messe a confronto e in aperto dialogo con altre voci contemporanee, in particolare con autori e autrici che hanno formulato, da altri punti di vista, le stesse o simili conclusioni.

Il lavoro si articola in tre capitoli: il primo è dedicato alla storia della teologia femminista e alle varie posizioni che costituiscono questa corrente di pensiero; il secondo compendia le analisi critiche delle teologhe Mary Daly e Rosemary Ruether, in particolare su due punti, il pensiero dicotomico e la questione epistemologica; il terzo svolge delle riflessioni sul contesto del mondo contemporaneo caratterizzato dal fenomeno della tecnica, alla luce delle analisi delle teologhe proposte nel capitolo precedente.

In modo più specifico nel primo capitolo si espongono in maniera riassuntiva la storia della teologia femminista, il suo punto di vista e i suoi presupposti teorici, i filoni in cui si divide e i temi principali che vi vengono trattati.

La teologia femminista, come disciplina e corrente di pensiero, ha alle spalle decenni di studi, di contributi e ormai un'amplia e diversificata bibliografia che ne testimonia il lungo percorso che ancora oggi prosegue. Nel corso del lavoro vengono delineati i passaggi storici che hanno portato la teologia femminista a essere una disciplina riconosciuta a livello accademico e a costituire una corrente di pensiero importante e significativa; viene pure mostrato come i contributi delle teologhe si siano inseriti nel discorso più generale del femminismo.

Vengono inoltre riassunte le diverse prospettive che sono nate e si sono sviluppate all'interno della corrente della teologia femminista. Vengono poi delineati i presupposti teorici comuni ai diversi filoni che costituiscono il nucleo fondamentale del pensiero teologico femminista, che essenzialmente si definisce come discorso che partendo dall'esperienza delle donne, esperienza considerata una risorsa nella sua varietà e complessità e non disgiunta dalla consapevolezza di sofferenza causata dal sessismo, tenta di contrastare queste narrazioni debilitanti con l'attenzione e lo scopo verso la piena crescita delle donne in tutta la loro concreta femminilità. Questo discorso prende la forma di un'analisi critica della tradizione, del pensiero teologico e filosofico e delle oppressioni ereditate; di un recupero di una storia soppressa e perduta e un sapere alternativo, quelli delle donne; di un tentativo di generare nuove interpretazioni della tradizione e nuovi modi di nominare la realtà e il mondo rivolte al bene dell'umanità.

Nel secondo capitolo si passa all'analisi specifica dei contributi di Mary Daly e Rosemary R. Ruether. Vengono riassunti i presupposti teorici delle due posizioni

filosofiche e teologiche e si analizzano nello specifico due questioni su cui le pensatrici si sono soffermate: il pensiero dicotomico e l'epistemologia soggetto-oggetto proprie del pensiero occidentale.

La filosofia contemporanea in genere, e quella femminista in modo particolare, hanno inteso come assai problematica la concezione della realtà dicotomicamente divisa e separata. Infatti, è proprio in questa polarizzazione diventata troppo rigida che si individuano alcuni dei "mali" che accompagnano l'intero pensiero occidentale e le conseguenze pratiche e concrete di questa visione. Il pensiero dicotomico nella tradizione occidentale ha diviso la realtà in dualità nettamente separata: corpo-anima, spirito-materia, razionale-irrazionale, vita-morte, bene-male, femminile-maschile e le ha gerarchizzate, ponendo da una parte tutti i termini positivi e dall'altra i termini considerati negativi e inferiori. La donna e la dimensione femminile vengono così accostati alla materia, al male, al peccato e alla morte. In questo legame le teologhe cercano di intravedere le cause del disequilibrio tra il potere femminile e quello maschile nella società occidentale.

La questione epistemologica viene anche qui analizzata per far emergere come ad un certo punto della storia occidentale venga a prevalere il pensiero scientifico e razionale e come questo abbia portato a concepire la natura e la materia, legate alla dimensione femminile, in modo diverso, ovvero, come "oggetto" conoscibile e manipolabile dalla mente e dalla tecnica umana. La relazione conoscitiva che si instaura d'ora in poi prevede la separazione del soggetto conoscente dall'oggetto conosciuto.

Queste due forme di pensiero sono state portate avanti dalla filosofia e dalla teologia e soprattutto dal pensiero scientifico in cui trovano la loro massima espressione e utilizzazione. Secondo le teologhe femministe è proprio da queste matrici di pensiero che la donna, e con essa tutta la dimensione femminile, è stata posta in una posizione inferiore rispetto al soggetto maschile. Oltre al disequilibrio tra il potere maschile e quello femminile, secondo le teologhe, questi presupposti filosofici, stanno alla base della predominanza del pensiero scientifico e del fenomeno tecnico attuali, stanno alla base cioè dello sviluppo sempre più incontrollato della tecnologia e degli strumenti di dominio del pensiero scientifico-razionale, pensiero che si è potuto espandere oggi in modo così illimitato. Il capitolo termina con molti interrogativi da

cui prende avvio il terzo e ultimo capitolo.

Il terzo capitolo è dedicato alle riflessioni che sono scaturite dalle analisi delle teologhe esposte precedentemente. Innanzitutto viene analizzato il fenomeno della *téchne* contemporanea e il modo in cui l'essere umano nel corso della storia si è rapportato allo strumento e alla tecnica. Questo per introdurre una panoramica critica del contesto attuale in cui la tecnica e il pensiero tecnico sono ormai così sviluppati da essere diventati lo sfondo di senso, l'ambiente e il contesto in cui l'uomo vive, attraverso cui si percepisce e da cui prende le categorie interpretative con cui definisce se stesso e il mondo.

Questa analisi viene proposta attraverso i contributi di alcuni pensatori contemporanei che si sono specificatamente interessati al tema della tecnica e che lo hanno delineato in modo particolarmente lucido e critico. In particolare vengono utilizzate le opere di U. Galimberti, J. Ellul, I. Ivan Illich, B. Duden, e M. Heidegger. Qui, le critiche delle teologhe prese in considerazione nel secondo capitolo, vengono riproposte alla luce dell'analisi del fenomeno tecnico contemporaneo, ma anche viceversa: l'analisi del fenomeno tecnico viene fatta conoscendo e avendo analizzato i presupposti individuati. Si vuole infatti dimostrare che i due punti su cui le teologhe si soffermano, il pensiero dicotomico e la teoria della conoscenza scientifica, sono anche le due fondamentali matrici filosofiche che stanno alla base del fenomeno della *téchne* contemporanea.

Più specificatamente si vuole affermare che il pensiero dicotomico e oppositivo, che è intrinseco nel modo stesso di concepire la relazione conoscitiva soggetto-oggetto, ha portato a pensare la realtà in modo così radicalmente diviso da non lasciar più spazio a un pensiero della dualità che riesca a cogliere l'ambiguità propria della coscienza umana, ovvero del suo essere apertura originaria e quindi relazione.

Si sottolinea come il principio di non contraddizione per cui A non può essere non-A, che sta alla base del pensiero dicotomico e razionale, abbia finito per divenire talmente indiscusso e fondante da non lasciare la possibilità di pensare in altri modi la realtà. Questa assolutizzazione si esprime ai massimi livelli nel dominio del pensiero razionale e scientifico e nello sviluppo incessante della tecnica. Ciò che viene negato qui è la possibilità di mantenere un rapporto con l'inconoscibile, con una dimensione del reale e della vita che non possa essere conosciuta attraverso i

parametri e le categorie del pensiero scientifico. La scienza è la nostra realtà, è la fonte suprema della verità.

All'interno di questo paradigma il potenziamento tecnico non ha più limiti. La ricerca scientifica produce conoscenze che potenziano la tecnica e la tecnica, con i suoi strumenti e dispositivi sempre più innovativi, dà la possibilità al pensiero scientifico di espandere le proprie conoscenze. Questo circolo ha portato al ribaltamento dei fini e dei mezzi, per cui non sono più i fini, le intenzioni e i bisogni umani a veicolare e a determinare i mezzi tecnici, ma sono i mezzi stessi, il potenziamento stesso dei mezzi a divenire scopo supremo dell'apparato tecnico, che ha come scopo il suo potenziamento continuo.

A fondamento di questo ribaltamento c'è il distacco del pensiero tecnico dalla sua matrice, ovvero dal mondo-della-vita. Ci si dimentica infatti che il pensiero razionale, tecnico e scientifico, il pensiero dell'efficienza e della funzionalità, è solo una delle tante possibilità con cui la coscienza umana può relazionarsi al mondo, all'Essere. Questa dimenticanza ha portato la scienza come sapere e la tecnica come pratica a svincolarsi da ogni tipo di limite etico, religioso, mitico e culturale. Nel circolo logico della razionalità tutto è possibile se rientra nelle possibilità interne alla logica stessa del circolo.

Le conseguenze di tutto ciò sono ben evidenti in tutti gli ambiti della vita umana. L'equilibrio tra uomo e ambiente naturale è profondamente in crisi e l'unico modo che la scienza propone per salvaguardare la vita sulla Terra è di tipo tecnico. Ogni azione umana e ogni dimensione della vita vengono invase e mediate dalla tecnica e la relazione con il mondo concreto della vita, l'esperienza diretta, diviene sempre più ostacolata. La realtà e la realtà virtuale si confondono e la coscienza umana diventa vaga come vago diventa il corpo e la nostra relazione con esso. L'io situato nel "qui e ora", fondamento della coscienza, perde consistenza, perché l'interiorità non ha più uno spazio intimo, davvero intimo, in cui rifugiarsi e raccogliersi. La presa di distanza dall'immedesimazione del mondo diventa una possibilità così remota da chiedersi se sia ancora possibile "stare fuori" dalla rappresentazione del mondo che ci viene continuamente e incessantemente proposta dai dispositivi tecnologici attraverso la infinita produzione di immagini artificiali.

Le analisi affrontate in questo capitolo vengono svolte da un punto di vista

filosofico-esistenziale. Vengono richiamate le analisi di Heidegger sulle possibilità autentiche e inautentiche dell'essere dell'uomo. La situazione deietta e inautentica, descritta come immedesimazione totale dell'Esserci nel mondo della neutralità, ovvero della lontananza dalle sue proprie possibilità autentiche, diviene una chiave di lettura pertinente per descrivere la situazione contemporanea così permeata dall'apparato tecnico. Ci si chiede infatti cosa significa esistere in questo contesto così tecnicamente organizzato? Quali sono le trasformazioni antropologiche che sono avvenute e che stanno avvenendo? C'è ancora la possibilità di vivere in modo autentico?

A tali questioni si prova a rispondere riflettendo sulla possibilità di poter uscire dal monopolio e dal dominio del pensiero tecnico attraverso la negazione della negazione che il pensiero tecnico attua nei confronti della sua matrice, ovvero del mondo-della-vita, nelle sue infinite possibilità di essere colto e interpretato dalla coscienza umana, da cui esso stesso deriva. Negare questa negazione, ovvero negare la pretesa onnicomprensiva e onnipotente del pensiero tecnico, significa ridimensionare tale facoltà umana di comprensione e progettazione, e ricondurla alla sua origine. Questa operazione si può fare quando si pensa in modo diverso la dualità, ovvero quando il pensiero dicotomico cristallizzato ritorna ad abitare l'ambiguità che è propria della coscienza e del mondo-della-vita. Ciò significa pensare a una dualità in cui i termini sono in relazione, ma non una relazione oggettivante o reificante, ma una relazione in senso proprio, vale a dire rispettando l'ambivalenza. Ambivalenza e ambiguità significano qui poter pensare oltre il principio di non contraddizione, ovvero pensare nella logica dialogica *e/e*, bianco *e* nero, corpo *e* mente, maschile *e* femminile, vita *e* morte. In cui i contrari si muovono come in una danza, in cui tutti e due coesistono, senza che uno annulli l'altro o che una totalità esterna li definisca ed esaurisca il loro significato. In altri termini, significa abitare la possibilità più originaria dell'essere umano che è la relazione con il "mistero", ovvero ammettere che esistono dei limiti alla conoscenza umana razionalmente intesa e che esiste un "inconoscibile", un infinito direbbe Lévinas, che è assolutamente inafferrabile dalla conoscenza scientifica e razionale e che quindi può essere "detto" solo attraverso metafore poetiche o il silenzio. Tale relazione è la possibilità più originaria della coscienza umana, che è apertura originaria al senso

dell'Essere, ma l'Essere non è mai presente come oggetto, come mera presenza, non può essere colto dalla mente e reificato, esso rimane al di là del conoscibile e la sua presenza è solo in forma di domanda, come domanda originaria.

Al termine del capitolo viene riportata la proposta filosofica di Mary Daly, in cui l'autrice afferma, in modo molto originale, le tesi che sono state affrontate precedentemente. La relazione originaria con il mistero e l'inconoscibile è per la teologa la relazione con la trascendenza, la quale non può mai essere reificata, resa oggetto. Per non cadere nell'idolatria bisogna pensare alla trascendenza non come un sostantivo ma come un verbo: Essere-in-divenire. La dinamicità del Divenire è intuibile nella forma della relazione Io-Tu che rifiuta l'oggettivazione, e porre in essere tale modalità di relazione, quella che rispetta l'ambiguità, significa vivere pienamente la partecipazione all'Essere-in-divenire.

L'intento dell'ultimo paragrafo, e in generale di tutta la trattazione svolta nel presente lavoro, vuole essere quello di mostrare che il discorso teologico femminista per una parte può essere inserito tra quelle correnti filosofiche che, con le loro analisi, contrastano il pensiero tecnico dominante, il quale nulla di diverso da sé ammette e non abita l'ambiguità e quella possibilità di porsi sempre in ascolto. Le teologhe con le loro analisi e le loro riflessioni critiche sul pensiero occidentale hanno messo in luce alcuni fondamentali presupposti che stanno alla base della specializzazione scientifica e dell'intellettualismo razionalista dominanti nel nostro tempo.

L'interesse per questa prospettiva e per queste tematiche nasce dalla volontà di capire il "perché" di certe realtà che ci circondano, dal desiderio di tentare di comprendere come alcuni fenomeni siano nati e quali presupposti filosofici ne siano il fondamento. In particolare, cercare di comprendere il fenomeno tecnico contemporaneo, è stata una delle domande e delle questioni da cui il presente lavoro ha avuto origine.

Tale indagine non presume d'essere definitiva e non mira certo a definire in modo assoluto le cause che hanno portato alla manifestazione della realtà attuale. Ciò che si vuole tentare è di riflettere in modo critico sui possibili nessi e sui possibili legami che intercorrono tra certi eventi e certi fenomeni e le idee e i modi di pensare che sono stati elaborati dall'uomo nel corso della storia del pensiero occidentale. La prospettiva teologica femminista permette questo tentativo critico attraverso

riflessioni in cui il punto di vista femminile, il punto di vista delle donne, diviene una chiave di lettura peculiare che può mettere in luce delle considerazioni che solo questo punto di vista può cogliere pienamente.

Inoltre, mettere a confronto e far dialogare le prospettive delle teologhe femministe con il pensiero contemporaneo sulla tecnica e in generale sulla contemporaneità può divenire uno spunto fecondo per nuove riflessioni e nuove analisi sul mondo contemporaneo. E viceversa, la questione femminile considerata attraverso e per mezzo di analisi e riflessioni filosofiche sulla contemporaneità, in particolare quelle sul fenomeno tecnico, può apparire e può essere formulata sotto una luce differente, anche questa inedita e particolare.

## Capitolo 1

### La teologia femminista: storia e temi principali

#### 1.1 Breve storia della teologia femminista

I due termini, teologia e femminismo, accostati insieme possono ancora provocare per chi li ascolta grandi interrogativi e la sensazione che non possa esistere un discorso che li coinvolga entrambi. In realtà la teologia femminista, come movimento e disciplina, ha alle spalle decenni di studi, di contributi e ormai un'ampia e diversificata bibliografia che ne testimonia il lungo percorso che ancora oggi prosegue.

Tracciare le fasi principali del percorso storico che ha visto emergere la teologia femminista come un sapere autonomo risulta utile al fine di capire ciò che si intende con questa denominazione e quale grande revisione e radicale messa in questione questa prospettiva abbia portato alla teologia cristiana occidentale.

La teologia femminista propriamente detta si sviluppa negli anni sessanta e settanta del secolo scorso, in particolare da gruppi di studiose nordamericane che cominciarono a riunirsi e a tenere convegni con lo scopo di intraprendere una ricerca teologica autonoma alla luce di una forte presa di consapevolezza riguardo al fatto che la teologia, come la maggior parte degli altri saperi, era stata formulata nel corso della storia da una prospettiva esclusivamente maschile. Da queste riunioni iniziarono a scaturire documenti, saggi e libri che portarono allo sviluppo pieno e consapevole della teologia femminista come disciplina e, all'interno della stessa, le studiose individuavano alcune tracce che portarono a questo sviluppo.

Il punto di partenza riconosciuto come l'origine del progetto di una teologia femminista è la pubblicazione tra il 1895 e il 1898 dell'opera *The Woman's Bible* di Elizabeth Cady Stanton<sup>1</sup>. L'opera è il risultato del lavoro compiuto dalla Stanton e dal suo comitato di revisione, un gruppo di donne cristiane legate al movimento suffragista, che periodicamente si riuniva per esaminare tutti i passi della Bibbia

---

<sup>1</sup> E. CADY STANTON – THE REVESING COMMITTEE, *The Woman's Bible*, European Publishing Company, New York 1885, part. 1; 1898, part. 2, ristampa con il titolo *The Original Feminist Attack on the Bible* (con un'introduzione di Barbara Walter), Arno press, New York 1974.

riguardanti la donna con lo scopo di rileggerli e interpretarli alla luce della nuova coscienza che le donne avevano di se stesse. Il risultato del lavoro delle studiose cristiane si inseriva e trovava stimoli all'interno del contesto del movimento femminista, che in quegli anni negli Stati Uniti prese forma per la prima volta.

La revisione della Bibbia fatta dal comitato di donne aveva come scopo principale quello di mettere in discussione l'interpretazione tradizionale dei testi sacri, che a parere delle autrici, legittimava l'assoluta e naturale superiorità dell'uomo rispetto alla donna e giustificava la condizione d'inferiorità in cui le donne erano relegate.

Secondo le studiose l'interpretazione dei testi sacri, frutto di un lavoro principalmente maschile, diveniva strumento di subordinazione e di oppressione per la donna senza che per essa ci fosse la possibilità attraverso gli ideali cristiani di essere considerata nel pieno della dignità umana. In contrapposizione alla tesi dottrinale che vedeva nella Bibbia un testo sacro ispirato da Dio dove è scritta la sua volontà, la Stanton e le sue collaboratrici insistevano invece sul fatto che i testi sacri erano stati scritti e interpretati da uomini e che riflettevano gli interessi maschili dei loro autori. In particolare negavano quei passi della Bibbia dove la figura femminile veniva denigrata e li definivano interpretazioni erronee e non conciliabili con il vero messaggio cristiano. Nell'introduzione della *Women's Bible* l'autrice metteva in risalto due principi critici per un'ermeneutica teologica femminista: «1) La Bibbia non è un libro "neutrale" ma un'arma politica contro la lotta delle donne per la liberazione; 2) questo avviene perché la Bibbia porta l'impronta di uomini che non avevano mai visto Dio né gli avevano parlato»<sup>2</sup>.

Una rilettura scientifica della Bibbia attraverso le lenti della nuova ermeneutica femminista era, secondo la Stanton, necessaria per liberare il testo dalle false interpretazioni che, considerate come verità volute e stabilite direttamente da Dio, venivano usate, a livello politico, per contrastare i movimenti femministi che a quel tempo chiedevano il diritto al voto e l'uguaglianza sociale per le donne.

L'opera critica di revisione e le intuizioni della Stanton provocarono reazioni molto negative del pubblico, perché considerate troppo radicali e minacciose per le norme sociali costituite. Non solo il clero ne fu sconvolto, ma anche le suffragette si allontanarono dal lavoro della Stanton. L'associazione per il suffragio delle donne, la

---

<sup>2</sup> E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In memoria di Lei: una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, trad. it. a cura di Mirella Corsani Comba, Claudiana, Torino 1990, pag. 26.

NAWSA (National Women's Suffrage Association), in un convegno del gennaio 1896, votò a favore per separare il gruppo dalla pubblicazione della *Woman's Bible*. La Stanton, che non partecipò al convegno, fu costretta pubblicamente ad accantonare le sue convinzioni, ma continuò a scrivere la seconda parte della Bibbia delle donne e anche la propria autobiografia.

Dopo la pubblicazione della *Woman's Bible*, il declino del movimento femminista nei decenni successivi fu accompagnato da un declino anche in campo teologico, tuttavia le intuizioni contenute nell'opera della Stanton e delle sue collaboratrici, intuizioni ancora oggi riconosciute importanti, gettarono le prime basi per una riflessione propriamente femminista in teologia.

Nei primi anni del Novecento, e complessivamente fino agli anni sessanta e settanta, e cioè fino agli anni che portarono ad una vera e propria lacerazione a livello sociale, le trasformazioni che riguardavano la questione femminile furono meno vivaci di quelle della prima ondata, tuttavia il processo di emancipazione della donna non si fermò e anche in ambito religioso fiorirono associazioni, leghe e movimenti che contribuirono alla presa di coscienza delle donne riguardo alla loro situazione. In generale furono anni in cui si stavano costituendo le basi per l'avvio alla seconda ondata del femminismo.

Importantissimi in questo senso furono le pubblicazioni di opere come *Il secondo sesso* di Simone De Beauvoir nel 1949 e *La mistica della femminilità* della sociologa e attivista Betty Friedan uscito nel 1963, che contribuirono profondamente a modificare in modo significativo la coscienza delle donne e diventarono testi simbolici per la rivoluzione femminista<sup>3</sup>. In particolare il libro di Betty Friedan, dove l'autrice riporta interviste fatte a casalinghe statunitensi, descrive perfettamente il disagio della situazione delle donne, relegate in ruoli troppo limitati e angusti.

Questa rivoluzione silenziosa si fece strada anche all'interno dell'ambiente religioso. Infatti, sebbene l'ambiente teologico, vale a dire i seminari, le facoltà e le associazioni accademiche, rimase immutato e poco disposto ad ammettere le donne, le suore e le donne laiche impegnate in campo religioso diedero un contributo massiccio alla vita della chiesa, divenendo educatrici, infermiere, amministratrici e

---

<sup>3</sup> S. DE BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, Gallimard, Paris 1949, trad. it.: *Il secondo sesso*, Il Saggiatore. Milano 1961; BETTY FRIEDAN, *The Feminine Mystique*, Norton, New York 1963, trad. it.: *La mistica della femminilità*, Ed. di Comunità, Milano 1972.

prendendo parte anche ai movimenti missionari. Ci fu dunque, anche all'interno dell'ambito religioso una trasformazione della figura della donna, sia della religiosa, sia della donna laica. Scrive Adriana Valerio: «Per sopravvivere, le consacrate dovettero individuare forme diverse di identità comunitaria, meno focalizzate su uno stile di vita esclusivamente contemplativo e maggiormente rivolte alla realizzazione di interventi in ambito sociale (educazione, assistenza), svolgendo un ruolo importante nel cambiamento delle strutture e nell'adattamento ad una società in continuo mutamento. Le religiose compresero come le donne dovessero diventare parte attiva in un'opera di ridefinizione del proprio ruolo ecclesiale e avviarono un inarrestabile processo di maturazione della propria identità vocazionale, consapevoli di svolgere un lavoro di condivisione con gli uomini di Chiesa nelle mansioni pastorali e apostoliche e non più di mera sussidiarietà»<sup>4</sup>. Le donne che operavano all'interno della chiesa e che erano interessate agli studi teologici, cominciarono, grazie a questa nuova presa di consapevolezza, a pretendere dall'istituzione ecclesiale maggior considerazione, pari dignità e a immaginare di poter entrare a far parte delle gerarchie ecclesiastiche e di poter accedere al sacerdozio. La questione del sacerdozio femminile divenne uno dei punti più caldi su cui le donne si concentrarono e si scontrarono con la chiesa e i suoi rappresentanti, vedendo in questa discriminazione la conseguenza più evidente e palese del carattere patriarcale dell'istituzione religiosa cristiana. Infatti, un'altra fase importante della storia della riflessione teologica femminista è stata riconosciuta nel decennio 1956-1965 in cui si discusse dell'accesso delle donne al ministero ordinato. In questo periodo le principali correnti del protestantesimo decisero di ammettere anche le donne al pastorato, mentre per la chiesa cattolica la questione si presentò in occasione del Concilio Vaticano II con l'intervento di un gruppo di donne, guidate da Gertrud Heinzelman, che con un libro-manifesto, *Non siamo più disposte a tacere*<sup>5</sup>, si indirizzava direttamente ai padri conciliari chiedendo la parità dei sessi nella chiesa cattolica e l'accesso delle donne al sacerdozio. L'opera, scrive Adriana Valerio, «contiene oltre al saggio di Heinzelmann, le analisi delle tedesche Theresia Münch, Iris Müller e Ida Raming e delle americane Rosemary Lauer e Mary Daly. Le

---

<sup>4</sup> A. VALERIO, *La sfida delle donne al Concilio Vaticano II: anticipatrici e protagoniste*, in «Revista OPSIS» (On line), Catalão-GO, v.17, n.2, pp.216-232, jul/dez 2017, cit. p. 219.

<sup>5</sup> G. HEINZELMANN, *Wir schweigen nicht länger!*, Interfeminas Verlag, Zürich 1965.

richieste avanzate dalle giovani teologhe comportavano una riflessione critica sull'antropologia di Tommaso d'Aquino e, soprattutto, sulle varie giustificazioni bibliche e dottrinali relative all'esclusione delle donne dal sacerdozio; reclamavano l'uguaglianza assoluta delle donne nell'istituzione ecclesiale cattolica romana, insistendo su una riforma del linguaggio liturgico segnato profondamente al maschile. Le sei donne, dunque, ponevano essenzialmente tre punti nodali nei loro interventi: la questione liturgica, quella biblica e quella ecclesiale. [ ... ] Le teologhe puntavano l'attenzione sul recupero del protagonismo liturgico dei fedeli, dei ruoli da valorizzare attraverso il comune sacerdozio e sull'introduzione di un linguaggio simbolico inclusivo che avrebbe dato visibilità alle donne»<sup>6</sup>. L'intervento delle giovani studiose si inseriva e prendeva le mosse dalla partecipazione di un gruppo di donne al Concilio Vaticano II. Infatti Papa Paolo VI decise di invitare ufficialmente a partecipare alle sedute del Concilio «alcune Donne qualificate e devote»<sup>7</sup>. Per la prima volta nella storia le donne, in quanto donne, parteciparono ad un Concilio e sebbene il numero fosse esiguo, quaranta tra uditrici ed esperte, contribuirono in modo significativo alle discussioni sui grandi temi del rinnovamento ecclesiale. Il Concilio fu dunque molto importante per le donne, che finalmente ebbero la possibilità di far sentire la loro voce in un contesto ufficiale che non aveva mai conosciuto la presenza femminile. Tuttavia, se formalmente era stata riconosciuta alla donna una pari dignità rispetto all'uomo, nei fatti la chiesa cattolica restò ferma nelle sue posizioni, rifiutando la maggior parte delle richieste e delle sollecitazioni delle donne e producendo grande scontento tra quelle che avevano sperato in un'apertura<sup>8</sup>.

Mary Daly, teologa e pensatrice femminista e cattolica statunitense, considerata una delle madri della teologia femminista, partecipò come uditrice ad alcune sedute del Concilio ed era una di quelle studiose appassionate che sperava che il Concilio Vaticano II fosse davvero una concreta possibilità per una riforma e per una modernizzazione della chiesa cattolica per quanto riguardava la questione

---

<sup>6</sup> A. VALERIO, *La sfida delle donne al Concilio Vaticano II: anticipatrici e protagoniste*, cit., p. 225.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 218.

<sup>8</sup> Solo le facoltà di teologia furono aperte. Vedere: A. VALERIO, *La sfida delle donne al Concilio Vaticano II: anticipatrici e protagoniste*, cit., nota 4.

femminile<sup>9</sup>. Nel suo libro *La Chiesa e il secondo sesso*, pubblicato nel 1968, la giovane docente del Boston College, ispirandosi al titolo dell'opera di Simone De Beauvoir, riprende il filone della critica al cristianesimo a cui l'autrice de *Il secondo sesso* aveva dedicato un capitolo intero. In quest'opera, considerata una delle prime opere di teologia femminista, la Daly fa una critica in chiave femminista alla tradizione biblica ed ecclesiastica. Nonostante l'antifemminismo rilevato nelle opere e negli autori della tradizione teologica e negli sviamenti della storia della chiesa, l'autrice è convinta che il vangelo rimanga pur sempre un messaggio di liberazione e speranza per ogni donna e ogni uomo e propone come rimedio un vasto programma di riforma della dottrina e della prassi della chiesa sull'onda del Concilio appena svolto. Delusa dall'assenza di fatti che seguirono quegli anni e anche a causa di vicende personali legate alla pubblicazione dell'opera, – fu infatti esonerata dall'incarico di insegnamento al Boston College –, l'autrice cominciò a distaccarsi dalla religione ufficiale e ad abbandonare la speranza che la chiesa e il messaggio cristiano potessero liberarsi dal pregiudizio sessista. Sosteneva che il cattolicesimo in particolare fosse un fondamento ed una fortezza del patriarcato, intendendo, con questo termine, il valore normativo attribuito alla maschilità dalla nostra società che impedisce l'espressione piena della femminilità. La conseguente oppressione delle donne si estende all'ambito economico, sociale, emotivo e spirituale ed il patriarcato è l'espressione socio-culturale di tale valore normativo. La giovane teologa si congedò dal cristianesimo e con un discorso sempre aperto alla trascendenza cominciò nelle opere successive a delineare una filosofia della donna e per la donna in chiave femminista che fosse davvero un messaggio di speranza e di liberazione per l'umanità. Il suo lavoro, considerato pionieristico e di grande importanza, contribuì a dare l'avvio alla riflessione teologica femminista e offrì tantissimi spunti di riflessione e presupposti teorici per le autrici che volevano affrontare un discorso teologico dal punto di vista della questione della donna.

Gli anni del post-concilio furono, come accennato precedentemente, anni in cui le donne, ormai presenti in buon numero nelle facoltà, cominciarono a riunirsi in convegni, gruppi di studio e seminari per fare teologia autonomamente. Queste riunioni furono esperienze di riflessione comunitaria molto significative e divennero

---

<sup>9</sup> «C'era un esuberante senso di speranza. La maggior parte di noi pensava ciò significasse che c'era speranza per la chiesa» ( M.DALY, *La Chiesa e il secondo sesso*, Rizzoli, Milano 1982, pag. 8 ).

l'inizio di una rete di collegamenti tra le studiose in campo religioso e filosofico.

Tra i convegni ricordiamo quello del 1971 all'Alverno College di Milwaukee, nel Wisconsin, dove si riunirono studiose provenienti da tutti gli Stati Uniti, scambiandosi idee e riflessioni che convogliarono in documenti comuni. L'anno successivo le donne della Graduate Theological Union di Berkeley, in California, parteciparono a un corso che terminò in una raccolta di saggi intitolata *Woman and the Word*, che stimolò altri gruppi a impegnarsi e a cominciare a fare ricerca teologica in modo autonomo. In questo contesto fiorirono nuove associazioni che, insieme a quelle già esistenti da tempo, iniziarono a promuovere la ricerca autonoma delle donne nel campo teologico e a organizzare convegni, corsi e seminari con lo scopo di riflettere insieme e sviluppare nuovi concetti teologici, nuove liturgie e trovare nuovi approcci alla fede. Importante fu, dal punto di vista accademico, il comitato femminile che venne costituito all'interno dell' America Academy of Religion, una delle più grandi associazioni al mondo di studio nel campo degli studi religiosi e argomenti correlati, che fornì alle ricercatrici una struttura ufficiale con cui poter confrontarsi direttamente con gli studi teologici accademici<sup>10</sup>.

Queste esperienze di gruppo che nacquero in campo teologico, in cui le donne non solo si riunivano per studiare insieme, ma anche per condividere vicende personali e stati d'animo, trovarono la loro origine e molti stimoli dalla prassi che era nata all'interno del movimento femminista che in quegli anni era diventato un fenomeno importante. Le donne cominciarono a maturare una nuova consapevolezza riguardo alla loro condizione di subalternità. Questa consapevolezza si sviluppava e cresceva soprattutto grazie all'incontro con le altre donne che condividevano lo stesso senso di disagio e lo stesso bisogno di esprimersi. Crebbe il desiderio e la volontà, da parte delle donne, di comprendere e affermare loro stesse, la loro identità, non in relazione al soggetto maschile ma, partendo dal proprio sé.

Nel saggio de *Il secondo sesso* la filosofa Simone De Beauvoir descrive in chiave filosofica questa particolare situazione esistenziale della donna. Secondo la filosofia ogni coscienza umana per affermare se stessa ha la necessità di porre davanti a sé un'alterità, un Altro da sé. L'Altro, tuttavia, è una coscienza che, a sua volta, si oppone al soggetto e lo pone come altro; in questo modo, realizza se stesso come

---

<sup>10</sup> M. E. HUNT, *Prospettive di teologia femminista*, in M. HUNT, R. GIBELLINI, *La sfida del femminismo alla teologia*, Giornale di teologia 128, Queriniana, Brescia 1980, pp. 5-29.

soggetto. Così il conflitto diventa relativo e la pretesa di affermarsi come soggetto è reciproca. Gli individui si riconoscono reciprocamente dei soggetti liberi e uguali, mostrando la relatività insita nel concetto di alterità, considerata inizialmente in modo assoluto. Ciò, secondo De Beauvoir, non è avvenuto per le donne. In relazione all'uomo, la donna, assume la determinazione di Altro, non in modo relativo, ma in modo assoluto. Ogni essere umano è, secondo l'autrice, una libertà autonoma che vuole dare un significato alla propria esistenza. Questo bisogno profondo di trascendersi e di andare oltre la realtà immanente è essenziale ad ogni soggetto<sup>11</sup>. Ma la situazione della donna è particolarissima; pur essendo come gli altri soggetti, una libertà autonoma che vuole trascendere se stessa e realizzarsi come essere umano, essa si trova a doversi affermare in un contesto in cui le viene imposto di assumere la parte dell'Altro. Essa, chiusa nel ruolo di oggetto, rimane nell'immanenza e non ha la possibilità di trascendersi a partire da se stessa. La sua trascendenza consiste nel calarsi in una definizione di donna che le è stata imposta. Paradossalmente, per la donna, trascendersi, ovvero realizzarsi come essere umano, vuol dire essere trascesa continuamente da un altro soggetto. L'essere Altro, l'alterità, «si trasforma per la donna nell'essere altro da se stessa, in quanto costretta ad adeguarsi ad una idea femminile imposta dall'uomo e che la definisce in rapporto a lui»<sup>12</sup>.

Questa nuova coscienza di essere state l'Altro, l'oggetto in relazione ad un soggetto che si è imposto come tale in modo assoluto, fu il punto di partenza da cui le donne cominciarono a far sentire la loro voce in tutti gli ambiti della vita, non solo a livello sociale e politico con le richieste di uguaglianza dei diritti e nella partecipazione alla vita pubblica, ma anche in ambito teorico esse iniziarono a lavorare per recuperare e valorizzare in tutti i campi del sapere la presenza delle donne, le loro storie e i loro contributi passati e presenti.

In particolare il pensiero femminista ebbe uno sviluppo amplissimo e oggi non solo se ne possono individuare le fasi storiche, ma bisogna fare i conti con un arcipelago

---

<sup>11</sup> «Il punto di vista che adottiamo è quello della morale esistenzialista. Ogni soggetto si pone concretamente come trascendenza attraverso una serie di finalità; esso non attua la propria libertà che in un perpetuo passaggio ad altre libertà; la sola giustificazione dell'esistenza presente è la sua espansione verso un avvenire indefinitamente aperto» (S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso: I: I fatti e i miti*, tr. it. di R. Cantini e M. Andreose, Il Saggiatore, Milano 1977, 8°ed., p. 27).

<sup>12</sup> A. M. VERNA, *Alterità: le metamorfosi del femminile da Platone a Levinas*, Giappichelli, Torino 1990, p. 221.

di posizioni filosofiche diverse che costituiscono un prisma complesso e variegato<sup>13</sup>. In modo molto semplificato, possiamo dire che se la prima fase del pensiero femminista sottolineava la volontà del soggetto della donna di essere riconosciuta come tale ed era indirizzato verso l'obbiettivo di un'eguaglianza sociale, i femminismi successivi, partendo dal pensiero della differenza sessuale nato in Francia negli anni settanta, proponevano non solo di continuare a lavorare in direzione dell'equità, ma cominciarono ad effettuare una critica più profonda nei riguardi di un mondo condotto e costruito principalmente dagli uomini. I neo-femminismi vanno dunque oltre l'emancipazione e l'uguaglianza, che rimangono pur sempre presupposti fondamentali di un più ampio processo, che è ad un tempo psicologico, economico, sociale e culturale, un processo di radicale liberazione che si scaglia contro una cultura considerata parziale e unilateralmente maschile. Le donne non vogliono più solamente trovare un posto all'interno di un sistema già dato e costituito, ma cercano, partendo da loro stesse e dalla loro esperienza, altre possibili strade per creare modi alternativi di vivere nel mondo. Scrive Maria Teresa Porcile Santiso: «Se consideriamo la situazione storica conflittuale e la necessità di sperare la pace insieme al cambiamento sociale che la pace implica, la donna appare sulla scena del mondo apportando qualcosa di nuovo. Da qui l'importanza – per la donna, per l'umanità, per la storia, per il mondo – che il femminismo trascenda se stesso; che passi da una fase conflittuale di ugualitarismo e rivendicazione a un *femminismo di differenza*, di interazione, di inclusione, in cui il senso di uguaglianza o equivalenza tra uomo e donna sia visto come fase necessaria per giungere a una società più umana nella sua globalità»<sup>14</sup>. I femminismi della differenza sono diversi e variegati, ma possiamo individuare alcuni punti di partenza che hanno in comune. Il primo è la riscoperta e la valorizzazione della dimensione femminile, cominciando dal corpo della donna e da come questo possa essere un centro fecondo di nuove categorie e nuove prospettive esistenziali e filosofiche. Inoltre, un altro presupposto, è ricercato nella prospettiva critica che vede l'oppressione della donna legata e connessa ad altri fenomeni oppressivi e anche alle dinamiche economiche ed ambientali che riguardano il rapporto uomo-mondo. Questi nuovi femminismi

---

<sup>13</sup> A. CAVARERO, F. RESTAINO, *Le filosofie femministe*, Pearson, 2022.

<sup>14</sup> M. T. PORCILE SANTISO, *La donna, spazio di salvezza*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1994, p. 91.

cercano dunque di approfondire l'identità femminile e la peculiarità della condizione della donna, condizione che è dettata non solo dal genere, ma dalla classe, dalla razza e dal contesto sociale. L'intersecazione di tutti questi fattori e il diverso modo in cui si manifestano in ogni contesto sono tenuti in conto dalle diverse prospettive femministe nate da movimenti di donne che vivono in diverse condizioni esistenziali, provengono da diverse culture ed etnie e da diverse posizioni sociali. È necessario sottolineare come questa breve traccia non possa riportare le numerosissime ramificazioni del pensiero femminista che oltre al diverso contesto, si misurano con le diverse prospettive filosofiche e teologiche e i diversi campi del sapere.

Il pensiero teologico delle donne si sviluppa in confronto diretto e stretto con le filosofie femministe, i loro sviluppi e con le loro ramificazioni. La prospettiva femminista è una delle premesse fondamentali delle riflessioni delle teologhe contemporanee che vogliono leggere il messaggio religioso e tutta la tradizione teologica partendo da loro stesse e dalla loro esperienza.

### *1.2 Teologia femminista: presupposti comuni*

In primo luogo, la teologia femminista è un pensiero, una riflessione che si considera contestuale, perché insiste sul contesto dell'esperienza femminile e lo pone come presupposto fondamentale, come base, del fare teologia. Per la prima volta nella storia «le donne riflettono sulla propria esperienza di fede con una formulazione teologica accademica, perché è la prima volta nella storia della teologia in quanto scienza, che le donne hanno accesso alle facoltà di teologia»<sup>15</sup>.

Bisogna distinguere infatti la teologia femminista dalla concezione teologica sulla donna, affine con l'insegnamento della Chiesa, nota come "teologia della donna o della femminilità". Quest'ultima fa parte di quelle teologie del 'genitivo', nate nel periodo del dopoguerra, che si erano affermate «come reazione alle astrazioni di certa teologia scolastica e per far fronte a nuovi problemi emergenti. [ ... ] Nelle teologie del genitivo, il genitivo esprime il settore della realtà, l'oggetto, su cui si applica la riflessione teologica; esse sono teologie settoriali e servono a dar mobilità

---

<sup>15</sup> M.T. PORCILE SANTISO, *La donna, spazio di salvezza*, cit., p. 73.

e concretezza al discorso teologico»<sup>16</sup>, ma non necessariamente queste riflessioni partivano da un'esperienza di vita. In questo contesto, intorno agli anni '50, nasce la teologia della donna, una riflessione elaborata da teologi e clerici maschi in cui si cerca di argomentare come la donna e la femminilità debbano essere concepite all'interno dell'ambito religioso e da un punto di vista teologico. Le teologhe femministe sono sempre state molto critiche riguardo a questo discorso. Il problema sorge perché la maggior parte dei testi elaborati dalla teologia della femminilità teorizza un'essenza femminile determinata da Dio da cui i filosofi e i teologi farebbero derivare dei ruoli e anche dei carismi specificatamente femminili. La teologizzazione e la teorizzazione di un'essenza femminile è, secondo le critiche femministe, difficile da contestualizzare. Le pensatrici femministe hanno fin da subito, a partire dal saggio già citato di Simone De Beauvoir, negato l'idea che possano esistere entità metafisiche come l'eterno femminile o l'idea di natura femminile che fungono da modelli necessari per determinare l'identità della donna in carne e ossa. Ecco perché anche e soprattutto in teologia queste concezioni, nonostante venga loro riconosciuto un valore pionieristico perché manifestano il tentativo della Chiesa di valorizzare la donna, sono state ampiamente messe in discussione. In opposizione la teologia femminista si afferma invece, come una «teologia del genitivo soggettivo e cioè una teologia di donne fatta dalle donne: "per la prima volta, in concreto, le donne diventano soggetto della propria esperienza di fede, della sua formulazione e della relativa riflessione, e dunque, soggetto del far teologia"; e solo in dipendenza da questo nuovo fatto culturale ed ecclesiale, la teologia femminista è anche una teologia del genitivo oggettivo»<sup>17</sup> che ha per oggetto «l'esperienza di fede di donne in rivolta»<sup>18</sup>.

La difficoltà che sorge quando ci si chiede se possa essere lecita la domanda riguardo ad una specificità femminile, ad un'identità della donna, così criticata all'interno della prospettiva della teologia della donna, diventa meno problematica se sono le stesse donne a esprimersi e a parlarne partendo da loro stesse e dalla loro esperienza. Scrive

---

<sup>16</sup> R. GIBELLINI, *L'altra voce della teologia: lineamenti e prospettive di teologia femminista* in M. T. VAN LUNEN-CHENU, R. GIBELLINI, *Donna e teologia*, Giornale di Teologia 128, Queriniana. Brescia 1988, p. 107.

<sup>17</sup> *Ivi*, p.109.

<sup>18</sup> C. HALKES, *Primo bilancio della teologia femminista*, in M. HUNT, R. GIBELLINI, *La sfida del femminismo alla teologia*, cit., p. 166.

la teologa Maria Teresa Porcile Santiso: «Assistiamo a un'essenziale novità: *sono le stesse donne che parlano di sé*, apportando così una sfumatura insostituibile: l'esperienza diretta della propria identità personale incarnata storicamente. Questo tipo di espressione difficilmente potrebbe essere definito come mito patriarcale ideologizzato della "femminilità"; esprime piuttosto il mistero personale della femminilità»<sup>19</sup>. Ecco che partendo da sé è possibile per le donne parlare e riflettere sulla questione di che cosa significhi essere donna e di riprendere definizioni stereotipate e ripulirle dallo sguardo eteronomo per affermarle e rivalorizzarle alla luce della propria coscienza e del proprio punto di vista. Questa prospettiva, come accennato precedentemente, è stata accolta da molte femministe e anche da molte teologhe che vogliono ricercare modalità di esistenza, categorie e concetti capaci di esprimere la soggettività femminile, mettendo al centro il fatto di avere corpi, desideri e pensieri che non possono essere modellati su quelli maschili. Si tratta di prospettive che hanno lo scopo di produrre un sapere "altro" che funzioni da agente del cambiamento.

Anche la teologia femminista mette al centro l'esperienza personale delle teologhe e delle donne come presupposto teorico per un discorso teologico autentico e per riflettere sulla questione della donna e del femminile partendo da questa esperienza. Ma «l'esperienza interpretata delle donne è tanto diversa quanto le donne concrete stesse, così che la prospettiva delle donne non è un'unità né è immediatamente a portata di mano. Infatti, la sensibilità alla differenza è una virtù intellettuale che viene positivamente onorata dal pensiero femminista, resistendo a secoli di una definizione univoca della "natura della donna"»<sup>20</sup>. Tuttavia, per quanto diverse siano le opinioni e per quanto diverse siano le posizioni all'interno del discorso teologico femminista, le donne condividono alcuni presupposti che hanno dato origine a questa prospettiva.

Il punto di partenza della critica femminista alla teologia è la messa in discussione della posizione parziale e unilaterale del discorso teologico tradizionale. Scrive Judith Plaskow: «Nella lunga storia della teologia occidentale, i teologi nella quasi totalità sono sempre stati uomini. Fino a questi ultimi tempi sembrava la cosa più

---

<sup>19</sup> M.T. PORCILE SANTISO, *La Donna spazio di salvezza*, cit., p. 92.

<sup>20</sup> E. A. JOHNSON, *Colei che è. Il mistero di Dio nel discorso teologico femminista*, *Giornale di Teologia* 262, Queriniana, Brescia 1999, p. 29.

naturale del mondo che solo gli uomini si dedicassero alla teologia, perché solo essi erano in grado di studiare, assimilare e sviluppare la tradizione religiosa. Sembrava non meno evidente che – pur essendo uomini – i teologi erano certamente capaci d'interpretare i principi della fede anche per le donne. Tutto ciò è ormai messo in discussione. [...] Le donne sentono sempre più forte il bisogno di domandarsi se il monopolio della teologia da parte dei maschi non abbia contribuito a falsare la comprensione della tradizione e dell'esperienza umana. Non ci vogliono molte prove. Infatti, gran parte della teologia è il prodotto di un'esperienza e di contatti con la realtà specificatamente maschile e presenta quindi un'immagine unilaterale del mondo»<sup>21</sup>.

La teologia femminista mette dunque «radicalmente in questione la teologia cristiana occidentale, osservando che finora questa è stata formulata da una prospettiva esclusivamente maschile; e – cosa ancor più importante – stimola a esaminare con attenzione e a correggere questo limite, per poter riflettere la realtà di Dio in quella di tutti gli esseri umani».<sup>22</sup>

Questo monopolio maschile dell'interpretazione del messaggio cristiano e del suo sviluppo ha avuto come conseguenza sociale e concreta la subordinazione della donna giustificata proprio dal messaggio religioso così parzialmente interpretato. In linea con il pensiero femminista, le teologhe vedono nel dominio maschile nel campo religioso uno dei fattori che, intersecato con molti altri e inserito nella complessità del discorso storico e sociale, ha dato un contributo alla manifestazione di quei fenomeni, il sessismo, il patriarcato e l'androcentrismo, che non hanno reso giustizia alla piena umanità delle donne, ma anzi, hanno agito nel senso opposto.

Il sessismo, scrive Elizabeth A. Johnson, «secondo la generica definizione di Margaret Farley, è "credere che le persone siano superiori o inferiori l'una all'altra sulla base del loro sesso. Esso include tuttavia atteggiamenti, sistemi di valore e modelli sociali che esprimono il sostegno a questa credenza". Il sessismo ha sostenuto storicamente che le persone di sesso maschile sono per natura intrinsecamente superiori alle persone di sesso femminile, a causa cioè dell'ordine

---

<sup>21</sup> J. PLASKOW, *Teologia maschile ed esperienza femminile*, in M. HUNT, R. GIBELLINI, *La sfida del femminismo alla teologia*, cit., p. 100.

<sup>22</sup> M. HUNT, *Prospettive di teologia femminista*, in M. HUNT, R. GIBELLINI, *La sfida del femminismo alla teologia*, cit., p. 5.

stesso delle cose, ed ha agito in maniera discriminatoria per attuare questo ordine. [ ... ] Il sessismo sulla base del sesso biologico e delle funzioni che vi sono connesse, ritiene che le donne abbiano sostanzialmente meno valore degli uomini e opera con forza per mantenerle al loro "giusto posto" sociale»<sup>23</sup>. Il sessismo poi si manifesta e si incarna nelle strutture politiche, negli atteggiamenti sociali e nelle azioni private, intrecciandosi nell'ambito pubblico e in quello privato. Il patriarcato è «il nome dato comunemente alle strutture sociali sessiste. Coniato dal greco *patér/patròs* (padre) e *arché* (origine, potere dominante, o autorità) il patriarcato è una forma di organizzazione sociale nella quale il potere è sempre nelle mani dell'uomo o degli uomini dominanti, dove gli altri sono schierati in basso in una serie a più livelli di subordinazioni, che discendono fino ai meno potenti. [ ... ] Il tradizionale modello piramidale dei rapporti sociali in forme non democratiche di governo nello stato, nelle famiglie, nella chiesa e in strutture analoghe ha sedimentato l'autorità degli uomini dominanti al punto tale da farla sembrare del tutto naturale. Il patriarcato religioso è una delle forme più forti di questa struttura, perché si comprende come divinamente stabilito. Di conseguenza, si dice che il potere dei maschi dominanti è loro delegato da Dio di cui si parla invariabilmente in termini maschili) ed esercitato per mandato divino»<sup>24</sup>. Infine l'androcentrismo, «dal greco *anér/andròs* (essere umano maschile), è il nome dato comunemente al modello personale di pensiero e di azione che assume le caratteristiche degli uomini dominanti come normativa per tutta l'umanità. L'ordine androcentrico eleva specialmente l'uomo adulto dominatore a paradigma per l'umanità di tutti gli altri appartenenti alla razza umana. Nel suo linguaggio e nel suo contesto teorico, la visione androcentrica del mondo autoafferma come norma e modello l'uomo dominatore, e aliena le femmine e i maschi non dominanti considerandoli incompleti, ausiliari, altri».<sup>25</sup>

Sebbene qui non sia possibile fare un'analisi esauriente e completa di questi processi tanto analizzati dal pensiero femminista, tuttavia è necessario dare un'idea di ciò che si intende per queste accezioni così spesso usate per capire come il discorso teologico tradizionale abbia contribuito a delineare la situazione delle donne. Per quanto diverse siano le loro opinioni, molte teologhe condividono un aspetto importante

---

<sup>23</sup> E.A. JOHNSON, *Colei che è. Il mistero di Dio nel discorso teologico femminista*, cit., pp. 55-56.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 56.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 57.

della loro collocazione sociale: ritengono che il loro discorso nasca e risuoni ai margini della tradizione. Nella società umana, scrive Mary Daly, «le donne sono state componenti extra-ambientali. Noi siamo estranee non solo alle fortezze del potere ma anche alle cittadelle in cui si sono elaborati i processi di pensiero»<sup>26</sup>. L'essere ai margini dei processi sociali e di pensiero che costruiscono la realtà significa essere dentro e fuori dal sistema, sul confine. Questa posizione marginale è un luogo di «svalutazione sistematica. Stare qui significa per le donne essere di meno, essere neglette, avere scarsa importanza»<sup>27</sup>. La condizione dettata dal sessismo, il pregiudizio contro l'autentica umanità delle donne, sia esso stato inteso coscientemente o meno, non è superficiale, ma è intrinseco a strutture sociali, religiose e a paradigmi di pensiero che ha fatto sì che le donne interiorizzassero le immagini di svalutazione di loro stesse in modo da esserne influenzate profondamente a livello psicologico ed esistenziale<sup>28</sup>. Questo processo è stato fortemente aiutato e favorito dai sistemi simbolici e religiosi. Per la maggior parte della storia della comunità cristiana «le donne sono state costantemente subordinate nella teoria teologica e nella pratica ecclesiale. Fino a tempi molto recenti sono state coerentemente definite mentalmente, moralmente e fisicamente inferiori agli uomini, create solo parzialmente a immagine di Dio, persino come un degradante simbolo del male. La sessualità delle donne è stata disprezzata come impura e il suo uso è stato governato da norme poste dagli uomini. [...] Sono invitate a onorare un salvatore maschio mandato da un Dio maschio, i cui rappresentanti legittimi possono essere soltanto maschi, e tutto questo colloca appunto le loro persone, in quanto di sesso femminile, in un ruolo periferico. La loro femminilità viene giudicata inadatta quale metafora del discorso su Dio. In una parola, le donne occupano un posto marginale

---

<sup>26</sup> M. DALY, *Al di là di Dio Padre. Verso una filosofia della liberazione delle donne*, Editori Riuniti, Roma 2017, p. 66.

<sup>27</sup> E.A. JOHNSON, *Colei che è. Il mistero di Dio nel discorso teologico femminista*, cit., p. 54.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 63: «Secondo i dettami del sessismo, il senso che le donne hanno di essere loro stesse agenti attivi della storia è sottoposto a una grave svalutazione. La subordinazione influenza l'immaginazione al punto che le donne, con una dinamica analoga a quella subita da altri gruppi colonizzati, interiorizzano le immagini e i concetti affermati a loro riguardo dal gruppo dominante e giungono a crederli esse stesse. L'inculturazione – che avviene in migliaia di modi sottili, attraverso la socializzazione familiare, l'educazione, i mass media, la pratica religiosa – all'idea che le donne non sono capaci quanto gli uomini, e non ci si aspetta che lo siano, porta al senso interiorizzato della loro impotenza. L'interiorizzazione di una condizione di secondo piano funziona allora come una profezia che si auto adempie da sola, inculcando la poca stima di sé, la passività e il considerarsi inadeguate anche quando questo è manifestatamente falso».

nella vita ufficiale della chiesa, e quindi sono necessariamente presenti, ma il loro valore è limitato»<sup>29</sup>. Fin dall'inizio la teologia femminista tiene conto dunque della sofferenza e delle crisi vissute dalle donne, e per le pensatrici ciò che deve essere al centro, come scopo della riflessione filosofica e teologica è il benessere della donna e la valorizzazione della sua piena umanità.

L'essere ai margini ha anche permesso e ancora permette alle donne di avere uno sguardo molto più critico e più acuto riguardo alle dinamiche sociali che sminuiscono l'essere umano, sia che si tratti di donne, sia di altri gruppi umani comunque vittime di processi sociali denigranti. In questo senso l'essere contemporaneamente dentro e fuori al sistema dominante e ai processi di pensiero che lo sostengono, fa sì che le donne riescano a non accettare acriticamente le strutture, le credenze, le norme, i simboli, le istituzioni e le dinamiche sociali e relazionali che costituiscono la realtà, ma di mettere radicalmente in questione l'idea che questa realtà sia l'unica possibile. Il potenziale rivoluzionario del femminismo, scrive Mary Daly, è quello «di mettere in discussione le forme in cui si incarna la coscienza e di mutare la coscienza stessa»<sup>30</sup>. Il discorso teologico femminista si inserisce in questa opera di trasformazione, concentrandosi sul sistema simbolico, sulle religioni e sul modo in cui esse vengono gestite e manifestate dalle istituzioni. Le questioni che emergono sono numerose e di estrema importanza. Infatti in un contesto in cui il discorso su Dio e il rapporto con la trascendenza e il divino è unicamente o maggiormente in mano agli uomini, implica che le donne sono state escluse dalla possibilità di poter essere loro stesse mediatrici attive e dirette con la trascendenza e di poter sviluppare pienamente il loro desiderio spirituale senza la mediazione secondaria dell'uomo. Secondo Mary Daly alle donne è stato negato il potere di nominare loro stesse, la realtà e la realtà ultima. Il potere di nominare non significa solo banalmente dare un nome alle cose, cambiare le parole, ma è un'azione trasformativa che coinvolge e sposta l'intero ordine simbolico. Significa costruire una propria interpretazione dell'universo, ri-nominando la realtà che è stata e viene continuamente cristallizzata in costruzioni ideologiche che la deformano, ne riducono brutalmente la complessità e distruggono il potenziale umano, sia femminile che maschile.

---

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 62.

<sup>30</sup> M. DALY, *Al di là di Dio Padre. Verso una filosofia della liberazione delle donne*, cit., p. 68.

Per concludere e chiarire i presupposti e le modalità con cui si dispiega il discorso teologico da parte delle donne possiamo riassumere ciò che abbiamo detto precedentemente affermando che la teologia femminista è un discorso che partendo dall'esperienza delle donne, considerandola una risorsa nella sua varietà e complessità, e partendo dalla esperienza di sofferenza causata dal sessismo<sup>31</sup>, tenta di contrastare queste narrazioni debilitanti con l'attenzione e lo scopo verso la piena crescita delle donne in tutta la loro concreta femminilità. Traendo ispirazione da questa situazione sociale e dall'esperienza specifica di protesta contro la sofferenza causata dal sessismo, la teologia femminista si impegna in almeno tre compiti fondamentali connessi tra loro: il primo riguarda l'analisi critica della tradizione del pensiero teologico e filosofico e delle oppressioni ereditate, il secondo si muove per cercare di recuperare una storia soppressa e perduta e un sapere alternativo, quelli delle donne; -il terzo compito è un tentativo di generare nuove interpretazioni della tradizione e nuovi modi di nominare la realtà e il mondo rivolti al bene dell'umanità.

### 1.3 *Prospettive e correnti della teologia femminista*

La teologia femminista, come accennato precedentemente, non è un blocco unitario; in essa si possono individuare diverse prospettive e correnti. In generale, si possono distinguere almeno tre posizioni teologiche di base, pur nella consapevolezza che esiste poi una grande varietà di posizioni specifiche.

Una prima corrente vede coinvolte le pensatrici che si situano all'interno della tradizione biblica e cristiana col fine di rendere il messaggio cristiano e il sapere teologico un pensiero inclusivo che rifletta la nuova coscienza della donna e che valorizzi l'apporto femminile in tutte le sue forme. Questa è la corrente maggiore della teologia femminista, nota come "riformista". In questa prospettiva le teologhe riformiste ricorrono ad una nuova ermeneutica per attuare una riforma, una revisione

---

<sup>31</sup> «Ciò che l'esperienza delle donne effettivamente implica è oggetto di intenso studio e dibattito, perchè l'esperienza, con l'interpretazione che le è pertinente, differisce quanto differiscono le donne secondo il contesto della razza, classe, cultura e di altre particolarità storiche. In questo tentativo vi è oggi l'urgenza di abbandonare un'idea dell'esperienza delle donne derivata unicamente dalla classe media, bianca, nordamericana, per andare verso un'analisi multidimensionale che rispetti e onori le differenze fra le donne» (E.A. JOHNSON, *Colei che è. Il mistero di Dio nel discorso teologico femminista*, cit., p. 68).

tematica di tutta la tradizione teologica, interpretando le fonti bibliche e teologiche alla luce della nuova coscienza femminile. Essa comprende, per citare i nomi e le opere più importanti: in Nordamerica, Letty Russel, Rosemary Radford Ruether, Phyllis Tribel, Elizabeth Schüssler Fiorenza, Nelle Morton, Anne Carr; in Europa, Kari Elizabeth Børresen, Catharina Halkes, Elizabeth Moltmann-Wendel, Marga Bühring; in Sudamerica: Elsa Tamez, Maria Teresa Porcile Santiso<sup>32</sup>.

In questa prospettiva i due principali metodi della riflessione teologica femminista, il metodo induttivo contestuale e l'ermeneutica femminista, si intersecano fra loro dando vita a una revisione critica della tradizione e a nuove prospettive. Il primo, come già accennato, parte dall'esperienza e di fronte a un discorso teologico che si concentra e accentua l'aspetto razionale e deduttivo, la teologia femminista cerca di elaborare un'analisi e una riflessione utilizzando un linguaggio relativo all'esperienza e inclusivo. Ne consegue che il fine della riflessione è piuttosto la teologizzazione che la costruzione di un sistema teologico, di una teologia. Il termine teologizzazione, coniato proprio nell'ambito della teologia femminista, indica che l'attenzione è rivolta più al processo che alla costruzione di una teologia sistematica, inteso come un processo dialettico di azione e riflessione capace di porre sempre nuovi interrogativi e dove prospettive diverse e interdisciplinari si intersecano fra loro<sup>33</sup>. A questo metodo, comune a tutte le teologie contestuali, si aggiunge un'attenta

---

<sup>32</sup> In particolare: L. RUSSEL, *Human Liberation in a Feminist Perspective. A Theology*, Westminster Press, Philadelphia 1974, trad. it. *Teologia femminista*, Queriniana, Brescia 1977; R. R. RUETHER, *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*, Beacon Press, Boston 1983; P. TRIBLE, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Fortress Press, Philadelphia 1979; E.S.FIORENZA, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, New York 1983, trad. it. *In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, Claudiana, Torino 2022; N. MORTON, *Toward a Whole Theology* ora in *The Journey is Home*, Beacon Press, Boston 1985, 62-85; A. CARR, *Transforming Grace. Christian Tradition and Women's Experience*, Harper and Row, New York-San Francisco 1988; K.E.BØRRESEN, *Subordination et Équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Universitetsforlaget, Oslo-Paris 1968, trad. it. *Natura e ruolo della donna in Agostino e Tommaso d'Aquino*, Cittadella, Assisi 1979; C. HALKES, *Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1980; E.MOLTMANN-WENDEL, *Das Land wo Milch und Honig fließt. Perspektiven einer feministischen Theologie*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1985; M. BÜHRIG, *Die unsichtbare Frau und der Gott der Väter. Eine Einführung in die feministische Theologie*, Kreuz Verlag, Stuttgart 1987; ELSA TAMEZ, *Through Her Eyes. Women's Theology from Latin America*, Orbis, Mryknoll/N.Y. 1989; MARIA TERESA PORCILE SANTISO, *La mujer, espacio de salvacion*, Ediciones Trilce, Montevideo 1991, trad. it. *La donna, spazio di salvezza*, Centro editoriale dehoniano, Bologna 1994.

<sup>33</sup> «È questo complesso di domande, in rapporto alla storia e all'esistenza umana, ciò che qualifica la teologia e la distingue dalle altre scienze che sono semplicemente descrittive. I problemi teologici hanno a che fare con i nuclei problematici fondamentali: la vita umana come "è" e come dovrebbe essere. Tali problemi derivano dalla contraddizione fondamentale tra l'esistenza dell'uomo e la sua

ermeneutica. In questo caso l'ermeneutica femminista diventa chiave di lettura per affrontare una riflessione sulla realtà di Dio e degli esseri umani, da un punto di vista maggiormente inclusivo e rispettoso dell'esperienza femminile. In questo modo viene abbandonato lo sguardo neutrale dell'interpretazione e viene smascherata la presunta universalità maschile dell'ermeneutica tradizionale, introducendo il vissuto e la realtà delle donne.

All'interno dell'ermeneutica femminista possiamo distinguere diversi modi di interpretare le scritture, che producono di conseguenza diversi tipi di riflessione teologica femminista. In primo luogo è necessario sottolineare che con "ermeneutica femminista" intendiamo qui tutti i contributi delle donne in questo campo, vale a dire quei contributi che con diverse modalità tengono conto o trattano della questione di genere, della donna e del tema del maschile e del femminile, e che dunque spaziano da quelli più legati alla tradizione e conservatrici, fino a quelli più radicali e critici.

In primo luogo, la teologia femminista rifiuta ed esclude l'interpretazione biblica antifemminista che, a lungo praticata e ancora oggi persistente, assume i dati biblici relativi alla donna sulla scorta dei testi teologici tradizionali della patristica e della scolastica, giungendo ad affermare l'inferiorità, la subordinazione o la sottomissione della donna all'uomo. In questo metodo interpretativo il messaggio e il testo coincidono. Il significato profondo, teologico, etico e spirituale della Bibbia è strettamente legato al testo, e l'interpretazione che ne viene è considerata valida e veritiera. Le autrici femministe invece distinguono tra valore teologico di un testo e il modo in cui questo testo è stato enunciato e interpretato. In modi diversi le teologhe condividono in genere l'idea che il testo e le interpretazioni, soggette ai condizionamenti storici e sociali, sono patriarcali e antifemministi, mentre il messaggio spirituale e teologico che questi testi vogliono enunciare non è affatto tale,

---

essenza; tra l'esistenza dell'uomo e l'orizzonte delle sue aspirazioni di valore e significato. Da questa tensione e contraddizione nascono i fondamentali interrogativi teologici circa la "natura", "l'origine" e il "fine" dell'uomo; come l'uomo è in grado di trasformare se stesso nel corso della sua storia personale e sociale e quale "potere" medi tra questa "natura" "essenza" e "fine" trascendenti e la sua realtà "decaduta". Questi interrogativi ricoprono le tradizionali questioni dei teologi cristiani, le dottrine su Dio, L'uomo, la creazione e la caduta, il peccato e la redenzione, la cristologia e l'escatologia. Ma queste dottrine non vengono più prese come risposte ma piuttosto come modi per formulare i problemi. Tali problemi non trovano più le relative risposte negli eventi di una storia sacra compiuta una volta per tutte, ma queste storie offrono talune esperienze paradigmatiche, usate da culture diverse per esprimere simbolicamente i medesi problemi» (R. RUETHER, *Per una teologia della liberazione, della donna, del corpo, della natura*, Giornale di teologia 96, Queriniana, Brescia 1992<sup>2</sup>, pp. 9-10).

e perciò esige d'essere riletto ed espresso in modo più adeguato. La tradizione non è più un blocco che deve essere conservato dalle gerarchie ecclesiastiche, ma il nucleo fondamentale del messaggio cristiano, esprimibile per molte in termini di liberazione e rivolto al bene dell'umanità, deve essere ritrasmesso valorizzando proprio la portata etica e universale di tale messaggio. La maggior parte delle pensatrici si colloca in una prospettiva ermeneutica che stabilisce che la parola di Dio non può essere intrinsecamente un messaggio oppressivo o malvagio e quindi attribuisce possibili errori a delle false ed erronee interpretazioni. In questo caso vengono individuate quelle false interpretazioni che ledono la figura della donna e viene rintracciato il vero significato del testo che, ripulito da tali deviazioni interpretative, riacquista una forma adeguata al principio secondo il quale il messaggio cristiano non può, nel suo significato più autentico, essere lesivo per nessuno. Questo filone di studi, che si riallaccia all'interpretazione femminista della Bibbia proposta dalla Stanton alla fine del milleottocento, secondo la quale il testo mal interpretato era usato dagli uomini come strumento politico per mantenere la donna in una posizione subordinata, è ancora molto attivo e può essere definito come un programma di depatriarcalizzazione dell'interpretazione dei testi biblici o come l'interpretazione non sessista della Bibbia.

Un altro lavoro di ermeneutica femminista per liberare i testi è quello che pone l'attenzione al contesto storico, sociale e culturale in cui i testi sacri sono stati scritti e interpretati. Vengono analizzati quei fattori legati al contesto storico che hanno influito inevitabilmente sulla ~~loro~~ interpretazione teologica e religiosa. In contrasto con il metodo dottrinale, il metodo storico, l'esegesi storica, si occupa dei fatti e rincorre la possibilità di effettuare un'interpretazione neutrale e distaccata rispetto ai valori. Oltre a questa analisi del contesto storico, l'attenzione è rivolta ai soggetti e alle comunità che hanno scritto e interpretato i testi e in che contesto storico, sociale e culturale si trovavano e vivevano. In questo campo appaiono studi di autrici che propongono analisi storiche alternative o più approfondite, in cui i soggetti femminili e le loro vicende dimenticate dalla storia e dalla teologia tradizionale sono rese manifeste e analizzate con attenzione<sup>34</sup>.

Un'altra metodologia afferma ed esalta la differenza fra uomo e donna all'interno di

---

<sup>34</sup>Un esempio: E.S. FIORENZA, *In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, Claudiana, Torino 2022.

un discorso più simbolico. L'aspetto sociologico e contestuale viene qui superato da una chiave di lettura simbolica, affine al pensiero junghiano in cui il femminile e il maschile sono considerati degli archetipi. Il pensiero teologico che qui scaturisce è una riflessione sulle categorie filosofiche e teologiche del femminile e del maschile, volta a chiarire e ad approfondire la questione antropologica all'interno del discorso religioso e in relazione alla rivelazione e alle scritture e quindi in rapporto al divino. Sono le donne che dal loro punto di vista trattano della dimensione femminile, come archetipo, idea, come dimensione psicologica e simbolica, in relazione al discorso religioso e ai temi teologici. Qui la questione antropologica si interseca con quella simbolica; possiamo dire che le riflessioni sulla dimensione femminile dell'immagine di Dio si collocano in questa prospettiva, dove si cerca di trovare all'interno della simbologia religiosa, grazie anche agli studi approfonditi dei testi antichi, delle immagini femminili che possano esprimere e rappresentare aspetti del divino.

La depatriarcalizzazione dei testi sacri, l'analisi storica e sociale del contesto religioso e anche la valorizzazione della dimensione femminile a livello simbolico, sono tutti metodi ermeneutici per liberare il messaggio cristiano dalle false interpretazioni. Queste chiavi interpretative, sviluppatesi all'interno della riflessione teologica femminista "riformista", si intersecano fra loro nei lavori delle autrici che si collocano, come si è già rammentato, in diverse prospettive ermeneutiche.

Tra queste prospettive, una molto diffusa e comune a tanti orientamenti, è quella liberazionista. Non solo qui i metodi precedenti sono utilizzati come strumenti critici e di analisi con lo scopo di separare il messaggio autentico di liberazione dall'espressione testuale inadeguata, ma la liberazione sociale ed esistenziale della donna è il fine esplicito e concreto che le autrici si pongono. Questa posizione «ha come punto di partenza "l'ermeneutica del sospetto", stabilendo in base ad esso un criterio per il riconoscimento dell'autorità di un testo: tutto ciò che nega, diminuisce o distorce la liberazione di tutta l'umanità non rappresenta la Parola redentrice»<sup>35</sup>. Il tema della liberazione è un tema molto caro alle teologhe femministe, che esse condividono con le varie teologie della liberazione, nate intorno agli anni sessanta e settanta del secolo scorso come reazioni a esperienze di oppressione politica ed economica e di disagio sociale e povertà vissute da comunità e gruppi umani di

---

<sup>35</sup> M.T.P. SANTISO, *La Donna, spazio di salvezza*, cit., p. 76.

diverso tipo. «I contributi a una teologia cristiana della liberazione sono venuti dalle più diverse zone di miseria del nostro mondo disgregato»<sup>36</sup>. Ciò spiega l'esistenza della teologia nera che ha radici nell'esperienza di sofferenza delle comunità afro-americane negli Stati Uniti, e la teologia nata in America latina, che riflette le esperienze dei gruppi attivi nelle chiese latinoamericane e le loro situazioni di povertà e disagio. L'esperienza di oppressione nella società contemporanea è l'origine comune di tutte le varie teologie di liberazione e queste sono dei tentativi «di riflettere sull'esperienza dell'oppressione e sul nostro impegno concreto a dar vita a una società più umana».<sup>37</sup> Secondo il teologo latino-americano Gustavo Gutiérrez, che fu uno dei primi a usare il termine, «la teologia della liberazione cerca di riflettere sull'esperienza e sul significato della fede basata sull'impegno per abolire l'ingiustizia e costruire una società nuova; questa teologia deve essere confermata con la pratica di quell'impegno, con la partecipazione attiva, efficace alla lotta che le classi sfruttate hanno intrapresa contro i loro oppressori»<sup>38</sup>. Elaborata da teologi e da clerici operanti in comunità ecclesiali nate in contesti sociali di povertà, sfruttamento e disagio sociale, la teologia della liberazione evidenzia i valori di emancipazione sociale e politica presenti nel messaggio cristiano. La salvezza dell'uomo non è più rivolta a un mondo ultraterreno, ma inizia qui, nella storia, è un fatto storico che deve avvenire concretamente per tutti gli esseri umani, soprattutto riguarda le classi più povere e le comunità delle minoranze etniche presenti nelle società contemporanee che subiscono le conseguenze più disumane del sistema economico capitalistico e degli eventi politici e sociali dei loro paesi.

La liberazione, è un concetto, scrive Letty Russell, che, sebbene non possa essere spiegato in modo adeguato a priori<sup>39</sup>, in quanto varia per ogni persona e per ogni comunità, «ci aiuta però a mettere a fuoco un processo di lotta con noi stessi e con gli

---

<sup>36</sup> E.M. MOLTMANN-WENDEL, J. MOLTMANN, prefazione in L. RUSSELL, *Teologia femminista*, Giornale di Teologia 101, Queriniana, Brescia 1977, p. 10.

<sup>37</sup> *Ivi*, pp. 20-21.

<sup>38</sup> G. GUTIÉRREZ, *Teologia della liberazione: prospettive*, Queriniana, Brescia 1992,

<sup>39</sup> «La libertà è un viaggio con gli altri e per gli altri verso il futuro di Dio. Non si può mai definire la libertà una volta per tutte. La libertà definita non è più libertà, perchè essa trascende sempre tutte le nostre definizioni o i nostri concetti. La si può sperimentare e celebrare solo quando essa irrompe nella nostra vita come nuova consapevolezza della speranza nel futuro di Dio, e come nuova fiducia nella sempre maggiore capacità di sperimentare e condividere amore con gli altri» (L. RUSSELL, *Teologia femminista*, cit., p. 26).

altri in vista di un futuro più aperto per l'umanità»<sup>40</sup>. Nella riflessione teologica della liberazione, che come la teologia femminista si considera contestuale e rivolta all'azione nel mondo, la teoria e la prassi non sono separate ma unite e rivolte ad una vera trasformazione sociale e ad una vera e concreta emancipazione dalle condizioni di sfruttamento economico, povertà e tutte quelle circostanze che ostacolano e negano a molti di sentirsi e agire come soggetti nel mondo. Scrive ancora Letty Russell: «Come sono i figli di Dio realmente vivi? Che cosa significa essere umani? A dispetto del vangelo di liberazione e delle parole e azioni di Gesù, la chiesa ha troppo a lungo sostenuto l'idea che i non-bianchi, i non-occidentali e i non-maschi sono un po' meno che umani. Contribuiscono ben poco alla "vera cultura" e devono guardare alle gerarchie politiche ed ecclesiastiche dominanti per sapere come devono agire e pensare. Per liberarsi dal paternalismo, dal colonialismo e dall'imperialismo è necessario scoprire che tutti gli esseri umani hanno una cultura. Tutti sono capaci di pensare e di interpretare il loro mondo e di modellare la propria storia con gli strumenti a loro disposizione»<sup>41</sup>.

La posizione ermeneutica femminista di liberazione e più in generale, come accennato precedentemente, la riflessione teologica femminista, prende avvio dalla situazione esistenziale e sociale della donna considerata subordinata rispetto a quella maschile, una condizione di oppressione da cui le donne vogliono liberarsi per esistere nel mondo «come soggetti e non soltanto come oggetti da essere manipolati dal fato e da poteri invisibili»<sup>42</sup>. La liberazione della donna dalle dinamiche di potere ed oppressione, che è poi lo scopo di ogni re-interpretazione della tradizione, viene qui esplicitato e considerato il fine principale a cui la riflessione teologica, come teoria e soprattutto come prassi, deve rivolgersi. Il metodo ermeneutico qui usato è un profondo lavoro di analisi critica del pensiero teologico e degli scritti religiosi; in particolare si analizzano e si respingono gli elementi che nei testi propongono, nel nome di Dio, violenza, alienazione e subordinazione patriarcali e si valorizzano e analizzano tutti gli elementi che, invece, esprimono le esperienze e le immagini di liberazione ed emancipazione; inoltre questo lavoro critico è accompagnato da un recupero della presenza femminile nella storia religiosa e nella storia cristiana.

---

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 26.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 38

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 39.

Secondo la teologa Elisabeth Schüssler Fiorenza, non recuperare la storia significa abbandonare le donne alla loro marginalità storica e culturale e condannarle a restare invisibili nelle rappresentazioni della realtà dominanti. La ricerca storica in campo teologico e religioso non è solo un esercizio accademico ed erudito, ma significa per le donne, potersi riscoprire come soggetti attivi e presenti nella storia dell'umanità, e dunque poter utilizzare questo passato nella loro esperienza attuale per cambiarla e trasformarla. La lente della storia così ampliata è un tassello fondamentale per il processo di liberazione della coscienza femminile<sup>43</sup>.

Qui si collocano, come ricordato, anche le teologie nate in paesi diversi del mondo, come la teologia latino-americana, quella africana e quella asiatica, dove le donne, partendo dal loro contesto, riflettono sul discorso teologico, incorporando le differenze sociali, etniche ed economiche. L'intersecazione di questi fattori fa sì che la liberazione per ogni donna sia un'esperienza diversa e sia vissuta come un'emancipazione da strutture e dinamiche di potere specifiche di quella particolare situazione esistenziale. In generale la teologia femminista è diventata un discorso interreligioso, in cui donne di diverse provenienze culturali e di diverse confessioni religiose collaborano e dialogano per approfondire temi comuni alle loro diverse realtà religiose e spirituali<sup>44</sup>. Da questo scambio, dove religioni e situazioni esistenziali diverse si incontrano, la questione della liberazione della donna viene ampliata e approfondita con il contributo di tanti e diversi punti di vista, in modo che la riflessione teologica e filosofica possa essere un messaggio di liberazione per tutte

---

<sup>43</sup> «Seguire le tracce e recuperare i frammenti di questa sapienza e di questa storia perdute, in qualche modo tutte pietre di paragone di quello che può essere ancora possibile, fa che queste siano liberate come risorse per trasformare il pensiero e l'azione» (E.A. JOHNSON, *Colei che è. Il mistero di Dio nel discorso teologico femminista*, cit., p. 70).

<sup>44</sup> «Se il nome "teologia femminista" sembra indicare un movimento cristiano, nella realtà i vari movimenti che hanno dato vita alla teologia femminista erano molto spesso di natura interreligiosa. In pratica le teologhe femministe cristiane si sono unite a donne appartenenti a varie religioni (molto spesso ebrae e post-cristiane) per condividere la lotta e trasformare le rispettive religioni, caratteristica tipica soprattutto delle prime pubblicazioni della seconda ondata di femminismo. Un esempio di come la teologia femminista sia in realtà un movimento interreligioso ci è fornito dai due volumi curati da Carol P. Christ e Judith Plaskow: *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion* [1979] e *Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality* [1989]. Altre voci di donne provenienti da diverse tradizioni si ritrovano in *After Patriarchy: Feminist Transformations of the World Religions* [1991], una raccolta in cui teologhe femministe cristiane, induiste, musulmane, buddhiste, ebrae, post-cristiane e native americane affrontano temi comuni relativamente alle proprie religioni. E anche per questo che Judith Plaskow [*Standing Again at Sinai*], Riffat Hassan e Leila Ahmed [*Women and Gender in Islam*, 1992], teologa ebrea la prima e musulmane le seconde, sono nomi conosciuti all'interno della disciplina» (JEANNINE HILL FLETCHER, *Teologia femminista*, in A.MELLONI (a cura di), *Dizionario del sapere storico-religioso*, Il mulino, Bologna 2010).

le donne.

Per concludere, la liberazione della donna da meccanismi di oppressione che includono ogni aspetto umano, psicologico, fisico, relazionale, affettivo, simbolico, sociale ed economico, è il principio da cui tutte le riflessioni teologiche femministe si muovono e a cui sono rivolte. In quest'ottica si situano anche le correnti teologiche e filosofiche che non si inseriscono pienamente all'interno del confronto con la tradizione teologica tradizionale.

Una seconda corrente, dopo quella "riformista" sin qui considerata, comprende donne che non si collocano più solo nella linea della tradizione biblico-cristiana, ma si muovono in uno spazio aperto. Il loro discorso è una riflessione religiosa, spirituale e filosofica non più prevalentemente cristiana, ma rivolta a cercare nuove vie filosofiche verso la trascendenza. Qui si collocano pensatrici come Mary Daly che, dopo una critica severa in chiave femminista alla tradizione, ha proposto idee e categorie filosofiche e teologiche alternative, nuove e rivolte principalmente alle donne. Nella sua opera *Al di là di Dio Padre* la Daly compie un lavoro di decostruzione e di abbattimento degli idoli e dei simboli che, secondo l'autrice, hanno portato a pratiche che fanno del male a qualcuno, alle donne principalmente. La domanda che secondo l'autrice deve essere posta nel caso dei simboli è in che modo queste immagini influiscano sul nostro essere nel mondo, e in questo saggio propone infatti di indagare in che modalità i simboli della cristianità abbiano influito sulla vita delle donne e sulla loro coscienza. Oltre a questa critica decostruttiva Mary Daly propone delle nuove categorie e delle nuove possibilità di concepire ed elaborare la trascendenza in modo che queste nuove immagini non diventino strumento di oppressione per qualcuno. Ben precisa è la sua posizione riguardo al divino. Nel dibattito teologico Mary Daly si colloca in una prospettiva che non concepisce Dio in modo antropomorfo e personale, ma come «Verbo in divenire»<sup>45</sup>, L'Essere in divenire «nel quale partecipiamo, viviamo, ci muoviamo e abbiamo il nostro essere»<sup>46</sup>. Secondo l'autrice, anche se i teologi si sono sforzati di concepire la Divinità al di là della differenziazione sessuale, non è facile distaccarsi da un'immagine esclusivamente maschile di Dio e della Trinità dove ogni forma di simbolismo femminile viene a mancare. È necessario andare oltre al simbolo

---

<sup>45</sup> M. DALY, *Al di là di Dio Padre. Verso una filosofia della liberazione delle donne*, cit., p. 304.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 104.

cristiano di Dio Padre che genera in vari modi conseguenze lesive per l'umanità delle donne e rafforza la gerarchizzazione dei ruoli sessuali e ri-nominare la realtà ultima, la trascendenza e quindi Dio, in un linguaggio non più patriarcale ma adeguato anche all'esperienza delle donne. Ecco che la filosofa avanza l'ipotesi di nominare Dio, non come nome-sostantivo, com'è quello di Padre, ma come un Verbo. Questo Verbo – il Verbo dei Verbi – è intransitivo. Non deve essere considerato come avente un oggetto che ne limiti il dinamismo. È il contrario del non essere»<sup>47</sup>.

Questa concezione dinamica della divinità diventa necessaria per rappresentare in senso religioso e simbolico la nuova coscienza delle donne e l'allargamento di questa che, secondo la Daly, è una rivoluzione ontologica e spirituale, una manifestazione dell'Essere, del Verbo in divenire che è il potenziale creativo stesso degli esseri umani. La nuova coscienza femminista è una possibilità concreta di far evolvere spiritualmente l'umanità intera, di avvicinare l'umanità a una nuova consapevolezza e di portarla verso una possibile forma esistenziale più rivolta al bene di tutti e il Dio-Verbo risulta il simbolo più fecondo per rappresentare il fatto che potenzialmente ogni essere umano ha in sé, col proprio essere individuale, la possibilità di diventare co-creatore e di partecipare all'Essere in divenire che è l'energia creatrice stessa. Partecipare alla realtà ultima significa per la Daly, co-creare la realtà, esistere come esseri umani, ed «esistere come esseri umani è dare un nome al sé, al mondo, e a Dio»<sup>48</sup>. Il pensiero di Mary Daly si colloca pienamente in questa corrente teologica e filosofica che va oltre la tradizione biblico-cristiana, dato che l'autrice, soprattutto nelle sue ultime opere in cui la sua posizione si fa sempre più radicale, si sforza esplicitamente di oltrepassare i sistemi di pensiero teologici e filosofici tradizionali, per creare nuove possibilità di nominare la realtà e ideare nuove categorie filosofiche che possano rappresentare pienamente la nuova coscienza umana.

Una terza corrente, viene identificata con il nome di "religione della Dea (Goddess Religion) o di "spiritualità della Dea" (Goddess Spirituality)<sup>49</sup>. Vent'anni dopo l'uscita del saggio *Il secondo sesso* della filosofa Simone De Beauvoir, Elizabeth Gould

---

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 104.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 68.

<sup>49</sup> In particolare: C. CHRIST. *Why Women Need the Goddess: Phenomenological, Psychological, and Political Reflections*, in *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*, Harper and Row, New York-San Francisco 1979, pp. 273-286; NAOMI GOLDENBERG, *Changing of Gods. Feminism and the End of Traditional Religions*, Beacon Press, Boston 1979.

Davis scrive l'opera *The First sex*, uscita per la prima volta nel 1971. In questo libro la scrittrice sottolinea polemicamente che il secondo sesso, il sesso femminile è stato sul piano della storia delle culture e nella storia dell'umanità il primo sesso, in quanto la cultura del matriarcato avrebbe preceduto la cultura del patriarcato. Il libro della Gould-Davis è espressione della riscoperta dell'opera dello storico delle culture J. Jakob Bachofen che per primo formulò l'ipotesi di una cultura matriarcale e ginocentrica anteriore a quella patriarcale e androcentrica. Queste teorie ispirarono molti studiosi, tra cui Marx e Engels e anche molte pensatrici femministe che ipotizzarono la ripresa dei simboli religiosi di quel periodo matriarcale. Nasce da qui la ripresa del culto della Dea; secondo alcune autrici e alcuni autori, il culto della Dea Madre era presente e sopravvisse nelle culture mesopotamiche e mediterranee fino all'età classica della Grecia e di Roma, per poi scomparire lentamente nel corso della diffusione del cristianesimo.

Questa corrente di spiritualità femminista incentrata sulla donna ha preso forma in svariati modi. L'espressione più nota si trova negli scritti del collettivo *Womanspirit* formato da un gruppo di pensatrici che negli anni settanta cominciarono a riunirsi in convegni e a fare incontri, incentrando il loro lavoro sulla spiritualità femminile legata al simbolo della Dea. Qui si vuole far rivivere la religione della Dea e la sacralità femminile ad essa legata, perché secondo le pensatrici la ripresa del simbolo della Dea serve come punto di riferimento trascendentale per affermare e nutrire la nuova coscienza delle donne e la loro ritrovata identità. Nel saggio *Perché le donne hanno bisogno della Dea*, Carol Christ, una delle maggiori esponenti di questa corrente e interessata alla ricerca spirituale delle donne, afferma che «il simbolo della Dea ha molto da offrire alle donne che lottano per liquidare 'quegli stati d'animo e quelle motivazioni potenti, persuasive e persistenti' di svalutazione del potere femminile, di denigrazione del corpo femminile, di sfiducia della volontà femminile, e di negazione dei legami e del patrimonio culturale delle donne, che sono stati generati dalla religione patriarcale. E siccome le donne stanno lottando per creare una cultura nuova, in cui sono celebrati il potere, il corpo, la volontà e i legami delle donne, sembra naturale che riemerge la Dea come simbolo di ritrovata bellezza, forza e potere delle donne»<sup>50</sup>. I motivi di questa ripresa vanno ricercati nell'impossibilità

---

<sup>50</sup> C. P. CHRIST, J. PLASKOW, *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*, Harper Collins,

da parte delle donne di trovare nelle religioni patriarcali un sistema simbolico e istituzionale che le porti alla piena espressione di loro stesse e soprattutto ad una valutazione positiva e vitale della loro femminilità e della loro piena umanità. Gibellini individua nel testo dei Carol Christ, quattro motivi principali per i quali le femministe abbiano riportato in vita il simbolo della Dea nella nuova spiritualità femminile: «a) se i simboli della religione patriarcale hanno profondi effetti psicologici e politici e servono a confermare il potere del maschio, il simbolo della Dea significa l'affermazione del potere femminile come potere benefico e creativo; b) se la religione patriarcale ha denigrato le donne come più carnali e più legate ai cicli della natura nella loro corporeità, il simbolo della Dea significa un'affermazione positiva e gioiosa del corpo femminile e dei suoi cicli; c) se la religione patriarcale ha svalutato la volontà della donna come passiva, remissiva e più suggestionabile al male, il simbolo della Dea significa affermazione positiva della volontà femminile come energia da affermare in armonia con l'energia e la volontà degli altri esseri; d) il simbolo della Dea inoltre serve a potenziare i legami che intercorrono tra le donne e che si esprimono nella sororità. La Dea, qui riscoperta, è vista da alcune femministe come divinità femminile che personifica il potere delle donne, e che può essere anche invocata nella preghiera e nel rituale; ma in generale è vista come simbolo del nuovo potere delle donne; è il nome trascendente della ritrovata identità nel cammino di autotrascendenza»<sup>51</sup>.

In questa corrente della Goddess Spirituality rientra anche il movimento *Wicca*, vale a dire il movimento della "stregoneria"<sup>52</sup>. La parola Wicca infatti deriva da un antico termine *wiccian*, che equivale a *witchcraft*, "l'arte della stregoneria", intesa come "arte delle donne sagge ed esperte". Le streghe erano eredi della religione della Dea dell'epoca matriarcale, esse erano esperte nell'arte della medicina, nella conoscenza e nell'uso delle erbe, erano guaritrici e punti di riferimento per la loro comunità. Il movimento della stregoneria riprende queste tradizioni e quest'arte saggia della cura, ricorrendo ad attività e a rituali quali la danza, i canti, meditazioni e lo studio delle

---

San Francisco 1979, p. 286.

<sup>51</sup> R. GIBELLINI, *L'altra voce della teologia: lineamenti e prospettive di teologia femminista*, in M.T. VAN LUNEN CHENU, R. GIBELLINI, *Donna e teologia*, cit., pp. 122-123.

<sup>52</sup> In particolare: STARHAWK, *The Spiral Dance: The Rebirth of the Ancient Religion of the Goddess*, Harper and Row, New York-San Francisco 1979; ZSUZSANNA BUDAPEST, *The Feminist Book of Lights and Shadows*, Feminist Wicca, Venice/California 1976; Id., *The Holy Book of Women's Mysteries*, Susan B. Anthony Coven, Los Angeles, part. 1, 1979, part.2, 1980.

arti tradizionali e l'uso delle erbe, per riattivare e potenziare la propria energia fisica, psichica ed emotiva, riprendere contatto con il proprio potere femminile e per riallacciare rapporti armonici con la natura e tutti gli altri esseri.

Con la seconda e la terza corrente siamo già in un terreno di teorie ~~neminate~~ indicabile come post-cristiano, in cui il confronto con la tradizione teologica viene sempre più congedato per lasciar spazio a percorsi spirituali e a teorie religiose legate principalmente alla donna e al culto e alla valorizzazione della dimensione femminile. La teologia femminista della prima corrente ritiene invece che lo spazio cristiano non si possa saltare o abbandonare, essa si situa lungo la linea della tradizione cristiana e rappresenta un contributo critico e innovativo. Tuttavia, le tre correnti nate dalla stessa matrice femminista e religiosa, si intersecano fra loro e i confini che le separano non sono così netti. È dalla critica femminista alla teologia e dall'insoddisfazione delle donne di fronte alle religioni istituzionali che le varie correnti prendono forma e avvio, e dunque, i temi trattati dalle pensatrici si richiamano l'un l'altro e spesso sono trattati da diversi punti di vista e con differenti categorie filosofiche e teoriche. Le riflessioni e le questioni nate nei circoli della *Goddess Spirituality* sono state spesso riprese e usate dalle pensatrici della prima corrente, e così i temi che vengono trattati dalle diverse autrici si intersecano e si compenetrano a vicenda. Sebbene sia impossibile qui enunciare e analizzare tutte le tematiche che sono state affrontate dalle pensatrici, possiamo individuare alcuni aspetti e alcuni ambiti su cui si sono maggiormente soffermate e riassumerli per poi approfondirli successivamente<sup>53</sup>.

In primo luogo le teologhe hanno attuato una revisione di tutta la teologia sistematica, toccando i temi classici che la compongono: la dottrina su Dio, la cristologia, l'antropologia teologica, l'ecclesiologia, la mariologia, l'etica, la pneumatologia e l'escatologia. Tale revisione comporta una messa in questione delle dottrine sotto la lente dei temi e dei problemi portati avanti dall'ermeneutica femminista. Centrale in tutta la riflessione teologica femminista è il problema del linguaggio e il problema dei simboli religiosi e come questi siano stati definiti e usati dalla tradizione. Il problema della comprensione della realtà di Dio e il linguaggio da usare per esprimerla ha una lunga storia di controversie e dibattiti all'interno della

---

<sup>53</sup> Bibliografia selettiva sulla teologia femminista in M.T.V.LUNEN-CHENU, R. GIBELLINI, *Donna e teologia*, cit., pp. 180-190.

tradizione giudaico-cristiana ed è considerata da molti pensatori la questione principale che ha la precedenza su tutte le altre. Le femministe si inseriscono proprio in questo dibattito teologico e chiamano in questione l'univocità maschile del linguaggio su Dio e delle immagini che lo rappresentano. Il linguaggio e le immagini unicamente maschili vengono considerati segni del predominio maschile all'interno delle religioni; per questo le pensatrici, oltre a un'analisi critica di questi, ricercano nella mitologia dei testi sacri simboli e parole femminili per parlare della trascendenza e del divino. Una delle citazioni più memorabili in questo senso è stata formulata da Mary Daly: «se Dio è uomo allora l'uomo è Dio»<sup>54</sup>. La teologia femminista ha svelato il modo in cui il linguaggio simbolico riferito al divino, elaborato in contesti culturali governati da uomini, spinge a immaginare Dio come maschile, come patriarca divino, padre, re, giudice, signore, in modo tale da rappresentare e rafforzare i privilegi maschili. L'acuta critica di Daly è divenuta un argomento classico sul quale la teologia femminista ha sviluppato diverse posizioni critiche<sup>55</sup>. Per quanto riguarda la Cristologia, anche la figura di Gesù viene sottoposta al vaglio dell'ermeneutica femminista e analizzata dal punto di vista delle donne. La maggior parte delle pensatrici abbraccia la prospettiva secondo cui la figura salvifica di Cristo, al di là della sua mascolinità, sia rivolta universalmente a tutti gli esseri umani e soprattutto rivolta a coloro che sono oppressi.

Così come per Dio e per la figura di Gesù, tutta la simbologia religiosa viene analizzata in profondità per chiarire come l'immagine simbolica, costruita e divulgata in un certo modo, influisca fortemente sull'immaginario collettivo e personale di ogni individuo. La figura di Maria e le altre figure femminili presenti nella religione giudaico-cristiana sono state studiate a fondo dalle filosofe e dalle teologhe per cercare i significati e le rappresentazioni del femminile e della donna che queste comportano. Le conclusioni a cui la maggior parte delle pensatrici sono arrivate riguardano la constatazione del fatto che la donna così rappresentata simbolicamente nelle religioni istituzionali non ha possibilità di essere considerata nella sua piena umanità né da se stessa né dagli altri. Non solo la donna è sempre stata identificata col "male", ma anche quando i simboli femminili, come la figura di Maria, sono

---

<sup>54</sup> M. DALY, *Al di là di Dio Padre. Verso una filosofia della liberazione delle donne*, cit., p. 77.

<sup>55</sup> R.GIBELLINI, *Trinità al femminile?*, in E.A.JOHNSON, *Colei che è. Il mistero di Dio nel discorso teologico femminista*, Giornale di Teologia 262, Queriniana, Brescia 1999, pp. 5-9.

immagini che rappresentano un femminile positivo e sono valorizzate dal culto e dal pensiero teologico e religioso, trasmettono un'idea della donna e del femminile che è frutto della coscienza maschile che predomina nell'ambito teologico e in generale all'interno dei luoghi in cui il pensiero e la cultura vengono elaborati. Il lavoro delle teologhe consiste allora nel riprendere questi simboli femminili, toglierli dal contesto patriarcale in cui sono stati formulati, liberarli dalle interpretazioni limitate e screditanti nei confronti delle donne e ritrovare in queste immagini un significato che invece affermi e dica qualcosa sull'autonomia femminile<sup>56</sup>.

È necessario sottolineare che i lavori di analisi critica delle teologhe e delle filosofe nei confronti della tradizione sono ricerche approfondite su temi importanti e fondamentali del pensiero e dell'agire umano. La critica femminista al linguaggio e ai simboli religiosi porta dietro di sé una scia di questioni e di problemi che riguardano tutti gli aspetti della vita umana. La portata filosofica di questi interventi è rilevante in quanto la teologia, come riflessione sul rapporto tra l'essere umano e la trascendenza, investe innumerevoli problematiche che alla luce della nuova coscienza femminile si ripresentano come interrogativi nuovi e urgenti. Qui, al di là della divisione disciplinare tra filosofia e teologia, ci basta sottolineare che, come molti contributi filosofici e teologici, anche quello specifico della teologia femminista si posiziona sul margine tra queste due discipline. Il fine che si propone questo lavoro è proprio quello di evidenziare tale caratteristica e di considerare come il punto di vista teologico, insieme a quello femminista, vale a dire della donna, sia un punto di vista con cui guardare le questioni in modo particolare, rilevando sfumature mai considerate prima.

La questione antropologia e il problema dell'etica sono completamente rivalutati alla luce delle categorie filosofiche femministe e anche il problema epistemologico diviene terreno fecondo per nuove riflessioni e considerazioni. All'interno del dibattito epistemologico la maggior parte delle teologhe muove le proprie riflessioni verso il superamento del paradigma dualistico che ha caratterizzato il pensiero

---

<sup>56</sup> «Esistono elementi del simbolo di Maria che selettivamente percepiti si sono sottratti alla stretta mortale del patriarcato cristiano e sono riusciti a comunicare un messaggio (parziale e confuso) di realizzazione femminile. Ritengo che tale processo di percezione selettiva si sia effettivamente verificato nella psiche di molte persone, e che la comprensione di questo fenomeno sia un presupposto necessario per capire l'enorme potere esercitato dall'immagine di Maria sull'immaginazione umana» (M. DALY, *Al di là di Dio Padre. Verso una filosofia della liberazione delle donne*, cit., p.171).

occidentale durante i secoli. Da molti decenni ormai tale paradigma è stato messo in questione dal pensiero scientifico e filosofico, affermando che il rapporto del soggetto con la realtà, il mondo e gli altri, deve essere ripensato in altri termini, non più all'interno di un'epistemologia della "separazione" in cui l'"io" si trova al di fuori del sistema complesso di vita di cui fa parte, ma attraverso un'epistemologia che consideri l'"io" inserito in questo sistema. Non solo la polarità soggetto-oggetto viene ripensata dal discorso teologico femminista, ma anche tutte quelle dualità che hanno fornito dei parametri per percepire la realtà e l'essere umano: mente e corpo, il maschile e il femminile, la materia e lo spirito, natura e cultura e via dicendo. Secondo molte autrici, in linea con certe prospettive filosofiche, è necessario superare il modo in cui tali dualità sono state elaborate dal pensiero tradizionale. Superare la logica duale significa superare due grandi punti fermi che caratterizzano il nostro modo di pensare comune: l'idea che tra due termini di una relazione duale ci sia una contrapposizione netta e che i confini che li separano siano definiti una volta per tutte, e che nella comprensione del reale non possano valere due o più prospettive contrapposte che convivono nella spiegazione di uno stesso fenomeno. Questi due punti sono messi in questione dal discorso teologico femminista, che da una parte vuole superare le dicotomie e pensarle in altri termini e dall'altra vuole essere una riflessione interreligiosa e interdisciplinare, senza porsi come assoluta e univoca.

Il problema antropologico e l'etica sono ripensati, come in generale tutto il discorso teologico e filosofico femminista, alla luce della riconsiderazione e della rivalutazione della corporeità e specificatamente del corpo femminile.

Anche in questo ambito ci addentriamo in numerose posizioni teoriche differenti, all'interno delle quali il pensiero sul corpo e su come debba essere considerato si lega alla questione della differenza sessuale e delle dimensioni del maschile e del femminile, un tema molto difficile da affrontare in termini filosofici. Come ripensare il problema antropologico e il rapporto tra queste due polarità alla luce della coscienza femminista? Esiste uno spettro di punti di vista molto variegato nel pensiero teologico e filosofico femminista riguardo al modo in cui le pensatrici rispondono a tali domande. In generale possiamo affermare che il problema della corporeità è considerato, dalla maggior parte delle autrici, una delle questioni filosofiche più urgenti da dover affrontare e da dover ripensare all'interno di

prospettive teoriche nuove e con categorie differenti rispetto al pensiero tradizionale e al modo di pensare del senso comune. Tale revisione, condotta anche dal pensiero filosofico e psicologico degli ultimi decenni, porta con sé la possibilità di riformulare il rapporto che intercorre tra noi e il nostro corpo e anche di rivalutare in termini nuovi il problema della polarità del maschile e del femminile in tutta la sua complessità.

In questo contesto teorico che vede al centro il ripensamento dell'essere del corpo e dunque, della materialità e della fisicità, si inseriscono tante altre riflessioni, come il rapporto corpo-mondo, il problema epistemologico legato alla corporeità e il rapporto che intercorre tra la tecnica e il corpo. Le teologhe si domandano, in primo luogo, come sia stato possibile che all'interno della religione dell'incarnazione, il cristianesimo, sia potuto affiorare un pensiero che ha per molto tempo considerato la materialità e la dimensione corporea come qualcosa di peccaminoso e legato al male. Inoltre viene analizzato il modo in cui la realtà materiale sia stata definita lungo i secoli dal pensiero tradizionale e viene riposta l'attenzione sul rapporto tra l'essere umano e la creazione, la natura e gli altri esseri viventi. La teologia femminista, in particolare la posizione cosiddetta ecofemminista, si interroga sul modo in cui ripensare il nostro rapporto con la natura, le risorse e la realtà vitale che ci circonda per far fronte alla grande crisi ecologica che ormai da decenni avanza e richiede un intervento immediato e un cambio di paradigma, non solo a livello pratico, ma prima di tutto, teorico e filosofico. Quale rapporto intercorre tra l'essere umano, il resto della creazione e Dio? Come ripensare tale rapporto in modo da poter affrontare i problemi ambientali ed etici legati al mondo naturale e animale ormai talmente urgenti da coinvolgere tutti noi?

In questo discorso rientra anche il grande problema dello sviluppo tecnico e tecnologico che diventa rilevante proprio perché pone in questione tante delle categorie teoriche che fino adesso hanno definito il modo in cui noi concepiamo noi stessi. Interessante in questo senso è la riflessione che emerge quando viene posta la domanda sul rapporto che intercorre tra il discorso teologico e lo sviluppo tecnologico. La prospettiva teologica femminista si interroga sul modo in cui possa essersi creato questo nesso e su come poi il pensiero strumentale, il pensiero tecnico, sia diventato il principale modo per noi di rapportarci con l'alterità in ogni sua forma.

Tutte queste problematiche e ancora altri interrogativi vengono rimessi in dubbio e affrontati dalla teologia femminista, che non si limita ad esaminare la questione di genere nell'ambito teologico ma, a partire da questa, indaga, in confronto diretto con la filosofia, le grandi questioni del pensiero umano.

Qui abbiamo solo accennato alcuni dei temi che le teologhe e le pensatrici affrontano all'interno del contributo teologico femminista. Nei prossimi capitoli vedremo diversi argomenti in modo più approfondito. Ciò che ci interessa evidenziare è il modo particolare con cui alcune di queste tematiche vengono esaminate dalla prospettiva teologica femminista che, sempre in stretto contatto con la filosofia femminista e insieme a questa, contribuisce a portare in luce domande, dubbi, interrogativi e considerazioni interessanti e peculiari.

## Capitolo 2

### La critica teologica femminista al pensiero occidentale

#### 2.1 *La teologia femminista e l'ecofemminismo*

I temi che le teologhe e filosofe hanno toccato nel corso delle loro riflessioni e all'interno dei loro lavori sono vari e numerosi, ma possiamo individuarne alcuni che risultino filosoficamente più rilevanti. Tra i vari contributi delle teologhe si è deciso di consultare maggiormente le opere di due autrici che più di altre hanno portato l'attenzione su tematiche che vanno al di là del solo ambito teologico, il primo è quello della teologa statunitense Mary Daly, già citata precedentemente e considerata una delle fondatrici della teologia femminista, il secondo è il contributo di Rosemary Radford Ruether, un'altra teologa statunitense che si colloca nella prospettiva della teologia ecofemminista.

Mary Daly, teologa e filosofa nordamericana, è considerata tra le fondatrici del pensiero teologico femminista e una delle ispiratrici della corrente filosofica femminista chiamata ecofemminismo. Il suo pensiero, per lo più sviluppato dagli anni sessanta fino agli anni novanta del secolo scorso, si struttura come un crescente distacco dal pensiero tradizionale di matrice giudaico-cristiana. Nelle sue prime opere come *La Chiesa e il Secondo Sesso* l'autrice fa una critica severa al pensiero cristiano occidentale e all'istituzione ecclesiastica, considerati patriarcali e oppressivi per la donna, tuttavia l'autrice spera ancora in una trasformazione e in un'apertura da parte della Chiesa e ne delinea i riferimenti entusiasta. Delusa nelle sue aspettative l'autrice riconosce un'impossibilità di congiungimento e di risanamento tra il pensiero cristiano e la nuova coscienza delle donne. Ecco che il suo lavoro teorico comincia ad allontanarsi dalla sua matrice e a muoversi verso una nuova visione filosofica e teologica rivolta principalmente alle donne, alla loro liberazione e al loro benessere e alla ricerca di un ritrovato equilibrio con la natura e gli animali.

In *Al di là di Dio Padre* e nei successivi libri più importanti, *Gyn/Ecology*, *Pure Lust* e *Quintessenza*, l'autrice elabora con un linguaggio nuovo e con nuove categorie filosofiche una via teorica innovativa e situata all'interno della prospettiva del

femminismo radicale. In questa linea di pensiero si afferma che il problema di genere deve essere analizzato in profondità: è necessario guardare ai modelli di cultura e di coscienza su cui il dominio maschile si costruisce e si esplica per superarli e fondare nuove prospettive. Mary Daly propone appunto una nuova visione ontologica e filosofica che parte dalla coscientizzazione delle donne, dal loro agire e dal loro pensarsi come soggetti e individui.

Rosemary Radford Ruether è anche lei un'importante teologa cattolica nordamericana che ha elaborato un pensiero teologico e filosofico che va inserito nella prospettiva teologica liberazionista e che lei stessa inserisce nella corrente dell'ecofemminismo. Attenta ai temi importanti dell'età contemporanea, la Ruether intende mettere a fuoco il tema della liberazione umana, in primo luogo muovendo dal rapporto "oppresso-oppressore" e in secondo luogo allargando tale prospettiva di liberazione al contesto ecologico, vale a dire rispetto al rapporto "uomo-natura". La sua posizione rimane all'interno della tradizione cristiana, tuttavia la teologia, secondo l'autrice, non è più da considerare come «scienza di una certa tradizione ecclesiastica o anche di un'unica religione storica, per esempio il cristianesimo»<sup>1</sup>, ma la prospettiva teologica deve essere considerata come «riflessione che media tra l'esistenza e l'orizzonte trascendentale della vita umana»<sup>2</sup> e se vuole davvero parlare in modo significativo «della mediazione tra il "dato" e il "possibile" della vita umana, allora essa deve assumere come base l'intero progetto umano, nello sviluppo storico delle culture molteplici, nelle diverse scienze dell'agire umano, e così trovare in questa prospettiva globale la struttura nella quale porre i problemi ultimi intorno all'*umano*, la sua caduta e la sua redenzione»<sup>3</sup>.

Nonostante le autrici assumano posizioni e manifestino inclinazioni di analisi spesso molto differenti, tutte e due si collocano in due correnti che delineano i presupposti teorici delle loro riflessioni, la prospettiva liberazionista, che pone principale attenzione alla condizione sociale e storica delle donne e degli esseri umani in rapporto gli uni con gli altri, e la corrente filosofica del femminismo, in particolare dell'ecofemminismo.

---

<sup>1</sup> R.R. RUETHER, *Per una teologia della liberazione, della donna, del corpo, della natura*, in *Giornale di teologia* 96, Queriniana, Brescia 1992<sup>2</sup>, p. 8.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 9.

Le due autrici infatti, dichiarano di inserirsi nella prospettiva ecofemminista che nella sua varietà di prospettive affonda parte delle sue radici anche nelle riflessioni nate all'interno dell'ambito teologico femminista di cui le due autrici sono esponenti importanti. L'ecofemminismo è una branca del pensiero femminista che «mette insieme l'indagine sull'ecologia e sul femminismo nelle loro forme complete, o profonde, e indaga sul collegamento tra dominio maschile delle donne e dominio della natura, sia nell'ideologia culturale che nelle strutture sociali».<sup>4</sup> Il termine ecologia proviene, scrive sempre Ruether, «dalla scienza biologica delle comunità ambientali naturali. Essa esamina il modo in cui queste comunità naturali funzionano per sorreggere un sano tessuto di vita e come vengono distrutte, causando la morte della via vegetale e animale»<sup>5</sup>, e dato che l'intervento umano è diventato la causa principale di questo processo di distruzione, l'ecologia, come scienza socioeconomica e come scienza biologica, è emersa negli ultimi decenni per valutare «in che modo l'abuso umano della "natura" causi l'inquinamento del terreno, dell'acqua e dell'aria e la distruzione delle comunità vegetali e animali, minacciando così la base della vita dalla quale la specie umana stessa dipende»<sup>6</sup>. L'ecologia profonda va ancora oltre e porta l'analisi ecologica ad un livello ulteriore. Essa «ha esaminato i modelli simbolici, psicologici ed etici delle relazioni distruttive degli esseri umani con la natura; ha visto, in particolare, nella cultura occidentale, sacralizzata dal cristianesimo, una causa determinante di questa cultura distruttiva»<sup>7</sup>. Questa prospettiva ecologica si unisce nell'ecofemminismo al femminismo radicale. Come già abbiamo detto precedentemente, «anche il femminismo ha molte dimensioni di significato. Come femminismo liberale, cerca l'uguaglianza tra uomini e donne nelle società liberali e democratiche; come femminismo socialista, afferma che questa uguaglianza non è possibile senza una trasformazione dei rapporti sociali di proprietà dei mezzi di produzione e di riproduzione. Il femminismo radicale ha affermato che il problema era più profondo, che si doveva guardare ai modelli di cultura e di coscienza su cui si basa il dominio maschile e la violenza contro le

---

<sup>4</sup> R.R.RUETHER, *Gaia e Dio. Una teologia ecofemminista per la guarigione della terra*, Queriniana, Brescia 1995, p. 8.

<sup>5</sup> *Ibidem.*

<sup>6</sup> *Ibidem.*

<sup>7</sup> *Ibidem.*

donne»<sup>8</sup>.

L'unione di queste due prospettive ha permesso e permette alle filosofe ecofemministe di avere uno sguardo che cerca i nessi tra vari fenomeni che apparentemente e a livello superficiale sembrano lontani tra di loro e senza nessun tipo di connessione. Gli scritti ecofemministi sorgono e sono stati elaborati a partire da forme di azioni collettive, mobilitazioni di protesta di donne e femministe che si sono unite per difendere beni naturali essenziali alla vita della comunità nella quale e per la quale vivono, in contrasto ad azioni e decisioni di governi, multinazionali, aziende e istituzioni varie assolutamente incuranti della qualità della vita degli esseri umani e del contesto ambientale. Il pensiero che è derivato da queste pratiche concrete di donne spinte dalla necessità primaria di salvaguardare l'ambiente naturale che è essenziale al loro sostentamento, è un pensiero ricco e capace di creare e integrare diversi interrogativi che spaziano dall'ambito ecologico a quello femminista e non solo. Che relazione c'è tra le donne e l'ambiente? Tra l'oppressione delle donne e il dominio della natura? Quali sono i nessi tra «capitalismo neoliberale, militarismo, scienza d'impresa (corporate science), alienazione dei lavoratori, violenza domestica, tecnologie riproduttive, turismo sessuale, molestie infantili, neocolonialismo, Islamofobia, estrattivismo, armamento nucleare, rifiuti tossici industriali, guerre di conquista di acqua e terre, deforestazione, ingegneria genetica, cambiamento climatico e mito del progresso»<sup>9</sup>? Queste e molte altre sono le questioni sollevate dalla prospettiva ecofemminista che al suo interno ha maturato un ricco spettro di visioni e analisi, accomunate proprio dal presupposto che fenomeni ben diversi possono avere presupposti teorici e pratici comuni e che trovano le loro basi in elaborazioni filosofiche, teologiche, biologiche, sociali, economiche e politiche, formatesi e arricchitesi l'un l'altra nel corso del processo storico.

L'ecofemminismo ha permesso alle teologhe di avere una prospettiva critica nella quale inserire le loro riflessioni e le loro valutazioni sulla tradizione del pensiero cristiano, ponendo interrogativi dai quali emerge non solo una minuziosa critica di tutti i meccanismi simbolici e dottrinali che hanno per secoli impedito alle donne di emergere dalla sfera privata e di emanciparsi dai ruoli predefiniti, ma anche i limiti del pensiero occidentale che fonda nel cristianesimo le sue radici.

---

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> M. MIES, V. SHIVA, *Ecofeminism*, Zed Books, Londra 2014, p. 9.

## 2.1 Spirito-materia, mente-corpo: il pensiero dicotomico

Il pensiero oppositivo, caratteristico di gran parte della filosofia occidentale e del modo di pensare comune che ancora oggi ci caratterizza, risulta, secondo le teologhe, uno dei principali problemi teorici da affrontare.

Con pensiero oppositivo si intende quel modo di pensare l'essere, il reale, diviso in polarità contrapposte – corpo-mente, materia-spirito, maschile-femminile, razionale-irrazionale – che trovano il loro fondamento, la loro origine nel principio di non contraddizione per il quale una cosa è se stessa e non è altro<sup>10</sup>.

Il gesto della ragione che separa è una differenziazione di cui la coscienza umana nel suo emergere ha voluto usufruire per stabilire un senso, un significato a tutte le cose. In questa dinamica l'essere umano si riconosce separato dal resto delle cose e del reale senza più confondersi con esse e ponendo così la propria identità. Galimberti scrive: «L'identità, infatti, è l'altra faccia della differenza, è ciò che si ottiene perché non ci si con-fonde con tutte le cose»<sup>11</sup>. Il principio di non contraddizione dunque, è un atto separatorio posto dalla coscienza per identificarsi in se stessa e separarsi dal resto del mondo, per allontanarsi e distaccarsi da quello sfondo pre-umano dove non esiste il riconoscimento delle differenze, ma tutto esiste nell'indifferenziato.

Molti miti della creazione della nostra tradizione culturale raccontano la nascita del mondo e dell'umanità come un processo di divisione e di separazione delle cose dall'elemento materiale informe e privo di differenze.

Il pensiero dicotomico che ha origine in questa separazione primordiale sta alla base dei vari modi in cui la natura, il mondo e la realtà sono stati identificati e conosciuti dalla coscienza umana nel corso della storia del pensiero occidentale. La filosofia contemporanea, anche quella femminista, ha però ormai visto la necessità di superare la concezione della realtà così dicotomicamente divisa e separata. Infatti, è in questa polarizzazione diventata troppo rigida che si individuano alcuni dei "mali" che accompagnano il pensiero occidentale e le conseguenze pratiche e concrete di questa

---

<sup>10</sup> « [ ... ] quel principio regolativo della mente razionale che è il principio di non contraddizione, per cui è impossibile dire dello stesso che è dio e animale, benefico e malefico, che è abbandonato, esposto, minacciato e a un tempo invincibile e divino, che è maschio e a un tempo femmina [ ... ]» (U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli Editore, Milano 1999, p. 62).

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 64.

visione.

Una di queste conseguenze, considerata dalle teologhe di fondamentale importanza e che pone molti altri problemi, è l'alienazione dell' "io" dalla propria corporeità. Tale alienazione si è manifestata nel corso del tempo in diversi modi e in tante forme che hanno portato ad un sempre maggiore allontanamento della coscienza personale e collettiva dalla dimensione corporea. Secondo le pensatrici, in questo allontanamento, in questo rifiuto della dimensione materiale, ma anche in quei modi devianti e riduttivi di pensare la corporeità, si trova uno dei presupposti che hanno portato a pensare la dimensione femminile, accostata appunto alla dimensione corporea, in modo negativo e ad affermare così la superiorità della dimensione maschile. La divisione e gerarchizzazione delle facoltà umane ha avuto un grande sviluppo nel corso della storia del pensiero occidentale e ancora oggi diventa difficile uscire da certi parametri così profondamente radicati nel comune modo di pensare.

Le modalità con cui la dimensione corporea è concepita e vissuta dagli occidentali ancora oggi ha le sue radici in questa opposizione tra mente e corpo e molti autori e molte autrici sono d'accordo nell'affermare che stiamo vivendo un'epoca di forte "decorporeizzazione". Con decorporeizzazione si intende quel processo di distacco dalla corporeità che noi viviamo quotidianamente<sup>12</sup>. Tale modalità di vivere il nostro essere incarnati si allontana sempre di più dalle nostre percezioni personali e interiori perché questa esperienza soggettiva del nostro essere corpo ci è impedita da molti fattori che provengono da diversi versanti del mondo in cui

---

<sup>12</sup> L'idea che l'epoca contemporanea sia un'epoca caratterizzata da un processo incessante di decorporeizzazione l'ho incontrata per la prima volta nel libro *I geni in testa e il feto nel grembo. Sguardo storico sul corpo delle donne* della storica femminista tedesca Barbara Duden. Il punto di vista della Duden è uno sguardo storico sulla storia del corpo vissuto, in particolare del corpo femminile: «la mia tesi è che il corpo rappresenti la fonte, l'espressione e lo specchio della società, dunque che sia un avamposto privilegiato da cui penetrare in profondità il presente. Solo parlando della sessualità odierna attraverso il ricordo di cose, parole e sentimenti che avevano valore un tempo ho acquisito il distacco necessario per comprendere storicamente la decorporeizzazione che ha avuto luogo negli anni novanta» (B.DUDEN, *I geni in testa e il feto nel grembo. Sguardo storico sul corpo delle donne*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 12). Interessata alle nuove modalità mediche e ospedaliere con cui le donne vivono il loro corpo in situazioni specifiche come la gravidanza, la malattia, la prevenzione e alcune altre, la Duden cerca di far emergere come in generale il modo in cui viviamo il nostro essere corpo, e in particolare come lo vive la donna, sia profondamente influenzato e mediato dai discorsi scientifici dominanti e dalla tecnica e ormai molto lontano dal nostro sentire personale. La tecnica e le nuove concezioni riduttive del corpo e della natura umana sono diventate dominanti nell'esperienza personale del vissuto corporeo. L'esempio più lampante, secondo l'autrice, è l'infiltrazione incontrollata della genetica, del pensare statistico e del monopolio del pensiero tecnologico in ambiti fondamentali dell'esistenza, che porta principalmente la donna ad avere un'esperienza di sé sempre più decorporeizzata.

viviamo. In primo luogo le modalità con cui il corpo è stato pensato e viene pensato ancora oggi e forse molto di più del passato sono particolarmente capaci di farci allontanare dall'esperienza personale che noi abbiamo di noi stessi come esseri corporei, ciò che noi sentiamo a livello carnale nel senso concreto della parola, non ha più un valore, non è più "vero" e questo ha portato noi stessi a non essere più in grado di "ascoltare" il nostro corpo. In secondo luogo e collegato al primo punto è il fatto che la nostra società ipertecnologizzata è la causa maggiore di questa alienazione. Questo importante punto lo affronteremo in modo approfondito successivamente, prima analizzeremo come le teologhe abbiano scorto nel pensiero occidentale di matrice cristiana l'origine di alcune categorizzazioni di cui la modernità è impregnata.

La disincarnazione propria del nostro tempo ha origine in quella opposizione tra mente e corpo, spirito e materia che il cristianesimo e con lui il pensiero occidentale nelle sue linee generali che hanno poi dominato il campo del sapere, hanno elaborato nel corso della storia del pensiero.

La divisione tra la mente e il corpo, sebbene non sia stata la sola idea antropologica formulata dal pensiero e dalla tradizione occidentale, è quella che però ha avuto più successo ed è stata profondamente interiorizzata dalla coscienza e portata avanti dal pensiero moderno e contemporaneo.

Secondo Ruether «il dualismo apocalittico, nella versione gnostica del dualismo corpo-anima, ha fornito al cristianesimo del periodo classico uno schema morale, una concezione epistemologica e ontologica di tipo dualista»<sup>13</sup>. Questo modo dualista di guardare la realtà è in parte responsabile dell'universo alienato di cui facciamo parte. «L'epistemologia e la spiritualità occidentali sono state modellate sulla base di questa visione della realtà alienata. La spiritualità cristiana classica ha letto il peccato con gli occhi di una fobia gnostica verso il corpo. La salvezza è stata necessariamente connessa con la repressione del corpo, repressione di ogni appetito e sensazione sensuale. [...] La salvezza può esser raggiunta attraverso una perenne "mortificazione" che culmina nella morte; "separazione dell'anima dal corpo". [...] Questa spiritualità anti-materialista non è stata affatto modificata nella più recente prospettiva empirica e scientifica. E questo perchè l'epistemologia cartesiana ha

---

<sup>13</sup> R.R.RUETHER, *Per una teologia della liberazione, della donna, del corpo, della natura*, cit., p.26.

portato avanti i medesimi presupposti del platonismo e s'è adattata ad una concezione della conoscenza nei termini del dualismo soggetto-oggetto. Pensare e conoscere è stato inteso come un processo attraverso il quale un soggetto pensante non materiale riconduce tutta la realtà circostante, compreso il suo corpo, ad un oggetto che deve essere dominato. [...] Tale percezione dualista della realtà finisce con l'alienare l'uomo dal suo io e da ogni altra realtà percepibile *in quanto corporea*»<sup>14</sup>.

Dal punto di vista femminista nella mortificazione della carne si trova anche l'origine e un legame con la mortificazione della donna e del suo corpo. Infatti, come accennato precedentemente, è stata l'identificazione del principio femminile con la materia e la corporeità, in contrapposizione al principio maschile identificato nella ragione e nell'anima, a porre le basi per la svalutazione delle donne e del femminile.

È dalla tradizione platonica della filosofia greca che la cultura occidentale ha derivato la contrapposizione tra il corpo fisico e la mente cosciente e soprattutto l'idea che in quest'ultima risieda la possibilità della conoscenza della verità, e che il male sia invece inerente alla materialità del mondo, e dunque del corpo. «Il pensiero platonico presuppone un fondamentale dualismo tra mente e materia, o in modo ancora più ultimativo, tra una eterna "essenza" disincarnata, intellettuale, e la "mutabilità" che caratterizza il sostrato informe della materia»<sup>15</sup>.

La mutabilità della materia è secondo Platone ciò che rende il mondo sensibile e fisico inferiore rispetto al mondo ideale in cui risiedono le essenze immutabili, le idee, la verità. L'essenza della verità è trascendente rispetto al mondo materiale e per conoscerla, per accedere a tale verità, l'anima, l'essenza dell'uomo che ha la stessa natura trascendente del vero, deve staccarsi dalla corporeità che abita e allontanarsi dalla conoscenza che proviene da questo corpo. La filosofia greca, da Talete in poi, è andata alla ricerca del principio di tutte le cose e in questo modo ha promosso e portato avanti un immaginario, un pensiero, che considera come vera realtà unicamente l'ordine trascendente e immateriale a cui è possibile accedere solo liberandosi dalla materia e quindi dal corpo. Il corpo, la materialità che lo costituisce «diventa un disvalore per effetto della logica disgiuntiva di Platone che, opponendo la materia all'essenza ideale della verità, la configura come ostacolo e

---

<sup>14</sup> *Ivi*, p.27.

<sup>15</sup> *Ivi*, p.174.

impedimento»<sup>16</sup>. In questo modo l'anima è il principio in cui viene riconosciuta l'identità di ogni essere umano, l'Io, il principio di vita, capace di conoscenza, cioè di unione contemplativa con le essenze divine.

«Quando l'anima è così unita alle essenze divine, essa è capace di sottomettere il corpo a cui è unita e di governarlo. Ma l'anima contiene anche delle forze inferiori con le loro passioni disordinate. Quando l'anima perde la sua unione contemplativa con le essenze intellettuali e soccombe alle passioni inferiori, non riesce a dominare il corpo ma diviene piuttosto dominata dal corpo. Per Platone questa è la radice del male. L'anima che è caduta sotto il dominio delle passioni diviene "dimentica" o ignorante dell'immutabile verità e cade preda di opinioni contrastanti e cade anche in preda al vizio, che Platone vede come manifestazione delle passioni intemperanti e disordinate»<sup>17</sup>.

La virtù è possibile solo se il corpo è dominato dalla mente, dall'anima unita alla verità immutabile. Il vizio invece è l'opposto, si manifesta quando l'anima soccombe a tutto ciò che è mutevole, a tutto ciò che cambia e si esprime dunque in tutto ciò che è fuori controllo nel corpo, nella mente e nelle emozioni. «La mutabilità, il sostrato della materia, è alla base sia del vizio che della mortalità. Tutto ciò che non è immutabile e razionale, tutto ciò che cambia, si corrompe, decade e muore esprime questo impedimento negativo della materialità mutabile. Il bene ultimo è la fuga dal ciclo della vita, la fuga della mente razionale nella sua vera casa, nel mondo disincarnato delle idee immutabili ed eterne»<sup>18</sup>.

L'incarnazione è secondo i platonici già una caduta dell'anima dal mondo ideale che a seconda del suo ciclo vitale precedente e a seconda della misura in cui ha perduto di vista la verità assumerà vari livelli di incarnazione disposti gerarchicamente, dal più alto, il filosofo, fino ai livelli più bassi, gli animali e gli altri esseri.

Questa visione antropologica che vede l'anima distaccata dal corpo e vede in quest'ultimo un ostacolo alla possibilità di stare nella verità, verrà ripresa dal pensiero cristiano che affonda le sue radici nell'incontro del pensiero greco con quello ebraico.

Nel pensiero ebraico dell'Antico Testamento la divisione tra anima immortale e

---

<sup>16</sup> U.GALIMBERTI, *Il corpo*, Feltrinelli Editore, Milano 2005, p. 44.

<sup>17</sup> R.R.RUETHER, *Gaia e Dio. Una teologia ecofemminista per la guarigione della terra*, cit., p. 175.

<sup>18</sup> *Ivi*, pp. 176-177.

corpo non è concepita: il termine anima che verrà usato successivamente era il principio di vita del corpo, il soffio vitale che lo anima e lo rende vivo. A livello antropologico, scrive Galimberti, «la tradizione biblica ignora il dualismo, al punto da non disporre neppure dei vocaboli necessari per indicare quello che la tradizione greca e poi quella latina chiameranno corpo, anima e spirito. Questi significati sono da addebitare alla traduzione greca dei Settanta che deviò l'antropologia biblica su quei binari dicotomici o tricotomici in cui il corpo, l'anima e lo spirito compaiono come entità diverse e in contrasto fra loro. Con la lingua greca, infatti, una filosofia greca, quella platonica, subentrò a stravolgere e ad accantonare l'antica concezione biblico-semite esprimeva in termini corporei»<sup>19</sup>.

Per gli ebrei esistono due significati principali per concepire il corpo. Il corpo inteso come carne, come soma, che non ha vita di per sé e significa a livello metaforico e non solo letterale la caducità, la morte, la mancanza di vita; e il corpo inteso come carne vivificata dalla potenza di Dio, il corpo vivente.

Qui non è presente l'idea che la materialità del corpo, inteso come carnalità, sia negativa come nel mondo greco-platonico. Il corpo, inteso come vita dell'uomo, nella sua indigenza, vulnerabilità e caducità, è positivo o negativo a seconda del suo rapporto di fedeltà o infedeltà con Dio. La carnalità, come tutte le cose, è buona non in sé, ma in rapporto a Dio. L'uomo, creato da Dio, non è carne ma è corpo vivificato dallo spirito (*ruah*) di Dio, in questo modo la vita dell'uomo è sottratta al dominio della morte. Infatti, lontano da Dio tutto è carne, ovvero è morte, caducità e impotenza. Con ciò, scrive Galimberti, «non si dice che l'uomo unisce in sé due mondi, quello dello spirito e quello della carne, come se si trattasse di due sostanze secondo l'accezione greca, ma semplicemente che dispone di due possibilità, che sono poi l'alleanza col "Vivente" o la rottura di questa alleanza che ha la sua espressione nel peccato. Peccare è rompere l'alleanza col Vivente e perciò affidarsi a quella carne che, non più animata dalla *ruah* divina, è l'esatta definizione della morte»<sup>20</sup>.

Il male, il peccato si trova nella possibilità che l'uomo ha di allontanarsi da Dio e pensare di vivere lontano da questa alleanza, vale a dire di vivere nella sua solitudine, rompendo ogni rapporto con Dio. La "debolezza della carne" che

---

<sup>19</sup> U.GALIMBERTI, *Il corpo*, cit., pp. 57-58.

<sup>20</sup> *Ivi*, p.63.

troviamo negli scritti dell'antico testamento si riferisce appunto alla debolezza dell'uomo che pretende di riuscire a vivere con le sue sole forze, rompendo l'alleanza con Dio. Il dualismo che contraddistingue la mentalità ebraica non è tanto un dualismo antropologico, ma cosmico, nel senso che è la contrapposizione tra la vita, data da Dio, e la morte intesa come allontanamento dal creatore, ad avere un valore normativo.

«La vita ha la sua origine in Dio "il Vivente" (*Deuteronomio*, 5,23) che l'ha partecipata all'uomo nel momento in cui "alito nelle sue narici un soffio vitale (*ruah*)" (*Genesi*, 2,7). La vita, non solo dell'uomo ma anche dell'animale dipende dunque dalla *ruah* di Dio, e dove essa non spira domina incontrastata la morte»<sup>21</sup>.

La vita diventa un valore assoluto perché è Dio che l'ha posta in essere nell'uomo e nelle altre creature. Per effetto di questo, la vita in tutte le forme in cui si esprime diventa sacra, per cui è vietato l'omicidio, uccidere un altro uomo, in quanto il corpo dell'uomo è vivificato da Dio e diventa un divieto cibarsi della carne prima di avere tolto tutto il sangue, che secondo gli ebrei era sede ed espressione della vita.

Nasce nel pensiero ebraico quel rapporto tra vita, alleanza e *ruah* divina, che poi i settanta tradurranno con spirito, in contrasto, in opposizione con morte, peccato e carne. In questa visione la carne, che non ha vita in proprio ma solo in quanto animata dalla *ruah* divina, diventa la sede della morte e della caducità e tale contrapposizione tra vita e morte si trasformerà nel pensiero ebraico-cristiano nel dualismo di spirito e materia, e a livello antropologico nella divisione di anima e corpo.

«Il platonismo - scrive Ruether - credeva che l'immortalità fosse inerente all'anima umana, preesistente alla sua incarnazione nel corpo, e che originariamente dimorasse nelle stelle, nelle regioni superiori del cosmo. Per il pensiero ebraico l'anima è il principio di vita del corpo e la vita futura assume la forma della risurrezione del corpo su una terra rinnovata»<sup>22</sup>. Il pensiero cristiano nel corso del suo sviluppo tentò in diversi modi di unificare queste due concezioni antropologiche, «accettò la visione ebraica insieme con un concetto aristotelico dell'anima come principio di vita del corpo stesso. Ma accettò anche la visione platonica della capacità dell'anima di "distaccarsi" dal corpo e di vivere in forma disincarnata dopo la morte, sebbene il suo

---

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 62.

<sup>22</sup> R.R.RUETHER, *Gaia e Dio. Una teologia ecofemminista per la guarigione della terra*, cit., p. 44.

adempimento escatologico avvenga solo quando l'anima immortale viene riunita ad un corpo "spirituale" alla resurrezione. La relazione anima-corpo rimane quindi ambivalente, divisa tra la concezione della capacità dell'anima di esistere separata dal corpo e quella dell'anima come principio di vita del corpo»<sup>23</sup>.

Qui non c'è l'idea della reincarnazione dell'anima in diverse forme di vita nel corso dei vari cicli vitali, ma ciascuna anima è stata creata unica da Dio. L'anima è in questo modo il principio vitale che anima il corpo e il principio d'identità di ciascun essere umano, la sede della propria identità. Tuttavia nel cristianesimo si mantiene la concezione che l'incarnazione su questa terra, la vita materiale, sia un livello inferiore di realtà, di essere.

La caduta dell'anima nella materialità è stata causata dal peccato e dal male, che da una parte viene qui concepito come male etico, vale a dire dovuto alla scelta dell'uomo che ha deciso di allontanarsi da Dio, come è stato elaborato dal pensiero ebraico; dall'altra il male viene qui inserito in una visione ontologica che affonda le radici nella prospettiva platonica e in quella neoplatonica, dove il male è la conseguenza della caducità della materia. «Nel cristianesimo troviamo la fusione tra la visione etica ebraica e quella metafisica greca del male. Il male viene situato sia nella libertà della volontà umana e nella sua scelta di disobbedienza contro Dio che nella ontologia incrinata dell'essere mortale»<sup>24</sup>.

È stato Paolo a porre le basi di questo concetto del peccato e del male e successivamente le interpretazioni dei padri della chiesa, in particolare quella di Agostino. Al fondo della teologia paolina vi è un profondo dualismo tra due modi di esistenza: «l'esistenza secondo la "carne", che egli caratterizza come uno stato di schiavitù al peccato e alla morte, e l'esistenza nello Spirito, che per Paolo libera il cristiano, attraverso la rinascita in Cristo, sia a una vita virtuosa e capace di amore che alla promessa dell'immortalità».<sup>25</sup>

Il concetto di libertà di fare il bene o di fare il male muta nel pensiero paolino di fronte all'incapacità delle persone di fare il bene. La conoscenza della legge divina e dunque la conoscenza di ciò che è bene e di ciò che è male non impedisce la possibilità di scegliere, da parte dell'uomo, di fare il male. Ecco che la volontà libera

---

<sup>23</sup> *Ivi*, pp. 45-46.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 180.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 181.

di scegliere il bene e il male, nonostante sia affermata dal pensiero paolino viene inserita in una visione in cui il male è già di per sé intrinseco alla natura stessa dell'essere umano in quanto essere mortale, finito. «La scelta del peccato diventa uno stato di peccato dal quale la gente è incapace di liberarsi»<sup>26</sup>. Questo stato di peccato viene attribuito ai progenitori, ai primi esseri umani, Adamo ed Eva, che con il loro primo peccato sono la fonte della perversità collettiva dell'umanità.

«Nei capitoli da 5 a 7 della *lettera ai Romani*, Paolo espone una profonda antropologia teologica dell'io diviso, che conosce ciò che è bene, ma è incapace di unire la propria volontà al proprio essere per fare quel bene che conosce e desidera. È Cristo che ci libera dal potere del sé carnale e peccaminoso e ci offre il potere della bontà. Qui Paolo pensa nei termini di due opposti tipi di esistenza, una derivata da Adamo<sup>27</sup> caduto, che è peccato e morte, e l'altra da Cristo, che è bontà e vita spirituale». Attraverso il battesimo l'uomo ha la possibilità di morire al modo di vita adamitico e di risorgere al tipo di vita cristico, tuttavia il battesimo non è sufficiente ad una completa trasformazione, perché il peccato è ancora presente nella nostra materialità, nella nostra carne. L'uomo deve sforzarsi per allontanarsi dall'esistenza carnale per poi completare la trasformazione, un processo in cui il modo di vita carnale e mortale sarà distrutto e l'io sarà trasformato in un essere spirituale e immortale, senza peccato.

Ciò che interessa alla teologa qui è il rapporto che comincia a intercorrere tra il peccato e la morte, ovvero tra il male e la caducità del mondo materiale che si corrompe in contrapposizione all'accostamento di bontà e vita immortale. Infatti, è dal male che viene la mortalità, dalla prima scelta del primo uomo di allontanarsi da Dio che viene la mortalità, la finitezza. «Significa questo che, prima di una scelta storica del peccato da parte del primo essere umano, gli umani non erano soggetti alla mortalità? Paolo non lo dice mai, ma sarebbe stata questa la conclusione che ne avrebbero tratto i padri della chiesa»<sup>28</sup>.

Secondo Agostino vi è una sola fonte dell'essere, Dio. L'anima e il corpo sono entrambi creati da Dio, quindi sono entità non-divine ma essenzialmente buone. Gli esseri umani, creati buoni, hanno una volontà libera, possono scegliere liberamente

---

<sup>26</sup> *Ivi.* p. 182.

<sup>27</sup> *Ibidem.*

<sup>28</sup> *Ivi.* p. 183.

tra il bene e il male. La scelta del male è una scelta non razionale che svia l'essere umano dal bene, dall'essere. Nella concezione agostiniana il male è una non-realtà, è non-essere. Il male viene ridefinito come un'imperfezione, una negazione del bene. Tutto l'essere è creato da Dio, il male invece è una mancanza di bene, e quindi di essere. «Nonostante l'affermazione di Agostino che tutto ciò che esiste è da Dio, ed è quindi buono, rimane nel suo pensiero la versione platonica della gerarchia anti-corporea, anti-materiale. Dio, come Essere Supremo, è immateriale e si è in comunione con Dio volgendosi "lassù" all'immateriale, in contrapposizione alle "cose inferiori" del corpo, che hanno meno essere e bontà. La mente, sebbene creata, ha una "naturale" affinità con Dio, quale Mente immateriale. L'itinerario intellettuale verso la verità e il cammino morale verso la bontà è la medesima cosa del cammino dagli esseri corporei verso l'Essere disincarnato»<sup>29</sup>.

In questo modo si afferma una gerarchia non solo cosmica, che coinvolge tutto l'essere creato, ma anche antropologica. Le funzioni e le dimensioni umane vengono posizionate verticalmente, da quella più alta, la mente razionale, fino a scendere alle facoltà più basse, inferiori, quelle legate alla dimensione corporea. La facoltà razionale consente all'uomo di elevarsi verso il divino e di conoscere la verità, mentre le facoltà legate al corpo sono quelle che portano l'uomo a perdersi e a cadere nel vizio. In particolare è l'atto sessuale a divenire una delle principali cause del peccato. Le teologhe si soffermano a riflettere in particolare sulla peccaminosità dell'atto sessuale: «Il risultato essenziale della caduta è la perdita della capacità di compiere l'atto sessuale per la procreazione (suo solo scopo legittimo) senza peccato, cioè senza piacere. La natura peccaminosa dell'atto sessuale – anche nel matrimonio, pur essendo consentito in vista della procreazione – è il meccanismo attraverso il quale lo stato caduto dell'Adamo originario viene trasmesso a tutti i suoi discendenti. Tutti gli umani nascono con la medesima natura contaminata in cui Adamo cadde, attraverso la natura peccaminosa dell'atto sessuale da cui ogni essere umano è generato»<sup>30</sup>. La considerazione peccaminosa dell'atto sessuale è secondo le autrici un ulteriore elemento che porta all'accostamento simbolico della materialità e della corporeità alla dimensione femminile. Le donne in quanto datrici di vita, fonti della vita corporea, vengono associate alla vita mortale, alla vita materiale, alla materia

---

<sup>29</sup> *Ivi*, pp. 191-192.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 195.

stessa che si corrompe ed è la manifestazione della caduta umana rispetto alla dimensione divina.

Nel corso dello sviluppo del pensiero cristiano cominciò a plasmarsi l'idea che le donne fossero la causa principale della caduta dell'umanità nello stato materiale della vita finita sulla terra. Anche il racconto della creazione nel libro della *Genesi* sarà interpretato in questo senso: la donna, derivata secondariamente dall'uomo, è stata la prima a cogliere la mela dell'albero e quindi la prima causa del peccato originale.

Per le teologhe ciò che risulta più interessante da sottolineare è più che altro l'accostamento della donna e della dimensione femminile alla materia e a livello antropologico al corpo.

Insieme alla dottrina della vita dopo la morte e quindi alla negazione del mondo terreno e materiale in favore di quello spirituale ultraterreno, si sviluppa quella concezione per cui «i caratteri psichici dell'intelletto, dello spirito trascendente e autonomo, verranno identificati con il principio maschile, mentre a quello femminile verranno assimilati i caratteri della corporeità, della sensualità e della sottomissione»<sup>31</sup>. Questa differenziazione è presente anche nell'ideologia della riproduzione sessuale, concepita questa come l'incontro tra materia e forma, tra il femminile e il maschile. Secondo il pensiero aristotelico «il padre dà la forma, mentre la madre fornisce la materia»<sup>32</sup>: «la femmina offre sempre la materia, il maschio l'agente del processo di trasformazione: queste noi diciamo che sono le rispettive facoltà, e in questo consiste l'essere l'uno femmina e l'altro maschio. Di conseguenza, mentre è necessario che la femmina offra una massa corporea, non è necessario che la offra il maschio, perché ciò che si sta formando non deve necessariamente contenere né gli strumenti né l'agente. Il corpo ha dunque origine dalla femmina, l'anima dal maschio. L'anima infatti è essenza di un certo corpo»<sup>33</sup>.

La polarità femminile-maschile ha sempre significato altro a livello simbolico e culturale rispetto alla sola differenziazione biologica dei sessi. I simbolismi successivi che verranno prodotti dalla cultura occidentale rafforzeranno tale dicotomia ideologica. «Che il caos e il disordine, l'anormale, l'irrazionale, ma anche il sensibile, l'ineducibile siano solidali con la donna, mentre la permanenza, l'ordine,

---

<sup>31</sup> R.RUETHER, *Per una teologia della liberazione, della donna, del corpo, della natura*, cit., p.139.

<sup>32</sup> U.GALIMBERTI, *Il corpo*, cit., p.380.

<sup>33</sup> ARISTOTELE, *Riproduzione degli animali*, Libro II, § 4, 738 b, pp. 20-17.

il razionale, l'organizzazione, la legge siano dalla parte dell'uomo non fa che confermare la polarità aperta della scissione del simbolico tra l'invarianza formale e ideale e la materia informe, tra il *chaos* che, indeterminatamente, si apre (*chásko*) e si dischiude (*cháino*), e il *kósmos* che con la sua radice "kens", da cui "censeo" che significa "parlo con autorità", dice ordine e organizzazione. Le modalità della produzione sessuale sono dunque il *pretesto* a cui l'ideologia si appoggia per la produzione dei codici sociali»<sup>34</sup>.

Se nel pensiero greco questa polarità ideologica poneva la donna in una posizione inferiore nella concezione gerarchica dell'essere, nel pensiero cristiano questa posizione viene riconfermata e rafforzata da una connotazione morale ed etica, perché nella donna si vedeva l'incarnazione del peccato umano, vale a dire della vita mortale e della corruttibilità della materia<sup>35</sup>.

L'ambivalenza con la quale la materia e la corporeità venivano considerate nel pensiero cristiano ritorna nella considerazione della donna. La materia, creata da Dio, è sì una cosa buona, ma è anche la manifestazione della caduta dell'uomo, che per il suo libero arbitrio ha scelto di allontanarsi da Dio e disobbedire ai suoi comandi. La donna, accostata alla corporeità e dunque al peccato, viene considerata anch'essa creata da Dio e quindi intrinsecamente buona, ma deve essere subordinata al potere maschile, perché solo in quanto subordinata può obbedire alla volontà di Dio.

La gerarchizzazione dello spirito sulla materia, dell'uomo sulla donna, si esprime anche nella concezione del mondo come corpo organico dove tutte le parti sono collegate, ma la versione dominante di questa metafora cosmica è una visione gerarchica. «È come corpo gerarchicamente ordinato che il cosmo diventa l'analogia della società gerarchica. I governatori sono il capo, i guerrieri il cuore e i lavoratori sono lo stomaco, le mani e i piedi. San Paolo ha inaugurato la versione ecclesiastica di questo corpo gerarchico quando ha fatto della chiesa il "corpo" che ha come suo capo Cristo, in analogia con il rapporto tra il marito quale capo e la donna come "suo corpo" nel matrimonio (Efesini 5,21-33). I pensatori medievali hanno continuato ad

---

<sup>34</sup> U.GALIMBERTI, *Il corpo*, cit., p. 382.

<sup>35</sup> «La prospettiva che vedeva la sessualità e la gravidanza come l'essenza sia del peccato che della morte. È attraverso la riproduzione sessuale che avviene la trasmissione del peccato e della vita mortale, corruttibile. L'anima disincarnata del maschio era il bastione della "vita eterna", che dev'essere fortificato contro la donna in quanto incarnazione della vita mortale» (R.R.RUETHER, *Gaia e Dio. Una teologia ecofemminista per la guarigione della terra*, cit., p. 270).

elaborare il concetto del corpo gerarchicamente ordinato come metafora della gerarchia ecclesiastica, feudale e domestica. Questo corpo gerarchicamente ordinato scivola nel dualismo tra la mente e il corpo, dato che il "capo" viene considerato sede della "ragione", il potere non corporale che deve governare sul corpo ma non soccombervi»<sup>36</sup>.

Questa associazione del maschile e del femminile con tutte le dualità antropologiche e cosmiche gerarchicamente posizionate diviene nel pensiero occidentale uno schema di cui ancora oggi troviamo traccia. In particolare la differenza tra forma e materia è «l'essenziale di un dispositivo di segni ancora oggi persistente»<sup>37</sup>.

Queste idee infatti vengono riaffermate e riprese nel pensiero scientifico che nasce in Europa nell'età moderna. Il paradigma conoscitivo che viene fondato da Galileo Galilei, Cartesio, Francesco Bacone e gli altri padri del pensiero scientifico, è un modo di pensare l'atto conoscitivo diventato dominante anche nel pensare comune. La relazione soggetto-oggetto diviene paradigma per ogni tipo di relazione.

Qui la concezione della materia si allontana sempre di più da quell'idea arcaica che vedeva nella natura la fonte della vita e dell'essere. Questa "natura", scrive Galimberti, «non è la *physis* nella sua espressione originaria, ma è la natura quale appare "sotto il giogo dell'idea", quindi una natura *disertata* dal suo *immanente* principio generatore che, da Platone in poi, è stato reso trascendente e nella sua trascendenza identificato in un principio d'ordine, con significazione esclusivamente maschile, che garantisce l'*immutabilità della forma* nelle produzioni, altrimenti incontrollabili, della fecondità della materia. Questo dualismo che glorifica nell'idea l'universalità astratta, e svaluta nella natura, ridotta a materialità indeterminata e oscura, la ricchezza e la variazione del molteplice, si alimenta ed è sostenuto dalla metafora sessuale, che vede nel maschile l'*immutabilità della forma* e nel femminile la *variazione incontrollata della materia*»<sup>38</sup>.

Ciò che interessa le teologhe è che questa idea riaffiora in modo implicito anche nei miti e nelle interpretazioni religiose e teologiche. Non è un caso, secondo le loro interpretazioni, che non ci sia nella concezione della divinità cristiana una dimensione femminile. Tale dimensione non è contemplata nella sfera trascendentale.

---

<sup>36</sup> *Ivi*, pp. 271-272.

<sup>37</sup> U.GALIMBERTI, *Il corpo*, cit., p.379.

<sup>38</sup> *Ivi*, p.383.

L'idea che le autrici portano avanti è quella che vede nella rappresentazione di Dio una proiezione trascendentale e simbolica della coscienza umana maschile che si autoconcepisce principalmente come coscienza disincarnata.

Questo discorso verrà approfondito successivamente, ciò che risulta interessante è che dalla dualità mente-corpo accostata al maschile e al femminile derivano molte altre dicotomie e in particolare si afferma quella modalità relazionale che vede nel soggetto conoscitivo disincarnato distaccato dalla realtà circostante il modello epistemologico per eccellenza.

## *2.2 La questione epistemologica*

Il discorso epistemologico, vale a dire i modi con cui l'atto conoscitivo è definito e concepito, è un discorso che si lega, secondo le teologhe, al modo in cui Dio e il rapporto che ha con il mondo sono stati interpretati dalla tradizione.

La relazione soggetto-oggetto è il tipo di rapporto conoscitivo che ha avuto maggior successo all'interno del modo di pensare la relazione tra l'essere umano e il reale. Sebbene nella tradizione filosofica occidentale non sia stata elaborata solo questa modalità conoscitiva, tuttavia è questa che sottende al modo di pensare comune. Come già accennato precedentemente, è principalmente durante la rivoluzione scientifica che prende piede questo paradigma. In questo contesto avviene un drastico cambiamento rispetto al modo con cui la natura veniva pensata precedentemente.

I trattati scientifici e filosofici, in particolare quelli di Bacone e di Cartesio, danno il via all'elaborazione e all'interiorizzazione di un'idea meccanicistica della natura.

Non più concepita come un organismo vivente e interconnesso nella quale l'essere umano si inseriva e con la quale era in relazione armonica ed equilibrata, la natura diventa una macchina, della quale è possibile studiare le leggi di causa ed effetto che la governano e la fanno muovere.

La conoscenza matematica e meccanicistica della natura, già presente all'interno del pensiero occidentale, diventa in questo periodo il modello predominante, l'unico

considerato valido e l'unico adottato dal metodo scientifico<sup>39</sup>. Questo porterà a direzionare tutte le relazioni umane verso un'unica forma, quella definita dal metodo scientifico che pone il soggetto al di fuori e distaccato dall'oggetto che deve conoscere. Le due figure principali che hanno fondato il moderno pensiero scientifico sono Cartesio e Bacone.

Il pensiero cartesiano riformula in modo molto pronunciato la dualità tra corpo e anima a livello antropologico e tra idea e materia, tra spirito e materia a livello cosmico. La *res extensa* cartesiana è la sostanza estesa, vale a dire la realtà materiale che come principale attributo ha quello di essere estesa, mentre la *res cogitans* è la sostanza pensante, immateriale. La via d'accesso per conoscere la realtà è per Cartesio l'intelletto, vale a dire la conoscenza fisico-matematica.

«Il famoso metodo di ricerca di Cartesio è antiempirico. In linea con la tradizione platonica e scolastica, le impressioni dei sensi sono considerate inaffidabili. La verità si ottiene penetrando nel ragionamento astratto e scoprendovi i "primi principi" dai quali può essere dedotta tutta la conoscenza. Cartesio trova questi primi principi nella stessa mente pensante, che non può dubitare della propria esistenza, e in Dio, il perfetto termine di correlazione della mente pensante, la cui perfezione assicura alla mente umana che la sua logica razionale non può essere ingannata»<sup>40</sup>.

Il metodo di Cartesio produce in questo modo una visione radicale del dualismo tra mente e materia<sup>41</sup>. «La mente pensante è trascendente e sovrasta la materia, che per sua natura è senza mente e senz'anima, divisibile in elementi sempre più piccoli, e che si muove meccanicamente secondo le leggi della causalità. In Cartesio troviamo

---

<sup>39</sup> È necessario sottolineare le differenze che intercorrono tra la concezione matematica della natura degli antichi greci e quella elaborata nell'età moderna. Per approfondire questo tema si veda U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, il capitolo *l'emancipazione della tecnica dall'ordine teologico e la fondazione dell'umanesimo*, pp. 304-312.

<sup>40</sup> R.R.RUETHER, *Gaia e Dio. Una teologia ecofemminista per la guarigione della terra*, cit., pp. 280-281.

<sup>41</sup> «Riprendendo il dualismo platonico-cristiano dell'anima e del corpo, e spogliandolo di ogni rivestimento mitico e religioso, Cartesio priva il corpo del suo mondo e di tutte quelle formazioni di senso che si fondano sull'esperienza corporea, attraverso cui il mondo ci è direttamente alla mano, per relegarlo nella *res extensa*, dove il corpo è risolto in un *oggetto* e inteso, al pari di tutti gli altri corpi, in base alle leggi fisiche che presiedono l'estensione e il movimento. L'anima, a sua volta, sottratta ad ogni influenza corporea, viene pensata come puro intelletto, come *Ego intersoggettivo*, nelle cui cogitazioni rigorosamente eseguite con metodo matematico, c'è ogni possibile senso del mondo e di ogni Io personale e soggettivo che abita il mondo. Da allora ogni produzione di senso non è stata più nell'originario rapporto del corpo col mondo, ma il corpo e il mondo hanno ricevuto il loro senso dalle cogitazioni dell'*Ego*, che complessivamente andavano componendo la nuova scienza» (U. GALIMBERTI, *Il corpo*, cit., p. 70).

la metafora invadente della "macchina" per tutta la natura fisica, anche per il corpo umano. Ne risulta la radicale negazione che la materia stessa sia capace di produrre ragione o un'anima innata»<sup>42</sup>.

In questo modo Cartesio divide e recide il legame, la continuità tra il corpo organico, la vita, la sensibilità e il pensiero. La conoscenza della verità che si attua attraverso il conoscere matematico e fisico pone dei limiti molto netti rispetto a ciò che non è considerato vera conoscenza. Ma la vera conoscenza, l'oggetto che può essere individuato, conosciuto e compreso dal metodo cartesiano di tipo matematico è l'insieme delle leggi e dei principi che sottendono la realtà dei fenomeni. Questo insieme di leggi matematiche è ciò che rimane sempre invariato, è la verità come permanenza. Le altre vie d'accesso per la conoscenza degli enti, sono considerate fallaci, perché non colgono le verità ideali, ma solo i fenomeni nella loro immediatezza e quindi nella loro mutabilità e finitezza<sup>43</sup>.

Tutto ciò che non è quantificabile cade al di fuori della conoscenza autentica e le facoltà che sono le vie d'accesso per questa possibilità conoscitiva non sono riconosciute come inferiori rispetto all'intelletto. «Il dualismo di Cartesio fra mente e materia rifletteva anche il dualismo tra due verità: le verità della religione, rivelate nella dottrina cattolica, e le verità della scienza, fondate sul metodo scientifico. Tale dualismo consente anche una scissione tra fatto e valore, consentendo che la verità scientifica sia considerata "oggettiva" e "scevra da valori", mentre i problemi

---

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> Un'interessante e chiara considerazione critica al pensiero cartesiano proviene da Heidegger e dalla prospettiva ontologica ed esistenziale del suo pensiero. Scrive Scilironi a proposito di questo punto: «la conoscenza matematica è un'essenzializzazione, o una esasperazione, del *noein*. Ma ciò che importa è la conseguenza che ne viene: "Cartesio critica l'altra possibile via d'accesso intuitiva all'ente, la *sensatio (aisthesis)*, contrapponendola alla *intellectio*". E così tutto ciò che appare immediatamente, ogni qualità, ogni dimensione fenomenica, ogni manifestazione non quantificabile, "tutto ciò, e in generale ogni dato sensibile, rimane privo di importanza ontologica". Ma l'unilateralità della posizione cartesiana si evince ancor più osservando che l'idea dell'essere come semplice-presenza, oltre ad impedire di accedere propriamente all'ente intramondano, "impedisce che i comportamenti dell'Esserci siano considerati in modo ontologico adeguato". [...] La riduzione, mercé l'essere come semplice-presenza, del mondo a natura, della natura a natura materiale, e della natura materiale a cosità materiale, non consente alcun recupero di sensi e di valori. [...] La *res extensa* è la natura "scorticata": Cartesio, ad un tempo, "ha accentuato la restrizione del problema del mondo a problema delle cose di natura", e "ha consolidato la convinzione che la *conoscenza* ontica di un ente che è ritenuta la più rigorosa sia anche la via d'accesso più idonea all'essere primario dell'ente scoperto in tale conoscenza. Il problema, in ultima analisi, è il "salto del mondo: l'ontologia del mondo cartesiana, "ancor oggi predominante", non indagava veramente il fenomeno del mondo» (CARLO SCILIRONI, *Leggere Essere e tempo di Heidegger*, Cleup, Padova 2020, p.114).

dell'etica e dei valori possono ritirarsi in una zona separata dell'anima»<sup>44</sup>.

La conoscenza scientifica fondata sul metodo fisico-matematico è oggettiva, nel senso che è universalmente valida, evidente, dimostrabile e l'unica possibile per spiegare i fenomeni del mondo. La dimensione soggettiva del soggetto che conosce scientificamente i fenomeni della realtà non deve intaccare il metodo, perché non sarebbe più oggettivo, valido universalmente, perché "sporcato" da tutto ciò che non può essere quantificabile. Inoltre, ciò che la teologa sottolinea, è l'eliminazione della dimensione valoriale dal pensiero scientifico. Infatti, dato che il metodo scientifico risulta essere l'unico metodo valido per conoscere il reale, non è né buono né cattivo, ma è il modo reale e quindi unico, neutro ed inevitabile per conoscere il mondo.

Francesco Bacone è l'altra figura importante di questo momento storico ed è considerato il padre del metodo scientifico. «Nel suo trattato, *Novum Organum* (1620), egli descrive in dettaglio il metodo induttivo della conoscenza empirica che procede dall'osservazione dei fenomeni naturali verso una crescente generalizzazione, tornando sempre all'osservazione sperimentale per verificare tali generalizzazioni»<sup>45</sup>.

Per Bacone la conoscenza scientifica è fondamentalmente uno strumento di potere e di dominio. Ciò che bisogna dominare è la natura. In questa concezione baconiana dell'atto conoscitivo la natura è privata completamente di una propria "attività" generatrice. Il tratto specifico della natura è la sua passività di fronte alla conoscenza umana, questo però avviene sotto la costrizione del metodo scientifico e all'interno di un determinato luogo, il laboratorio. Uno dei presupposti fondamentali del pensiero scientifico è appunto l'idea che nella situazione di laboratorio le entità della natura, estratte dal loro ambiente normale e poste in particolari condizioni di pressione, rivelino la più pura verità della natura, vale a dire quelle leggi e quei principi immutabili che sottendono ai fenomeni.

La scienza moderna, scrive Galimberti, «nasce come deriva teologica, dove il progetto scientifico è per intero inscritto nell'orizzonte religioso, come esplicitamente traspare da questa dichiarazione di Francesco Bacone in chiusura dell'opera che inaugura il nuovo metodo scientifico: "In seguito al peccato originale, l'uomo decadde dal suo stato di innocenza, e dal suo dominio delle cose create. Ma entrambe

---

<sup>44</sup> R.R.RUETHER, *Gaia e Dio. Una teologia ecofemminista per la guarigione della terra*, cit., p. 282.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 279.

le cose si possono recuperare, almeno in parte, in questa vita. La prima mediante la religione e la fede, la seconda mediante le tecniche e le scienze". Così iscritto in un programma religioso, il progetto scientifico che inaugura l'età moderna pensa se stesso da un lato come *esecutore di un programma divino* e, dall'altro, come efficace *attuazione di un compito morale*. In questo modo la scienza diventa una pratica di redenzione e, così iscritta nell'orizzonte della salvezza, realizza quel *procurus* dell'uomo indicato da Agostino, in cui è prefigurata l'idea di *progresso*. Di questa idea si alimenterà l'intera cultura occidentale anche se, nell'enfasi del progresso, essa tende a dimenticare che quest'idea non è altro che la traduzione secolarizzata e laicizzata dell'idea cristiana di redenzione»<sup>46</sup>.

Ruether sottolinea ulteriormente questa iscrizione del pensiero scientifico in quello religioso e scrive che «il pensiero di Bacone è pervaso da immagini della natura come una donna da costringere, da "penetrare", conquistare e forzare a "cedere; è il linguaggio dello stupro e della sottomissione delle donne, mentre lo scienziato viene immaginato come l'epitome del potere maschile sul "femminino" della natura. Bacone lega la rivoluzione scientifica al mito cristiano della caduta e della redenzione. Attraverso il peccato di Eva la "natura" è caduta al di fuori del controllo dell' "uomo", ma attraverso la conoscenza scientifica questa caduta sarà superata e la "natura" sarà sostituita al dominio del maschio quale rappresentante del dominio di Dio sulla terra. Per Bacone la conoscenza scientifica è fondamentalmente uno strumento di potere, la capacità di sottomettere la "natura" e governarla»<sup>47</sup>.

Ritorna così anche nel pensiero moderno l'accostamento tra donna e natura, tuttavia è

---

<sup>46</sup> U.GALIMBERTI, *Cristianesimo. La religione del cielo vuoto*, Feltrinelli, Milano 2012, p. 170.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 280. La concezione dell'atto conoscitivo come strumento di potere che in questi anni della rivoluzione scientifica è esplicitamente valorizzato diviene, nel pensiero contemporaneo, oggetto di critica e di riflessione da parte dei pensatori. In particolare dopo gli avvenimenti della seconda guerra mondiale i filosofi cominciano a scorgere in questa predominanza della dimensione razionale una forma di dominio e di potere in cui l'alterità, umana e non umana, viene annullata. Si sviluppa all'interno del pensiero occidentale, anche grazie all'apporto femminista, una critica interna che porta alla cosiddetta "crisi del soggetto" e al crollo della ragione sistematica. Il filosofo francese Levinas è stato molto chiaro nel descrivere tale dinamica. La conoscenza, secondo Levinas, è una relazione tra il soggetto umano e l'altro da sé, mediata da un terzo termine che neutralizza e annulla l'alterità dell'essere conosciuto. Il terzo termine è la luce della conoscenza, la ragione, in cui gli enti divengono intelligibili. Ogni essere esteriore che entra nella luce della conoscenza deve adeguarsi, essere compreso, cioè divenire concetto. In questa comprensione però l'alterità dell'altro non viene colta, ma anzi viene ridotta alle categorie intellettive del soggetto. L'ontologia, riflessione sull'essere, al di là delle diverse forme che ha acquisito nel corso del tempo, è stata una riduzione dell'alterità e della differenza alle categorie ontologiche del soggetto. Secondo Levinas la filosofia occidentale è stata «per lo più un'ontologia: una riduzione dell'Altro al Medesimo» (E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, tr. it. a cura di A. Dall'Asta, Jaka Book, Milano 1990<sup>2</sup>, p. 41).

la concezione della natura che cambia in modo radicale. Le tradizioni animiste della scienza in cui esisteva ancora qualche barlume di concezione "spirituale" della natura vengono respinte e piano piano sconfitte dalla predominanza del pensiero scientifico. In questo modo, secondo le autrici, anche le modalità in cui viene concepita la donna e la dimensione femminile cominciano a cambiare.

Ciò che viene sottolineato da molti autori e da molte autrici è il fatto che con l'avvento del pensiero scientifico si pongono le basi di quel modo di pensare che ha il proprio culmine nella rivoluzione industriale e anche successivamente nell'era contemporanea<sup>48</sup>. Molti elementi, come la concezione del tempo meccanico dell'orologio, lo spazio come "spazio neutro" e tante altre intuizioni, nascono proprio nel periodo della rivoluzione scientifica e di pari passo le relazioni tra il maschile e il femminile cambiano. Ma è la donna che più di tutti, a parere di molti, sente il peso del "mondo neutro" che piano piano diventa in occidente il modo tipico di vivere<sup>49</sup>.

Le autrici si soffermano a livello teologico su come Dio, concepito dalla coscienza maschile rispecchi molti dei tratti che si trovano nelle modalità con cui l'essere umano si rapporta all'alterità, umana e non umana. Rosmary Ruether analizza i miti antichi della tradizione greca, babilonese ed ebraica e mostra come il potere femminile divino di dare la vita sia stato nel tempo subordinato al potere maschile, in particolare nella tradizione ebraica quando nasce la concezione monoteistica. «Nel pensiero ebraico viene tracciata più rigidamente la linea di separazione tra il divino e l'umano e la gerarchia di genere viene usata per separare il regno del divino e del santo dal regno dell'umano e dell'impuro, dove la femmina rappresenta sia il creaturale che l'impuro. Alla donna e alla terra viene negata la potenza della

---

<sup>48</sup> «L'ideologia che presiede all'organizzazione industriale degli strumenti e all'organizzazione capitalista dell'economia nacque vari secoli prima della cosiddetta Rivoluzione industriale. Fin dall'epoca di Bacone, gli europei cominciarono a compiere delle operazioni che discendevano da uno stato d'animo nuovo: guadagnare tempo, restringere lo spazio, accrescere l'energia, moltiplicare i beni, spregiare le norme della natura, prolungare la durata della vita, sostituire gli organi viventi con meccanismi in grado di simularne o ampliarne una particolare funzione. Simili imperativi sono divenuti i dogmi della scienza e della tecnica delle nostre società; non hanno valore di assiomi solo perchè non vengono sottoposti ad analisi. Lo stesso mutamento di stato d'animo si manifesta nel passaggio dal ritmo rituale alla regolarità meccanica: si mette l'accento sulla puntualità, sulla misurazione dello spazio, sul computo dei voti, sì che oggetti concreti e fatti complessi vengono trasformati in quanta astratti accumulabili, equiparabili e interscambiabili» (I. ILLICH, *La convivialità. Una proposta libertaria per una politica dei limiti allo sviluppo*, Riedizioni, Milano 2013, p. 23).

<sup>49</sup> Intuizione che ho trovato formulata come punto di riflessione nel testo: *Il genere e il sesso. Per una critica storica dell'uguaglianza* di Ivan Illich e in altre opere femministe, in particolare quelle che rientrano nella branca della filosofia femminista della differenza sessuale.

procreazione, che viene attribuita ad un potere divino maschile che sta al di sopra e al di fuori della terra»<sup>50</sup>.

Ciò che è importante secondo le teologhe è proprio questo, il fatto che a livello simbolico il potere di dare la vita, di creare la vita è esclusivamente un potere maschile, di un Dio maschile che non crea più gli esseri dalla materia, da una matrice, ma crea tutto ciò che esiste dal nulla. Questo enorme potere di creare dal nulla diviene uno dei principi teologici fondamentali anche nella tradizione cristiana. Ma cosa significa questo a livello simbolico? La dimensione femminile accostata metaforicamente alla materialità e alla mutevolezza del mondo materiale non è più concepita come fonte di tutte le molteplicità dell'essere, essa perde ogni potenzialità creativa, diviene passiva, nel senso più negativo del termine. Come abbiamo visto anche nel modo di pensare l'atto produttivo tra gli esseri umani la donna ha solo il ruolo di dare la materia, mentre la forma, il seme, il principio vitale è esclusivamente dono del padre. «Il potere procreativo viene attribuito unicamente alla capacità del maschio. La femmina viene definita semplicemente come recipiente passivo e "incubatrice" del seme maschile, il solo che contiene il potere generativo. La femmina stessa nasce a causa di una carenza in questo processo di formazione, in cui la materia femminile non è pienamente formata dalla potenza maschile. Il risultato è un essere difettoso, che manca della piena razionalità, della volontà morale e della forza fisica, inadatto quindi all'autonomia. Come i miti ebraici, Aristotele priva quindi la terra e la femminilità del potere generativo e le retrocede a ricettori passivi e/o a sovvertitori di una trascendente potenza maschile»<sup>51</sup>.

In uno dei due miti della creazione nel primo libro della bibbia, quello che più avrà successo a livello teologico, la donna viene creata da Dio non direttamente, ma dalla costola del maschio. Anche qui la donna manca di personalità autonoma e dunque è subordinata al potere maschile, davanti a Dio e nella società. Il mito ebraico secondo Ruether esprime la subordinazione femminile in molti miti-chiave della tradizione. Uno di questi è appunto quello «della creazione di Eva dalla costola di Adamo per essergli un aiuto convenevole. Questo racconto elimina completamente la madre che dà la vita come fonte della vita umana. Il maschio viene, invece, definito come la persona originaria e normativa, creata dall'argilla e dal soffio di un Dio Padre che

---

<sup>50</sup> R.R.RUETHER, *Gaia e Dio. Una teologia ecofemminista per la guarigione della terra*, cit., p.258.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 263.

agisce senza la consorte femminile. La donna viene plasmata dal Dio Padre dal "fianco" del maschio per essergli da ausilio». <sup>52</sup>

La subordinazione femminile è secondo le teologhe legata alle modalità con le quali la materia viene concepita dal pensiero scientifico e anche da come il potere femminile viene reinterpretato all'interno della tradizione religiosa e teologica ebraico-cristiana. La passività e l'inerzia con le quali la natura e la materialità vengono definite e concepite nella modernità si ritrovano anche nelle modalità con le quali la dimensione femminile e la donna vengono pensate e determinate. Tutto ciò è per le autrici evidentissimo a livello simbolico, mitico e religioso. I miti raccontano come ad un certo punto il femminile simbolico e antropologico abbia perso valore e potere nelle società umane, e sia stato quindi eliminato dalla dimensione trascendente del divino ricadendo nella realtà immanente, ma non come principio materiale di vita creatrice, ma come materia passiva e caduta, accostata appunto al peccato e al male rispetto al divino trascendente. «Questo disprezzo per la vita finita ma rinnovabile è anche strettamente correlato al disprezzo per le donne come datrici di vita» <sup>53</sup>.

A parere delle teologhe questa concezione inerte della materia e dunque anche della donna, non ha portato solo alla subordinazione sociale della donna e alla gerarchizzazione della società, ma anche alla manipolazione eccessiva ed estrema della natura sotto il dominio del progresso tecnico e tecnologico. Negli anni della rivoluzione scientifica la fisica newtoniana diventa il paradigma del nuovo universo meccanico. Dio è l'orologiaio che ha costruito questo universo e lo ha inserito nelle leggi del movimento. In questo universo la natura viene completamente "esorcizzata" da ogni principio vitale e spirituale e ridotta a "risorse" che possono essere prese e manipolate all'infinito dalla tecnica umana <sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> *Ivi.* p. 254.

<sup>53</sup> R.R.RUETHER, *Gaia e Dio. Una teologia ecofemminista per la guarigione della terra*, cit., p. 198.

<sup>54</sup> «Il futuro resta precluso se si attribuisce alla natura un carattere organico-vitalistico, perchè la mente umana non risulta idonea a penetrare e a dirigere il progresso della vita. Per essere dominata la natura doveva offrirsi con un altro volto, con un volto esclusivamente meccanico. Le trasposizioni meccaniche, infatti, non richiedono altra attitudine se non quella di numerare, pesare, spostare, trasferire in uno spazio matematicamente precalcolato. La concezione meccanicistica della natura, la traduzione dell'ordine qualitativo nell'ordine quantitativo, l'abbandono delle cause prime per la cura delle cause seconde empiricamente verificabili, la misurazione del tempo e la determinazione dello spazio si presentano come condizioni pregiudiziali per l'instaurazione del regnum hominis, perchè solo un mondo che si lascia risolvere in rapporti meccanici e misurabili può rientrare nel pieno dominio della mente umana. [ ... ] Perciò Bacone scrive: "la ricerca sulla natura trova la sua migliore attuazione quando il dato fisico si conclude in quello matematico", perchè la matematica garantisce quel "sapere che è potere" in grado di ridurre tutte le cose a misura del potere umano»

Nelle nostre società occidentali l'applicazione della scienza al dominio tecnologico sulla natura ha proceduto fino ai giorni nostri. In questo processo tuttavia è stato eliminato ogni riferimento al divino e alla dimensione spirituale. A questo proposito scrive la Ruether: «Essendo stati eliminati dalla natura tutti gli elementi spirituali innati, lo spirito umano non aveva più bisogno di interagire con la natura come un essere della natura, ma poteva considerarsi trascendente ad essa, come il Dio orologiaio, conoscendola e dominandola dall'esterno. Ben presto anche il presupposto di Dio poté essere messo da parte, lasciando agli scienziati, insieme con i governatori dello stato e dell'industria, l'incarico della materia passiva, ricostruibile all'infinito per servire i loro interessi»<sup>55</sup>. Con la rivoluzione industriale e l'avvento del capitalismo i presupposti sorti durante i secoli della nascita del pensiero scientifico sono stati portati alla loro massima manifestazione ed espansione e inoltre il nostro modo di pensare comune ha ancora molto del modo di pensare che dalla modernità in poi si è imposto come paradigma.

Mary Daly si sofferma molto sull'analisi del pensiero tecnico contemporaneo da un punto di vista femminista. Secondo l'autrice la scissione soggetto-oggetto propria del pensiero tecnico-scientifico ha ormai preso piede in qualunque ambito di relazione umana, proprio perché la conoscenza tecnica è stata completamente separata da, come la chiama lei, una «ragione ontologica»<sup>56</sup>, il dominio del sapere soggettivo, intuitivo e affettivo. La conoscenza tecnica o oggettiva, scrive la Daly, è «necessaria per la sopravvivenza e il progresso degli esseri umani; è la capacità di "ragionare". La chiarezza del pensiero e la costruzione del linguaggio ne richiedono l'uso, e senza di essa non si potrebbe tenere sotto controllo la natura e la società. Tuttavia la conoscenza tecnica di per sé, separata dalla conoscenza intuitiva della ragione ontologica, è priva di meta e in definitiva priva di significato. Dove essa predomina, la vita viene spogliata di profondità e conduce alla disperazione. La conoscenza tecnica di per sé è distaccata: essa deriva da una scissione soggetto-oggetto tra la persona che pensa e ciò che viene percepito. È calcolatrice, e spoglia ciò che viene percepito della sua soggettività. La conoscenza tecnica, isolata dalla ragione ontologica, degrada il suo oggetto e disumanizza il soggetto pensante. Poiché riduce

---

(U.GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, cit., pp. 300-301).

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 283.

<sup>56</sup> M.DALY, *Al di là di Dio Padre. Verso una filosofia della liberazione delle donne*, cit., p.112.

entrambi a qualcosa di meno della loro realtà, a un certo punto cessa persino di essere conoscenza in senso autentico»<sup>57</sup>.

Secondo l'autrice si può uscire da questa situazione solo se si allarga l'esperienza della coscienza umana. Il movimento femminista e la nuova coscienza della donna sono per l'autrice un'apertura fondamentale all'allargamento dell'esperienza umana. La donna che si riconosce, che si identifica e si determina partendo da se stessa ha la possibilità di rifiutare di essere un "Esso", di essere inserita in quella dinamica relazionale che oggettifica l'altro<sup>58</sup>.

Questa oggettificazione dell'alterità umana e non umana è stata, secondo le autrici, portata all'estremo e all'eccesso, arrivando a un momento storico, quello contemporaneo, in cui diventa necessario ripensare ai fondamenti filosofici, psicologici, teologici e sociali che, come ha scritto la Daly, sono diventati presupposti di uno "stare al mondo" che è diventato distruttivo e si è allontanato troppo dalla vita.

### 2.3 *Ulteriori riflessioni*

Le analisi delle teologhe hanno fatto emergere due punti fondamentali. Il primo è la dicotomia antropologica tra mente e corpo e il secondo punto è il rapporto epistemologico tra soggetto e oggetto. Questi due fondamentali presupposti del pensiero occidentale sono stati, dal punto di vista femminista di queste autrici, accostati nel corso del tempo alla primordiale dicotomia del maschile e del femminile. «Tutte le fondamentali antinomie – alienazione dell'anima dal corpo; alienazione dell'io soggettivo dal mondo oggettivo; isolamento soggettivo dell'individuo, alienato dalla comunità; dominio o rifiuto della natura da parte dello

---

<sup>57</sup> *Ivi*, pp. 112-113.

<sup>58</sup> «Quando la conoscenza tecnica è così separata dalla ragione ontologica, le scienze psicologiche e sociali da essa dominate diventano dogmatiche, manipolatrici e distruttive. Sotto il suo dominio la filosofia, la teologia e l'intera religione si deteriorano. Un allargamento dell'esperienza che è stata così patologicamente ridotta può verificarsi grazie all'incontro con un altro soggetto, un Io che rifiuta di essere Esso. Se però l'incontro è soltanto una lotta per decidere chi dei due sarà costretto nel ruolo di Esso non avrà alcun valore redentorio. Solo quando il soggetto giunge a riconoscere che la soggettività dell'altro, lesa ma non totalmente distrutta, è uguale alla sua in quanto entrambi possiedono fundamentalmente lo stesso potenziale e la stessa aspirazione alla trascendenza, può emergere un modo qualitativamente nuovo di essere nel mondo e verso Dio.» (M.DALY, *Al di là di Dio Padre. Verso una filosofia della liberazione delle donne*, cit., p. 113).

spirito – hanno le loro radici nell'eredità religiosa apocalittico-platonica del cristianesimo tradizionale. Ma l'alienazione del principio maschile da quello femminile è il simbolo sessuale primario che riassume tutte queste alienazioni. I caratteri psichici dell'intelletto, dello spirito trascendente e autonomo, verranno identificati con il principio maschile, mentre a quello femminile verranno assimilati i caratteri della corporeità, della sensualità e della sottomissione»<sup>59</sup>.

La polarizzazione sessuale così come noi la conosciamo nelle nostre società contemporanee ha una sua genesi e un suo corso storico. La dicotomizzazione del femminile e del maschile così nettamente definita ha origine, come abbiamo visto precedentemente, da concezioni antiche religiose e filosofiche e trova un pieno sviluppo nel periodo della rivoluzione scientifica e il compimento pieno durante la rivoluzione industriale.

Secondo le analisi delle teologhe «nei primi due millenni di storia documentata, la cultura religiosa continuò a riprodurre la concezione sacrale della società propria del villaggio neolitico, dove l'individuo e la comunità, la natura e la società, il maschio e la femmina, le divinità della terra e gli dei del cielo erano visti in una prospettiva totale di rinnovamento del mondo. La salvezza dell'individuo non era separata da quella della comunità; la salvezza della società faceva tutt'uno con il rinnovamento della terra; maschio e femmina giocavano i loro ruoli complementari per la salvezza del mondo»<sup>60</sup>. In queste prime civiltà la visione sacrale del mondo esprimeva nei riti, in particolare quelli legati all'inizio dell'anno e della primavera, l'esperienza che la società umana faceva della morte annuale del cosmo, in inverno, e la sua rinascita e resurrezione dal caos primordiale, in primavera. Questa fondamentale dimensione della morte e della rinascita della natura era profondamente radicata nella visione religiosa umana e nella cultura. Nel primo millennio prima di Cristo questa visione religiosa, sacrale e cosmica del mondo comincia a mutare. «In taluni luoghi, durante il primo millennio prima di Cristo, questa concezione comunitaria di mondo umano e naturale, di maschio e femmina, propria della società tribale, cominciò a franare mentre le alienazioni proprie della civilizzazione incominciavano a produrre una nuova visione religiosa del mondo. Tale mutamento fu, in parte, accentuato dalle

---

<sup>59</sup> R.R.RUETHER, *Per una teologia della liberazione, della donna, del corpo, della natura*, cit., p. 139.

<sup>60</sup> *Ivi*, 143.

vicende della conquista imperiale che sparse i popoli del bacino del Mediterraneo in agglomerati sociali sempre più ampi nei quali non sentivano più la stessa unità col re, la terra o la società»<sup>61</sup>. Le antiche religioni della terra iniziano così il loro declino. Nella religione ebraica, nella filosofia classica greca e poi nel cristianesimo, abbiamo visto che si cominciano a porre le basi per nuove concezioni della divinità, dell'uomo e del mondo naturale. In particolare lo schema di morte e resurrezione viene sradicato dal suo primordiale rapporto con il mondo naturale e materiale per diventare uno schema trascendente e spirituale. Il rinnovamento della natura e della società non viene più attuato nel corso della vita comunitaria delle società umane, ma diventa un fatto ultraterreno e trascendente rispetto alla storia umana. Il mito apocalittico della distruzione cosmica del mondo e di una sua ricreazione celeste si accompagna al mito dell'anima individuale che distaccata dal corpo ascende verso il cielo.

«Le antiche religioni della terra divennero culti privati per l'individuo, dimettendo la dimensione anticipatrice del rinnovamento della terra e della società e ponendosi piuttosto nell'attesa di una salvezza ultraterrena dell'anima singola, dopo la morte. La natura stessa arrivò ad esser considerata come una realtà straniera e gli uomini concepirono i loro corpi come estranei al loro vero io, sospirando una patria celeste, liberazione dalla servitù del cosmo fisico. Si arrivò, infine, a non considerare più la terra come la vera dimora dell'uomo»<sup>62</sup>.

Il cristianesimo ha raccolto questi due miti, il mito della distruzione cosmica del mondo e quello dell'anima spirituale che ascende verso il cielo, ha inoltre cercato di correggere le implicazioni più estreme di questa spiritualità negatrice del corpo introducendo una più positiva dottrina della creazione e dell'incarnazione, ma nel corso dei secoli la spiritualità dominante dei padri della chiesa ha accettato e sviluppato ulteriormente la concezione anti-corporea e anti-femminile della tarda religiosità precristiana.

Secondo la Ruether queste concezioni sono all'origine di un determinato livello di sviluppo della coscienza umana che ha coinciso con la maturazione della civiltà classica e l'avvento del cristianesimo. La teologa sostiene che l'enfatizzazione della coscienza trascendente, proiettata nella visione religiosa della divinità maschile e

---

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 144.

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 145.

trascendente che crea dal nulla, sia una rivendicazione dell'autonomia umana rispetto alla vita finita. Il controllo sulla natura, l'urbanizzazione e la scienza astratta, sono effetti di questa spinta verso una maggiore indipendenza dalla matrice finita dell'esistenza.

Come abbiamo precedentemente visto la morte, la finitezza della vita, diviene nel pensiero cristiano la "grande nemica". Il cristianesimo ha accettato e difeso la concezione agostiniana del male che non ha una realtà ontologica ma è assenza di bene e di essere. Questo tipo di posizione viene assunta dalla fede cristiana per non accettare l'idea che Dio sia limitato da un antagonista, perché Dio è buono e onnipotente; ma se esistesse un'entità maligna contrapposta all'essere divino, Dio allora non sarebbe più onnipotente. Il male è stato causato dal peccato originale del primo uomo, non esisteva prima della caduta. La teologa Mary Daly conviene sul fatto che all'interno della psiche umana nelle società occidentali si sia formata una netta ed estrema dicotomizzazione bene-male che si riflette nella concezione soprannaturale in cui il Dio buono richiede l'esistenza di un diavolo. Ma il diavolo non è un antagonista al pari di Dio: questa posizione sarebbe quella dualista di origini gnostiche che crede in un Dio buono ma non onnipotente perché limitato da un antagonista che esiste come lui.

Il cristianesimo non ha accettato questa visione, suscitando molti problemi teologici relativi al male. La morte e la finitezza della vita vengono infatti accostati al male, quindi divengono fenomeni morali da cui l'uomo può salvarsi. Il ciclo vitale della natura, dove tutte le cose muoiono e si rigenerano, viene dislocato dal mondo naturale ed elevato a quello etico. La morte si può evitare perché è un male morale e la salvezza è un evento proiettato in un tempo futuro. «Introducendo la figura della salvezza, il cristianesimo ha prodotto una radicale trasformazione antropologica: non più la dimensione tragica dei Greci che vedono nel dolore e nella morte null'altro che una legge di natura da cui è assurdo pretendere di salvarsi, ma la dimensione ottimistica che guarda al tempo futuro con fede e speranza. Viene così modificata la concezione del tempo: non più il ciclo della natura che ripete eternamente se stesso, ma lo sguardo proiettato sull'ultimo giorno (*éschaton*) dove troverà attuazione la promessa salvifica. A differenza del mito greco, che vedeva nel passato l'età dell'oro, il cristianesimo vede nel *passato il male* rappresentato dal peccato originale, nel

*presente la redenzione* che Cristo ha inaugurato e a cui i cristiani devono dare compimento con la loro fede e le loro opere, e nel *futuro la salvezza* che è stata annunciata»<sup>63</sup>.

Il tempo così concepito rimane presente anche nel tempo della secolarizzazione che prende avvio nell'età moderna, dove lo schema colpa-redenzione-salvezza continua a esistere nello spirito del pensiero scientifico e del pensiero tutto in generale. Infatti «la *scienza* ritiene che il male sia costituito dai limiti della conoscenza e che il progresso consista nel loro superamento, per cui il passato è ignoranza, il presente ricerca, il futuro progresso, versione laicizzata della concezione cristiana della storia»<sup>64</sup>. Nell'età della secolarizzazione il regno dei cieli non viene più proiettato verso un luogo trascendente e in un tempo futuro alla fine dei tempi, ma diviene una possibilità da realizzare nel tempo dell'esistenza umana e sulla terra.

Il progresso scientifico si muove verso gli stessi obiettivi del mondo religioso. La morte è rimasta anche nella contemporaneità la nemica primordiale, l'evento che si vuole allontanare il più possibile o addirittura da cui si vuole fuggire. «La scienza è ormai per noi il reale»<sup>65</sup> e la visione scientifica, in particolare quella medica ma non solo, ha sacralizzato la vita. La vita è sacra, anche senza una fede, e quindi va strappata dalla morte. La scienza medica si è posta come controllo progressivo della vita e in questo modo ha sacralizzato se stessa. «Sopravvivenza ultraterrena allora, sopravvivenza terrena oggi. Dalla "salvezza" alla "salute" la logica è sempre quella della preservazione della vita come valore»<sup>66</sup>. Ma, scrive ancora Galimberti: «nel tentativo di allontanare la morte come atto finale e antagonista della vita, abbiamo finito col diffonderla in tutti i luoghi in cui la nostra vita si propaga. Di qui l'intervento della medicina preventiva con le sue vaccinazioni, le sue norme per la sicurezza nel lavoro, l'educazione scolastica, l'igiene, il controllo delle nascite, dei virus, delle epidemie, per cui la malattia viene accerchiata e la società medicalmente investita e in ogni settore controllata non solo dai medici che vigilano sulla salute pubblica, ma dalle istanze politiche che vigilano sull'esercizio della medicina»<sup>67</sup>.

La tecnica e l'ipertecnologizzazione del tempo contemporaneo sono gli strumenti

---

<sup>63</sup> U.GALIMBERTI, *Cristianesimo. La religione del cielo vuoto*, cit., pp. 410-411.

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 411.

<sup>65</sup> U. GALIMBERTI, *Il corpo*, cit., p. 79.

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 94.

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 95.

con i quali pensiamo di poter raggiungere il benessere totale, una qualità di vita sempre maggiore piena di comodità e con lo scopo di eliminare ogni tipo di penuria materiale. Ma fino a che punto? Sembra ormai che il rapporto tra uomo e tecnica abbia cambiato modo di essere, non più la tecnica a servizio dell'essere umano, ma il contrario. Molti pensatori e molte pensatrici hanno ormai individuato un cambiamento epocale proprio in questo senso. La tecnica non è più strumento in mano all'essere umano, ma è diventata il nostro ambiente, ciò che ci circonda e ci costituisce. Diventa necessario, dunque, fare delle riflessioni adeguate sulla tecnica e sul mondo tecnologico che ormai è diventato il nostro ambiente, la nostra situazione esistenziale. Le teologhe femministe, come molti altri pensatori contemporanei, riconoscono e concordano sul fatto che sia necessaria un'analisi critica dello stile di vita odierno e del rapporto che abbiamo con i mezzi tecnici e tecnologici. Gli interrogativi che scaturiscono sono molti e importanti. Da tempo la fede nel progresso scientifico è stata criticata e messa in crisi dal pensiero occidentale, tuttavia a livello sociale la digitalizzazione, la progressiva tecnologizzazione degli ambienti umani, l'estensione della medicalizzazione in molti più ambiti della vita umana e molti altri fenomeni fanno pensare che la scienza accompagnata dalla tecnica non abbia più nessun limite. La tecnica, intesa sia come «l'universo dei mezzi usati che nel loro insieme compongono l'apparato tecnico e sia come la razionalità che presiede al loro impiego in termini di funzionalità ed efficienza»<sup>68</sup>, ha acquisito negli ultimi decenni una tale espansione e si è così ingigantita in termini di potenza e di estensione da risultare un apparato che subordina tutto a sé. È in questa consapevolezza dell'ambiente in cui viviamo che diventa necessario analizzare le modalità con le quali la vita, il suo tempo, lo spazio, l'identità e l'alterità, e le dimensioni umane, si dispiegano. Quale tempo e quale spazio viviamo nel mondo così estremamente digitalizzato? Non sembra così strano, dopo aver analizzato alcuni dei dualismi presenti all'interno del pensiero occidentale, che uno dei frutti che la coscienza umana ha maturato nell'epoca moderna sia proprio una realtà virtuale come internet che estremizza al massimo il rifiuto della dimensione corporea, materiale e finita dell'essere umano. Senza avere la pretesa di trovare un legame causale in certi grandi fenomeni umani o di rispondere in modo esaustivo a grandi

---

<sup>68</sup> U.GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, cit., p. 36.

interrogativi, alcuni autori e alcune autrici cercano solo di domandarsi come alcuni fenomeni della realtà contemporanea siano scaturiti e da quali presupposti. Le teologhe si inseriscono tra questi pensatori e pensatrici e individuano nelle scissioni presenti nel pensiero occidentale alcune delle matrici che hanno dato un fondamento alla realtà che ci circonda.

## **Capitolo 3**

### **Uno sguardo sul presente**

#### *3.1 Introduzione*

Le analisi delle teologhe aprono profondi interrogativi sul nostro modo di vivere. Che cosa significa "vivere" ora? Cosa significa per noi fare esperienza? Quale tempo e quale spazio abitiamo?

Tali domande trovano risposte significative solo se si tiene conto che ormai l'ambiente in cui viviamo noi occidentali è un ambiente completamente pervaso dalla tecnica. È sufficiente guardarsi un attimo attorno per accorgersi immediatamente che la tecnica è ovunque: essa ha avuto uno sviluppo notevole in un tempo brevissimo e ormai anche i nostri gesti quotidiani si sono adeguati ad essa.

Per il fatto che abitiamo un mondo in ogni sua parte tecnicamente organizzato diventa necessario riflettere sul nostro stile di vita e cercare di comprenderne la logica simbolica sottostante. Con logica simbolica si intende ciò che la tecnica e l'ambiente così organizzato produce a livello di categorie filosofiche, immagini e concezioni con cui poi l'essere umano profondamente influenzato concepisce se stesso, gli altri e il mondo circostante.

Già da molto tempo la filosofia contemporanea ha insistito sul fatto di dover pensare l'essere umano all'interno e non al di là delle condizioni reali e concrete della sua esistenza. L'ambiente in cui noi ci troviamo a vivere è fatto di fenomeni per lo più organizzati tecnicamente e il nostro modo di fare esperienza non può più prescindere dall'apparato tecnico che ci circonda. La filosofia contemporanea ha provato già da molti decenni a riflettere sull'evoluzione della tecnica, sul suo formidabile sviluppo e la sua diffusione in ogni campo della vita umana.

Le analisi delle teologhe, sebbene possano sembrare fuori luogo per dare un contributo significativo alle riflessioni sul contesto contemporaneo, in realtà forniscono alcune riflessioni sulle possibili matrici filosofiche che hanno portato allo sviluppo di certi fenomeni. Le riflessioni sul modo di concepire il divino e sulle idee filosofiche e teologiche prodotte dalla coscienza umana lungo la storia sono e

diventano importanti chiavi di lettura per capire il mondo attuale, la possibile origine di alcuni fenomeni e come l'uomo si sia posto nei confronti della realtà circostante. L'intento di questo lavoro non è quello di trovare dei nessi causali necessari tra alcune concezioni teologiche e alcuni fenomeni che caratterizzano la nostra epoca, e non è nemmeno l'intento delle pensatrici qui analizzate. Ciò che si vuole fare in questo lavoro è semplicemente riflettere e provare a intravedere dei nessi e dei legami tra alcune idee che son state portate avanti dal pensiero occidentale e alcuni dei fenomeni che dominano il nostro tempo.

### 3.2 *L'età della tecnica*

Come abbiamo precedentemente visto ad un certo punto durante il periodo della rivoluzione scientifica il sapere e la conoscenza sono stati iscritti nella dimensione del dominio e del controllo. "Scientia est potentia", la scienza è potenza, così Bacone definisce la natura della conoscenza umana il cui scopo è quello di poter dominare la natura e le sue leggi. Questa posizione del sapere umano è ben evidente anche oggi anzi soprattutto oggi. Il sapere tecnico, ormai dominante, è completamente immerso nella dinamica del dominio e del controllo: senza nessun vincolo culturale, religioso e filosofico il suo espandersi non ha avuto più limiti spaziali e temporali.

«Nel mondo pre-moderno, questa volontà di dominio strumentale era contenuta dalla cultura. All'alba della modernità, tuttavia, la strumentalità cessò di essere contenuta dalla cultura e andò incontro ad una realizzazione esuberante, che si manifesta in maniera evidente in una espansione illimitata della sfera tecnologica. Oltre ai suoi effetti distruttivi conosciuti, questa espansione determinò una distorsione essenziale che è la trasformazione dei mezzi in fini. Liberata da ogni restrizione, innalzata fine a se stessa, la strumentalità tecnica si trasformò in un imperativo quasi religioso e si ritorse contro l'uomo. Separata, svincolata dall'insieme delle relazioni culturali ed etiche ereditate dal passato, nel mondo moderno la Tecnica minaccia di convertirsi in un sistema autonomo che, obbedendo alla logica implacabile dell'efficienza, tende a colonizzare progressivamente tutti gli ambiti della vita»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> J. ROBERT, *L'età dei sistemi nel pensiero dell'ultimo Illich*, Hermatena, Bologna 2019, pp. 44-45.

Ciò che si vuole sottolineare è il cambiamento che da qualche decennio è avvenuto nel mondo contemporaneo riguardo al corso dello sviluppo della tecnica. Infatti, per molti autori e molte autrici, il modo di concepire lo strumento tecnico e il suo utilizzo non è sempre stato uguale e oggi viviamo in un'epoca in cui sembra davvero urgente trovare categorie interpretative adeguate per poter comprendere l'ambiente che ha preso forma intorno a noi.

In senso generico con il termine tecnica si intende l'insieme dei mezzi e degli strumenti che compongono l'apparato tecnico e la razionalità che presiede al funzionamento di tale apparato, vale a dire il pensiero dell'efficienza e della funzionalità. Il fenomeno tecnico è in primo luogo un tratto antropologico. «La prima manifestazione tecnica è legata alla comparsa degli utensili, elemento che contraddistingue la comparsa della nostra specie. Il primate diventa *homo* in quanto *faber*. Ovunque c'è l'essere umano, c'è già la tecnica: il rapporto tra i due non è opzionale o aggiuntivo. Essa è propria dell'essere uomo dell'uomo, non viene scoperta a un certo punto dell'evoluzione né si aggiunge a una costituzione umana già compiuta. La tecnica è innanzitutto originariamente un tratto antropologico»<sup>2</sup>.

La tecnica è sempre stata uno strumento nelle mani dell'uomo per soddisfare i bisogni fondamentali per la sopravvivenza nell'ambiente, per liberarsi nei confronti della natura, ma il modo in cui l'essere umano ha pensato e utilizzato lo strumento non è sempre stato uguale nel corso del tempo e durante le diverse epoche storiche.

«Gli *archoi*, gli *Ure*, i principi primi esistono da sempre: hanno partorito gli dei. La filosofia deve la sua nascita, con i presocratici, alla sostituzione degli dei con le cause prime e la *techne*, l'arte, quindi la capacità di produrre in modo causale, è il tema della storia della tecnica»<sup>3</sup>. La filosofia greca nasce come ricerca delle cause, dove il nesso causale tra causa ed effetto offre la spiegazione e la ragion d'essere di ogni cosa. La legge causale è preposta alla comprensione dell'accadimento degli eventi, trovate le cause si possono così prevedere gli effetti e agire sul reale. La tecnica è profondamente e originariamente legata all'esercizio della ragione come ricerca del nesso causale, sono due aspetti inscindibili.

---

<sup>2</sup> J. ELLUL, *Sistema, testimonianza, immagine. Saggi sulla tecnica*, a cura di Cristina Coccomiglio, Mimesis, Milano-Udine 2017, p. 11.

<sup>3</sup> B.DUDEN, *I geni in testa e il feto nel grembo. Sguardo storico sul corpo delle donne*, cit., p.135.

Secondo l'autrice Barbara Duden, nella storia del mondo occidentale si possono distinguere tre diversi modi di concepire l'efficacia delle cause prime, ovvero degli strumenti: il concetto di tecnica nel mondo antico, l'epoca degli strumenti e infine l'epoca attuale dove il concetto di strumento è sì ancora in vigore ma non riesce a descrivere e determinare in modo completo ed esaustivo il fenomeno tecnico contemporaneo.

Il concetto di strumento, appunto, non ha sempre avuto lo stesso significato nel corso della storia della cultura occidentale. «Ad Atene, a Roma, a Bisanzio, e ancora alla corte di Carlomagno, *organon* significava insieme mano, spalla e martello. Tutto ciò che era necessario per piantare un chiodo era considerato come un insieme e definito con una parola, a prescindere dal fatto che fosse costituito di carne, legno o ferro»<sup>4</sup>. Nel pensiero antico il concetto di strumento, di *organon* era ben diverso dal concetto di strumento che ad un certo punto si viene a sviluppare e che dominerà l'epoca moderna. Gli utensili di cui Aristotele parla nei suoi testi non sono gli strumenti tecnici a cui noi siamo abituati, ma gli *organa*. «I dispositivi tecnici usati nelle precedenti società non erano strumenti nel senso attuale del termine. Gli antichi Greci conoscevano molte arti, che chiamavano *technai* ma non riuscivano a concepire uno strumento come qualcosa di separato dalla mano di chi lo adoperava, come qualcosa di adattabile ad ogni fine che egli potesse immaginare. Lo strumento in quanto tale non esisteva»<sup>5</sup>.

Nel pensiero antico l'oggetto che veniva maneggiato e usato nelle arti non era concepibile separato dalle abilità manuali che esso rendeva possibili. L'*organon* non era solo l'utensile che veniva impiegato per eseguire un certo lavoro, ma anche la mano che lo impugnava: non esisteva l'idea di uno strumento separato dall'artigiano che lo impiegava. Il termine *organon* dunque, significava, ad esempio, sia la matita che viene impugnata dalla mano, sia la mano che impugna la matita per scrivere.

«La mano senza una matita è un organon, e la mano che impugna una matita è anch'essa un organon. Linguisticamente, non c'era modo di distinguere fra la mano e la matita»<sup>6</sup>. Per la mentalità odierna questa idea di strumento non è affatto semplice

---

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> I. ILLICH, *Pervertimento del cristianesimo. Conversazioni con David Cayley su vangelo, chiesa, modernità*, Quodlibet, Macerata 2008, p. 49.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

da pensare e concepire. Lo strumento non distinto dalla mano che lo usa e lo maneggia è per noi una concezione lontana e sconosciuta.

«Concettualmente si distinguevano quattro tipi di *causalitates* (causalità): il legno, di cui era costituito il sedile; il "posto a sedere" che questo doveva offrire; la forma del trono, degna del signore, e infine la causa efficiente, cioè il falegname con le sue mani e i suoi attrezzi. Queste quattro causalità si chiamavano *causa materialis* (la materia), *causa finalis* (l'obiettivo naturale, il fine cosmico), *causa formalis*, cioè la forma, che attraverso la *causa instrumentalis*, la causa efficiente, conferiva realtà all'intenzione»<sup>7</sup>. Ad un certo punto della storia, secondo Illich e la storica Barbara Duden intorno al XII secolo, alle quattro cause aristoteliche, *materialis*, *formalis*, *finalis* ed *efficiens*, viene aggiunta a livello concettuale e filosofico una quinta causa, la causa *instrumentalis*, la causa strumentale, che sarà quella che acquisirà notevolmente valore e predominerà nei secoli successivi.

«Per Galeno, il medico romano, "organon" era la mano, come anche il coltello, come anche il braccio armato di coltello. Quando si è arrivati ad attribuire al coltello una "intenzione"? Come si è giunti a pensare alla falce come entità autonoma dalla mano della donna o alla spada come entità autonoma dal nobile braccio virile che la brandiva? Gradualmente abbiamo cominciato a considerare la "tecnica" come "strumento di lavoro" e il "lavoro" come forza per rendere produttiva la tecnica»<sup>8</sup>.

Ad un certo punto la concezione di strumento cambia e viene abbandonata l'idea di utensile non distanziato dalla mano che lo utilizza. Lo strumento tecnico comincia a essere pensato come distaccato e distante dalla mano che lo usa. «Il nuovo strumento non è più né un organo del corpo né il prolungamento di un organo o di un membro del corpo. Si trova invece in una situazione di distanza dal corpo di chi lo utilizza»<sup>9</sup>. Da questo momento in poi gli strumenti non sono più indissolubilmente legati alle abilità manuali che essi rendono possibili. Lo strumento, come oggi ancora lo intendiamo, nel senso attuale del termine, è «invece qualcosa di distinto dal compito cui esso adempie, qualcosa che si trova a nostra libera disposizione come mezzo per un fine qualsiasi a cui noi lo destiniamo»<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> B.DUDEN, *I geni in testa e il feto nel grembo. Sguardo storico sul corpo delle donne*, cit., p. 135.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 133.

<sup>9</sup> J.ROBERT, *L'età dei sistemi nel pensiero dell'ultimo Illich*, cit., p. 23.

<sup>10</sup> I. ILLICH, *Pervertimento del cristianesimo. Conversazioni con David Cayley su vangelo, chiesa, modernità*, cit., p. 49.

Gli strumenti sono artefatti al servizio di intenzioni umane, di fini e scopi posti dall'essere umano che li utilizza per raggiungere e soddisfare le proprie intenzioni. «Nell'universo delle azioni possibili, la tecnica inaugura quell'*agire in conformità a uno scopo* in cui è riconoscibile il tratto tipico della *razionalità*, il cui procedere non è regolato dall'arbitrio, ma dal calcolo che valuta l'idoneità dei mezzi in ordine a fini prefissati. In questo quadro, in cui ci si propone dei fini da raggiungere con opportuni mezzi, si visualizza l'uomo come *soggetto* dell'azione e la tecnica come *strumento* a sua disposizione»<sup>11</sup>. Secondo questi pensatori l'epoca strumentale dura fino alla fine del XX secolo quando il concetto di strumento diventa inadeguato per descrivere e determinare l'apparato tecnico che viene a formarsi. «Questi sette secoli si possono suddividere in epoche che si differenziano in base al tipo di strumentalità. Si possono così distinguere diversi "meccanismi". Il mulino, l'orologio del campanile, il "moto" degli atomi, la macchina a vapore, il motore elettrico, il turboreattore non solo richiedono ai filosofi della tecnica nuovi concetti, ma si prestano ad arricchire universalmente il pensiero»<sup>12</sup>.

Alla fine del XX secolo avviene un cambiamento per il quale la concezione abituale di strumento non è più adeguata per descrivere gli artefatti tecnici che rientrano nella categoria di "tecnologia" e in generale del fenomeno tecnico di cui noi oggi facciamo esperienza imprescindibile. Come già precedentemente accennato basta guardarsi intorno per accorgersi che la tecnica è presente in tutti gli ambiti delle nostre vite. È evidente che c'è stato uno sviluppo notevole della tecnica e un suo incremento così vasto e accelerato da non poter essere considerata al pari della tecnica pre-moderna. Ciò che si è modificato in modo profondo è il rapporto da mezzi e fini. Prima della contemporaneità i mezzi tecnici erano ancora insufficienti e l'uomo poteva ancora rivendicare il dominio sulla strumentazione tecnica. Inoltre la tecnica era rivolta a dei fini specifici che ponevano limiti ben precisi al suo potenziamento. La tecnica era un fenomeno ancora inserito in una rete di fattori culturali, etici, sociali e religiosi che ponevano dei limiti e dei confini al suo potenziamento.

Il filosofo Emanuele Severino sottolinea come lo scopo, il fine, la causa finale a cui si vuole giungere attraverso un mezzo pone dei limiti e delle condizioni all'uso del mezzo stesso, ovvero pone dei limiti alla potenza dello strumento e del mezzo che si

---

<sup>11</sup> U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, cit., p. 251.

<sup>12</sup> B.DUDEN, *I geni in testa e il feto nel grembo. Sguardo storico sul corpo delle donne*, cit., p. 136.

vuole usare per raggiungere tale scopo. Questo indebolimento, questo freno alla potenza del mezzo tecnico dato dai fini diviene dunque un ostacolo per il potenziamento della tecnica stessa, dunque il fine originario diviene secondario se non nullo e prevale come scopo ultimo l'incremento della potenza del mezzo tecnico. «La potenza della tecnica è diventata in effetti lo scopo fondamentale e primario. E tale potenza – che è lo scopo che la tecnica possiede per se stessa, indipendentemente da quelli che le si vorrebbero assegnare dall'esterno – non è qualcosa di statico, ma è indefinito potenziamento, incremento indefinito della capacità di realizzare scopi. Questo infinito incremento è ormai, o ha già incominciato ad essere, il supremo scopo planetario. Ogni altro scopo è più o meno consapevolmente, più o meno direttamente subordinato a questo scopo supremo: la crescita infinita della potenza; che ormai non può più prodursi al di fuori dell'apparato della tecnica»<sup>13</sup>.

Ad un certo punto della storia l'unione di diversi fattori permette all'uomo di avere a disposizione mezzi tecnici sempre più avanzati e potenti. Avviene un cambiamento epocale quando la volontà di aumentare il perfezionamento e la potenza dei mezzi tecnici non ha più nessun freno. Oggi infatti, il mezzo tecnico si è così ingigantito in termini di potenza ed estensione da determinare un totale capovolgimento.

«Finché la strumentazione tecnica disponibile era appena sufficiente per raggiungere quei fini in cui si esprimeva la soddisfazione degli umani bisogni, la tecnica era un semplice mezzo il cui significato era interamente assorbito dal fine, ma quando la tecnica aumenta quantitativamente al punto da rendersi disponibile per la realizzazione di qualsiasi fine, allora muta qualitativamente lo scenario, perché non è più il fine a condizionare la rappresentazione, la ricerca, l'acquisizione dei mezzi tecnici, ma sarà la cresciuta disponibilità dei mezzi tecnici a dispiegare il ventaglio di qualsivoglia fine che per loro tramite può essere raggiunto. Così la tecnica da mezzo diventa fine, non perché la tecnica si proponga qualcosa, ma perché tutti gli scopi e i fini che gli uomini si propongono non si lasciano raggiungere se non attraverso la mediazione tecnica»<sup>14</sup>.

Se il mezzo tecnico diventa la condizione necessaria per realizzare qualsiasi fine che non può essere raggiunto prescindendo dal mezzo tecnico, il conseguimento del mezzo diventa il vero fine che tutto subordina a sé. La tecnica è diventata «la

---

<sup>13</sup> E. SEVERINO, *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 2009<sup>2</sup>, p. 9.

<sup>14</sup> U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, cit., p. 37.

condizione universale (causa) per la produzione dei beni e la soddisfazione dei bisogni (fine)»<sup>15</sup> e quindi il potenziamento di un apparato tecnico efficiente ed adeguato diventa esso stesso il fine supremo.

Il concetto di strumentalità in questo contesto ha acquisito un predominio sempre più crescente tale per cui, nella società occidentale, è diventato ovvio che ovunque venga raggiunto qualcosa, lo si raggiunga per mezzo di uno strumento. «L'occhio viene percepito come uno strumento atto a registrare ciò che si trova davanti a me. L'amore è uno strumento di soddisfazione. Diventa quasi impensabile che io possa perseguire un fine senza servirmi di uno strumento idoneo al conseguimento di tale fine. In altri termini, la "strumentalità" implica una straordinaria densità di scopi nella società»<sup>16</sup>, che va di pari passo con la crescente intensità di strumentazione. Il capovolgimento del fine in mezzi avviene proprio perché ogni fine diviene possibile solo se perseguito attraverso il mezzo tecnico ed è in questo modo che il mezzo stesso diviene poi il fine ultimo.

Il pensiero scientifico della modernità conteneva già in sé il seme di questo capovolgimento. La pre-condizione di tale situazione è infatti una certa considerazione della natura. Non più considerata nel suo originario manifestarsi, la natura diventa "oggetto" da conoscere e controllare sotto specifiche condizioni. Luogo eminente della verità è l'esperimento che viene condotto attraverso procedure tecniche. Si instaura quella relazione conoscitiva in cui l'uomo diventa soggetto della rappresentazione e la natura oggetto rappresentato e qui «la rappresentazione è l'anticipazione mentale delle condizioni, in presenza delle quali, qualcosa può rivelarsi nella modalità in cui era anticipatamente atteso. Alla base di questa manifestazione non è più, come per gli antichi, l'*originario manifestarsi* della natura, ma il *progetto matematico* dell'uomo dischiuso dall'anticipazione mentale del *cogito* che, ponendo le condizioni della modalità di rappresentazione della natura, risolve quest'ultima nella propria rappresentazione»<sup>17</sup>.

La conoscenza scientifica diviene nella modernità sguardo tecnico sulla natura e sulla realtà e questa conoscenza si schiude, è possibile, in base alla disponibilità tecnica.

---

<sup>15</sup> Ivi, p. 251.

<sup>16</sup> I. ILLICH, *Pervertimento del cristianesimo. Conversazioni con David Caley su vangelo, chiesa, modernità*, cit., p. 53.

<sup>17</sup> U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, cit., p. 313.

Quando la disponibilità tecnica aumenta radicalmente in termini di quantità e di potenza la conoscenza scientifica non ha più limiti. Tutto l'universo può essere conosciuto e quindi dominato e controllato dalla strumentalità tecnica. Ma il potenziamento della tecnica, il suo perfezionamento e l'aumento dell'efficacia è oggetto stesso della conoscenza scientifica, questa infatti viene rivolta alla ricerca di nuovi mezzi e al loro potenziamento e perfezionamento. Questo circolo ha permesso e permette al pensiero scientifico e all'apparato tecnico di dominare l'ambiente. Nel dominio infatti «si raccoglie il senso del "fare" che a null'altro tende se non all'ampliamento dell'orizzonte dominabile. La potenza tecnica che dischiude la scienza destina la scienza all'ampliamento della potenza»<sup>18</sup>. È in questa assenza di limiti che diviene possibile il rovesciamento dei mezzi in fini, infatti svincolata dai limiti culturali, etici e sociali, la tecnica diviene sistema autonomo che obbedisce soltanto alla «logica implacabile dell'efficienza, con l'intento di colonizzare progressivamente tutti gli ambiti della vita»<sup>19</sup>.

In questo senso, per questi autori e queste autrici, l'epoca attuale non può più essere considerata un'epoca strumentale. Nella tarda modernità si è «verificato un rovesciamento totale: molte tendenze dell'era industriale avanzata, come lo sfruttamento di manodopera, il centralismo, la gerarchia e la divisione dei compiti, cambiano di segno. Esse non rappresentano più un prolungamento ipertrofico delle tecniche primitive, che non hanno una razionalità in proprio ma sono solo intermediarie tra l'uomo e l'ambiente. La tecnica è ora diventata oggetto in sé: l'universo dei mezzi tecnici è l'ambiente in cui siamo immersi»<sup>20</sup>.

Nell'età premoderna l'applicazione della tecnica si applicava a campi limitati: «ampi e vitali settori rimanevano estranei dalla razionalità tecnica. Inoltre a una limitata varietà di mezzi tecnici impiegati andava aggiunta l'assenza di un tentativo di perfezionamento di tali mezzi che fosse frutto di un calcolo o di una razionalità tecnica esclusiva. L'uomo pre-moderno poteva sempre sottrarsi all'influenza della tecnica e ai suoi vincoli. Con l'avvento della tecnica moderna la situazione cambia radicalmente. Esiste ora un vero e proprio *sistema tecnico*, che collega a sé ogni parte

---

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 317.

<sup>19</sup> J. ROBERT, *L'età dei sistemi nel pensiero dell'ultimo Illich*, cit., p. 45.

<sup>20</sup> J. ELLUL, *Sistema, testimonianza, immagine. Saggi sulla tecnica*, cit., p. 12.

della realtà umana o sociale»<sup>21</sup>. Oggi noi non possiamo prescindere dall'apparato tecnico, proprio perché questo si presenta come un sistema che lega tutte le dimensioni della vita umana. Secondo questi pensatori al di fuori di certe condizioni sociali tale situazione non si sarebbe verificata. La nascita dello Stato moderno con il suo movimento centralizzato, il suo apparato burocratico e la sua logica economica mercantilistica è stato un fattore determinante. Le istituzioni statali si sono servite della tecnica e della tecnologia per aumentare il loro stato di efficienza e di controllo sociale, tuttavia negli ultimi decenni i fini e gli scopi a cui le stesse istituzioni tendono rimangono in secondo piano rispetto allo scopo ultimo che è quello del potenziamento della tecnica. E così anche a livello sociale e politico si assiste ad un capovolgimento radicale: non sono le istituzioni che si servono della tecnica per adempiere a certi fini, ma è la tecnica che si serve dell'apparato statale per espandersi e diffondersi in ogni anfratto della vita umana<sup>22</sup>.

Scrivono la Duden: «L'organon è ormai diventato una mera curiosità archeologica. Anche la strumentalità è solo un ricordo, fa parte di un passato che per molti è spaventoso e quindi inaccettabile. E tuttavia l'idea di poter raggiungere i fini desiderati con l'impiego mirato di "mezzi" plasma sempre di più il pensiero, le abitudini di vita e la conoscenza di sé. Ora, il fatto di restare emotivamente fedeli a un modo di pensare strumentale finisce per far trascurare sempre più e quasi del tutto la più recente realtà tecnica e sociale. A determinare il presente tecnico, politico e simbolico sono i "circuiti di regolazione". Un pensiero basato su connessioni, comunicazione, interface, scambio di informazioni, funzioni e altre astrazioni del genere permea da venticinque anni anche la percezione di sé. Il nuovo simbolo

---

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>22</sup> Sotto la categoria di "strumento" vanno inseriti, secondo questi pensatori e queste pensatrici, non solo gli oggetti e le macchine, ma anche le istituzioni. Infatti secondo Illich la scuola, l'ospedale, la rete dei trasporti, la produzione dei beni, e in generale l'apparato burocratico di un'istituzione politica sono strumenti sociali che si sono sviluppati per garantire la soddisfazione dei bisogni umani a livello collettivo. Con la nascita dello Stato moderno tali strumenti sociali hanno avuto uno sviluppo notevole in termini di efficienza e controllo, tale per cui ogni dimensione umana è stata inglobata dall'apparato statale. Lo stato centralizzato è stato infatti un fattore sociale decisivo per lo sviluppo dell'apparato tecnico attuale. Secondo Illich però già nelle istituzioni statali si è interrotta quella relazione fondamentale che intercorre tra la mano dell'uomo e lo strumento per cui diventa difficile considerare le istituzioni degli "strumenti" veri e propri. Infatti, «fin verso il 1980 lo strumento, anche nella sua forma industriale, manteneva una certa relazione con la mano. Questa relazione si è interrotta, specialmente per quanto riguarda le istituzioni. Istituzioni prive di qualsiasi relazione reale o metaforica con la mano non possono più essere considerate come strumenti» (J. ROBERT, *L'età dei sistemi nel pensiero dell'ultimo Illich*, cit., p. 37).

dominante non è più un "meccanismo", ma l'*operating system*, il "sistema" che consente di correlare ogni cosa a tutto il resto. [...] Oggi anche la raccolta dei rifiuti è un sistema, come lo sono la televisione e il neonato»<sup>23</sup>.

La categoria di "strumento", dunque, non è più adatta a determinare il fenomeno in cui noi siamo immersi attualmente, ciò che risulta rilevante è proprio il fatto che la tecnica non è più soltanto un'attività dell'uomo e nemmeno un semplice strumento nelle mani dell'uomo all'interno di tale attività, ma è essa stessa l'ambiente in cui l'uomo si trova a vivere e a fare esperienza<sup>24</sup>.

«A questo livello qualsiasi definizione puramente strumentale o antropologica della tecnica non ne coglie né l'essenza né la portata. L'uomo infatti, può impiegare le cose come mezzi e come strumenti solo là dove la tecnica ha portato in evidenza la strumentalità di tutte le cose per cui, quando percepisce e agisce tecnicamente, l'uomo non fa che cor-rispondere al modo con cui il mondo si manifesta quando è disposto dalla tecnica»<sup>25</sup>. In questo senso la tecnica è divenuta l'orizzonte di senso che fa da sfondo alla vita umana. Con ciò si intende proprio l'idea che l'uomo contemporaneo non può più prescindere dall'apparato tecnico nel fare esperienza. La tecnica così intrinsecamente e profondamente legata all'attività umana di ogni tipo è divenuta l'orizzonte di senso da cui l'uomo prende e ricava la percezione di sé, degli altri e della realtà circostante, è essa stessa che decide «la natura della cosa e la qualità dello sguardo»<sup>26</sup>. «Dire questo significa dire che la tecnica, nella sua espressione moderna, diventa quell'orizzonte ultimo a partire dal quale si dischiudono tutti i campi dell'esperienza. Non più l'esperienza che, reiterata, mette capo alla procedura tecnica, ma la tecnica come condizione che decide il modo di fare esperienza»<sup>27</sup>.

---

<sup>23</sup> B.DUDEN, *I geni in testa e il feto nel grembo. Sguardo storico sul corpo delle donne*, cit., p. 137.

<sup>24</sup> Per questa ragione molti autori e autrici utilizzano il concetto di "sistema" per determinare e cercare di analizzare e spiegare il fenomeno tecnico contemporaneo. «La parola chiave per la nuova epoca, secondo Illich, è: sistema. Non il sistema nel vecchio senso della parola (un sistema di pensiero, un sistema di contabilità), ma nel senso che il termine è venuto acquistando nella nuova scienza della cibernetica: sistema come metafora complessiva del mondo dei computer, dell'ingegneria genetica e della rivoluzione informatica» (I.ILLICH, *Pervertimento del cristianesimo. Conversazioni con David Caley su vangelo, chiesa, modernità*, cit., p. 102).

Per un approfondimento di questo tema vedere: J. ELLUL, *Il sistema tecnico*, Jaca Book, Milano 2009; J. ELLUL, *Sistema, testimonianza, immagine. Saggi sulla tecnica*, Mimesis, Milano-Udine 2017.

<sup>25</sup> U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, cit., p. 355.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 345.

Ciò diventa evidente quando si analizza il fenomeno del sistema informatico. Secondo Ellul grazie al sistema informatico la tecnica è diventata un "sistema tecnico". Infatti la rete informatica unifica e connette tutti i sottosistemi (telefonico, aereo, di produzione ecc...) dell'apparato tecnico, che è tale solo grazie alla connessione delle parti con le altre. «La sola funzione di quella che oggi chiameremmo rete informatica, e che Ellul definisce "insieme informatico", è di permettere l'unione flessibile, informale, puramente tecnica, immediata e universale tra sub-sistemi»<sup>28</sup>. L'accumulo di informazioni in una memoria infinita e lo scambio dei dati si iscrive anch'esso perfettamente nella logica di dominio del pensiero scientifico e nell'applicazione della tecnica. Più informazioni accumulo più possibilità ho di controllare e di utilizzare ciò che conosco. Tale possibilità è andata ben oltre all'ambito puramente gnoseologico e scientifico. Infatti è ben evidente come l'accumulo di dati e di informazioni nelle memorie virtuali di computer e di dispositivi tecnologici abbia permesso la creazione di un mondo virtuale parallelo in cui l'immagine artificiale e l'algoritmo dominano senza sosta. Oggi tutto ciò è la nostra esperienza quotidiana, più immediata e presente. Quotidianamente e incessantemente abbiamo a che fare con dispositivi che producono immagini artificiali continuamente e incessantemente. Ci si domanda allora perché? Perché è avvenuto questo «trionfo dell'immagine»<sup>29</sup>? Cosa vuol dire fare "esperienza" oggi? Per rispondere a queste domande bisogna capire in modo più approfondito cosa intendono questi autori e queste autrici quando affermano che la nostra esperienza è ormai dischiusa dalla tecnica stessa e che tale rovesciamento fornisce una nuova posizione esistenziale e ontologica al soggetto umano.

### 3.3 *Tecnica, identità e orizzonte di senso*

Dire che la tecnica fornisce l'orizzonte di senso da cui scaturisce il nostro modo di fare esperienza di noi stessi, dell'ambiente e dell'alterità, significa affermare l'avvento

---

<sup>28</sup> J. ELLUL, *Sistema, testimonianza, immagine. Saggi sulla tecnica*, cit., p. 14.

<sup>29</sup> J. ELLUL, *L'immagine, la parola* in *Sistema, testimonianza, immagine. Saggi sulla tecnica*, cit., p. 80. «Oggi è una totale banalità dire che viviamo in una civiltà dell'immagine». *Ivi*, p. 77.

di un «capovolgimento della soggettività»<sup>30</sup>. Vale a dire che l'uomo in questo contesto non è più «*soggetto* e la tecnica *strumento* a sua disposizione, ma è la tecnica che dispone della natura come suo fondo e dell'uomo come suo funzionario»<sup>31</sup>. La tecnica infatti è stata promossa dall'esigenza dell'uomo di dominare la natura; il dominio e il controllo sono di fatto l'essenza della tecnica e dunque, lo sfondo, l'orizzonte, dal quale ha luogo la comprensione del mondo e l'orientamento in esso. Ognuno di noi infatti, «si definisce nel rapporto con gli altri e con l'ambiente e con la struttura di fondo degli strumenti che utilizza»<sup>32</sup>. Ma se la struttura di fondo degli strumenti che si utilizzano è in fin dei conti, la tecnica stessa, al soggetto umano non resta che definirsi e percepirsi se non attraverso la mediazione tecnica e nei termini che essa presenta. Si chiede Galimberti: «che ne è dell'uomo in un universo di mezzi che non ha in vista altro se non il perfezionamento e il potenziamento della propria strumentazione? Là dove il mondo della vita è per intero generato e reso possibile dall'apparato tecnico, l'uomo diventa un funzionario di detto apparato e la sua identità viene per intero risolta nella sua funzionalità, per cui è possibile dire che nell'età della tecnica l'uomo è presso-di sé solo in quanto è funzionale a quell'altro-da sé che è la tecnica. La tecnica infatti non è l'uomo. Nata come condizione dell'esistenza umana e quindi come espressione della sua essenza, oggi, per le dimensioni raggiunte e per l'autonomia guadagnata, la tecnica esprime l'astrazione e la combinazione delle ideazioni e delle azioni umane a un livello di artificialità tale che nessun uomo e nessun gruppo umano, per quanto specializzato, e forse proprio per effetto della sua specializzazione, è in grado di controllarla nella sua totalità. In un simile contesto, essere ridotto a funzionario della tecnica significa allora per l'uomo essere "altrove" rispetto alla dimora che ha storicamente conosciuto, significa essere lontano da sé»<sup>33</sup>.

Ma tale alienazione non è comparabile con quella definita da Marx nei confronti del modo di produzione capitalista, alienazione da cui l'uomo poteva ancora liberarsi, l'alienazione che avviene all'interno del contesto così tecnicamente organizzato nemmeno viene percepita come tale dall'essere umano, perché si traduce come

---

<sup>30</sup> U.GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, cit., p. 345.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> I. ILLICH, *La convivialità. Una proposta libertaria per una politica dei limiti allo sviluppo*, cit., p. 11.

<sup>33</sup> U.GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, cit., p. 42.

identificazione con l'apparato stesso, in quanto al di fuori di tale apparato non esiste altro. Questa identificazione è l'immedesimazione profonda del sé con il mondo. L'identità si perde e si identifica con l'apparato tecnico che con i mezzi di comunicazione e con internet, potenziati al massimo livello, hanno modificato il nostro modo di fare esperienza<sup>34</sup>.

Il discorso che qui viene affrontato è di natura filosofica-esistenziale, nel senso che ciò che viene domandato è la modalità con cui l'essere dell'uomo si costituisce in un contesto esistenziale in cui domina il pensiero della strumentalità, dell'efficienza e della razionalità. Per questo utilizzeremo termini e concetti provenienti dal pensiero di Heidegger che ha ben delineato tale questione. Qui, infatti, è in gioco la questione dell'essere dell'uomo, dell'Esserci, per usare i termini heideggeriani. Le analisi del filosofo risultano qui estremamente utili e pertinenti per analizzare tali questioni e porle, per così dire, in essere. Infatti, nel contesto contemporaneo, ciò che vengono modificate profondamente sono quelle modalità costitutive dell'esistenza dell'uomo nel mondo che lo definiscono e lo determinano.

Il monopolio del pensiero tecnico è diventato ciò che Heidegger chiama il mondo impersonale del Sì, vale a dire il contesto di vita quotidiana in cui gli individui si immedesimano a tal punto da perdere se stessi e il loro essere autentici. L'essere dell'uomo si costituisce come apertura originaria al senso dell'essere, vale a dire che l'uomo non è un ente tra gli enti, ma il suo essere si costituisce come coscienza aperta all'interpretazione del mondo e del reale, alla possibilità della comprensione e della progettazione, e dunque alla possibilità di avere una relazione con il proprio essere e con l'Essere ontologicamente inteso. Ma questo rapporto lo si può avere in modo autentico oppure in modo inautentico. La modalità inautentica comporta la dispersione del proprio Se-stesso, della propria unicità, nel mondo inautentico del Sì, vale a dire quel contesto collettivo in cui siamo immersi già da sempre, con cui sempre ci rapportiamo e in cui «"si prescrive anche l'interpretazione immediata del mondo e dell'essere-nel-mondo", cioè, "articola il complesso dei rimandi della

---

<sup>34</sup> Nel mondo contemporaneo, nell'età della tecnica, tutte le dimensioni della vita umana vengono profondamente modificate e investite dal fenomeno tecnico. Per approfondire tale questione vedere: U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999.

significatività"»<sup>35</sup>. Nel Sì, nell'impersonale, non c'è nessuno in particolare, nessun chi, nessun io. È il mondo in cui domina la neutralità.

Sebbene questa per Heidegger sia la modalità più prossima e più propria dello stare nel mondo dell'uomo, tuttavia c'è la possibilità per l'uomo, per l'individuo, di separarsi dal mondo impersonale del Sì, in cui domina la neutralità, e ascoltare il proprio Sé, la propria voce. In altri termini qui viene delineata la possibilità intrinseca della coscienza umana di stare nel mondo, nel contesto che abita, e nello stesso tempo di poterne, per così dire, uscire, distaccarsi e avere un rapporto con esso in modo cosciente, ovvero unico e personale, che parte dal proprio Sé. La tesi che qui si vuole affermare è che il contesto contemporaneo così organizzato e così formato pone grossi limiti alla possibilità dell'essere umano di rapportarsi in modo autentico con il proprio sé e l'essere in generale. Ciò è evidente dal fatto che parlare di "coscienza" è già un fatto di per sé straordinario di questi tempi e soprattutto parlarne in termini ontologici-esistenziali. Il mondo così tecnicamente e tecnologicamente organizzato, insediato ormai in ogni dimensione della vita umana, fa sì che sia difficile per il soggetto umano avere una qualche altra forma di interpretazione, di visione, di comprensione, di progettazione che non sia quella determinata dal contesto dominante. Non è una novità, ovviamente, ma il problema è poter porre il problema. Ci sono ancora le condizioni per porre il problema? Si può ancora dubitare in un contesto in cui il "rumore del mondo" è talmente forte da non poter più sentire altro al di fuori di esso?

Come già accennato precedentemente quando la tecnica si pone come la condizione universale per il raggiungimento di qualsiasi fine che l'uomo si pone avviene quel capovolgimento radicale del rapporto mezzo-fine. Infatti «finché la tecnica a disposizione dell'uomo era appena sufficiente per raggiungere quei fini in cui si esprimeva la soddisfazione dei bisogni, la tecnica era un semplice mezzo il cui significato era interamente assorbito dal fine, ma quando la tecnica aumenta quantitativamente, al punto da rendersi disponibile per la realizzazione di qualsiasi fine, allora muta qualitativamente lo scenario, perché non è più il fine a condizionare la rappresentazione, la ricerca e l'acquisizione dei mezzi tecnici, ma è la cresciuta disponibilità tecnica a porre qualsivoglia fine che per suo tramite può essere

---

<sup>35</sup> C. SCILIRONI, *Leggere Essere e tempo di Heidegger*, cit., p. 134.

raggiunto. A questo punto interviene la variazione qualitativa, per effetto della quale non è più il fine a generare la ricerca dei mezzi, ma è il mezzo a dispiegare lo scenario di tutti i possibili fini, che non saranno più i fini che l'uomo si propone, ma i fini che il mezzo propone. Come creatrice di fini, la tecnica si sostituisce all'uomo che, a questo punto, può solo scegliere all'interno delle possibilità che i mezzi tecnici rendono disponibili»<sup>36</sup>. Ciò differenzia la tecnica antica da quella moderna, infatti la tecnica antica era destinata a fini ben precisi e per questo venivano cercati mezzi adeguati per raggiungerli. La tecnica riceveva in questo modo il significato dal fine a cui doveva tendere e il fine era compatibile con le prescrizioni della natura. Nella tecnica moderna il valore del mezzo è completamente svincolato dal fine che deve raggiungere, è proprio nel suo sganciamento da un determinato fine e quindi dalla possibilità di essere idoneo a soddisfare e raggiungere molti altri fini che il mezzo acquista il suo valore, ma da nessuno di questi fini acquista invece senso e significato<sup>37</sup>. Il raggiungimento di un fine mediato inevitabilmente dalla tecnica diventa a questo punto solo un passaggio da cui si deve appunto "passare", ma essendo il fine stesso divenuto secondario o perso nella quantità infinita di altri fini raggiungibili con il mezzo tecnico, tale raggiungimento non ha nessun significato. Il significato stesso del processo tecnico si perde in tale contesto di elevato potenziamento dei mezzi. Infatti la capacità stessa di anticipare e di immaginare gli effetti del proprio "fare", vale a dire, la struttura stessa del pensare tecnico che anticipa e progetta anticipando il fine a cui tende, diminuisce notevolmente all'interno dell'apparato tecnico così espanso. Anticipare gli effetti di questa realizzazione non è più alla portata dell'essere umano perché gli effetti, i fini

---

<sup>36</sup> U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, cit., p. 339.

<sup>37</sup> Secondo Illich il potenziamento del mezzo tecnico al di fuori dei limiti imposti dal fine che si vuole raggiungere ha come conseguenza l'inefficienza stessa dello strumento. Infatti, se il potenziamento non è circoscritto la tecnica diviene distruttiva e l'effetto che produce è il contrario di quello che l'intenzione iniziale si era prefissata. «Una lumaca, dopo aver aggiunto un numero di spire sempre più grandi alla delicata struttura del suo guscio, interrompe all'improvviso questa sua attività costruttiva. Una sola spira in più aumenterebbe di sedici volte le dimensioni del guscio. Anziché contribuire al benessere della lumaca, la graverebbe di un tale eccesso di peso che qualsiasi aumento di produttività verrebbe letteralmente schiacciato dal compito di affrontare le difficoltà create dall'allargamento del guscio oltre i limiti fissati dai suoi stessi fini» (I. ILLICH, *Il genere e il sesso. Per una critica storica dell'uguaglianza*, cit., p. 49). È necessario, secondo Illich ripensare il rapporto con lo strumento. L'equilibrio tra uomo e ambiente è sul punto di una rottura perché gli strumenti tecnici, sociali e materiali, così potenziati e slegati da ogni limite, alienano l'essere umano e lo sradicano dal suo proprio potenziale creativo e distruggono l'ambiente. Questo discorso viene esposto da Illich in: I. ILLICH, *La convivialità. Una proposta libertaria per una politica dei limiti allo sviluppo*, Mondadori, Milano 1974.

raggiunti, si addizionano in modo così esteso, così potenziato e in modo così veloce, da non poter più ricondurli alle intenzioni umane iniziali, ovvero, le cause finali, i fini appunto<sup>38</sup>.

A questo punto la libertà dell'uomo di decidere i fini e di disporre del mezzo tecnico non è più possibile. La libertà, scrive ancora Galimberti, «non è più prerogativa dell'uomo che sceglie i fini, ma della tecnica che dischiude l'orizzonte delle disponibilità e ne rende possibile la realizzazione. La possibilità di una sconfinata utilizzazione, grazie al progressivo autonomizzarsi della tecnica da qualsiasi contenuto finalistico, fa sì che sia proprio la mancanza interna di significato della tecnica a generare la pienezza dei significati. Il mezzo tecnico, infatti, se da un lato non costituisce alcun punto di approdo per nessun progetto, dall'altro è il punto di passaggio per la realizzazione di qualsiasi progetto»<sup>39</sup>. In questo modo la tecnica assume e acquista un valore aggiunto rispetto ai fini stessi. I fini, i bisogni dell'uomo, continuamente soddisfatti e realizzati perdono la priorità e cadono in secondo piano. Ciò a cui si tende è la possibilità di raggiungere qualunque fine, continuamente e senza sosta. Ecco che allora i bisogni che si devono soddisfare e gli scopi a cui si deve arrivare devono essere, per così dire, creati. I bisogni, fini a cui si tende diventano infinite mancanze dell'uomo contemporaneo che alimentano la macchina della produzione e della tecnica. L'indigenza dell'uomo deve nel contesto contemporaneo continuamente essere alimentata, in modo che l'apparato tecnico sia sempre in funzione. Tale indigenza viene continuamente creata dall'apparato stesso che crea nuovi bisogni, nuove mancanze e nuove necessità negli individui che senza pensare troppo agli avvenimenti si trovano incessantemente a dover soddisfare tali indigenze, in ogni campo della loro vita. Ciò avviene grazie al complesso sistema informatico che è parte integrante del sistema stesso. Senza la trasmissione di dati e

---

<sup>38</sup> «L'etica, come forma dell'agire in vista di fini, celebra la sua impotenza nel mondo della tecnica regolato dal fare come pura produzione di risultati, dove gli effetti si addizionano in modo tale che gli esiti finali non sono più riconducibili alle intenzioni degli agenti iniziali. Ciò significa che non è più l'etica a scegliere i fini e a incaricare la tecnica di recuperare i mezzi, ma è la tecnica che, assumendo come fini i risultati delle sue procedure, condiziona l'etica obbligandola a prender posizione su una realtà, non più naturale ma artificiale, che la tecnica non cessa di costruire e render possibile, qualunque sia la posizione assunta dall'etica. Infatti, una volta che l'"agire" è subordinato al "fare", come si può impedire a chi può fare di non fare ciò che può?» (U. GALIMBERTI, *Psiche e technè. L'uomo nell'età della tecnica*, cit., pp. 38-39).

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 340.

di informazioni nulla sarebbe possibile<sup>40</sup>. I computer sono proprio questo, la possibilità di trasmettere dati e informazioni in modo più efficiente possibile. Ma la realtà virtuale è ormai una realtà parallela che ha preso spazio in modo esorbitante nelle nostre vite. Ma, come già scritto precedentemente, i mezzi di comunicazione come il telefono, la radio, la televisione, il computer, non sono "semplici mezzi", non sono come la vite o il martello che mediano il rapporto tra l'uomo e l'ambiente. I mezzi di comunicazione infatti acquisiscono la loro ragion d'essere perchè esistono altri mezzi di comunicazione simili con cui sono collegati e con i quali formano una "rete". Essi sono parti di un unico grande apparato, un unico grande apparecchio, appunto di una rete. Ma «la "rete", o come si dice a proposito dei computers, il "ciberspazio", è un *mondo*, quindi qualcosa di radicalmente diverso da un *mezzo* perchè a differenza del "mezzo" che ciascuno può impiegare per i fini che sceglie, col "mondo" non si dà altra libertà se non quella di prendervi parte o starsene in disparte»<sup>41</sup>, ma sorge spontanea una domanda: è davvero possibile stare fuori, «"stare in disparte" in un mondo dove non ha valore la *realtà* del mondo o l'*esperienza* che se ne può fare, ma solo la sua trasmissibilità, la sua buona riuscita nella versione telecomunicata?»<sup>42</sup>. Tale domanda risulta davvero pertinente. Si può davvero star fuori da un mondo che è il nostro mondo, il nostro ambiente? E ancora ci si domanda: esiste un mondo al di là del mondo creato dal sistema tecnico e dal sistema informatico e delle telecomunicazioni?

---

<sup>40</sup> Il trionfo del virtuale, dell'immagine, il trionfo della vista diviene necessario. «l'incontro tra il visivo e la tecnica si effettua in due direzioni. All'inizio la tecnica esige, implica questo aumento del visivo: è là che noi abbiamo totalmente bisogno di schemi, di progetti, di foto; nessun discorso può dirvi come funziona un motore se non avete la sezione davanti agli occhi. Il linguaggio è troppo lungo, troppo incerto, c'è bisogno di visivo per esprimere la tecnica. Ma, reciprocamente, è la tecnica che ha permesso l'invasione delle immagini e ha trasformato il nostro mondo in un universo di immagini artificiali. [...] Si potrà dire ovviamente che il dispositivo permette anche la diffusione della parola. Ma precisamente questo contribuisce alla svalutazione della parola: essa diventa insignificante perchè troppo abbondante e soprattutto perchè separata dalla presenza di colui che parla, non induce più un dialogo: la parola registrata, macchinizzata, non ha più alcun peso vivente, essa è un suono vuoto e senza necessità. [...] La partita non è affatto equa. Ciò che domina è l'immagine. L'ascolto non gioca qui che un ruolo secondario e il potere ipnotico dell'immagine (soprattutto quando essa è dotata di movimento) provoca un'attenzione distratta della parola. Quest'ultima non è più incaricata di avvertirci sui significati e sull'incertezza della comunicazione. L'evidenza dell'immagine esclude la ricerca del senso. L'audiovisivo è senza alcun dubbio un eccellente mezzo per trasmettere conoscenza concrete. Permette di apprendere tutto ciò che è necessario per vivere in una società tecnica. Ma è a rigore distruttore di ogni progresso intellettuale al di fuori dell'ordine tecnico» (J. ELLUL, *L'immagine e la parola in Sistema, testimonianza, immagine. Saggi sulla tecnica*, cit., p. 82).

<sup>41</sup> U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, cit., pp. 626-627.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 627.

Se tutti i significati delle cose, la percezione che l'uomo ha di se stesso, delle relazioni sociali, della politica, la guerra, il dolore, tutto ciò che concerne la vita umana, cioè la descrizione della realtà e il suo significato vengono trasmessi, provengono dalla rete delle informazioni e delle telecomunicazioni, da internet e da tutto ciò che da esso ha preso forma, c'è ancora spazio per altro al di fuori di questo? Nelle diverse epoche l'uomo ha definito la realtà attraverso il mito, la religione, la filosofia e la scienza e da queste ha percepito se stesso e l'ambiente circostante. L'uomo infatti non ha mai solo abitato il mondo così com'è, ma sempre ha interpretato culturalmente ciò che accadeva. Dagli antichi a noi le interpretazioni della realtà si sono susseguite e in questo senso si può parlare di storia e di epoche storiche. Heidegger spiega bene questa questione affermando che l'essere dell'uomo è proprio in questa apertura, in questa formulazione continua del senso. L'essere dell'uomo, «"l'esserci non è soltanto un ente che si presenta fra gli altri enti. Onticamente, esso è caratterizzato piuttosto dal fatto che, per questo ente, nel suo essere, ne va di questo essere stesso. La costituzione d'essere dell'Esserci implica allora che l'Esserci, nel suo essere, abbia una relazione d'essere col proprio essere. Il che, di nuovo, significa: l'Esserci, in qualche modo e più o meno esplicitamente, si comprende nel suo essere. [...] L'uomo, l'Esserci, è originariamente "relazione d'essere col proprio essere", ed è "comprensione" sempre, in qualche modo, del proprio essere»<sup>43</sup>, la peculiarità dell'Esserci, dell'essere dell'uomo è che nel suo essere si interroga sul senso dell'essere, la comprensione dell'essere appartiene all'Esserci: è la sua essenza. Avere una relazione originaria con il proprio essere, ma quale relazione? Quale comprensione originaria? Di essere aperti all'essere. L'essere dell'uomo, l'Esserci, come lo chiama Heidegger, inaugura quella presenza che ha di peculiare e di costitutivo il rapporto con il mondo. L'uomo, a differenza di tutte le cose che sono semplicemente dentro il mondo, è essere-nel-mondo, vale a dire ha il mondo come suo orizzonte intenzionale. Il rapporto uomo-mondo è costitutivo dell'essere dell'uomo perché come apertura originaria l'uomo si volge al mondo e il mondo si presenta all'uomo, in un rapporto di reciprocità, di domanda e risposta e ancora risposta e domanda continue. Questo rapporto è una coappartenenza che fa della presenza umana una reale presenza, un esserci. Il rapporto originario con

---

<sup>43</sup> C. SCILIRONI, *Leggere Essere e tempo di Heidegger*, cit., p. 50.

il mondo è costituito dal rapporto immediato con il mondo, dal "qui e ora" dell'uomo che è originariamente in rapporto con il mondo.

La dimensione spazio-temporale della presenza umana è sempre stata la base della sua esperienza nel mondo. Questa dimensione originaria che poi è sempre stata luogo di interpretazione, sembra venir meno quando si analizza il fenomeno tecnico attuale. Nella realtà creata dai media e da internet e in generale dal sistema delle telecomunicazioni e dal sistema tecnico, il rapporto originario con il mondo proprio dell'essere umano sembra perdere proprio il suo carattere primordiale della dimensione spaziale e temporale. Infatti la rappresentazione del mondo offerta dai media altera la presenza, non solo perché impedisce un reale contatto con il mondo, ma anche perché modifica radicalmente la dimensione spaziale e quella temporale.

La rappresentazione del mondo attraverso immagini e video artificiali proiettati continuamente da ogni dispositivo tecnico fa sì che lo spazio venga allargato fino all'inverosimile e crea quella paradossale situazione per l'individuo umano di essere in più luoghi nello stesso momento, senza però mai essere veramente in un luogo preciso; e fa sì che il tempo divenga quell'eterno presente, svincolato da un passato e da una dimensione futura<sup>44</sup>.

L'immediatezza del "qui" e dell'"ora" è l'essenza stessa della presenza immediata dell'uomo nel mondo, e proprio in quell'intervallo dell'istante tra il reale e la coscienza, si ha la creazione di un mondo, di una rappresentazione. La rappresentazione del mondo offerta dai media e dai dispositivi tecnologici annulla il rapporto temporale che esiste tra il tempo presente e il futuro e anche il passato, perché tutto è simultaneo, tutto avviene nello stesso momento, nello stesso tempo. Un tempo presente che è sradicato, che non ha alcun legame con un passato e con un

---

<sup>44</sup> La storica femminista Barbara Duden ritiene che la strumentalità tecnica in ambito medico abbia, nel caso particolare della gravidanza, tolto alle donne la possibilità di avere un'esperienza autentica della gravidanza, ovvero di quell'esperienza del tempo che è "attesa", "tempo di speranza". «Nella nostra epoca il senso del tempo, l'atteggiamento di fronte al "non ancora" è scisso quanto lo sono i sensi, spento quanto lo è la vista. Sempre più il futuro sperato e ogni volta sorprendente cede il passo all'attesa di avvenimenti sul cui corso e sulla cui possibile trasformazione siamo già informati. La tradizionale espressione tedesca per indicare la gravidanza, "in buona speranza" ["in guter Hoffnung"], era la metafora fondamentale di un "senso del tempo" andato in rovina, prima con l'equivoco del "risponso" del test di gravidanza, poi con le tecniche "predittive". Già Ippocrate insisteva sul fatto che solo le donne incinte potessero sapere quello che sarebbe successo e che il medico dovesse dar loro credito. Oggi la donna che "è" incinta, per qualsiasi "legittimo" sapere deve rimettersi al medico» (B. DUDEN, *I geni in testa e il feto nel grembo. Sguardo storico sul corpo delle donne*, cit., p. 53).

tempo futuro, un tempo «presente "fuggente", scisso dal futuro e dal passato, chiuso in se stesso»<sup>45</sup>. Ciò vale anche per quanto riguarda la dimensione spaziale. L'essere situato in un determinato luogo è la più originaria delle situazioni. A tale questione dello spazio si lega profondamente la questione della corporeità. Il corpo in cui noi siamo incarnati è situato in un luogo e solo in un luogo reale, solo in quanto situato, l'individuo è tale e può incontrare gli altri, negli spazi virtuali non incontri nessuno<sup>46</sup>. Ma se nell'immediatezza dell'istante del "qui e ora" tutti i luoghi, tutti gli avvenimenti, tutti i fatti vengono presentati e radunati in uno schermo, il senso del qui e ora della presenza immediata nel mondo viene a mancare. Viene a crearsi quella situazione estraniante per cui si è sempre in un luogo e anche da un'altra parte, "altrove", nello stesso momento.

Questa condizione di onnipresenza e simultaneità che si viene a creare elimina la dimensione temporale e spaziale del qui e ora, rovesciandone completamente il senso, sottrae cioè il tempo e lo spazio sia agli eventi, ai luoghi, ai fatti e alle cose, sia alla coscienza stessa che assiste e che li sta guardando. «Questa condizione di onnipresenza che dispone ad esser dappertutto, e quindi in nessun luogo, indebolisce il principio di individuazione, che aveva il suo fondamento nella localizzazione spazio-temporale, e produce un individuo che, per il fatto di essere disperso fra le immagini del mondo, ha la falsa impressione di poter conoscere nella sua totalità il mondo che, in realtà, è già scomparso dietro la sua rappresentazione»<sup>47</sup>.

Quando il mondo è continuamente creato e ricreato dalla tecnica, in forma di immagini artificiali e non solo, anche di oggetti, cose che continuamente vengono prodotte e consumate e poi sostituite con versioni migliori e più avanzate, in questo contesto l'individuazione, "l'anima" di ciascuno di noi, diventa sempre meno consistente, più vaga. Quando il mondo è continuamente creato e ricreato dall'apparato tecnico, in ogni forma, la differenza tra realtà e virtualità diventa sempre più vaga e vaga diventa anche l'interiorità psichica dell'essere umano, vale a

---

<sup>45</sup> C. SCILIRONI, *Leggere Essere e tempo di Heidegger*, cit., p. 312.

<sup>46</sup> «Lo spazio virtuale invita a guardare dentro un nessun-dove nel quale nessuno potrebbe vivere. [...] l'odierno spazio virtuale, di cui è caratteristico che non si possa entrarvi, né sentire, né camminare o toccare, ma nel quale ci vengono mostrate la maggior parte delle cose che diamo per scontate e ci vengono spiegate meglio quelle che già conosciamo, con l'idea che soltanto se lo hai visto in televisione è credibile nella realtà» (I. ILLICH, *Il perversimento del cristianesimo. Conversazioni con David Cayley su vangelo, chiesa e modernità*, cit., p. 73).

<sup>47</sup> U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, cit., p. 632.

dire la propria identità. Infatti, avere sempre sotto gli occhi la rappresentazione del mondo prodotto dai media e la mediazione continua della strumentalità tecnica elimina la possibilità all'individuo di avere un'esperienza intima e individuale con il mondo. Questo perché il contenuto dell'interiorità viene a coincidere con il contenuto del mondo rappresentato dai media che è comune a tutti, ma non comune nel senso che è frutto di una reale condivisione, ma frutto di un consumo solitario di immagini artificiali<sup>48</sup>.

Queste immagini sono per noi esperienza indiretta degli eventi. Da sempre l'essere umano fa esperienza indiretta di eventi attraverso storie e racconti: è prerogativa dei racconti far fare esperienza indiretta della realtà, ma ciò che nel contesto contemporaneo colpisce è il fatto che noi ormai viviamo esclusivamente o quasi esclusivamente nel mondo del racconto, nel mondo rappresentato. Il rischio però è quello che se la nostra esperienza diventa per lo più "esperienza indiretta" degli eventi, si perda il contatto diretto con il mondo, con gli altri e con se stessi. Inoltre la rappresentazione di un evento del mondo attraverso notizie, immagini e video, dunque raccontate da altri, ci espone a questo evento con già dei giudizi pronunciati, pregiudizi pronunciati non solo per noi, ma per tutti. In questo modo svanisce piano piano quell'esperienza personale e intima che ogni essere umano ha o dovrebbe avere con il mondo, con gli avvenimenti e la realtà che lo circonda.

Nel contesto contemporaneo ogni coscienza, ogni individuo fa un'esperienza del mondo che è la stessa che fanno tutti gli altri perché è quella universale data dai media e dalle immagini artificiali che i dispositivi producono, ma l'immagine artificiale del mondo è solo un "fantasma" del mondo. Noi facciamo esperienza di un mondo che in ogni momento possiamo evocare e avere innanzi, non ci sono limiti a

---

<sup>48</sup> «La prima figura antropologica compromessa dai media è la *partecipazione*, ossia quell'*esperienza in comune* che troviamo come motivo fondante l'origine di tutte le culture, e come condizione della veicolazione dei messaggi che all'interno vi si scambiano, e che risultano intellegibili perchè iscritti nella medesima simbolica originata dalla comune esperienza. Il monologo collettivo dei media, invece, istituendoci come spettatori e non come partecipi di un'esperienza o attori di un evento, ci consegna quei messaggi che, per diversi che siano gli scopi a cui tendono, veicolano eventi che hanno in comune il fatto che noi *non vi prendiamo parte*, ma ne consumiamo soltanto le immagini. Questa condizione che vale per la televisione, vale, anche se non sembra, per internet, dove il "consumo in comune" del mezzo non equivale a una reale "esperienza comune". Ciò che in internet si scambia, infatti, è pur sempre una realtà *personale* che non diventa mai una realtà *condivisa*, perchè lo scambio ha un andamento solipsistico, dove un numero infinito di eremiti di massa comunica le vedute del mondo quale appare dal loro eremo, in cui, al pari degli eremiti di un tempo, ciascuno si ritira non per rinunciare al mondo, ma per non perdere neppure un frammento del mondo in immagine» (U. GALIMEBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, cit., p. 637).

questa nostra possibilità. Ma tale esperienza non è esperienza diretta della realtà, ma di una irrealtà che è il mondo delle immagini, in cui ormai ci siamo trasferiti.

Se l'interiorità della coscienza perde quei confini che la separano dal mondo esterno, cosa rimane dell'identità? Non è solo l'insieme delle immagini artificiali che crea una realtà parallela a eliminare questo confine tra interiorità ed exteriorità, tra anima e mondo, ma in generale tutto l'apparato tecnico che si è diffuso in ogni dimensione della vita umana. La coscienza per identificarsi, per individuarsi ha sempre avuto bisogno del mondo esterno e delle categorie culturali collettive per creare una propria narrazione di sé, la propria identità, nello scambio che si crea nella relazione dell'io con il mondo. Il principio di individuazione è rintracciabile in quel nucleo essenziale e invariabile e reperibile in ciascuno di noi: "l'anima", la "coscienza", in cui risiede il paradossale "essere dell'uomo", vale a dire il suo esistere che si esprime «nel suo essere-nel-mondo standosene fuori»<sup>49</sup>. Il gioco dell'identità sta in questa relazione, in questa danza, in cui la coscienza si differenzia, si distacca dal mondo, ci si riflette e poi ci si mescola di nuovo e ci si confonde, per poi ritornare a sé. Il mondo infatti è "specchio dell'anima", offre la possibilità all'anima di riflettersi e di fare speculazioni, speculazioni prodotte da questo suo riflettersi nel mondo. Il problema è quando il mondo da cui separarsi per ritrovare un proprio sé e nel quale riflettersi è un mondo che lascia poco spazio a tale movimento.

La critica alla relazione soggetto-oggetto proposta dalle teologhe e non solo, da molti altri autori e molte altre autrici, sta proprio in questa limitazione del "movimento". In altri termini, quando c'è un solo modo di relazionarsi all'alterità e questa modalità pretende di essere la sola modalità veritiera e pretende di portare a sé ogni aspetto della vita, la vita si blocca, il mondo della vita si ferma. Questa pretesa di poter inglobare ogni aspetto, ogni parte, ogni dimensione della realtà in una spiegazione, in una visione, in una modalità conoscitiva e di conseguenza di azione, atteggiamento e comportamento, questa pretesa di "onnipotenza", cristallizza la realtà e toglie alla coscienza umana l'ambiguità che le è propria intrinsecamente.

Nel sistema tecnico, nel mondo così tecnicamente organizzato, frutto di questa pretesa, come può la coscienza "risvegliarsi", uscire e riconoscersi come separata da questo mondo e comunque in relazione ad esso?

---

<sup>49</sup> U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, cit., p. 655.

La percezione personale e intima del proprio sé è sempre più mediata dalla tecnica e da saperi che con le loro categorizzazioni forniscono modalità di interpretazione sempre più "tecniche", vale a dire inserite all'interno del regime del pensiero tecnico. Il pensiero tecnico è il pensiero della funzionalità e dell'efficienza. La "macchina informatica" è il nuovo modello antropologico a cui l'uomo deve adeguarsi. I modelli psicologici, antropologici, filosofici, che gli individui interiorizzano per individuarsi, conoscersi, identificarsi, sono modelli funzionali alla funzionalità del sistema tecnico; tutti gli altri modelli, ovvero «qualsiasi altro processo individuativo che risulti non funzionale all'apparato tecnico»<sup>50</sup> viene respinto, considerato inadeguato<sup>51</sup>. Ciò che appare evidente è il rifiuto, anche a livello psicologico e antropologico, di non lasciare nulla all'interno del "non-conosciuto". In altre parole, il potere e la volontà di dominio che il pensiero razionale esercita esteriormente cercando di conoscere ogni aspetto della realtà secondo rigide modalità, vale anche per l'interiorità umana e tutto l'aspetto psicologico, e viceversa. La conseguenza di questo è ben evidente nel contesto contemporaneo, dove l'intimità, l'interiorità e dunque lo spazio della coscienza personale, sono talmente inondati dal mondo esterno sotto forma di immagini e di mediazioni tecniche, a tal punto da scomparire perché talmente omologati con l'esterno da non sentir più "la propria voce"<sup>52</sup>. Diventa molto difficile trovare un momento e uno spazio di introversione, che consenta all'anima, al proprio sé, di raccogliersi. L'anima è sovraccarica di merci, opinioni, immagini, parole sentimenti e atteggiamenti che in modo potente la omologano al resto del mondo.

Qui sembrano rilevanti e illuminanti le riflessioni di Heidegger sul quel modo fondamentale dell'essere dell'uomo nella sua quotidianità che lui chiama *deiezione*. Vale la pena riportare buona parte dell'analisi esistenziale del filosofo sulla deiezione

---

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 658.

<sup>51</sup> «La tirannia della metodolatria impedisce nuove scoperte. Ci impedisce di fare domande mai fatte prima e di lasciarci illuminare da idee che non si incasellano in scomparti e forme prestabiliti. Gli adoratori del Metodo hanno una tecnica molto efficace per trattare i dati che non rientrano nelle Giuste Categorie di Domande e Risposte: si limitano a classificarli come non-dati, rendendoli così invisibili» (M. DALY, *Al di là di Dio Padre. Verso una filosofia della liberazione delle donne*, cit., p. 73).

<sup>52</sup> «Non esiste alcuna parete che separi il mondo interno da quello esterno [...] e questo non solo perché ciascuno di noi si assimila irrimediabilmente ai contenuti che all'esterno gli sono destinati e forniti, ma perché l'intera sua vita psichica coincide con tali contenuti» (G. ANDERS, *L'uomo è antiquato*, vol. II: *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 135).

che può ben descrivere la situazione della coscienza umana che fa "tutt'uno" con il mondo contemporaneo in cui è immersa. Infatti scrive Heidegger: «Il termine deiezione, che non importa alcuna valutazione negativa, sta a significare che l'Esserci è innanzi tutto e per lo più presso il "mondo" di cui si prende cura. Questa immedesimazione in... ha per lo più il carattere dello smarrimento nella pubblicità del Sì. L'Esserci è, innanzi tutto, sempre già de-caduto da se stesso come autentico poter-essere e deietto nel "mondo". Lo stato di deiezione presso il "mondo" significa l'immedesimazione nell'essere-assieme dominato dalla chiacchiera, dalla curiosità e dall'equivoco. Ciò che noi chiamammo l'inautenticità dell'Esserci ottiene ora, mediante l'interpretazione della deiezione, una determinazione più precisa»<sup>53</sup>. Nella deiezione, afferma, convergono quelle tre modalità di essere nel mondo dell'Esserci, vale a dire, dell'essere dell'uomo, nella sua quotidianità: la chiacchiera è una modalità esistenziale della comprensione e dell'interpretazione ed è quella modalità di comprensione e interpretazione generica e ordinaria, quella del contesto sociale e culturale in cui ogni uomo si trova a stare. Però nella chiacchiera l'oggetto della comprensione e del discorso «"diviene il discorso medesimo e non l'ente di cui si discorre. Il sopra-che-cosa del discorso è oggetto della comprensione solo approssimativamente e superficialmente. E però si intendono le medesime cose, perchè ciò che è detto è compreso da tutti nella medesima medietà. La medietà riguarda tutti". [...] La posta in gioco in quel discorrere comune e ordinario che è la chiacchiera è il parlare medesimo: "la comunicazione non partecipa il rapporto ontologico originario con l'ente di cui si discorre, ma [...] ciò che conta è che si discorra". Ciò dunque che vien partecipato è nulla più che la "diffusione e la ripetizione del discorso". Le cose non stanno così perchè così sono: "le cose stanno così perchè così si dice»<sup>54</sup>. La curiosità è il modo quotidiano del vedere. Ma anche in questo vedere «ciò che conta non è il comprendere in profondità, il "toccare" la verità, bensì l'esperire per l'esperire. La curiosità è perciò caratterizzata da una tipica incapacità di soffermarsi su ciò che si presenta [...] dominata com'è dalla inquietezza e dall'eccitazione che la spingono verso la costante novità e il cambiamento". Cosa essa cerchi, si lascia ricondurre in toto alla propria distrazione: "la curiosità cerca di continuo la possibilità della distrazione. È il consumismo del

---

<sup>53</sup> C. SCILIRONI, *Leggere Essere e tempo di Heidegger*, cit., p. 179.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 172-173.

vedere: l'esatto opposto della meraviglia»<sup>55</sup>. L'analisi di Heidegger va ancora più in profondità e afferma che i tre momenti costitutivi della curiosità sono due: «"l'incapacità di soffermarsi" e la "distrazione". Il primo dice un prendersi cura sempre fuggente, il secondo un esser già sempre altrove. L'uno e l'altro insieme rendono ragione del terzo carattere costitutivo, "l'irrequietezza" che attesta l'essere ad un tempo ovunque e in nessun luogo»<sup>56</sup>. Entrambi, la chiacchiera e la curiosità, sono fenomeni che «appaiono caratterizzati dallo "sradicamento" e "non sono semplicemente presenti l'uno all'altro; un'unica maniera di essere li tiene costantemente uniti". Per la curiosità "niente è segreto" e per la chiacchiera "niente è incompreso"»<sup>57</sup>. il terzo momento esistenziale che costituisce l'apertura quotidiana dell'Esserci è l'equivoco, profondamente legato ai due precedenti. Infatti «quando tutto si può comprendere, quando su nulla ci si può soffermare, l'equivoco è già in atto. "Se ciò che si incontra nell'essere-assieme quotidiano è tale da risultare accessibile a tutti e siffatto che chiunque può dire qualsiasi cosa su di esso, presto non sarà più possibile decidere che cosa è stato dischiuso in una comprensione genuina e che cosa no. Donde appunto l'equivocità»<sup>58</sup>.

Ecco che lo stato inautentico di deiezione dell'Esserci, dell'essere quotidiano dell'uomo, significa «l'immedesimazione nell'essere-assieme dominato dalla chiacchiera, dalla curiosità e dall'equivoco»<sup>59</sup>. Questa apertura più prossima, quotidiana, dell'essere dell'uomo, è la deiezione: «l'Esserci non è solo presso il mondo, ma vi si è immedesimato: è tutt'uno col mondo, non è più se stesso. [...] L'Esserci è deietto perché si è smarrito. [...] Lo smarrimento è smarrimento nel "Sì", nell'impersonale»<sup>60</sup>, «l'Esserci è spinto in un'estraniamento in cui nasconde a se stesso il suo più proprio poter-essere»<sup>61</sup>. E tale modo di essere è il modo più prossimo dell'Esserci, il più vicino. La deiezione, «"l'inautenticità significa così poco qualcosa come un non-essere-più-nel-mondo che essa costituisce, al contrario, un modo

---

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 175.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 176.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 179.

<sup>60</sup> *Ivi*, p.180.

<sup>61</sup> *Ivi*, p.182.

eminente di essere.nel-mondo, modo in cui l'esserci è completamente stordito dal mondo e dal con-Esserci degli altri nel Sì»<sup>62</sup>.

Essere un tutt'uno con il mondo, essere completamente storditi dal mondo, sembrano descrivere perfettamente il contesto del mondo delle immagini artificiali e della tecnica di cui facciamo esperienza quotidiana. «Penetrando senza essere richiesto, in modo indiscreto e invadente, senza neppure bisogno del nostro esplicito consenso, il mondo delle parole e delle immagini ci costringe alla partecipazione. [...] L'anima di ciascuno forma il proprio mondo a partire dalle immagini del mondo di cui tutti sono ugualmente e inesorabilmente riforniti, per cui anche con il più piccolo accenno di introversione, ciascuno trova in fondo all'anima nulla di più di quanto vede scorrere sugli schermi di casa propria. [...] Ridotti come siamo a ripetitori del monologo collettivo l'anima di ciascuno risulta conforme all'anima dell'altro, e il tratto specifico, non avendo un vocabolario a disposizione che non sia il monologo collettivo in cui non riesce a dirsi, tace in quel silenzio che ciascuno sempre più avverte quando incontra se stesso»<sup>63</sup>.

L'identità personale viene così a coincidere con il mondo esterno, e l'immedesimazione è così profonda da rendere veramente difficoltoso recuperare il "Se stesso autentico". Di nuovo le parole di Heidegger e le sue riflessioni risultano pertinenti e calzanti. Interessante infatti è la riflessione heideggeriana sulla coscienza, e su quel ritrovarsi dell'Esserci che si è perso nell'impersonale, disperso nel Sì.

Nella situazione deietta e impersonale del Sì «Il riprendersi dell'Esserci dalla dispersione del Sì è ciò che nell'esperienza quotidiana viene restituito con il riferimento alla "voce della coscienza"»<sup>64</sup>. Come si può uscire dall'immedesimazione profonda con il mondo? Come può l'identità ritrovare la sua voce interiore autentica? All'interno del mondo, la voce del Sì è chiassosa, rumorosa, stordente, mai stabile, equivoca e continua, come si fa a sentirsi interiormente? La coscienza, il Se-stesso autentico dell'esserci, si presenta, scrive Heidegger, come una «chiamata che "dovrà farsi sentire silenziosamente, inequivocabilmente e senza appigli alla curiosità", una voce che parla nel silenzio. Ma la voce che più si fa udire quanto più è silenziosa, e

---

<sup>62</sup> *Ibidem*.

<sup>63</sup> U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, cit., pp. 663-664.

<sup>64</sup> C. SCILIRONI, *Leggere Essere e tempo di Heidegger*, cit., p. 253.

che non proviene da altri ma dall'Esserci stesso, è la voce della coscienza»<sup>65</sup>. La voce della coscienza chiama l'Esserci e lo risveglia, lo richiama «al se-Stesso che gli è proprio»<sup>66</sup>, cioè lo richiama di fronte alle proprie autentiche possibilità.

Sembra davvero difficile riuscire a poter sentire nel silenzio la voce della coscienza che nulla dice, che è voce silenziosa, all'interno del flusso continuo di immagini, di parole e di discorsi impersonali a cui siamo continuamente accostati. Ciò che si è detto per il sistema tecnico-informatico e dei mezzi di comunicazione e in particolare del mondo di immagini artificiali che tali strumenti creano, vale in generale per la strumentalità tecnica-tecnologica che media ogni nostro rapporto. Tutto è mediato dall'apparato tecnico<sup>67</sup>. Ciò è evidente nel campo medico, nel campo dell'educazione e anche nello spazio personale e intimo della casa e dell'interiorità.

Stiamo assistendo ad un processo di indebolimento dell'identità a livello psichico e anche a livello corporeo. Ovviamente in ogni epoca il rapporto della coscienza con la propria corporeità, con il proprio essere corpo, è stato interpretato in modo diverso. L'esperienza che facciamo noi del nostro corpo è ben diversa dell'esperienza che facevano gli uomini nel passato, nelle diverse epoche. Anche il corpo entra nella cultura e nella simbolizzazione della coscienza. Nell'epoca contemporanea la nostra esperienza del corpo è mediata dalla tecnica in modo massiccio e ciò comporta che l'esperienza che ne facciamo è sempre meno immediata. La decorporeizzazione che

---

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 255.

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 256.

<sup>67</sup> Il discorso sull'immedesimazione nel mondo e sull'impossibilità di poter uscire da tale inautenticità viene elaborato da Jacques Ellul nei suoi saggi sulla tecnica, in particolare in un saggio del 1981 *L'immagine e la parola*. Qui Ellul «si sofferma sull'incontro tra elemento visivo e la tecnica, sottolineando come sia la tecnica ad aver permesso l'invasione delle immagini e trasformato il nostro mondo in un universo di immagini artificiali, in una società dello spettacolo. Il filosofo denuncia la realtà di una società che non solo vede il trionfo assoluto dell'immagine, ma pretende inoltre di confondere immagine e parola. [...] A Ellul sta a cuore di trovare un modo per preservare un luogo, sebbene fragile indispensabile, del discorso – inteso nel senso ampio di esercitare un pensiero critico nei confronti della realtà. [...] Egli denuncia pertanto i rischi della sopraffazione delle informazioni sull'esperienza. Il pensatore scrive sulla necessità di difendersi contro l'invasione del visivo, del non elaborato, dell'informazione acritica, di fronte alle quali la mente dell'uomo si chiude spontaneamente, sospendendo la possibilità di una ragione di contro a una razionalità puramente calcolante e "informatica". Come non pensare all'attuale quantità di informazioni con le quali ci confrontiamo nella rete, alla diffusione di un uso di massa di social media, che possono produrre spesso una sorta di inquinamento mentale da cui sentiamo il bisogno di distanziarci? Ellul fa riferimento al rinnovato flusso di immagini della società che il sistema tecnico rende disponibili. Tale flusso di immagini assicura la dose necessaria di emozioni indispensabili per integrarsi nel sistema tecnico, ma in questo modo ci porta a entrare a far parte in modo stabile e permanente di una forma di vita autoreferenziale, di cui l'immagine è il necessario arredo e la società tecnica e tecnologica l'unico referente. Il riferimento al mondo, con tutta l'imprevedibilità di eventi ed esperienze che esso offre, ci è precluso» (J. ELLUL, *Sistema, testimonianza, immagine. Saggi sulla tecnica*, in *Introduzione*, cit., p. 22).

caratterizza i nostri tempi, l'allontanamento sempre più marcato dalla nostra dimensione corporale è ben evidente. La mediazione della tecnica, sia nella forma di realtà virtuale creata dai dispositivi senza tempo e senza spazio, sia proprio come strumentalità tecnica che consente, soprattutto in ambito medico, di rapportarsi con la corporeità, ha reciso molto questo rapporto primordiale.

L'abilità che più stiamo oscurando è quella capacità di sentire il nostro corpo, cioè l'implicita abilità di prestare attenzione alle nostre sensazioni, sensazioni che provengono dai nostri sensi, che non sono più allenati ad orientarci. Tutto ciò comporta, l'avvento di un processo di decorporeizzazione preoccupante. La sensibilità viene requisita attraverso le costruzioni fatte dai dispositivi tecnici. Abbiamo imparato a non fidarci più dei nostri sensi e nemmeno siamo più in grado di ascoltarci in tal senso<sup>68</sup>. «È qui all'opera un nuovo tipo di sensibilità corporea, oggi socialmente dominante: la *hexis ottica*. Il vedere a comando tende a sostituirsi alla sensibilità tattile»<sup>69</sup>. Ciò che stiamo perdendo è la relazione con il nostro corpo come *soma*, come carne, stiamo perdendo quella facoltà che è la sensibilità tattile che ci lega alla nostra corporeità<sup>70</sup>. La percezione del sé corporeo è «diventa una

---

<sup>68</sup> Barbara Duden constata questa perdita nell'esperienza della gravidanza: «Nel corso degli ultimi vent'anni, la "prevenzione" prescritta in gravidanza è aumentata del cinquecento per cento. Ogni misura dice qualcosa alla donna, le mostra qualcosa. [...] La tecnica della visualizzazione ha un effetto ancor più profondo delle procedure e delle analisi di laboratorio. Negli ultimi decenni la gravidanza è diventata una condizione corporea plasmata da strumenti tecnici che rendono visibile ciò che un tempo era invisibile: il microscopio elettronico, la visualizzazione grafica di frequenze statiche, l'ecografia. Ognuna di queste tecniche lascia una diversa ombra simbolica sulle donne. [...] La percezione della donna viene oggettivata biologicamente. [...] La donna, che con tutti i sensi percepisce la sua gravidanza, impara a non fidarsi più dei suoi sensi. Impara a farsi dire come sta, e quali sono le sue prospettive. La sicurezza di sé, la fiducia nel fatto che la natura sa quello che fa, la "buona speranza" su cui vegliava la levatrice sono morte e sepolte.[...]Un tempo la gravidanza era prima di tutto la lenta percezione di un'esperienza corporea, ora è diventata la presa d'atto e l'interiorizzazione di un referto medico» (B. DUDEN, *I geni in testa e il feto in grembo. Sguardo storico sul corpo delle donne*, cit., pp. 102-111).

<sup>69</sup> *Ivi*, p.112.

<sup>70</sup> Secondo alcuni pensatori e pensatrici, come Duden e Illich, il processo di decorporeizzazione ha iniziato il suo corso da quando sono stati decorporeizzati i sensi e i processi sensoriali, in particolare la vista. Secondo questa prospettiva, la decorporeizzazione del processo visivo, della vista e dello sguardo, è stato un passaggio fondamentale nella concezione oggettivante della realtà e del mondo propria del pensiero scientifico. «Ho intrapreso (scrive la Duden), una ricerca sulle forme presenti e passate dello sguardo: sulla storia della vista, sulle influenze a cui è esposta, sul modo in cui si forma, sulla sua direzione e, in particolare, sulla sua posizione nel complesso dei sensi. Ciò che ho incominciato a studiare è la storia dell'*opsis*, del guardare, in opposizione all'*ottica* come studio della luce. Contrappongo i due concetti di proposito: con *opsis* alludo alle consuetudini visive, alle forme e ai modi inveterati del guardare in quanto attività dell'occhio; mentre l'*ottica* è la dottrina della luce e rifrazione. Che cos'era ieri e che cos'è oggi uno sguardo?» Il "vedere" non è sempre stato concepito allo stesso modo, prima lo sguardo, la vista, erano processi legati al corpo, più „somatici“. Ad un certo punto l'occhio è stato definito, non più un organo sensibile da cui si irradiava uno «sguardo tattile che

registrazione individuale di fatti scientifici»<sup>71</sup> perché «ci è sempre più spesso imposto di basare la nostra esperienza su visualizzazioni, cioè misurazioni, esami, analisi»<sup>72</sup>. «A questo punto si che è possibile mettere a confronto uno spirito umano decorporeizzato e l'intelligenza artificiale, fatto digitale ormai ordinario».<sup>73</sup> Ma, scrive ancora la Duden: «io, non sono priva di sostanza e di senso. Non sono bidimensionale: ho un esterno e un interno che non è accessibile a tutti. Ho un viso, che gli altri vedono, e anche un'interiorità. Io sono un "chi" e non un "che cosa".»<sup>74</sup> La negazione della dimensione corporale è legata a quella negazione della dimensione temporale e spaziale, la negazione del qui e ora, che sradica l'individuo dal proprio corpo e dal suo "essere in situazione". Essere-nel-mondo significa in primo luogo essere qui, come corpo, essere incarnati. La corporeità è la presenza dell'io nel mondo, non si può prescindere da tale fondamento.

Ma negare l'essere situato significa, non solo negare l'ambiguità della coscienza umana, cioè il rapporto con il proprio Sé, ma anche negare l'incontro autentico con l'alterità, ogni tipo di alterità. Negli spazi vuoti di internet io non incontro nessuno<sup>75</sup>. L'incontro presuppone la dimensione corporea, nei suoi gesti, nelle parole che

---

all'apertura delle palpebre rilasciava un'emanazione, un occhio strettamente legato agli umori, alla persona e al mondo esterno», ma un «dispositivo ottico, paragonabile a una camera oscura sul cui fondo viene proiettata passivamente, cioè senza l'intervento di colui che guarda, un'immagine del mondo esterno». e la vista divenne una fabbricazione meccanica di un'immagine, come risultato di una registrazione momentanea dei raggi di luce sulla superficie della retina. L'irradiazione visiva fu abbandonata dalla fisica della luce e il cristallino acquoso e sensibile all'interno dell'occhio, che era servito ad assimilare i visibili, si trasformò in lente che infrange la luce. L'incorporazione mentale del mondo compiuta attraverso l'occhio si convertì nell'insieme di processi chimici intracerebrali, in cui i nervi trasmettono stimoli visivi. Quest'occhio moderno, gradualmente decorporeizzato, venne privato del potere dello sguardo. L'esautorazione epistemica dell'occhio a opera della scienza ebbe inizio con Keplero, si radicalizzò con Cartesio e oggi ha raggiunto il suo culmine tecnologico con l'immagine televisiva, il teleschermo e la visualizzazione digitalizzata. [...] La quotidianità, stimola in modo sempre più intensivo a vivere il processo visivo come qualcosa che è soltanto: registrare, riportare, deformare, essere mostrato, prodotto, progettato, seduttivamente didascalizzato, organizzato davanti agli occhi, un insieme di costrutti, grafici, fotografie, immagini sullo schermo corredato di un commento a voce o in dissolvenza. D'altra parte, questi occhi "rappresentati", "visivamente soggiogati" e "addestrati" sono anche capaci di incontrare, di capire, di sbirciare e di guardare. Il „sapere“ come sensazione, apprendimento, esperienza viva, non può essere annullato completamente. [...] Nella realtà che i media non sono in grado di assimilare sopravvive qualcosa dell'antica irradiazione visiva, dello sguardo che tocca, afferra, incontra, brucia e distrugge» (B. DUDEN, *I geni in testa e il feto nel grembo. Sguardo storico sul corpo delle donne*, cit., pp. 50-51).

<sup>71</sup> *Ivi*, p.320.

<sup>72</sup> *Ivi*, p.190.

<sup>73</sup> *Ivi*, p.107.

<sup>74</sup> *Ivi*, p.195.

<sup>75</sup> «Questa disincarnazione rappresenta una grave minaccia per i rapporti personali, perchè egli ritiene che solo come persone che possono soffrire, come persone dotate di un corpo, noi possiamo volgerci l'un l'altro faccia a faccia» (I. ILLICH, *Il perverso del cristianesimo. Conversazioni con David Cayley su vangelo, chiesa, modernità*, cit., p. 104).

trovano significato perché proprie di quella voce che proviene da quel volto e da quel corpo che è lì e che sono io. «Ogni mio atto rivela infatti che la mia presenza è corporea e che il corpo è la modalità del mio apparire. Questo organismo, questa realtà carnale, i tratti di questo viso, il senso di questa parola portata da questa voce non sono le espressioni esteriori di un Io trascendentale e nascosto, ma sono io, così come il mio volto non è un'immagine di me, ma sono io stesso»<sup>76</sup>.

Tutto ciò è frutto di quel capovolgimento del rapporto mezzo-fine prodotto dall'intensivo aumento del potenziamento tecnico. L'infinita possibilità del potenziamento tecnico risiede in quella volontà di poter controllare e dominare ogni aspetto della vita, senza alcun freno e senza alcun limite. Non esiste luogo, tempo, avvenimento, ente naturale, dimensione fisica e psichica umana, che non possano essere conosciute attraverso la mediazione tecnica e attraverso il pensiero tecnico-scientifico. Tutto è conoscibile, se non adesso, lo sarà, prima o poi. Nessun mistero può rimanere al di fuori di questa visione. E qui sembra essere il nucleo della questione. Se non esiste nessun rapporto con "il mistero", con ciò che non si può conoscere attraverso le lenti della conoscenza umana così determinata, dove risiede l'essere dell'uomo e del mondo della vita? Con queste riflessioni non si vuole insorgere contro il fenomeno tecnico e tecnologico, non si vuole tantomeno negare il contesto storico e culturale di cui facciamo parte o "fuggire" da esso. Qui siamo e qui viviamo. Le considerazioni fatte vogliono perlomeno insorgere contro il «monopolio del pensiero tecnologico»<sup>77</sup>. Questo monopolio infatti restringe fortemente le possibilità di avere un rapporto diverso con se stessi e la realtà perché è proprio da tale rapporto, è proprio dal residuo che rimane inconoscibile in questa originaria relazione con l'essere proprio e del mondo che esso vuole fuggire.

Lévinas traduce questa impossibilità di riportare tutto al conoscibile con l'idea di infinito. L'infinito, che nel pensiero levinasiano è rappresentato dall'alterità umana, dall'essere stesso dell'uomo che nel suo mistero, nel suo essere l'assolutamente altro, è inconoscibile per questo stesso mistero che è, non può essere rinchiuso in un'idea. L'infinito è infinito perché è impossibile farsene un'idea. L'idea chiude, è conoscenza che riporta l'essere altro al soggetto che lo ingloba e lo conosce attraverso le sue modalità. La conoscenza, secondo Lévinas, è una relazione tra il soggetto umano e

---

<sup>76</sup> U. GALIMEBRTI, *Il corpo*, cit., pp. 15-16.

<sup>77</sup> *Ivi*, p.152.

l'altro da sé, mediata da un terzo termine che neutralizza e annulla l'alterità dell'essere conosciuto. Il terzo termine è la luce della conoscenza in cui gli enti divengono intelligibili<sup>78</sup>. Ogni essere esteriore che entra nella luce della conoscenza deve adeguarsi, essere compreso, cioè divenire concetto. Questo per Lévinas non può essere il rapporto originario che l'essere umano ha con se stesso e con l'alterità. Per il filosofo è proprio il contrario. L'alterità umana, l'essere stesso dell'uomo, è trascendente in modo autentico perché si tiene infinitamente distante da un'idea che lo potrebbe contenere, esso va al di là della capacità del pensiero. Il rapporto originario con l'alterità è secondo il filosofo il rapporto etico. Ma l'etica lévinasiana non è un insieme di valori e di norme, ma il «luogo stesso in cui la differenza del volto dell'altro non è indifferente, luogo della non indifferenza per questa differenza, della non indifferenza come responsabilità per l'altro»<sup>79</sup>. Il rapporto etico con l'alterità è, in fin dei conti, il rapporto con il mistero, che non deve essere conosciuto ma incontrato, lasciato essere. Se Lévinas parla in modo specifico del rapporto umano, il concetto di infinito che non può essere appunto concettualizzato e cristallizzato viene qui preso in senso più ampio. L'alterità lévinasiana è un concetto che rappresenta, che si può leggere come impossibilità della conoscenza di essere assoluta, universale e totalizzante.

Il mistero, infatti, concerne la vita stessa, il mondo della vita in tutte le sue forme e in tutte le sue differenze e ambiguità. La coscienza umana è in fin dei conti un mistero essa stessa, e se tale non viene riconosciuta come può l'essere umano rispettare e avere un rapporto che non sia di dominio con l'alterità, l'alterità in ogni sua forma? Sembra che proprio tale presupposto venga negato in sottofondo nel pensiero tecnico, figlio del pensiero conoscitivo scientifico-razionale, in cui predomina il rapporto soggetto-oggetto, dove l'essere viene reificato, considerato come mera presenza e quindi totalmente conoscibile. Qui, di nuovo, non si vuole negare il valore del pensiero scientifico, della conoscenza o del pensiero razionale e tecnico. Essi

---

<sup>78</sup> «La luce, che rende possibile l'incontro con l'altro da sé lo rende possibile in modo tale che questo altro sembra già uscire da me. La luce, la chiarezza: è proprio questo l'intelligibilità; essa fa derivare tutto da me, riduce ogni esperienza ad un dato di reminiscenza. La ragione è sola. E in questo senso, la conoscenza non incontra mai nel mondo qualcosa di autenticamente altro» (E. LÉVINAS, *Il Tempo e l'Altro*, tr. it. della 2ª ed. a cura di F. P. Ciglia, il melangolo, Genova 1987, p. 35) E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, tr. it. di A. Dall'asta, Jaka Book, Milano 1990<sup>2</sup>.

<sup>79</sup> S. PETROSINO, *La fenomenologia dell'unico. Le tesi di Lévinas*, in E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, tr. it. di A. Dall'Asta, Jaka Book, Milano 1990<sup>2</sup>, p. LXVII.

sono espressioni fondamentali e originarie dell'essere umano. La conoscenza tecnica o oggettiva, delineata nel rapporto soggetto-oggetto, è necessaria per la sopravvivenza e per il progresso dell'uomo, ma non può essere distaccata da altre forme interpretative, da altre forme di relazione dell'uomo con la realtà, con l'essere. Essa è la capacità dell'uomo di ragionare e serve appunto per controllare la natura e la società, ma essa non può essere incontrollata e svincolata da ogni limite.

È proprio questa pretesa che viene criticata. Tale pretesa nega altre possibilità e soprattutto quella che concerne l'affermazione di una dimensione, di una parte, di una verità, di una realtà che non può essere afferrata, conosciuta, manipolata e utilizzata.

Difatti è proprio questo originario rapporto con l'inconoscibile, che poi è stato espressione dell'arte, della poesia, di alcune correnti filosofiche e di altre forme di comprensione, che pone intrinseci limiti alla conoscenza scientifico-razionale.

Il limite è il riconoscimento del mistero. Vale a dire il riconoscimento del "sapere di non sapere" della filosofia socratica. Riprendendo da Scilironi il senso del socratismo perenne, si può asserire che sapere di non sapere significa sapere che la verità, (l'essere, il tutto, l'essenza) non può essere colta se non nella domanda stessa che l'ha posta. L'originaria domanda dell'essere umano, che lo determina come tale, è quella ontologica, quella che domanda la verità, la verità dell'essere. È la domanda socratica: che cos'è? Ma «nella domanda "che cos'è?", l'intero (l'essere, il vero, il tutto) è già presente, non però nella forma della presenza presente, ma nella forma dell'assenza»<sup>80</sup>. Solo nella forma di domanda originaria la verità può essere presente, solo dunque come assenza. Perché la presenza è delle cose, degli enti e non del loro essere, della loro verità di essere. «Il socratismo perenne della filosofia, come riconoscimento del non sapere, è la distruzione d'ogni pretesa di rendere presenza presente l'essere (il vero, il tutto). La presenza presente è solo degli enti, che non sono l'essere, ma ciò la cui intelligibilità domanda l'essere»<sup>81</sup>. In altre parole, la pretesa della conoscenza umana di poter varcare certi limiti e di porsi come portatrice assoluta di verità è una pretesa di onnipotenza che va incontro all'oscuramento della verità e non alla sua manifestazione.

Ciò che il pensiero scientifico-razionale e la tecnica si dimenticano è il fatto di essere una fra le tante operazioni teoriche e pratiche dell'uomo. «La ragione scientifica, e la

---

<sup>80</sup> C. SCILIRONI, *Leggere Essere e tempo di Heidegger*, cit., p. 19.

<sup>81</sup> *Ibidem*.

tecnica in cui si esprime, appartengono alle pratiche umane e quindi al mondo-della-vita in cui tali pratiche si svolgono»<sup>82</sup>.

Il problema sta dunque nella possibilità onnipotente della tecnica di poter sondare e manipolare ogni forma di vita e ogni parte del reale, nel fatto che non abbia nessun limite in cui confinare la propria potenza. La negazione dei limiti è negazione dell'inconoscibile, del mistero, dell'ambiguità propri del mondo della vita.

### 3.4 *Il distacco dal mondo-della-vita*

Le analisi e le riflessioni affrontate nei paragrafi precedenti non vogliono affermare che il contesto contemporaneo abbia un carattere catastrofico, in cui il fenomeno tecnico è vissuto come una realtà fantascientifica che dominerà la nostra vita e la nostra realtà. Ma nemmeno vogliono affermare ingenuamente che il fenomeno tecnico contemporaneo non abbia modificato e non modifichi profondamente il nostro essere, il nostro vivere e le modalità con cui percepiamo noi stessi e la realtà. Che la realtà contemporanea sia tecnicamente organizzata in ogni suo aspetto non può essere negato, e non può essere negato il monopolio del pensiero tecnico e tecnologico che tale organizzazione comporta. Ciò è ben evidente, ad esempio, in ambito educativo, in cui ciò che viene richiesto al nuovo "tipo-umano", non è lo sviluppo della propria coscienza, ma delle competenze e delle capacità intellettuali utili per la funzionalità del sistema sociale contemporaneo. È sempre nell'ambito educativo che scorre silenzioso il pensiero dominante, in cui si propone come scopo educativo a cui tendere l'idea antropologica di cui la società ha richiesta. Oggi questo avviene in modo più silenzioso e subdolo che mai, e risulta difficile uscir fuori dai parametri imposti dal tipo di educazione che si delinea all'interno delle istituzioni. Piene di belle parole le direttive educative altro non sono che espressione del pensiero tecnico che domina oggi. Ciò a cui si tende e a cui si sta andando incontro, a livello educativo e quindi antropologico, è il distacco delle facoltà intellettive, dell'intelligenza razionale, dalla coscienza nel suo senso più complesso, nella sua totalità. Le intelligenze artificiali ne sono il modello, il modello a cui l'essere umano

---

<sup>82</sup> U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, cit., p. 384.

deve tendere. Senza qui poter approfondire tale tema, è stato accennato solo per far riflettere sul fatto che il pensiero tecnico è ben presente in ogni dimensione della vita umana, anche se spesso non lo si coglie pienamente. Qui, di nuovo, non si vuole negare tale dimensione della coscienza umana o svalutarla, ma negarne il monopolio, ovvero la pretesa di essere l'unica visione possibile. Il pensiero razionale, nella sua radicalizzazione, si è talmente distaccato dalla sua origine, dalla coscienza, da porsi come unica modalità di pensare il reale. Negare la coscienza come origine<sup>83</sup>, come fonte da cui scaturisce il pensiero razionale, insieme ad altre funzioni, si esprime, in un altro livello, come negazione di altre visioni culturali e simboliche. Non dare valore alla dimensione immaginativa, ad esempio, o a quella sensoriale e corporea, significa negare ciò che tali dimensioni producono a livello culturale e simbolico. L'onnipotenza della tecnica, frutto dell'onnipotenza del pensiero razionale, ha in sé, intrinseca, la negazione dei limiti che può essere data solo dall'affermazione di altre dimensioni. Il distacco da ogni forma culturale di significato in cui il fenomeno tecnico prende forma e si sviluppa ha come conseguenza questa negazione totale di limiti. Il circolo che si è creato tra pensiero scientifico e tecnico e possibilità tecnica di fare e produrre, ha in sé stesso questa assenza del limite, per cui tutto è concesso se si ha la possibilità di eseguirlo, e se si ha la possibilità di fare tutto, allora tutto è concesso. Ma questo è ovvio, perché se la partita si gioca all'interno dei parametri posti dal pensiero razionale-scientifico, tutto ciò che si produce sotto forma di idea o di pensiero all'interno di questi parametri, di queste regole, allora diviene possibilità concreta di attuazione. Il pensiero razionale è chiuso in se stesso, e se la realtà è stata chiusa all'interno di tali confini, allora tutta la realtà possibile in quei confini sarà effettivamente possibile.

La vita viene così penetrata e guardata dall'occhio meccanico fino alle sue fondamenta, fino alle sue radici, perché altri "occhi" sono stati negati, perché svalutati e considerati infecondi di verità.

---

<sup>83</sup> Con il termine "coscienza" non si intende qui solo la dimensione psichica e mentale dell'essere umano, ma tutta la sua essenza che si esprime in quella apertura originaria, in quell'essere sempre in relazione a... con tutte le dimensioni che le appartengono e che sono proprie dell'essere umano (dimensione psichica, mentale, sensoriale, corporea, percettiva, intuitiva...). In se stessa tale complessità è inafferrabile dal pensiero razionale o da qualunque altro sapere che la riduce a una spiegazione. La coscienza incarnata dell'essere umano rimane, nella sua complessità, irriducibile a qualunque significato rigidamente determinato, essa esprime l'ambivalenza e l'ambiguità che non può essere concettualizzata una volta per tutte.

Ecco allora che i due punti analizzati nel capitolo precedente, su cui le teologhe che si sono prese in considerazione si sono soffermate nella loro riflessione, ovvero il pensiero dicotomico e la relazione epistemologica soggetto-oggetto, divengono due importanti chiavi di lettura attraverso cui comprendere ciò che viene negato attraverso la loro affermazione assoluta nel pensiero occidentale. Ciò che viene negato è la dimensione del mistero propria e intrinseca al mondo della vita, vale a dire il processo stesso della vita a cui prendiamo parte. Il termine "mistero" viene qui utilizzato, si potrebbe dire, "ingenuamente", per far fronte ad una reale impossibilità linguistica. Infatti, «su ciò di cui non si può parlare si deve tacere», come scrive Wittgenstein. Ovvero, non tutto può essere determinato dal linguaggio, dal pensiero razionale e dalla conoscenza. L'essere umano se ne è dimenticato, perché, forse, prevale in lui la volontà di controllo e dominio. L'inconoscibilità, che si esprime in un'impossibilità di controllo, non può essere affermata dal pensiero umano così estraniato e distaccato, perché significherebbe ammettere una mancanza, un limite alla propria potenza.

Il pensiero dicotomico, che divide la realtà in contrari separati nettamente, come spirito-materia, corpo-anima, vita-morte, bene-male, è stato, come già scritto, radicalizzato, tale per cui la dualità viene pensata in modo nettamente rigido, e si nega l'ambiguità propria del mondo della vita. L'ambiguità è la possibilità di pensare i contrari insieme senza che uno neghi l'essere dell'altro. È la possibilità di pensare oltre al principio logico di non contraddizione, principio principe del pensiero razionale, che afferma che  $A$  è  $A$  e non può essere non- $A$ . La separazione tra identità e differenza, che il principio logico di non contraddizione pone, è necessaria, come già scritto, anche solo per pensare la coscienza stessa separata dall'alterità, ma tale possibilità di separazione non può cristallizzarsi e diventare confine insuperabile e imprescindibile. L'ambiguità, che qui si vuole affermare, è quella possibilità di pensare la dualità come una dualità in cui i due termini, i due contrari, sono separati e nello stesso tempo uniti. Tale dualità paradossale è ben rappresentata dalla figura dello Ying e Yang. Una complementarità ambigua, dinamica e in cui una metà contiene l'altra senza che l'una si perda nell'altra.

Ripensare la dualità in senso filosofico diviene, secondo le autrici considerate necessario, in quanto la dualità dicotomica radicalizzata immobilizza la realtà in una

visione che non le è propria. Qui di nuovo si intravede quella volontà di controllo e di dominio intrinseca alla radicalizzazione del pensiero razionale. Infatti la dualità “ambigua”, dire cioè che A è anche non-A, significa negare il principio di non contraddizione nel suo nucleo più essenziale, e dunque negare la possibilità di poter pensare la separazione della realtà in modo tale da poterla controllare con la mente.

La relazione soggetto-oggetto, relazione dominante che obbliga il mondo-della-vita a esprimersi come mera presenza conoscibile e manipolabile, ha in sé lo stesso principio proprio del pensiero dicotomico, per cui i due termini della relazione, il soggetto conoscitivo e l'oggetto conosciuto, sono considerati dualità separate e nettamente distinte. Tale rapporto si instaura perché l'oggetto conosciuto viene considerato conoscibile solo attraverso specifiche modalità. Ma perché la natura e in generale il mondo-della-vita, possa essere controllato e dominato deve offrirsi con un volto, una modalità, calcolabile e controllabile dal pensiero e dalla tecnica. «Nella matematizzazione geometrica e scientifico-naturale, noi commisuriamo al mondo-della vita- al mondo che ci è costantemente e realmente dato nella nostra vita concreta che si svolge in esso nell'aperta infinità di un'esperienza possibile, un ben confezionato abito ideale, quello delle cosiddette verità obiettivamente scientifiche. Il travestimento ideativo fa sì che noi prendiamo per vero essere quello che invece è soltanto un metodo»<sup>84</sup>. Tale metodo copre con una veste ideale il mondo-della-vita e prende come verità questo travestimento. In questo travestimento c'è spazio solo per una visione meccanica della natura, che perde il suo carattere organico-vitalistico. In questa visione scientifica le cause finali che inserivano la natura e la realtà in una rete di relazioni, dalle quali scaturivano i limiti dell'azione umana, perdono la loro importanza. Il distacco dalle cause finali che il pensiero tecnico ha intrinseco ha le sue radici già nel pensiero scientifico nato nella modernità. Il pensiero scientifico inaugurato da Bacone e da Cartesio pone la relazione causale e le cause seconde come categorie fondamentali per carpire le leggi matematiche che governano il mondo naturale. La natura creata da Dio è retta da leggi matematiche che l'uomo può conoscere studiando a fondo la natura stessa. La conoscenza diventa indagine sperimentale e la natura l'indagata. Solo se la natura si lascia risolvere in rapporti meccanici, matematici, quantitativi e quindi misurabili può rientrare nel pieno

---

<sup>84</sup> E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1972, p. 147.

dominio della mente umana. Questa concezione meccanicistica e matematica della natura garantisce infatti quel sapere che è potere inaugurato dai padri della rivoluzione scientifica. «La concezione meccanicistica della natura, la traduzione dell'ordine qualitativo nell'ordine quantitativo, l'abbandono delle cause prime per la cura delle cause seconde empiricamente verificabili, la misurazione del tempo e la determinazione dello spazio si presentano come condizioni pregiudiziali per l'instaurazione del regnum hominis, perchè solo un mondo che si lascia risolvere in rapporti meccanici e misurabili può rientrare nel pieno dominio della mente umana»<sup>85</sup>. Già Bacone riteneva che la ricerca delle cause finali fosse una ricerca senza senso e che non portasse a nulla di effettivo e di utile. Scrive infatti: «la ricerca delle cause finali è sterile al pari di una vergine infeconda che non partorisce nulla o partorisce mostri latranti»<sup>86</sup>. In questo modo il padre della rivoluzione scientifica inaugura uno dei tratti caratteristici del pensiero tecnico che rimarrà intatto fino ai giorni nostri. La ricerca delle cause finali è una ricerca sterile che produce se non il nulla delle mostruosità teoriche che a nulla servono. Il dominio sulla natura «resta precluso se si attribuisce ad essa un carattere organico-vitalistico, perché la mente umana non risulta idonea a penetrare e a dirigere il processo della vita»<sup>87</sup>.

Come già nel capitolo precedente abbiamo visto, non sembra un caso per le teologhe che "il principio che dà vita, il principio vitale", il processo da cui scaturisce la vita, venga estrapolato dalla natura e a livello simbolico da ogni divinità femminile che fino a poco tempo prima rappresentava tale mistero, e viene riformulato come principio di potenza creativa proprio del Dio della tradizione ebraico-cristiana. Dio crea il mondo dal nulla: quale simbolo di potenza è più efficace di questo? La materia primordiale da cui prima scaturiva l'ordine del cosmo, sparisce completamente nel racconto mitico della creazione della tradizione cristiana.

Per sottolineare la potenza infinita di Dio si introduce il concetto di "creazione dal nulla". Per le pensatrici-teologhe è qui il nocciolo della questione. L'uomo incapace di suscitare processi vitali riesce però con gli strumenti e i mezzi di cui dispone a creare e a modificare la materia partendo dalle sue idee. È in questa sua capacità che l'uomo ritiene di essere appunto come Dio, a immagine di Dio. «Quando nell'età

---

<sup>85</sup> U. GALIMEBRTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, cit., p. 301.

<sup>86</sup> F. BACONE, *La dignità e il progresso del sapere divino e umano*, Libro I, p. 158.

<sup>87</sup> U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, cit., p. 300.

moderna Bacone, Cartesio, Galilei vedono nelle leggi di natura l'espressione delle idee di Dio, non ci sarà altro modo di adeguarsi a Dio se non percorrendo la via che conduce alla scoperta di dette leggi. Ma questa via è tutta da costruire attraverso quegli strumenti, di cui l'uomo dispone, che sono il numero e l'anticipazione matematica. Impotente, infatti, a suscitare processi di vita, l'uomo è però capace di ordinare movimenti meccanici in cui tutta la natura può risolversi qualora sia tradotta in numero e anticipazione matematica»<sup>88</sup>.

Anche gli antichi disponevano di una visione matematica della natura. Ma c'è una differenza tra la concezione matematica della natura che nasce col pensiero moderno e la visione matematica della natura antica. La visualizzazione matematica della natura era per i greci antichi un impianto metafisico che «visualizzato dall'anima, quando questa dimorava nel mondo iperuranico, consentiva all'anima, caduta nel mondo, di vedere e intendere tutte le cose»<sup>89</sup>. In questo senso per il greco la matematica è l'ordine della natura e non l'ordine che l'uomo assegna alla natura.

Qui appare evidente la differenza che intercorre tra il modo in cui la natura veniva concepita dagli antichi e con essa la verità della conoscenza e la modalità con cui la natura viene definita dalla scienza moderna e con essa la verità della conoscenza. Per gli antichi infatti conoscere, individuare le leggi matematiche e l'ordine matematico della natura, significava cogliere quanto la natura offriva alla visione. La verità è in questo caso disvelamento di ciò che la natura offre. Ben differente è invece il rapporto conoscitivo che si instaura con l'avvento del pensiero scientifico. Qui la verità non è svelamento, ma è costruita: «qui la differenza è abissale: se per il greco la matematica è l'ordine della natura nel suo manifestarsi all'uomo, per lo scienziato dell'epoca moderna è l'ordine che l'uomo assegna alla natura costringendola a rispondere alle ipotesi su di essa anticipate»<sup>90</sup>. Emblema di questa tendenza è il pensiero kantiano della conoscenza. Scrive Kant nella *Critica della ragion pura*: «È necessario dunque che la ragione si presenti alla natura avendo in mano i principi, secondo i quali soltanto è possibile che fenomeni concordanti abbiano valore di legge, e nell'altra l'esperimento, che essa ha immaginato secondo questi principi: per venire bensì istruita da lei, ma non in qualità di scolaro che stia a sentire tutto ciò che

---

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 305.

<sup>89</sup> *Ibidem*.

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 313.

piaccia al maestro, sebbene di giudice, che costringa i testimoni a rispondere alle domande che egli loro rivolge»<sup>91</sup>. A questo punto la natura non è più norma, legge, limite a cui il sapere umano deve adeguarsi, ma è il contrario: è il sapere umano la legge a cui la natura deve adeguarsi. «Il calcolo matematico diventa a questo punto la forma del mondo e la tecnica ad esso sottesa la sua chiave di lettura. Per effetto di questo suo capovolgimento, per cui una tecnica previsionale escogitata nel modo-della-vita diventa la sola chiave di lettura di quel mondo, la tecnica scientifica non è più un procedimento neutro disponibile per qualsiasi fine come ama definirsi, ma prassi sociale e storica che obbliga il mondo-della-vita a esprimersi in termini di pura quantità»<sup>92</sup>. E così la natura è accessibile e manipolabile in ogni sua dimensione, e la vita è controllabile in tutte le sue forme.

La riduzione della natura e in generale del mondo-della-vita a realtà totalmente controllabile con la mente e con la pratica, e dunque la negazione della dimensione del mistero, altro non è che la negazione della dimensione di finitezza che caratterizza l'essere umano e in generale la vita, ovvero la negazione della morte. Pensate nella dualità dicotomica, vita e morte, hanno finito per essere inglobate nella volontà di dominio e di controllo del pensiero razionale e della tecnica. Così distaccate e pensate in modo antagonista, l'allontanamento dalla morte è divenuto il principale scopo, conscio o inconscio, dell'essere umano e ciò è ben evidente in ogni fenomeno che si è sviluppato nel contesto contemporaneo: dal fenomeno tecnologico e digitale, che negando la dimensione materiale del mondo ne nega anche la possibilità di "morire"; al benessere materiale e di "comodità" dello stile di vita occidentale che sempre più vuole migliorarsi per alleviare ogni fatica pratica; e ancora, alla tecnica medica che pone la vita come valore assoluto, ma non in senso esistenziale, quanto come «prolungamento quantitativo»<sup>93</sup> e riduce il corpo a «capitale biologico»<sup>94</sup>. La vita e la morte cadono anch'esse nella visione razionale-scientifica e nel controllo predominante della scienza e della pratica medica.

Pensare in modo dicotomico la vita e la morte, significa negare la possibilità di pensarle in un rapporto duale ambiguo e complementare, dinamico e non statico,

---

<sup>91</sup> I. KANT, *Critica della ragion pura*, Prefazione alla seconda edizione, Laterza, Bari 1959, p. 19.

<sup>92</sup> U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, cit., p. 386.

<sup>93</sup> U. GALIMBERTI, *Il corpo*, cit., p. 91.

<sup>94</sup> *Ibidem*.

pensarle al di fuori del principio di non contraddizione per porle in termini esistenziali, vale a dire in uno sfondo di senso e di significato non dettato dai parametri del pensiero razionale, scientifico o tecnico. La vita viene così penetrata nelle sue modalità più intime e profonde al fine di carpirne i segreti per controllare il processo vitale al fine di allontanare la morte e di negare la finitezza. Eppure sembra una follia. La morte avviene comunque, anche se si ha la falsa parvenza di poterla scacciare. Non sarebbe meglio avere la possibilità di pensare il rapporto tra vita e morte in altri termini e rispettare l'ambiguità stessa che intercorre nel loro rapporto? Ovvero una dualità ambigua e complementare?<sup>95</sup>.

### 3.5 *Dualità ambigua-ambivalente*

A proposito di queste riflessioni il pensiero femminista qui considerato offre una chiave di lettura assai interessante, che può, almeno in parte, far luce su talune questioni non irrilevanti. Secondo le autrici teologhe menzionate ciò che sta a fondo della tendenza di dominio e controllo del pensiero scientifico-razionale e della tecnica, che si esprime nella negazione del mistero, dell'ambiguità e dell'inconoscibile del mondo-della-vita, è la negazione stessa di tale mistero, e dunque la negazione dei limiti dati da tale dimensione. In altri termini, è la negazione dell'origine, della matrice e della fonte da cui il pensiero deriva.

La scienza come fonte di conoscenza nega la sua matrice, la sua origine, dal mondo-della-vita, come il pensiero razionale nega la sua origine dalla coscienza. Ecco che l'assenza del limite si esprime come negazione dell'origine, della matrice, della fonte. L'assolutizzazione della dimensione razionale che si esprime nel pensiero dicotomico cristallizzato e nella relazione conoscitiva del metodo scientifico-matematico, si pone come tale perché nega di essere una possibilità di "apertura" tra le infinite possibili. Secondo il pensiero femminista delle teologhe e delle pensatrici qui esposto, tale sembra essere il nocciolo della questione. Ora, senza che questa analisi abbia la pretesa di risolvere ogni quesito e di portare a sè tutte le problematiche estremamente complesse cui s'è accennato, tuttavia sembra un'analisi feconda per affrontare alcuni

---

<sup>95</sup> Ho trovato il concetto di "dualità ambigua" in: I. ILLICH, *Il genere e il sesso. Per una critica storica dell'uguaglianza*, Mondadori, Milano 1984.

aspetti di tali questioni. Infatti, il pensiero femminista qui specificatamente analizzato, afferma l'esistenza di un legame tra la subordinazione e la discriminazione della donna a livello sociale e la predominanza del pensiero razionale con le sue conseguenze distruttive. Il pensiero dicotomico ha pensato le dualità separate e anche gerarchizzate, accostando il femminile a tutte quelle dimensioni considerate inferiori, accostate le une alle altre: la corporeità, la materia, l'istinto, l'oggetto nella relazione conoscitiva, la morte, il male.

Una delle possibili risposte che le pensatrici-teologhe si sono date è il fatto che la donna esprime con la sua corporeità e con le possibilità che tale corporeità possiede, il mistero stesso della vita. Il corpo femminile che nella sua specificità dà la vita, la porta dentro di sé nella gravidanza e la pone in essere con il parto, diviene portatrice del mistero stesso del processo vitale. In questo senso il "dare la vita" della donna è legato al "dare la vita" della natura, della vita stessa che scaturisce nelle sue infinite differenze e forme.

Questo accostamento ha determinato, secondo le pensatrici e le pensatrici-teologhe, la discriminazione femminile in diverse forme. La subordinazione femminile troverebbe, dunque, le sue origini nell'associazione che la lega alle condizioni della natura e le cause risiederebbero nelle differenze biologiche che distinguono i due sessi. Secondo le filosofe ecofemministe e anche secondo le teologhe la facoltà della donna di riprodurre in sé stessa il ciclo della vita ha permesso che essa fosse considerata meno capace di trascendere la vita stessa, attitudine contemplata come quella che definisce l'essere umano tale e superiore al resto degli esseri. La donna, come già scritto, viene accostata, in particolare a livello teologico e filosofico, alla dimensione materiale e corporale, e quindi, alla finitezza della vita e al male che essa determina.

Ma questa capacità di trascendere la vita stessa non può non riconoscere la sua matrice<sup>96</sup>. Questo distaccamento, il movimento della ragione, seppur necessario non

---

<sup>96</sup> Per le pensatrici non è un caso che i discorsi dominanti nel contesto contemporaneo, anche di certe correnti del femminismo, abbiano completamente rotto con «l'interpretazione della natura come matrix, quindi come "luogo" della nascita alla carne, come "origine"» (B. DUDEN, *I geni in testa e il feto nel grembo. Sguardo storico sul corpo delle donne*, cit., p. 193). E non è un caso che anche la gravidanza sia diventata un processo artificiale e tecnicamente gestito, fino alle forme più radicali di questo processo che non prevedono neanche più la presenza del corpo femminile.

può reggere il senso del mondo da solo. Il pensiero dicotomico radicalizzato, perchè fonte di controllo sul reale, ha perso il contatto con la sua origine.

La relazione con questa matrice, che qui abbiamo delineato come la fonte stessa del processo vitale, il mistero del mondo-della-vita, l'apertura originaria della coscienza umana, la dimensione dell'inconoscibile razionalmente, deve essere in qualche modo mantenuta. Le conseguenze di questa dimenticanza, di questo estremo allontanamento sono conseguenze di cui oggi dobbiamo renderci conto.

Ecco che il pensiero femminista, in particolare quello ecofemminista e quello teologico qui analizzato, divengono importanti fonti di riflessioni perchè è proprio dalla loro critica al pensiero dicotomico che si aprono nuove e feconde vie interpretative. In primo luogo, diviene necessario ripensare la dualità in termini diversi rispetto a quella del pensiero riduttivamente solo razionale.

Il principio di non contraddizione non viene qui negato e svalorizzato, ma vuole essere limitato e ricollegato alla sua origine, alla sua matrice che è la coscienza e il suo relazionarsi all'essere, alla realtà. Questa relazione non è dicotomica o razionalizzabile totalmente, ma è rapporto duale ambiguo e paradossale. Questa possibilità di pensiero investe poi ogni altra dualità dicotomica, che per tale principio sarà pensata in modo dinamico, come dualità paradossale<sup>97</sup>. Mente-corpo, femminile-maschile, identità-alterità, spirito-materia, vita-morte, bene-male e tutte le altre, sebbene siano categorie e distinzioni necessarie per l'orientamento e la sopravvivenza nel mondo, devono mantenere un sorta di "movimento" interno che non le immobilizzi e che di conseguenza non immobilizzi la realtà da loro interpretata. L'ambiguità che intercorre tra queste dualità se chiusa in un rapporto duale fisso, stabile, in cui i contrari rimangono nettamente distinti, in una dualità analitica e astratta, e se pensata unicamente sotto il principio di non-contraddizione, viene a mancare. Ma negare l'ambiguità, negare l'ambivalenza, significa vivere nella rappresentazione del mondo e non nel mondo<sup>98</sup>.

---

<sup>97</sup> Nell'ambito della fisica la dualità ambigua e complementare si è scoperta nella determinazione della natura della luce. «Che la luce corrisponda ai paradigmi sia della particella sia dell'onda, che nessuna delle due teorie possa trasmetterne da sola la complessa realtà e che non esista una struttura più ampia che ci permetta di coglierla più chiaramente sono oggi verità a tutti note» (I. ILLICH, *Il genere e il sesso. Per una critica storica dell'uguaglianza*, cit., p.42).

<sup>98</sup> «Le due mani agiscono sempre insieme secondo due programmi che non sono mai immagini speculari l'uno dell'altro. In tal modo questo particolarissimo tipo di dualità è sempre ambiguo. Le tradizioni più antiche identificano il tratto fondamentale della nostra esistenza in questo tipo singolare

L'essere dell'uomo, come coscienza sempre aperta, sempre in relazione, non può non abitare l'ambiguità, perchè il fatto di essere in relazione contiene in sè l'ambiguità stessa, la relazione stessa è ambiguità. Io sono, per così dire, un interno ed un esterno nello stesso tempo, sono in relazione. Con dualità ambigua si intende dunque, una dualità in cui i due termini si completano ma non formano una totalità chiusa e stabile, ma si muovono come in una danza, e che la distinzione tra essi non è una distinzione netta e fissa ma nel primo termine c'è il secondo e nel secondo c'è anche il primo, senza che il primo annulli il secondo o che il secondo annulli il primo. La logica che qui è sottesa è quella del e/e. Uno e l'altro, contemporaneamente. La separazione è implicita nella dualità, ma questa separazione non è ferma ma è separazione in movimento, è una danza. L'io qui non viene annullato o misconosciuto. La ragione che separa è necessaria e fondamentale per il pensiero umano, è in tale modo che la coscienza può pensarsi separata dall'alterità, ma tale separazione è comunque dialogica, in relazione.

In questi termini l'atto conoscitivo, la relazione duale, tra un'identità e una alterità, viene ripensata come la possibilità di relazione senza che uno dei due termini venga inglobato o annullato dall'altro o senza che sia una totalità esterna a inglobare entrambi i termini. La conoscenza diviene un nascere insieme, una condivisione in cui i due termini della relazione vengono trasformati. La trasformazione non è un cambiamento totale, dal bianco al nero, la trasformazione esce dalla logica formale o/o. La trasformazione è e/e, bianco e nero, che convivono insieme anche se contrari. Non significa mischiare, ma mantenersi in relazione. Quando la relazione conoscitiva non ammette l'ambiguità diventa dominio e controllo sull'alterità, in qualsiasi forma essa si presenti.

Un pensiero razionale che non tiene conto di questa dimensione originaria, di questa possibilità originaria, è un pensiero sterile e distruttivo. La complessità della vita, la sua infinita possibilità di darsi alla coscienza, le relazioni che intercorrono e che legano questa complessità, ogni dimensione del reale, tutto ciò non viene colto da un

---

di biforcazione. Esso costituisce una complementarità ambigua, che si distingue sia dall'immagine speculare sia dall'ombra. Come dualità, si differenzia dalla copia positiva di un negativo e dalla corrispondenza deterministica della doppia elica del D.N.A. Io ritengo che sia questa la base della metafora e del discorso poetico - il solo modo adeguato a esprimerla. Essendo gemelli, l'ombelico e il cordone ombelicale, lo Ying e lo Yang sono tra le rappresentazioni mitologiche attraverso le quali questa dualità cerca di esprimersi». *Ivi*, p.44.

pensiero, da una conoscenza che si pone al di fuori di tali relazioni, di tale complessità. Ripensare la dualità come dualità ambigua e complementare significa mantenere viva l'ambiguità propria della vita.

Nel contesto contemporaneo ripensare la relazione duale in termini non dicotomici e non oggettivanti, non soltanto in quei termini, diviene una possibilità di arginare e limitare l'egemonia del pensiero tecnico e scientifico. Infatti, proprio quando si pensa che tale fenomeno sia frutto di un'estremizzazione di un metodo, di una possibilità di pensare il reale tra le tante che sono possibili, allora tutto viene ridimensionato e l'individuo ritrova o può ritrovare una qualche possibilità di decisione e di presa di coscienza e responsabilità. Decidere di pensare la relazione duale in termini di ambiguità diviene allora quella possibilità di risveglio della coscienza, quel richiamo silenzioso che nel rumore del mondo si fa sentire. Possibilità di emergere dall'impersonale e sentire la propria voce. Riprendere un potere personale sul proprio corpo, sulla propria identità, sulla propria modalità di rapportarsi all'alterità, sulla propria possibilità di utilizzare gli strumenti.

Emergere dall'impersonale, dall'immedesimazione del mondo, significa, uscire dal dominio del pensiero dicotomico, non per negarlo, ma per integrarlo insieme ad altre possibilità. Questa integrazione è necessaria al fine di instaurare dei limiti e dare dei confini all'egemonia del pensiero scientifico-razionale, all'onnipotenza della tecnica e ai paradigmi simbolici che questa egemonia impone<sup>99</sup>.

Tale ripensamento significa rivalutare tutto ciò che nel pensiero dicotomico, e dunque nella volontà radicalizzata di controllo e di dominio, viene negato. In primo luogo, ciò che viene negato e che vuole essere allontanato dal dominio della tecnica e del pensiero razionale, è la dimensione di finitezza dell'esistenza, legata alla dimensione materiale e dunque corporea della realtà e della vita umana, ovvero al limite originario da cui l'uomo vuole fuggire.

Qui ritornano le analisi fatte nel capitolo precedente sulla negazione della morte come dimensione dell'esistenza da parte del pensiero teologico e poi scientifico dell'occidente. Più si cerca di controllare la vita per allontanare la morte, più la morte

---

<sup>99</sup> Una proposta interessante e concreta per ripensare i limiti nel rapporto che intercorre tra l'essere umano e lo strumento viene data da Illich nelle sue analisi sullo strumento conviviale e lo strumento industriale in I. ILLICH, *La convivialità. Una proposta libertaria per una politica dei limiti allo sviluppo*, Mondadori, Milano 1974.

si espande in ogni dimensione della vita. La "morte" che si espande significa qui l'impossibilità di aver una relazione autentica con il proprio se-stesso e il mondo perché nel contesto contemporaneo il rifiuto della finitudine è talmente radicalizzato e tale per cui l'esistenza perde quel significato originario che solo il rapporto con il tempo finito, con la morte, può mantenere.

Infatti, scrive Heidegger, «il rifiuto della temporalità finita è il rifiuto della finitezza intrinseca dell'essere dell'Esserci»<sup>100</sup>, vale a dire il rifiuto dell'esistenza autentica della coscienza. Senza il riconoscimento della finitudine non mi riconosco come identità, come coscienza unica e irripetibile. Nell'esistenza quotidiana e impersonale, la deiezione dell'analisi heideggeriana, l'illusione di una temporalità infinita copre la finitudine propria dell'essere dell'uomo, e dunque la possibilità stessa dell'esistenza autentica. Ma l'esistenza autentica non è altro che la possibilità di riconoscere se-stesso come finitudine e dunque di riconoscersi nelle autentiche proprie possibilità. La temporalità inautentica dell'essere dell'uomo si esprime come negazione della finitudine della propria esistenza e illusione di una temporalità infinita. Nella dimensione del Sì, dell'impersonale, si sta in un tempo infinito dove non muore nessuno perché non c'è nessuno.

Ecco il punto, nel mondo dell'impersonale la temporalità infinita è possibile perché lì non c'è nessuno che risponde, nessun io, nessuna coscienza, nessun se-stesso. Ci si deve chiedere allora se la vita che vogliamo vivere sia quella della situazione deietta descritta da Heidegger, quella inautentica del mondo del Sì, dell'impersonale. Per l'illusione di allontanare la finitudine dell'esistenza perdiamo però la possibilità di una vita autentica, del nostro se-stesso che incontra altri nel mondo nella sua unicità e nelle sue possibilità più proprie. Questo è lo scambio.

Nel contesto contemporaneo in cui domina la tecnica e dunque domina il rifiuto della temporalità finita, con tutte le sue conseguenze, negazione della dimensione corporea e materiale, negazione dello spazio e del tempo autentici, ", negazione del qui e ora", negazione dell'incontro autentico con l'alterità e via dicendo, non si ha la possibilità di esistere in senso autentico. Si perde tale possibilità. Allora sembra che sia necessaria proprio la ripresa di un rapporto con la finitudine, la ripresa di un'accettazione del tempo finito dell'esistenza e dunque dell'integrazione

---

<sup>100</sup> C. SCILIRONI, *Leggere Essere e tempo di Heidegger*, cit., p. 353.

significativa della morte nella vita, e del rispetto del mistero che essi contengono e rappresentano.

### 3.6 *L'essere-in-divenire*

Iniziata con la teologia femminista questa trattazione si conclude tronando ad essa, e lo fa con una breve esposizione di una visione spirituale e filosofica molto particolare proposta da una delle maggiori esponenti del movimento teologico femminista, la teologa Mary Daly, che ha tentato davvero di andare oltre le categorie filosofiche e teologiche tradizionali, formulando un nuovo linguaggio e nuovi concetti.

Le analisi critiche delle teologhe sul modo in cui la trascendenza viene concepita e definita dal pensiero occidentale si inseriscono, dunque, nel discorso della possibilità di aprire nuove vie interpretative per mantenere vivo il rapporto con la trascendenza stessa, con la realtà ultima, ovvero con il mistero.

Il modo in cui Dio viene pensato dalla tradizione appare pieno di problematicità per le teologhe femministe. Il Dio cristiano è secondo queste pensatrici la proiezione mitica, simbolica e religiosa di quella coscienza maschile che vuole adorare la propria potenza creativa e la propria potenza razionale. La trascendenza è stata reificata e chiusa in simboli e definizioni che l'hanno strumentalizzata e utilizzata come strumento di potere. In altre parole, la dimensione del sacro, irraggiungibile in quanto tale, è stata reificata, resa oggetto, mera presenza.

Contro questa reificazione della dimensione divina, la teologa Mary Daly delinea una possibilità di pensare la trascendenza in modo che rimanga tale, ovvero rimanga realmente trascendente al pensiero umano e alla possibilità di possederla.

Il rapporto con la trascendenza è per Daly rapporto con la realtà ultima, si può dire con quella dimensione di mistero già citata in precedenza. Scrive infatti la teologa: «Il significato che il problema di Dio dovrebbe avere è di mantenere un interesse realmente aperto al futuro, o, in altre parole, alla realtà ultima. [...] Ciò implica il riconoscimento del fatto che noi non abbiamo alcun potere sulla realtà ultima, e che se possediamo un qualche autentico potere esso ci deriva dal partecipare della realtà

ultima»<sup>101</sup>; ed è questa consapevolezza, scrive, che «ci impedisce di cadere nell'idolatria»<sup>102</sup>.

«Perché "Dio" deve essere proprio un sostantivo? Perché non un verbo, il più attivo e dinamico dei verbi? Dare per nome a "Dio" un sostantivo non è stato un assassinio di quel dinamico Verbo? È non è il Verbo infinitamente più personale di un semplice, statico, sostantivo? Può darsi che i simboli antropomorfici per Dio si prefiggano di renderlo più personale, ma non riescono a comunicare che Dio è Divenire»<sup>103</sup>. Il Verbo, il Divenire, altro non è, per la teologa, che la possibilità infinita della coscienza umana di partecipazione alla vita e di poterla nominare continuamente, senza tuttavia che la dinamicità del Verbo, il divenire del Divenire, venga meno. Infatti, il Divenire, è tutto ciò che di diverso c'è dal non-essere, è l'essere in divenire a cui l'essere umano partecipa, in cui è immerso e da cui ha origine. Il Dio-Verbo è per la Daly «potere di trasformazione che distrugge e crea tutte le forme e rinnova ogni cosa»<sup>104</sup>.

Secondo la Daly, la dinamicità del Divenire, della realtà ultima è intuibile nella forma che «ha che fare con ciò che Buber chiama "la parola primaria Io-Tu che stabilisce il mondo della relazione"»<sup>105</sup>. In questa relazione è intrinseco il rifiuto dell'oggettificazione e della reificazione che invece è propria della relazione Io-Esso, in cui l'alterità viene resa oggetto. Continua la Daly affermando che la relazione io-esso è propria del pensiero tecnico dicotomico e oggettivante, che nel mondo moderno, distaccato dalla conoscenza intuitiva, domina e reifica la realtà. «La conoscenza tecnica di per sé, separata dalla conoscenza intuitiva della ragione ontologica, è priva di meta e in definitiva prima di significato»<sup>106</sup>. Dunque, la via per eccellenza per partecipare pienamente al Divenire, è la via che si delinea nel rapporto Io-Tu, ovvero quello in cui la relazione con l'alterità non è scissa in soggetto-oggetto, dove l'Io degrada e oggettifica il Tu e che «riduce entrambi a qualcosa di meno della loro realtà»<sup>107</sup>, ma è relazione di reciproco riconoscimento.

---

<sup>101</sup> M. DALY, *Al di là di Dio Padre. Verso una filosofia della liberazione delle donne*, cit., p. 97.

<sup>102</sup> *Ibidem*.

<sup>103</sup> *Ivi*, p. 104.

<sup>104</sup> *Ivi*, p. 117.

<sup>105</sup> *Ivi*, p. 112.

<sup>106</sup> *Ibidem*.

<sup>107</sup> *Ivi*, p. 113.

La partecipazione all'essere, al Divenire dell'Essere, viene descritta dalla filosofa come contrapposta «all'inautenticità, all'alienazione, alla mancanza di identità, in una parola al non essere»<sup>108</sup>. L'alienazione significa per la teologa, la negazione alla partecipazione dell'Essere in divenire e la perdita dell'identità in altro da sè, in reificazioni della vita che non comunicano tale Divenire.

Il punto di vista della teologa è propriamente femminista: secondo tale visione le donne infatti non hanno partecipato e contribuito al nominare la realtà e dunque sono state fuori dalla partecipazione del Divenire perché escluse e costrette a vedere la realtà attraverso reificazioni riduttive che le hanno alienate. L'alienazione è infatti l'identificazione con altro da sè, con una visione imposta esternamente. Così è stato per le donne. Ecco che le donne, riportate al contatto con loro stesse, grazie a questa presa di coscienza di essere state l'altro nella relazione Io-Esso, entrano nella partecipazione all'Essere in divenire e intuiscono le verità più proprie di questa partecipazione. Infatti, proprio dalla loro posizione marginale avvertono il fatto che l'Essere in divenire, la realtà ultima, è stata ridotta a mera presenza, è stata reificata dal pensiero tecnico.

Sono proprio le donne che intuiscono nuove vie per allargare l'interpretazione della realtà e per poter mantenere la relazione con la trascendenza ultima, che «ha sempre qualcosa in più da dirci»<sup>109</sup> e che mai può essere racchiusa in un'unica sentenza. «Dall'evoluzione delle donne nel processo di confronto col non essere può derivare una sempre più cosciente partecipazione nella comunità dell'essere. Ciò significa che finiremo col vedere la terra, i pianeti, la natura e i viventi, come esistenti con noi, e non per noi»<sup>110</sup>.

Il pensiero che si mantiene vivo nella partecipazione all'Essere in divenire è quel pensiero ontologico che coglie le connessioni profonde che esistono tra tutti i viventi e tutte le dimensioni del reale. È pensiero dell'ambiguità, che rispetta i confini e le dimensioni dell'inconoscibile e dell'inviolabile. La teologa è ben consapevole del dominio del pensiero tecnico nel contesto contemporaneo: «oggi più che mai, la vita fisica e spirituale su questo pianeta e in qualsiasi luogo raggiungibile è minacciata d'estinzione. I necrotecnologi del "millennio", violando tutti i Confini stanno

---

<sup>108</sup> *Ivi*, p. 115.

<sup>109</sup> *Ivi*, p. 113.

<sup>110</sup> *Ivi*, p. 298.

portando a compimento il "progetto divino"[...]. "La nostra società è caratterizzata dall'incapacità di lasciare le cose in natura così come sono. Ogni pezzo di terra, ogni creatura, ogni minerale dell'oceano, ogni pianta, ogni montagna, ogni duna del deserto sono prese in esame per scoprire l'eventuale contributo che potrebbero dare allo sviluppo e allo sfruttamento commerciale e per l'espansione della società tecnologica. Le ultime due frontiere di questo processo espansionistico, gli ultimi due luoghi incontaminati, relativamente sottosviluppati sono lo spazio e la struttura genetica della vita"»<sup>111</sup>. Da questa consapevolezza Mary Daly dispone il suo pensiero che si erge contro tale tendenza tecno-necrofila del pensiero dominante. Vivere per lei significa innanzitutto «impegnarsi a rigenerare le connessioni vitali dell'esistenza»<sup>112</sup>, sforzando di liberare la realtà dalla logica del dominio e dall'epistemologia frammentaria del pensiero scientifico e tecnico.

Nell'ultima fase del suo pensiero la teologa radicalizza le sue tesi e descrive l'Essere in divenire, la realtà ultima a cui tutti partecipiamo, come la dimensione della Quintessenza. Concludo citando le parole stesse della teologa che al meglio spiegano cosa intendesse con questo termine. L'originalità del pensiero di Mary Daly si intravede tutto nel suo modo di scrivere e di dire le cose, vere possibilità di vedere e nominare il reale in un modo totalmente e radicalmente diverso: contro la ripetizione e la clonazione del mondo artificiale, le parole della teologa sono un soffio di aria fresca, nuove possibilità di nominare il reale senza fermare e immobilizzare il divenire stesso dell'essere che è in se stesso Divenire.

«Quintessenza è un Nome che le Donne Selvagge cercano da sempre. Un nome avvolto da una qualità indistinta. [...] La ricerca della Quintessenza è la mia risposta Estrema al Richiamo della Foresta. Significa lanciare la propria vita il più lontano possibile. [...] È proprio attraverso la ricerca della Quintessenza che Prendiamo Consapevolezza della nostra innata integrità e partecipiamo all'Integrità oltre quell'integrità – l'eterna Danza mobile dell'Universo, l'Armonia delle sfere. Quintessenza non è un nome, è un Verbo. Ci attira magneticamente nel suo Vasto e Luminoso mondo. [...]

---

<sup>111</sup> M. DALY, *Quintessenza...Realizzare il Futuro Arcaico. Un manifesto femminista elementare radicale*, Le civette-saggi, Venezia 2005, p. 13.

<sup>112</sup> L. VANTINI, *Mary Daly nella teologia cattolica: un vulcano inattivo?* In L. TOMMASONE, *Un vulcano nel vulcano. Mary Daly e gli spostamenti della teologia*, Effata Editrice, Torino 2012, p. 73.

Nel misticismo pitagorico Quintessenza è lo Spirito che riempie l'universo, gli dà vita ed energia. Nella filosofia antica e medievale Quintessenza Nomina la quinta e ultima o più alta essenza che permea la natura, sopra il fuoco, l'aria, l'acqua e la terra. Quando uso questa parola – Quintessenza – essa Nomina la Presenza Vivente unificante che è al centro dell'Integrità e della Connessione Elementale dell'Universo ed è la Fonte del nostro potere per Realizzare un vero Futuro – il Futuro Arcaico»<sup>113</sup>.

---

<sup>113</sup> M. DALY, *Quintessenza... Realizzare il futuro arcaico. Un manifesto femminista elementale radicale*, cit., pp. 16-23.

## Conclusione

Al termine del lavoro e delle analisi svolte è bene domandarsi se gli obiettivi e gli intenti proposti all'inizio della ricerca sono stati raggiunti e se inoltre sono possibili ulteriori spunti di riflessione.

Con il presente lavoro si è voluto svolgere una ricerca per approfondire lo studio di quella corrente del pensiero teologico che prende il di teologia femminista, al fine di capire in che cosa essa consistesse, quali fossero le principali esponenti e quali teorie fossero state elaborate, con l'intento ulteriore di mettere in luce le istanze e le riflessioni più critiche che potessero fornire nuove vie e nuove possibilità di comprensione della realtà contemporanea e attuale.

In particolar modo ciò che si è inteso comprendere più a fondo mercé lo sguardo della teologia femminista è il mondo contemporaneo, ovvero il contesto, l'ambiente in cui oggi noi viviamo e a cui ci riferiamo per percepire noi stessi e la realtà. L'ambiente in cui viviamo noi occidentali è quello della società della tecnica, un mondo pervaso e plasmato dalla strumentalità tecnica che nel suo insieme di apparati, materiali e sociali, è divenuto un vero e proprio sistema tecnico complesso e intricato.

Ciò che pare evidente è il fatto che non sia possibile domandarsi qualcosa riguardo all'esistenza umana da un punto di vista filosofico e teologico senza affrontare la questione della tecnica. Questo perché il fenomeno tecnico, ovvero l'insieme dei mezzi e degli strumenti che compongono l'apparato tecnico e la razionalità che presiede al funzionamento di tale apparato, vale a dire il pensiero dell'efficienza e della funzionalità, è divenuto nell'età contemporanea il paradigma predominante in cui il nostro modo di vivere prende forma e in cui l'essere umano trova il senso del suo esistere. Questa tesi viene affermata da molti pensatori e molte pensatrici che sono stati presi in considerazione in questo lavoro, in cui si è cercato di approfondire per quanto possibile la questione.

Una delle domande da cui il presente lavoro ha avuto origine è quella che chiede il “perché” dell'esistenza di certi fenomeni contemporanei che fanno parte della nostra vita quotidiana, come il mondo virtuale, il mondo delle immagini artificiali

continuamente alimentato e prodotto dai dispositivi tecnologici, la tecnologia sempre più sofisticata e colonizzatrice di ogni ambito della vita e la mediazione sempre più massiccia della strumentalità tecnica per ogni attività.

Perché viviamo in un contesto in cui l'immagine artificiale è così predominante? Perché oggi è scontato per una persona fare video e caricarli su internet? Perché siamo posti di fronte a questioni bioetiche estremamente urgenti, in quanto la tecnica ha fornito delle possibilità che vanno oltre la nostra comprensione etica e morale? Perché esiste sempre di più un legame tra la tecnologia digitale e la medicalizzazione del corpo umano?

Queste e tante altre domande hanno dato origine al presente lavoro. Tra le molte possibili chiavi di lettura e prospettive che potevano essere scelte per provare a rispondere a queste domande, e in ogni caso per approfondirle con adeguate riflessioni ed analisi, si è scelto di prendere in considerazione le opere di alcune teologhe femministe contemporanee, mettendo questi contributi in confronto e in aperto dialogo con alcune prospettive filosofiche attuali che hanno avuto di mira il tema della tecnica. La scelta di questo particolare punto di vista, anche se non può obbedire ad un criterio di necessità, è risultata assai opportuna e feconda. Questa intuizione ha visto nel fenomeno tecnico contemporaneo, in particolare nella possibilità odierna di poter vivere in una realtà virtuale, di potersi connettere alla rete informatica in modo sempre più sofisticato e "reale", una sorta di conseguenza proveniente dal bisogno umano di volersi sentire "parte di un tutto". In altre parole, nello sviluppo così massiccio del fenomeno tecnologico, in particolare nella creazione della realtà virtuale creata da internet, sembra risuonare quella necessità dell'uomo di far parte di qualcosa più grande di lui, ovvero di trovare un senso profondo alla propria esistenza attraverso una "totalità". La ricerca di senso ha sempre mosso l'uomo a elaborare profonde e articolate visioni spirituali, religiose, simboliche, filosofiche e scientifiche; essa è l'essenza stessa dell'essere umano. Apertura originaria al senso dell'Essere, così Heidegger definisce l'essere dell'uomo. Ma oggi come avviene questo? In quale "realtà" troviamo il nostro senso?

Niente più di un' umile intuizione personale ha portato all'interesse qui espresso di ricercare che cosa il fenomeno tecnico e tecnologico avesse in comune con il fenomeno del pensiero teologico e filosofico. Ci si è chiesti se ci fossero dei legami

tra l'elaborazione filosofica e simbolica della trascendenza, e dunque della realtà ultima che conferisce senso all'universo, con la tecnica nel suo manifestarsi come realtà onnipresente e onnicomprensiva. Perché l'essere umano ha avuto bisogno, ed ha avuto la possibilità effettiva, di creare letteralmente una realtà altra, virtuale, in cui svolgere le proprie attività, in cui vivere, come alternativa alla realtà concreta? Sebbene possa apparire ingenua questa domanda, o poco sensata, oppure ovvia, è stata da stimolo per approfondire importanti questioni. Se questo fenomeno ha preso forma significa che ci sono state delle condizioni teoriche e pratiche che hanno portato alla sua realizzazione. In particolare ci si è chiesti quali siano i presupposti filosofici e teologici che stanno a fondamento di questa possibilità. Questa realtà creata dalla tecnica è stata così potenziata da divenire la fonte da cui l'uomo ricava e riceve il senso della propria esistenza, mettendo in secondo piano le altre possibilità. Indagarne i presupposti fondamentali significa, dunque, non solo provare a capire come e da quali matrici filosofiche sia scaturita tale realtà, ma anche provare a capire quali orizzonti di senso e significato proponga e disponga all'uomo contemporaneo che vi è immerso e ne usufruisce. Da questa curiosità è nata la scelta di approfondire la corrente teologica femminista, in cui si intersecano la prospettiva teologica e filosofica con quella del pensiero femminista.

Il punto di vista femminista si delinea già come analisi critica all'interno del pensiero teologico e filosofico occidentale e per questo diviene una prospettiva attraverso cui poter cogliere problematiche in modo ancora più sottile e più arricchente. La presa di coscienza femminista si articola, nell'ambito filosofico e teorico, in un'ampia e ricca ramificazione di prospettive e teorie. La teologia femminista è uno di questi rami che a sua volta si divide in ulteriori diverse diramazioni. Il punto di partenza comune, però, è lo stesso: una posizione contestuale che insiste sul contesto dell'esperienza femminile e la pone come presupposto fondamentale, come base, del fare filosofia e teologia.

Da qui le pensatrici teologhe hanno messo in dubbio tante "verità" elaborate nel corso della storia del pensiero e hanno formulato nuove vie di interpretazione. Attraverso le loro analisi filosofiche e teologiche, si sono rese conto di essere state poste dal pensiero, espresso in tutte le sue forme teologiche, filosofiche e scientifiche, nei termini di "alterità" rispetto al soggetto maschile e di essere state

accostate a tutti quei termini che nelle polarità dicotomiche prodotte da questo stesso pensiero sono state considerate prive di valore o considerate in modo negativo e quindi definite inferiori.

Questa presa di consapevolezza, avvenuta all'interno del pensiero femminista in diverse forme, è divenuta una chiave di lettura per far emergere queste rigide dicotomizzazioni e per mettere in luce le conseguenze di un così rigido pensare. Non solo le polarizzazioni maschile-femminile, uomo-donna sono state ripensate, profondamente e in modi molto vari, ma anche tutte le altre. In particolare l'accostamento del femminile alla materia, alla dimensione corporea dell'essere umano, all'istintivo e all'irrazionale è stato oggetto di riflessioni sottili e accurate all'interno di alcune prospettive femministe da cui sono emerse importanti questioni. La dicotomizzazione della materia e dello spirito, ad esempio, ha portato il pensiero occidentale a concepire la materia e la natura legata a questo concetto, come "materia morta", inorganica, senza la possibilità di essere pensata in modo vitalistico-organicistico. Materia morta da manipolare e da sfruttare senza limiti e senza confini. Inserita nella sola narrazione della funzionalità, dell'efficienza e dell'utilizzo, la natura viene oggi sempre più sostituita dall'ambiente artificiale e dalla strumentalità tecnica e l'equilibrio tra essere umano e l'ambiente messo in crisi.

La polarità mente-corpo ha allontanato la coscienza dalla dimensione corporea così tanto da farle concepire se stessa separata e trascendente rispetto alla sua incarnazione. Non è un caso che siano proprio le cosiddette "intelligenze artificiali" a fungere da nuovo modello antropologico a cui far riferimento per individuarsi e determinarsi. E così la polarizzazione tra razionale e irrazionale ha fatto sì che tutto ciò che non rientrava nella logica e nella conoscenza scientifico-razionale sia stato considerato una non-verità e questo parametro valutativo è ancora oggi, forse più che mai, considerato norma.

Questi sono solo alcuni esempi delle conseguenze che sono scaturite dalla rigidità con la quale la realtà è stata interpretata e conosciuta nel corso del pensiero occidentale. Il punto di vista femminile diviene, dunque, una luce attraverso cui illuminare molte di queste dinamiche e di questi presupposti nascosti. L'accostamento del femminile a tutti quei termini considerati inferiori e svalutati ha permesso al soggetto femminile, alle donne, attraverso l'elaborazione di questa loro

posizione, di essere una lente da cui poter scorgere e analizzare questioni che coinvolgono non solo il rapporto tra maschile e femminile, ma altri ambiti, altri rapporti e altre forme viventi.

Le analisi svolte nel presente lavoro attraverso questa particolare prospettiva data dalla teologia femminista, hanno voluto e potuto mostrare come il fenomeno tecnico del mondo attuale, così avanzato e potenziato, e tutte le conseguenze che da esso derivano, siano frutto del pensiero scientifico-razionale e dei presupposti filosofici e teologici che vi stanno a fondamento. Tali presupposti sono stati individuati proprio attraverso le analisi delle teologhe, e sono il pensiero dicotomico e la relazione epistemologica che si delinea nella forma soggetto-oggetto. Si è visto che dall'estremizzazione e dall'assolutizzazione di questi due presupposti l'essere umano ha percepito se stesso e la realtà in modo nettamente e rigidamente diviso. Questo tipo di pensiero, che nell'età moderna con la rivoluzione scientifica ha cominciato a predominare, ha portato ad un potenziamento tecnico elevato a tal punto da diventare, nell'età contemporanea, quantitativamente e qualitativamente fuori portata rispetto alle intenzioni umane che una volta ne erano il fondamento. Oggi, i mezzi, ovvero il potenziamento tecnico e tecnologico, sono divenuti il vero fine della tecnica stessa. Da questo ribaltamento la tecnica, come mediazione strumentale e come pensiero dell'efficienza e della funzionalità, è divenuta l'orizzonte di senso, l'ambiente, attraverso cui l'essere umano coglie e percepisce se stesso e la realtà, e da cui fa derivare il senso della sua esistenza.

Alla luce dell'analisi di questi due presupposti fondamentali del pensiero occidentale dominante risulta più chiaro e più comprensibile il motivo, o parte del motivo, per cui il mondo attuale sia organizzato così tecnicamente e perché esistano determinate realtà oggi. A fondamento di questo potenziamento tecnico e della volontà di controllo razionale conoscitivo proprio del sapere scientifico sembra esserci la volontà di allontanarsi dalla materialità dell'esistenza, ovvero dalla finitudine propria della vita umana, dalla morte.

Le analisi svolte nel secondo capitolo mostrano come la materialità del mondo rappresenti simbolicamente, nel pensiero occidentale greco-cristiano, la morte, la finitezza e il nulla. Nonostante la forte connotazione carnale del cristianesimo, rimarrà dominante, anche nel pensiero scientifico, la concezione gerarchica anti-

materiale e anti-corporea propria del pensiero greco. Queste analisi permettono di comprendere ciò che sta a fondamento del pensiero e del fenomeno tecnico odierno. Il principio vitale, il mistero del mondo-della-vita, ovvero, la vita stessa che si ricrea e si distrugge, viene posto dal pensiero teologico cristiano nel Dio trascendente e immateriale, che sta al di fuori del mondo materiale, di cui lui stesso è il creatore, creatore dal nulla. Questo principio vitale, quando avviene “la morte di Dio” nell’occidente secolarizzato, passa nelle mani dell’uomo che con il potenziamento tecnico ha la possibilità lui stesso di creare e distruggere la vita. Il principio cristiano della creazione ricade nelle possibilità umane e il “regno eterno” diventa possibile qui, sulla Terra.

La morte, nemico primordiale del cristianesimo e poi del pensiero scientifico, deve essere allontanata ed evitata. Come? Controllando la vita in ogni suo aspetto e in ogni sua forma. E come può la vita essere controllata? Solo se viene pensata come contrapposta alla morte. Slegata a livello simbolico dal suo contrario, la morte non trova più posto nelle narrazioni, nella cultura e nelle visioni e nelle elaborazioni di senso, ma la sua presenza non svanisce e non diviene un “nulla”. Essa rimane e si intravede proprio in quel tentativo, in quella volontà esagerata ed estremizzata di sorvegliare e manipolare la vita totalmente. Quando la vita è troppo controllata sempre più diminuisce la vita da controllare. Questa volontà di controllo è ben evidente e allo stesso tempo anche ben nascosta oggi nelle nostre società, dove con la tecnica e la tecnologia “nulla rimane fuori”. Ma pensare di possedere il “segreto” della vita, non è forse vivere in un’illusione tremenda? Quale vita rimane da esperire?

La rivendicazione dell’autonomia umana rispetto alla vita finita è stata una maturazione della coscienza che è avvenuta con l’avvento della civiltà classica e del cristianesimo. Questa rivendicazione necessaria, rappresentata simbolicamente dall’enfatizzazione della coscienza trascendente proiettata nella visione religiosa della divinità maschile che crea dal nulla, ha avuto il suo pieno sviluppo nell’età contemporanea con effetti estremi di questa spinta verso una maggiore indipendenza dalla matrice finita dell’esistenza, quali un estremo controllo sulla natura, l’urbanizzazione enormemente diffusa e la scienza astratta e razionale come unica verità.

Ci si domanda, allora, se non sia necessario ritrovare una qualche via che conduca a un rapporto autentico con la finitudine propria dell'esistenza terrena. Come? Il pensiero dicotomico necessario e prezioso per pensare la separazione deve essere integrato con altre possibilità di pensare le dualità con le quali la realtà possa essere intesa, decifrata e svelata.

Le analisi svolte nel presente lavoro si concludono con questa prospettiva: poter ripensare la dualità in modo da permettere sempre un movimento tra i due termini che la costituiscono, “una danza”, in modo tale che nessuno dei due prevalga in modo assoluto sull'altro annullandolo e che nessuna spiegazione totalizzante esterna a questa dualità esaurisca il loro mettersi in relazione. La dualità che qui si vuole affermare è di tipo diverso rispetto a quella che è stata delineata dal pensiero occidentale in modo prevalente. Poche sono le fonti da cui poter attingere delle possibilità per poterla pensare o delineare in senso filosofico. In questo lavoro l'idea è stata tratta principalmente dalle analisi delle teologhe qui esposte e da quelle di filosofe legate alla corrente del femminismo della differenza, come Luce Irigaray; da altre pensatrici e scrittrici come Clarissa Pinkola Estes<sup>1</sup>; dall'opera di Ivan Illich “Il genere e il sesso. Per una critica storica all'uguaglianza”; nella filosofia di Lévinas e Buber; nel testo del professor La Mendola “Centrato e aperto”.

Ma, come scrive Bateson: «In tutte le età i poeti hanno sempre saputo queste cose...»<sup>2</sup>.

Questa possibilità di un pensiero duale, positivamente ambiguo, diviene, secondo la presente trattazione, un'alternativa fondamentale per poter ripristinare un legame autentico con l'essenza stessa dell'essere umano, ovvero, il suo essere “apertura originaria”, il suo essere “relazione originaria”. Apertura al senso che non può prescindere da quella condizione originaria del suo essere-nel-mondo che è la finitudine stessa dell'esistenza. Ripristinare un rapporto duale ambiguo all'interno

---

<sup>1</sup> Clarissa Pinkola Estés fa parte di quella cerchia di donne che con i loro scritti sul femminile, ovvero sulla dimensione femminile espressa nella specificità del corpo, della psiche e dell'anima femminile, ne hanno valorizzato gli aspetti producendo un sapere che diviene una ricchissima fonte di possibilità di pensiero alternativo. La Estés, ad esempio, ha scritto molto sulla dualità vita-morte che nel suo linguaggio viene definita vita-morte-vita, dualità dinamica che significa il processo trasformativo del mondo-della-vita. «Vita-Morte-Vita, è questa natura, un ciclo di animazione, sviluppo, declino e morte seguito sempre dalla rianimazione, che influenza la vita fisica nel suo complesso e tutte le sfaccettature della vita psicologica. Tutto – il sole, le nuvole, la luna, gli affari degli uomini come delle più piccole creature, quali cellule e atomi – segue questi ondeggiamenti» (C. PINKOLA ESTÉS, *Donne che corrono coi lupi*, Sperling & Kupfer Editori, Milano 2009, p. 121).

<sup>2</sup> G. BATESON, *Verso un'ecologia della mente*, tr. it. di G. Longo, Adelphi, Milano 1993, p. 481.

della polarizzazione vita-morte diviene un primo passo fondamentale da compiere. E così poi in tutte le altre dicotomie, come una volata di aria fresca che scuote queste opposizioni immobili ormai da troppo tempo.

La scelta di trattare questi temi attraverso la prospettiva femminista (ecofemminista e del femminismo della differenza) è stata motivata anche dal fatto che il sapere femminile è qui considerato una fonte preziosa da cui ricavare delle categorie, delle intuizioni, delle possibilità alternative di pensare la dualità. L'accostamento della donna alla natura e alla materialità viene considerato da molte autrici femministe e teologhe un accostamento da valorizzare e da rivalutare positivamente. L'esperienza femminile del ciclo mestruale, della gravidanza e di tutte le specificità legate alla corporeità femminile, vengono rievocate, elaborate nuovamente e valorizzate profondamente da queste autrici e tali esperienze divengono matrici di nuove possibilità di pensiero in cui prevale quel pensiero della differenza originaria e dell'ambiguità positiva. Non solo, anche lo sguardo critico con cui alcune pensatrici analizzano le odierne modalità con le quali vengono trattate queste esperienze femminili, divengono preziosissimi spunti di riflessione e di possibilità per poter scegliere autenticamente come viverle ed esperirle. Nuove possibilità di pensare il tempo, lo spazio, le differenze e il trasformativo per contrastare il pensiero neutrale che oggi prevale fortemente.

Si conclude con un'ultima riflessione, per non tradire l'originaria apertura che ci costituisce, è una domanda. Pensare "il trasformativo", (ambiguità, mistero, inconoscibile, ambivalenza degli opposti, vita-morte-vita, trasformativo, respiro, danza...) è ancora possibile oggi? Ci si domanda se oggi le uniche possibilità per stare in relazione, (con gli altri, con gli strumenti, con la natura, con il mondo, con il senso), siano davvero solo quelle preposte dalla tecnica e dalla tecnologia che non rispettano la "la danza degli opposti", ma ne rinforzano l'immobilità! Siamo davvero disposti a rinunciare a questo rapporto autentico per vivere in delle visioni artificiali? Non è forse doveroso riallacciare i legami con «la differenza originaria», con l'ambiguità, la pluralità, il mistero, «l'aspetto non soltanto da preservare, ma cui dare rilievo, perché *perennemente insopprimibile*»<sup>3</sup>?

---

<sup>3</sup> S. LA MENDOLA, *Centrato e aperto. Dare vita a interviste dialogiche*, UTET Università, Torino 2009.

## Bibliografia

- ANDERS G., *L'uomo è antiquato, vol. II: Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.
- ARISTOTELE, *Topici, Fisica, Dell'anima, Delle memorie e della reminiscenza, Metafisica, Etica e Nicomaco, Etica eudemia, Politica, Problemi*, in *Opere*, Laterza, Bari 1973.
- BACONE F., *La dignità e il progresso del sapere divino e umano, Libro I*, in *Scritti filosofici*, Utet, Torino 1986.
- BATESON G., *Verso un'ecologia della mente, tr. it. di G. Longo*, Adelphi, Milano 1993.
- BIANCHI B., CORAZZA., ZABONATIA A., *Le donne, la scienza, l'economia. Una antologia (1888-2013) – Tre elementi essenziali per l'esistenza umana*, in *DEP – Deportate, Esuli, Profughe – Rivista telematica di studi sulla memoria femminile*, 2017.
- BIANCHI B., *Introduzione – Ecofemminismo: il pensiero, i dibattiti, le prospettive*, in *DEP– Deportate, Esuli, Profughe – Rivista telematica di studi sulla memoria femminile*, 2012.
- CADY STANTON E.– THE REVERESING COMMITTEE, *The Woman's Bible, European Publishing Company, New York 1885, part. 1; 1898, part. 2, ristampa con il titolo The Original Feminist Attack on the Bible (con una introduzione di Barbara Walter)*, Arno press, New York 1974.
- CAVARERO A., RESTAINO F., *Le filosofie femministe*, Pearson, 2022.
- CHRIST C. P., PLASKOW J., *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in*

*Religion*, Harper Collins, San Francisco 1979.

- COVELLI R., GARCIA FINCH M.P., Ecofemminismo e Spiritualità. La colectivo Con-spirando, *DEP– Deportate , Esuli, Profughe* – Rivista telematica di studi sulla memoria femminile, 2012.
- DALY M., *Al di là di Dio Padre. Verso una filosofia della liberazione delle donne*, Editori Riuniti, Roma 2017.
- DALY M., *Quintessenza...Realizzare il Futuro Arcaico. Un manifesto femminista elementale radicale*, Le civette-saggi, Venezia 2005.
- DALY M., *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, Beacon Pres, Boston 1978.
- DE BEAUVOIR S., *Le deuxième sexe*, Gallimard, Paris 1949, trad. it., *Il secondo sesso*, Il Saggiatore. Milano 1961.
- DUDEN B., *I geni in testa e il feto nel grembo. Sguardo storico sul corpo delle donne*, Bollati Boringheri, Torino 2002.
- FRIEDAN B., *The Feminine Mystique*, Norton, New York 1963, trad. it., *La mistica della femminilità*, Ed. di Comunità, Milano 1972.
- GALIMBERTI U., *Cristianesimo. La religione del cielo vuoto*, Feltrinelli, Milano 2012.
- GALIMBERTI U., *Il corpo*, Feltrinelli Editore, Milano 2005.
- GALIMBERTI U., *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli Editore, Milano 1999.
- GEBARA I., *Intuiciones Ecofeministas*, Editorial Trotta, Sagasta (Madrid) 2000.
- GREEN E., *Tra gemiti e speranza. Introduzione alla teologia ecofemminista*,

*intervento al 1°Convegno di Eco-teologia a cura del Cenobio Cristico – settembre 2001, in DEP – Deportate , Esuli, Profughe – Rivista telematica di studi sulla memoria femminile, 2017.*

- GREEN E., *Il filo tradito. Vent'anni di teologia femminista*, Claudiana, Torino 2019.
- GUTIÉRREZ G., *Teologia della liberazione: prospettive*, Queriniana, Brescia 1992.
- HEIDEGGER M., *Essere e tempo*, Utet, Torino 1978.
- HEIDEGGER M., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976.
- HILL FLETCHER J., *Teologia femminista, in A.MELLONI (a cura di), Dizionario del sapere storico-religioso*, Il mulino, Bologna 2010.
- HUNT M., GIBELLINI R., *La sfida del femminismo alla teologia*, Giornale di teologia 128, Queriniana, Brescia 1980.
- HUSSERL E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1972.
- ILLICH I., *Il genere e il sesso. Per una critica storica dell'uguaglianza*, Mondadori, Milano 1984.
- ILLICH I., *Pervertimento del cristianesimo. Conversazioni con David Cayley su vangelo, chiesa, modernità*, Quodlibet, Macerata 2008.
- ILLICH I., *La convivialità. Una proposta libertaria per una politica dei limiti allo sviluppo*, Riedizioni, Milano 2013.
- IRIGARAY L., *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, Feltrinelli Editore, Milano 2017.
- IRIGARAY L., *L'oblio dell'aria*, Bollati Boringhieri, Torino 1996.

- JOHNSON E. A., *Colei che è. Il mistero di Dio nel discorso teologico femminista*, Giornale di Teologia 262, Queriniana, Brescia 1999.
- KANT E., *La critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1959.
- LA MENDOLA S., *Centrato e aperto. Dare vita a interviste dialogiche*, UTET Università, Torino 2009.
- LÉVINAS E., *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità, tr. it. a cura di A. Dall'Asta*, Jaka Book, Milano 1990<sup>2</sup>.
- LÉVINAS E., *Il Tempo e l'Altro, tr. it. della 2<sup>a</sup> ed. a cura di F. P. Ciglia*, il melangolo, Genova 1987.
- MIES M., SHIVA V., *Ecofeminism*, Zed Books, Londra 2014.
- MURARO L., *Il Dio delle donne, Marietti*, Bologna 2020.
- MOLTSMANN-WENDEL E., *Il mio corpo sono io. Nuove vie verso la corporeità*, Giornale di teologia 240, Queriniana, Brescia 1996.
- PETROSINO S., *La fenomenologia dell'unico. Le tesi di Levinas*, in E. Levinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*.
- PORCILE SANTISO M.T., *La donna, spazio di salvezza*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1994.
- QUINN R.A., TAMEZ E., *Corpo e religione in Concilium. Rivista internazionale di teologia*, 2002.
- ROBERT J., *L'età dei sistemi nel pensiero dell'ultimo Illich*, Hermatena, Bologna 2019.
- RUETHER R.R., *Per una teologia della liberazione, della donna, del corpo, della natura*, Giornale di teologia 96, Queriniana, Brescia 1992<sup>2</sup>.

- RUETHER R.R., *Gaia e Dio. Una teologia ecofemminista per la guarigione della terra*, Queriniana, Brescia 1995.
- RUETHER R.R., *Ecofeminism – The challenge to Theology*, in *DEP–Deportate, Esuli, Profughe – Rivista telematica di studi sulla memoria femminile*, 2012.
- SEVERINI E., *Scienza, filosofia e donne: la prospettiva femminista in epistemologia*, in *Riflessioni Sistemiche*, 2015.
- SEVERINO E., *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 2009<sup>2</sup>.
- SCILIRONI C., *Leggere Essere e tempo di Heidegger*, Cleup, Padova 2020.
- SCHÜSSLER FIORENZA E., *In memoria di Lei: una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, trad. it. a cura di Mirella Corsani Comba, Claudiana, Torino 1990.
- ELLUL J., *Sistema, testimonianza, immagine. Saggi sulla tecnica. A cura di Cristina Coccomiglio*, Mimesis, Milano-Udine 2017.
- VALERIO A., *La sfida delle donne al Concilio Vaticano II: anticipatrici e protagoniste*, in *Revista OPSIS (On line)*, Catalão-GO, v.17, n.2, 2017.
- VAN LUNEN-CHENU M-T., GIBELLINI R., *Donna e teologia*, *Giornale di Teologia* 128, Queriniana. Brescia 1988.
- VANTINI L., *Mary Daly nella teologia cattolica: un vulcano inattivo? In L.TOMMASONI, Un vulcano nel vulcano. Mary Daly e gli spostamenti della teologia*, Effata Editrice, Torino 2012.
- VERNA A. M., *Alterità: le metamorfosi del femminile da Platone a Levinas*, Giappichelli, Torino 1990.

