

Corpi e anticorpi

L'esistenza umana
tra incarnazione
e disincarnazione

a cura di
Paolo Costa

 **PRESS**
FONDAZIONE
BRUNO KESSLER

Fondazione Bruno Kessler

I lettori che desiderano informarsi sulle attività della
Fondazione Bruno Kessler possono visitare il sito internet:
www.fbk.eu

Il catalogo delle pubblicazioni è consultabile all'indirizzo:
<https://books.fbk.eu/>

Corpi e anticorpi

L'esistenza umana
tra incarnazione
e disincarnazione

a cura di
Paolo Costa

Fondazione Bruno Kessler
www.fbk.eu

Redazione:
Maria Ballin, Antonella Vecchio

CORPI

e anticorpi : l'esistenza umana tra incarnazione e disincarnazione / a cura di Paolo Costa. - Trento :
FBK Press, 2023. - 1 testo elettronico (PDF) (88 p.)

Nell'occh.: Fondazione Bruno Kessler

eISBN 978-88-98989-84-3

1. Corpo umano - Filosofia [e] Religione I. Costa, Paolo
128.6 (DDC 23.ed)

Scheda bibliografica: Biblioteca FBK

Il presente volume è pubblicato con il contributo della Provincia autonoma di Trento

e-ISBN 978-88-98989-84-3

Copyright © 2023 by Fondazione Bruno Kessler, Trento. Tutti i diritti sono riservati nei termini che tutela il diritto d'autore. È consentito l'uso a scopo di studio e ricerca, con l'esclusione di qualsiasi utilizzo di tipo commerciale. Quando si riutilizzano, anche solo in parte, i saggi del presente volume gli utenti devono citare la fonte.

Indice

Prefazione, di <i>Paolo Costa</i>	7
Il corpo in eccesso. Un breve viaggio tra Agostino, Foucault e Merleau-Ponty, di <i>Paolo Costa</i>	9
Anime disincarnate e sé corporei. Il ritorno del corpo nella spiritualità e dell'anima in bioetica, di <i>Lucia Galvagni</i>	23
Sacre corpo-realtà. Per una narrazione sacra femminista e queer nel mondo ebraico, di <i>Deborah S. Iannotti</i>	33
Elettricità e scrittura. Il senso della trascendenza nell'evoluzione tecnologica, di <i>Massimo Leone</i>	41
Sessualità senza carne. I piaceri del corpo sessuato secondo Agostino, di <i>Enrico Piergiacomì</i>	53
Agnosticismo metodologico e interpretazione caritatevole, di <i>Boris Rähme</i>	63
Dis-incarnare genere e religioni: Intelligenza Artificiale, bias, discriminazioni, di <i>Ilaria Valenzi</i>	75
Indice delle autrici e degli autori	87

Prefazione

Paolo Costa

Per molti la religione è stata inventata dagli uomini per difendersi. Difendersi da che cosa?

Se ci pensiamo bene, la fortuna dei critici della religione di ogni epoca è legata in maniera essenziale a un gesto teatrale di svelamento, di smascheramento. Tutte le religioni, in fondo, si basano su un qualche tipo di fede nell'invisibile, spesso su una fede nel mirabolante, nel prodigioso, nell'assurdo. Ma quali buone ragioni potranno mai esistere per credere nell'incredibile? Perché le persone non si limitano ad avere fede in ciò che è degno di fede? («Vi scongiuro, restate fedeli alla terra!», recita la supplica accorata di uno dei più influenti critici moderni del cristianesimo).

Le spiegazioni sono quasi proverbiali. Abbiamo inventato Dio, le sue leggi e le sue punizioni per difenderci dai malvagi e dai prepotenti. Oppure perché la paura della morte è un'emozione insostenibile. Oppure perché il nostro pianeta a volte ci sembra un gigantesco essere vivente con mire e scopi che faticiamo a decifrare. Oppure perché l'assenza di senso ci terrorizza più di ogni altra cosa. «Dio», per evocare una metafora sempre attuale, è l'anestetico dei popoli.

Per molti, ai nostri giorni forse persino più che in passato, le religioni sono quindi soprattutto un'arma per difendersi dal corpo: dai suoi eccessi, dalle sue disarmonie, dalla sua cocciutaggine, dalle sue improvvise e disarmanti fragilità. Così quando oggi constatiamo che non è tanto la religione quanto la tecnologia a prometterci un futuro emancipato dalle angosce che ci suscita la nostra corporeità vulnerabile e mortale, l'associazione con il nostro passato religioso è pressoché automatica. E questo richiamo è ovviamente tanto più forte per persone che dedicano le loro giornate allo studio della religione.

Questo libro nasce proprio dal desiderio di proseguire su nuove basi la discussione sul ruolo del corpo e del sogno di trascendere il corpo in tempi in cui il «virtuale», in tutte le sue manifestazioni, pesa sempre più nelle vite

8 | delle persone e le costringe, volenti o nolenti, a porsi domande filosofiche degne di uno scolastico.

Una vita sessuale felice ha bisogno di più corpo o di meno corpo?

Che cosa curiamo veramente quando il corpo si ammala: la carne o lo spirito?

Quando ci interroghiamo sulla forza con cui il binarismo di sesso e genere plasma l'identità delle persone, da dove confidiamo che possa arrivare l'immaginazione che ci libererà dall'eteronormatività: dalla scienza o dalla teologia?

E di fronte alle vette di efficacia e agli abissi di ignoranza che ogni nuova tecnologia porta con sé, quali nuovi sogni di trascendenza dobbiamo aspettarci di veder fiorire nelle nostre società?

E potremo forse finalmente capire in che cosa consiste un piacere purificato dal corpo?

E di quali metodi affidabili disponiamo oggi per distinguere ciò che vi è di ragionevole nelle religioni dalle loro irrazionalità?

E il diritto ha forse gli strumenti per difendere i nostri corpi dalle ingiustizie che ancora oggi sono perpetrate da chi ha il potere per fingere di non curarsi del proprio corpo?

È difficile immaginare qualcuno che non sia incuriosito almeno da alcune delle questioni sollevate nei saggi raccolti in questo libro. Lo scopo che si è prefisso, senza eccezioni, chi ha contribuito al volume è di appagare la curiosità dei potenziali lettori e lettrici affrontando temi di assoluta rilevanza con il migliore impasto possibile di competenza e semplicità, rigore e schiettezza, levità e serietà. La speranza, così facendo, è di tracciare piste che altri in futuro percorreranno, se non le stanno già percorrendo ora.

Anche se c'è sempre qualcosa da cui difendersi nella vita, una saggezza ancestrale e radicata anche nei nostri corpi ci suggerisce fin da bambini che la difesa non è tutto. Difficile immaginare un motto migliore per un Centro di ricerca la cui missione è promuovere gli studi di frontiera sulla religione e sull'etica e fare in modo che la religione sia ispiratrice di valori per promuovere la pace, offrire libertà, conseguire uno sviluppo sostenibile, combattere l'esclusione sociale e la discriminazione, e rispettare la diversità culturale.

Il corpo in eccesso

Un breve viaggio tra Agostino, Foucault e Merleau-Ponty

Paolo Costa

1. Fare i conti col corpo proprio

Se c'è un testo della tradizione filosofica occidentale in cui il corpo viene descritto come qualcosa di eccessivo, se non francamente molesto, questo è senza dubbio il *Fedone* di Platone: il dialogo che narra le ultime ore di vita di Socrate. Al culmine della sua arringa contro le assillanti pretese della carne, il protagonista del dialogo si spinge fino a sostenere una posizione che alle orecchie di un moderno non può che suonare estrema.

«Fino a quando possediamo il corpo», tira le somme del suo ragionamento Socrate,

«... e la nostra anima resta invischiata in un male siffatto, non raggiungeremo mai in modo adeguato ciò che ardentemente desideriamo, vale a dire la verità. Infatti il corpo ci procura innumerevoli preoccupazioni per la necessità del nutrimento; e poi le malattie, quando ci piombano addosso, ci impediscono la ricerca dell'essere. Inoltre, esso ci riempie di amori, di passioni, di paure, di fantasmi di ogni genere e di molte vanità, sicché, come suole dirsi, veramente, per colpa sua, non ci è neppure possibile fermare il nostro pensiero su alcuna cosa. Infatti, guerre, tumulti e battaglie non sono prodotti da null'altro se non dal corpo e dalle sue passioni. Tutte le guerre nascono per brama di ricchezze, e le ricchezze noi dobbiamo di necessità procacciarcele a causa del corpo, essendo asserviti ai bisogni del corpo. E così siamo distolti dalla filosofia, per tutte queste ragioni. E la cosa peggiore di tutte è che, se riusciamo ad avere dal corpo un momento di tregua e riusciamo a rivolgerci alla ricerca di qualche cosa, ecco che, improvvisamente, esso si infila nelle nostre ricerche e, dovunque, provoca turbamento e confusione e ci stordisce al punto che, per colpa sua, non possiamo vedere il vero»¹.

Nel proseguo del saggio vorrei prendere spunto dal radicale argomento platonico per riflettere con calma sul ruolo del corpo nel plasmare l'identità delle persone. A questo scopo, mi servirò della vita sessuale umana come

¹ Platone, *Fedone*, a cura di G. Reale, Brescia, Editrice La Scuola, 1970, pp. 39-40 (66b-d).

un esempio calzante del tipo di energica presenza con cui uomini e donne devono fare i conti nelle loro vite. La mia meditazione prenderà avvio da Merleau-Ponty, userà la posizione di Michel Foucault come contraltare e si focalizzerà infine sul dialogo asimmetrico tra Foucault e Agostino contenuto nel quarto volume, postumo, della *Storia della sessualità*². L'obiettivo di questo breve viaggio, ridotto in pillole, è chiarire quale sia la reale posta in gioco allorché si attribuisce un valore speciale all'intimità sessuale tra le persone.

Nella traiettoria che sto per disegnare il primo ostacolo che si incontra lungo la via è proprio quello adombrato da Platone: il cosiddetto «dualismo» tra anima (o mente) e corpo. Il corpo, in particolare il corpo vissuto, il corpo proprio, diviene infatti un rompicapo teorico di primo livello quando l'esistente, *ciò che è*, viene suddiviso in due grandi domini ontologici: la *res cogitans* e la *res extensa* – lo spirito e la materia. Il corpo, infatti, sembrerebbe rientrare di diritto nel catalogo delle cose dotate di estensione il cui funzionamento è pienamente spiegabile sulla base di cause efficienti. Non appena, però, dobbiamo rendere conto di quei comportamenti del corpo che rivelano una finalità, un'intenzionalità motoria propria, non attribuibili all'attività spontanea della mente e alle sue rappresentazioni (cioè alla *res cogitans*), il quadro si complica notevolmente. Pensiamo solo al modo in cui il nostro corpo si orienta nello spazio e adegua i propri movimenti al contesto di azione. Chi direbbe mai di «avere» un corpo mentre cammina, pedala o fa ciondolare un piede? Questi sono casi paradigmatici in cui ci sentiamo «a casa nel nostro corpo», «siamo il nostro corpo», senza avvertire alcuno iato tra intenzione ed effetto.

Quando si parla di «embodiment» o «incarnazione» in filosofia ci si riferisce in genere a questo tipo di intuizione, al fatto, cioè, che l'esperienza del corpo vissuto, o della «carne», insomma del corpo senziente e agente, sia l'evidenza empirica che confuta il dualismo cartesiano delle sostanze. In quest'ottica, quindi, il «disembodiment» appare come un errore sia teorico che pratico: un equivoco che non solo ci impedisce di capire fino in fondo come noi e gli altri esseri viventi funzioniamo, ma che è anche all'origine di forme e stili di vita sbagliati, criticabili, addirittura alienanti. Quando denunciano l'«escarnazione» della civiltà moderna i critici sociali hanno in mente di norma proprio il danno umano che può derivare dallo sviluppo e dall'uso di tecnologie che trascurino il carattere irriducibilmente incarnato di qualsiasi forma di vita animale. Questo è un rimprovero che si sente spesso fare anche alle correnti *mainstream* nell'ambito delle scienze cognitive

² M. Foucault, *Le confessioni della carne. Storia della sessualità 4*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 2019, cap. 3.3.

o agli apologeti della rivoluzione informatica o digitale. Nessuna macchina, nessuna unione estrinseca tra una *res cogitans* (informazione) e una *res extensa* (processore) può essere «embodied» nel modo in cui lo siamo noi.

2. Il corpo sessuato

Maurice Merleau-Ponty è considerato il capostipite di una critica, per così dire, «integrale» delle filosofie che pretendono di ignorare questi dati esperienziali primari. Nella sua opera più importante, *La fenomenologia della percezione*, c'è un capitolo (il quinto della Parte prima) che si intitola, non casualmente, «Il corpo come essere sessuato». Alla base della riflessione di Merleau-Ponty è riconoscibile una visione non riduzionistica di questa sfera importante, ma spesso relegata nell'ombra, dell'esistenza umana. La scelta del filosofo francese si spiega facilmente. Se c'è infatti un ambito in cui è fortissima la tentazione di spiegare meccanicisticamente gli impulsi del corpo, questa è sicuramente la sfera della vita sessuale. Secondo il filosofo francese la tentazione va però respinta, perché, se lo si osserva senza paraocchi, il fenomeno della sessualità umana appare come l'esempio prototipico di un'intenzionalità che organizza l'esperienza secondo un senso che non è affatto disincarnato.

La sessualità umana, per farla breve, è un universo popolato di «significati distinti dai significati intellettuali», in cui il corpo agisce plasticamente sia come potenza sintetica in grado di amalgamare gli stimoli sia come sorgente di una «intenzionalità che segue il movimento generale dell'esistenza»³. Detto altrimenti, la sessualità esercita una funzione anzitutto «espressiva», in quanto condensa in sé «tutto l'essere conoscente e agente»⁴.

La sessualità è «una maniera d'essere al mondo fisico e interumano», un'«atmosfera», una «fisionomia affettiva», in cui viene esperito soggettivamente qualcosa di primordiale, viene personalizzato qualcosa di anonimo, viene agito qualcosa che ci agisce⁵. E questo può accadere solo grazie al corpo: grazie al fatto, cioè, che «il corpo esprime l'esistenza totale, non perché ne è un accessorio esteriore, ma perché questa esistenza si realizza in esso. Tale senso incarnato è il fenomeno centrale di cui corpo e spirito, segno e significato sono momenti astratti»⁶.

³ M. Merleau-Ponty, *La fenomenologia della percezione*, trad. it., Milano, il Saggiatore, 1972, p. 223.

⁴ *Ibidem*, p. 224.

⁵ *Ibidem*, pp. 225, 236, 237.

⁶ *Ibidem*, p. 234.

Ecco perché nella seconda metà del capitolo in questione Merleau-Ponty può parlare della sessualità come di un «dramma» in cui entrano in connessione «le contraddizioni dell'amore», le quali dipendono dalla «struttura metafisica del mio corpo, oggetto per l'altro e al tempo stesso soggetto per me»⁷. A suo avviso, «la sessualità è drammatica *poiché* noi vi impegniamo tutta la nostra vita personale», in una condizione di strutturale incertezza quanto al senso ultimo di ciò che facciamo⁸.

La mia impressione è che in questi passi della *Fenomenologia della percezione* venga riassunta efficacemente una visione «espressivista» della sessualità umana che è quasi senso comune in Occidente almeno a partire dalla Rivoluzione sessuale degli anni Sessanta⁹. Quando oggi qualcuno fa un'affermazione banale come: «la sessualità è fondamentale per il benessere di coppia», ha in mente un argomento simile a quello formulato con uno stile più astratto e rigoroso da Merleau-Ponty. Mi spiego meglio. In una prospettiva non sessuofobica o, come si dice oggi *sex-positive*, una vita sessuale appagante è una componente essenziale della vita di coppia perché i rapporti sessuali implicano necessariamente intensità e intimità – due qualità strettamente collegate. L'intensità del coinvolgimento comporta infatti una forma di abbandono e di perdita dei confini del sé che rende la condizione sperimentata dagli amanti effettivamente speciale. Il sesso, per usare un lessico fenomenologico, è il prodotto di un'intenzionalità comune pre-tematica, in cui cioè si sa che cosa fare senza dirselo esplicitamente o rappresentarselo mentalmente. Il collasso nel proprio corpo senziente è un fenomeno che si presenta tuttavia in sfumature diverse nell'atto sessuale, che è un gesto solo parzialmente sottratto al controllo dell'agente. Quando funziona, il rapporto sessuale è sperimentato piuttosto dai partner come un'occasione di potenziamento *di sé*. È obbedendo a questa logica che, in una prospettiva autointeressata, una vita sessuale felice consolida una coppia e una vita sessuale infelice la mette in crisi.

Il punto, però, è spiegare nel dettaglio questa dinamica. Il contesto non è semplice. Il potenziamento di sé sembra dipendere dalla tipologia di piacere, evidentemente. Ma il piacere sessuale ha una natura singolare. Per poter essere vissuto come un evento fisico che significa qualcosa oltre sé stesso deve infatti poter essere esperito come un processo *appropriabile*, personale, in un senso diverso da quello che attribuiamo ad altri piaceri

⁷ *Ibidem*, p. 235.

⁸ *Ibidem*, p. 240.

⁹ Sull'espressivismo romantico e l'etica dell'autenticità che ne è derivata cfr. C. Taylor, *L'età secolare*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 2009.

corporei fugaci. Qui, tuttavia, il discorso si fa complicato, perché una parte importante della forza d'attrazione del piacere sessuale risiede effettivamente nel suo essere anche un piacere subpersonale, l'espressione cioè di impulsi che trascendono la sfera della coscienza vigile.

Nella *Terza elegia duinese* Rainer Maria Rilke ha tradotto poeticamente questo aspetto della vita sessuale umana con immagini memorabili: le «turbe più antiche» [ältere Schrecken]; l'«oscura compagnia» [dunkelem Umgang]; «i flutti dell'origine» [die Fluten der Herkunft]; il «sangue più antico»; l'«immemorabile linfa»; ecc.¹⁰. Quello che vuole dirci Rilke in questi versi celebri è che il corpo sessuato non è mai totalmente trasparente. Non è possibile cioè stabilire a priori a chi appartiene il piacere che gli amanti provano durante l'atto sessuale. Quando si associa l'aggettivo «carnale» alla sfera sessuale ci si riferisce di norma proprio all'esperienza del corpo in quanto entità fisica, «materia» dotata di un'intenzionalità enigmatica. L'impatto sull'immaginazione e la volontà di questa rappresentazione del corpo non può essere sottovalutato e sembra reclamare una riconfigurazione generale dell'ontologia della persona, vista ora anzitutto come un campo di forze dove agiscono impulsi, pulsioni o inclinazioni ambigui e insidiosi. È più o meno a questo che pensiamo quando sentiamo dire che la sessualità delle persone è qualcosa di importante, enigmatico e, seguendo Merleau-Ponty, «drammatico».

3. Un corpo senza intenzioni

È proprio contro questo modo di incorniciare l'esperienza umana dei piaceri erotici, degli *aphrodisia*, che Michel Foucault ha applicato a cavallo degli anni Settanta e Ottanta del Novecento il suo sguardo scettico e il suo empirismo radicale. In particolare, è a un'originale indagine genealogica sulla sessualità in Occidente che egli affida il compito di gettare una luce diversa sulla costellazione di intuizioni, modelli e quesiti appena illustrata. Il suo, insomma, è prima di tutto un impulso robusto a procedere con cautela e non dare nulla per scontato. Sebbene lo scenario tratteggiato sopra abbia le sembianze di un resoconto di prima mano, in realtà nemmeno Merleau-Ponty tematizza esplicitamente il concetto di «sessualità» di cui si serve nel relativo capitolo della *Fenomenologia della percezione*, ma lo assume come un dato esperienziale primario.

¹⁰ R.M. Rilke, *Elegie duinesi*, trad. it. di E. e I. De Portu, Torino, Einaudi, 1978, pp. 16-21 (vv. 20-22; 46; 58; 68).

Ma siamo poi veramente sicuri di sapere di cosa parliamo quando parliamo di «sesso»?

Per cominciare, la certezza di essersi attenuti a un registro strettamente descrittivo si incrina già di fronte alla constatazione che il termine stesso «sessualità», e insieme a esso la convinzione che il vocabolo denoti una sfera separata della vita umana caratterizzata da una semantica e una pragmatica a sé stanti, è un'invenzione tutto sommato recente – risale cioè al XIX secolo.

Il primo effetto di verità prodotto dalle indagini storico-concettuali del filosofo francese fa leva, dunque, su una forma radicale di ricontestualizzazione e ha essenzialmente un intento critico-negativo. Foucault opera cioè come un demolitore del sapere convenzionale. Il suo scopo principale è minare il «dispositivo di sessualità» insediatosi a suo avviso solo di recente nella vita quotidiana delle persone. Il risultato è una sorta di «antidoxa»: di capovolgimento del senso comune in materia di sessualità. Provo a riassumerne il succo in poche frasi, sperando di non tradire lo spirito della riflessione di Foucault¹¹.

La sessualità umana – contrariamente a quanto ci spingerebbe a pensare un immaginario erotico centrato sulla genitalità e l'impulso riproduttivo – non è un fatto di natura. Fatti bruti di natura sono tutt'al più le sensazioni intense (in cui, notoriamente, il confine tra il piacevole e il doloroso è mobile), le superfici irritabili a cui esse ineriscono e i vari modi di gestirle (nella veste, a seconda dei casi, di economia o arte dei piaceri). Non esiste un motivo plausibile per spingere i nostri impegni ontologici oltre questi assunti filosoficamente non problematici. Va anzi guardata con sospetto la volontà di saperne di più su comportamenti che di per sé non significano altro che se stessi. Detto altrimenti, la presunzione o l'attribuzione di un'intenzionalità più complessa di quella che si manifesta superficialmente nell'atto di abbandonarsi a una sensazione intensa, anziché un intento emancipatore, può nascondere una dinamica di simultanea costruzione e costrizione di un soggetto che, a seguito della sua sessualizzazione o «libidinizzazione», è allo stesso tempo potenziato e reso più docile al disciplinamento sociale. Osservato da questo punto di vista un interesse sproporzionato per le pratiche erotiche e la loro possibile classificazione in un'ottica problematizzante lascia supporre che siano occultamente all'opera due processi convergenti di assoggettamento e soggettivazione.

¹¹ Per riassumere la posizione di Foucault mi sono basato sui tre volumi della *Storia della sessualità* (*La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Milano, Feltrinelli, 1988; *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Milano, Feltrinelli, 1991; *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, Milano, Feltrinelli, 1991).

Se questo invito alla ricontestualizzazione ha successo e il dispositivo della sessualità moderno perde la sua patina di ovvietà, si dischiude uno spazio pressoché illimitato per la curiosità intellettuale. Da un lato, i modi in cui operano nella società borghese le agenzie burocratiche deputate allo studio e alla sorveglianza dei casi di disagio, disfunzione o abnormalità sessuale possono essere ridescritte creativamente con ulteriori effetti di straniamento. L'obiettivo è insinuare nel lettore quantomeno il sospetto che l'invenzione moderna della sessualità, a dispetto delle sue interpretazioni libertarie, possa avere sorprendenti punti di continuità con gli assilli riscontrabili nella predicazione cristiana fin dai primi secoli. L'elemento comune, in questa prospettiva, sarebbe l'impulso a codificare, regolare e scandagliare la superficie plastica dei corpi umani gravandoli di un retroterra di intenzioni e significati opachi attorno a cui ruoterebbero le loro verità inconfessabili (che, come tali, devono essere estorte o affrancate a seconda degli umori prevalenti nella società).

Posto che l'uso dei piaceri ha un legame diretto con l'esercizio dell'autonomia personale, è inevitabile chiedersi come debba cambiare alla luce di questo sforzo di riconfigurazione del familiare la nostra comprensione degli spazi di libertà effettivamente fruibili da individui che si trovano proprio al centro del movimento a tenaglia di assoggettamento e soggettivazione appena evocato. Nella prospettiva foucaultiana i margini di libertà di cui gode il soggetto sessuato sono di due tipi opposti. Da un lato, in negativo, esiste sempre la possibilità di una resistenza locale, in quanto il potere che si realizza nelle dinamiche di *assujettissement* è non meno privo di sostanza degli esseri umani su cui si producono i suoi effetti. Dal lato opposto, quello costitutivo, il punto è capire sulla base di quali strategie o arti i soggetti possano fare leva sulla loro capacità di provare piacere per esplorare possibilità che non sono predeterminate dalle pratiche disciplinari all'opera nella società, almeno finché queste non si fissano in uno stato di dominio.

È sull'onda di questo interesse in senso lato «etico» che Foucault recupera dall'antichità precristiana, con intenti costruttivi ma non ingenuamente ottimistici, i modelli della cura e delle tecnologie del sé. La tipologia di soggettività libera che fa da sfondo a questo riciclo non tradizionalista della tradizione non si basa su una presunta libertà interiore di matrice idealistica – non scava cioè dentro il sé – ma prende forma in una relazione pratico-riflessiva del soggetto agente e pensante con sé stesso il cui scopo ultimo è la salvaguardia di uno spazio di non-identità e non-determinazione. L'esercizio soddisfacente della libertà individuale, in altri termini, non si traduce nella continua sollecitazione di una coscienza morale ipertrofica, ma nella lenta costruzione di *habitus* esemplari o, altresì, di «stilizzazione».

Concordemente con questi assunti, l'importanza dell'uso oculato dei piaceri non deriva da nessuna delle caratteristiche che il dispositivo della sessualità moderna attribuisce a una sana attività sessuale, bensì dal fatto che gli *aphrodisia* sono un terreno idoneo per l'esplorazione di situazioni limite in cui l'eteronormatività sociale può essere elusa non solo in maniera puntiforme (come nella follia, nella dissipazione o nella morte), ma nella forma dilatata e negoziata di un'arte o estetica dell'esistenza. È in questo senso che, negli ultimi anni della sua vita, Foucault ha fatto spesso riferimento alle potenzialità emancipative dei piaceri del corpo desessualizzati e alla necessità di spingere l'esperienza sensoriale e sensibile al di là degli schemi binari incardinati in una forma di vita che, sebbene non faccia certamente della libertà individuale la sua ragion d'essere, non può nemmeno impedirne completamente l'esercizio locale e interstiziale.

4. Quando il corpo si fa carne

Riassumendo, secondo Foucault non solo nei piaceri erotici non accade nulla di «drammatico», nell'accezione enfatica del termine impiegata da Merleau-Ponty, ma soprattutto occorre diffidare di ogni attribuzione al sesso di un'aura sacrale o numinosa, che può soltanto nascondere un intento disciplinante. Detto altrimenti, bisogna guardarsi dall'attribuire al corpo significati che non ha: più che del «disembodiment», insomma, dobbiamo preoccuparci dell'«overembodiment» – di una cura eccessiva per ciò che il corpo potrebbe rivelarci su noi stessi.

Ma quando si è prodotta storicamente questa ipersignificazione del corpo sessuato?

Qualcosa di sottile, in effetti, è accaduto durante il crepuscolo dell'antichità classica. Nella *Confessioni della carne*, in particolare, la curiosità intellettuale del filosofo francese è solleticata preliminarmente dalla constatazione che tra la morale sessuale dei Padri della Chiesa e il governo dei piaceri degli antichi esistono sia continuità che discontinuità. Continuità nell'adesione a uno stile di vita orientato alla temperanza, alla padronanza di sé e a una concezione dei moventi dell'azione imperniata sulla polarizzazione tra ciò che è attivo e ciò che è passivo nell'uomo. Discontinuità, invece, negli effetti di soggettivazione prodotti dal modo in cui tale livello prescrittivo comune viene «significato» e tradotto in pratiche riflessive mediante la costruzione di habitus ascetici e dei relativi immaginari «aleturgici», ossia produttori di «verità»¹².

¹² M. Foucault, *Le confessioni della carne*, pp. 23, 415.

Se il punto è capire fino a che punto la storia del primo cristianesimo ci aiuti a comprendere genealogicamente il legame che oggi viene in genere dato per scontato tra la sessualità di una persona – e per «sessualità» intendo l'investimento, l'orientamento, il successo, la disinvoltura, la sperimentazione, la stilizzazione nella sfera degli atti, piaceri e desideri sessuali – e la sua identità – il suo *sense of self* – questo è più o meno quello che ci suggerisce Foucault: «con il cristianesimo il corpo si fa carne».

Corps e *chair*: come dev'essere interpretata la divaricazione semantica tra due termini che sono in genere considerati sinonimi? In sintesi l'idea è questa: nella prospettiva cristiana un fatto contingente del mondo, che non significa altro che sé stesso, cioè che «funziona» più o meno bene ed è tutt'al più manipolabile, controllabile, influenzabile, allenabile attraverso arti o tecniche estrinseche, acquista una forma di intenzionalità opaca. Diventa, cioè, un campo di significazione autonoma, la cui «verità» dev'essere fatta emergere, illuminata e tradotta in norma da un'élite di virtuosi che si autoattribuisce una missione pastorale nei confronti della massa dei non virtuosi. Questo sforzo pedagogico restringe significativamente i margini di libertà degli individui proprio perché include nella sfera della libertà responsabile anche quei processi subpersonali che in passato erano stati per lo più contemplati con distacco.

Parallelamente a questo *shift* gestaltico avviene uno spostamento della soggettività a monte e non a valle degli atti o dei comportamenti. In principio non c'è più l'azione, ma un *logos* incarnato – un senso che si annida tra le pieghe del reale, ivi comprese le sue parti meno nobili. Per gli individui in carne e ossa questo significa una sostanzializzazione e un ispessimento o irrigidimento della posta in gioco dell'essere persona che si traduce nella pastorale cristiana in un accanimento sulla questione del significato dei singoli gesti e moventi alla luce del tutto della storia della salvezza (individuale e collettiva).

Anche se si accetta senza obiezioni questo ritratto stilizzato della transizione dal mondo pagano a quello cristiano, resta comunque il problema di spiegare una simile metamorfosi sulla base di ragioni interne o di cause esterne. Mentre con uno stile espositivo che, più che fornire prove, esibisce un reticolo di informazioni significative, Foucault riesce nell'impresa di familiarizzare il lettore con una forma di vita complessa, dosando in parti uguali curiosità, rispetto e senso di estraneità, tra le righe si possono notare le tracce di una sorprendente sordità rispetto al nucleo etico-esistenziale dell'esperienza cristiana del mondo – dove per «nucleo etico-esistenziale» intendo specificamente quell'insieme di valutazioni forti e sensibilità mora-

li da cui trae origine lo scorcio tipicamente cristiano sulla condizione umana e che non è riducibile all'urgenza di codificazione, che pure ha spesso prevalso nella storia della Chiesa cattolica, e su cui si concentra il talento investigativo del filosofo francese.

Provo a spiegarmi meglio prendendo spunto dall'originale e sintomatica discussione della concezione agostiniana della carne condotta da Foucault nella parte conclusiva del libro¹³. Agostino notoriamente porta alle sue estreme conseguenze la cupa visione paolina della natura umana dopo la caduta. Caratteristica distintiva della condizione «postlapsaria», cioè conseguente alla caduta determinata dal peccato di Adamo ed Eva, è la scissione della volontà e, con essa, la perdita della padronanza di sé da parte dell'uomo. Secondo l'esegesi azzardata nel libro XIV della *Città di Dio*, l'inizio di questo stato di conflitto interiore coinciderebbe con il gesto di disobbedienza di Adamo ed Eva e si manifesterebbe nella forma sconcertante di un'intenzionalità latente all'opera negli appetiti, nei desideri, nelle emozioni primarie e nei pensieri che accompagnano le disposizioni spontanee di una carne in sistematica lotta contro l'autorità dello spirito¹⁴.

Ma perché questa intenzionalità indipendente del corpo è così problematica per Agostino e, più in generale, per i cristiani? Perché le movenze spontanee della carne sono più scandalose delle viscere che si torcono di fronte a un'ingiustizia che grida vendetta al cielo (lo *splanchnizesthai* di Gesù di cui si parla in Mt 14,14)? Quesiti del genere non sembrano disturbare più di tanto il ragionamento di Foucault, quasi che le intuizioni e ragioni di fondo che danno il tono alla riflessione teologica cristiana fuoriuscissero dall'orizzonte della sua indagine. In poche parole, ciò che resta ai margini dell'affresco dipinto in *Les aveux de la chair* è l'ipotesi che lo scandalo della carne concerna non tanto il dualismo tra spirito e corpo, quanto piuttosto i paradossi che affliggono gli sforzi del credente di costruire una relazione personale con un *deus absconditus*. Se questo Dio, pur nella sua inaccessibilità, è nella sua essenza più profonda amore, la relazione con esso non potrà prescindere infatti dalla appetitività, ricettività, passività – attributi tipici della carne nell'antropologia cristiana. Particolarmente urticante, pertanto, è la presenza di una forma di amore disordinato (la *cupiditas* o *concupiscentia*) che rema in direzione contraria rispetto all'*ordinata dilectio*, che si fa invece guidare e fecondare dall'amore oblativo di Dio. Osservato in quest'ottica, il dualismo tra *caritas* e *cupiditas* è un tarlo teologico ed esegetico che non può essere ridotto alla questione «giuridica» del giusto ordinamento delle varie figure della

¹³ *Ibidem*, pp. 372-413.

¹⁴ Agostino, *La città di Dio*, a cura di C. Carena, Torino, Einaudi-Gallimard, 1992, pp. 611-613.

sovranità con cui è chiamato a fare i conti l'individuo nella relazione con sé stesso. Il punto è la glorificazione del «corpo animale» in «corpo spirituale», quando «la carne non nutrirà voglie contrarie a quelle dello spirito», perché è pur sempre «lo stesso io» che tergiversa tra la mente e una carne mossa da «moti e appetiti che non avrebbe voluto avere, eppure aveva»¹⁵.

Certo, l'ambivalenza strutturale della carne e le conseguenti tensioni irrisolte tra enfasi sul controllo di sé e retorica dell'abbandono a Dio, uso e godimento del mondo, apertura e chiusura all'alterità, realismo e idealismo, hanno alimentato costantemente l'inquietudine dei seguaci di Cristo e spianato la strada all'esasperazione delle polarità (spirito-corpo, finito-infinito, alto-basso) attorno a cui si organizza non solo la visione del mondo cristiana, ma qualsiasi tradizione religiosa che, adottando il lessico di Karl Jaspers, potremmo definire «assiale». Tutto ciò, però, non può che restare ai margini dello sguardo analitico foucaultiano, il cui impulso teorico punta chiaramente altrove. Dove esattamente? La mia impressione è che alla base del pensiero di Foucault, come di molti altri autori francesi prima e dopo di lui, vi sia una concezione vitalistica del mondo come il teatro di un conflitto non dialettico tra il flusso irrapresentabile della vita (esemplificato anzitutto dai corpi bisognosi e desideranti) e la camicia di forza che le istituzioni sociali impongono a un simile principio d'indeterminazione nel tentativo di imbrigliarlo, almeno provvisoriamente. In questo senso, a dispetto del loro apparente spessore semantico, concetti come quelli di «uso dei piaceri», «carne», «sessualità» sono tutte costruzioni labili, se non addirittura «punti fittizi». Si potrebbe anche dire che sono strutturalmente «falsi», se non fosse che la posta in gioco di questo tipo di dispositivi non è la conoscenza come tale, ma la conoscenza in quanto potere di determinare l'indeterminato (nel caso in questione il corpo come superficie e la sua capacità di estendere illimitatamente lo spettro delle sensazioni esperibili).

5. La posta in gioco

Qual è dunque la misura giusta da applicare al corpo sessuato – una misura che non ecceda, cioè, né dal lato di un'escarnazione che fiacca il desiderio né da quello di un'iperincarnazione disciplinante?

¹⁵ Agostino, *De continentia*, 8.19 (trad. it. di V. Tarulli, *La continenza*, in *Opere di Sant'Agostino*, vol. 7.1: *Matrimonio e verginità*, Roma, Città Nuova, 1978, pp. 355-357). Sulla dialettica tra *cupiditas* e *caritas* in Agostino cfr. M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 2004, cap. 11, e H. Arendt, *Il concetto di amore in Agostino. Saggio di interpretazione filosofica*, trad. it., Milano, SE, 1992.

Volendo, si potrebbe riformulare il conflitto teorico che ho descritto in questo saggio come un sintomo della dialettica tipicamente moderna tra incanto e disincanto. Questa affermazione dovrebbe risultare più chiara una volta che le costruzioni biopolitiche che in età moderna hanno articolato e canalizzato la potenza enigmatica del corpo sessuato sono interpretate come l'effetto di processi di sacralizzazione anziché come meri dispositivi di assoggettamento. Per «sacralizzazione», tuttavia, bisogna intendere non tanto un processo di tabuizzazione, quanto piuttosto – sulla scia del sociologo tedesco Hans Joas – la nascita di nuovi valori, che è possibile ricostruire tessendo i fili di una genealogia non puramente negativa o de-costruttiva, ma «affermativa»¹⁶.

A questo scopo è utile immaginare le pratiche erotiche come un caso prototipico di quell'esperienza di autotrascendimento che, in un'ottica antropologica, costituisce il succo delle ierofanie. Le persone incontrano, cioè, nelle loro vite il sacro in tutte quelle circostanze in cui il bello e il sublime, Eros e Thanatos, il terrore o l'estasi, li afferrano al punto da estorcere loro un abbandono, un'apertura o, appunto, un superamento dei confini del sé che, proprio in virtù del loro carattere destabilizzante, reclamano un qualche tipo di messa in forma. Nel caso della vita sessuale umana tale demarcazione e articolazione avviene prima di tutto nella modalità della routinizzazione tramite ritualizzazione delle sensazioni eccessive che derivano in parte dal contagio emotivo, dalla sincronizzazione ritmica dei gesti, nonché dall'attenzione che tale «danza» o liturgia veicola, e in parte dalla dissonanza tra la matrice personale e subpersonale di tale esperienza.

È stato il sociologo Randall Collins a sviluppare nel suo libro *Interaction Ritual Chains* una teoria di ispirazione latamente durkheimiana che, tenendo insieme il carattere destrutturato (o dionisiaco) dell'estasi erotica e il fenomeno noto come sacralizzazione moderna della persona, consente di spiegare perché, nel ritratto della sessualità umana che ho proposto come senso comune all'inizio della mia presentazione, trascendimento e affermazione del sé possano andare a braccetto grazie a valori tipicamente moderni come il rispetto della persona e l'autenticità¹⁷.

Ma, detto ciò, quanto è importante stabilire chi ha ragione e chi ha torto in questa controversia?

La risposta a questo quesito, credo che vada cercata anzitutto nel modo in cui interpretiamo la reale posta in gioco di tali esperienze limite, inclu-

¹⁶ H. Joas, *Come nascono i valori*, trad. it., Macerata, Quodlibet, 2021.

¹⁷ R. Collins, *Interaction Ritual Chains*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2004, cap. 6.

se le esperienze erotiche. Che cosa ci aspettiamo a conti fatti da esse? Se le reputiamo in un qualche senso della parola «importanti», che impatto hanno sulle nostre aspettative di una vita, scelga pure il lettore o la lettrice l'aggettivo che preferisce, più «piena», più «autentica», più «libera», ecc.?

La mia impressione, come ho lasciato intendere fin dall'inizio, è che i beni che intravediamo e ricerchiamo in una vita sessuale felice hanno a che fare più con la trasformazione di sé che non con la padronanza, la costruzione o la stilizzazione di sé. Quando parlo di «trasformazione», è superfluo precisarlo, non ho in mente un cambiamento pianificato e realizzato, quanto piuttosto una metamorfosi «enattiva», pratica, drammatica, del proprio modo di essere aperti al mondo e agli altri, che faccia leva anche sull'intenzionalità motoria di un corpo che, per citare una conferenza radiofonica di Foucault, non potrà mai essere un corpo totalmente «utopico», ma è un corpo chiamato a misurare il proprio campo di azione nella terra incognita che si estende tra l'essere un corpo e l'averne un corpo¹⁸.

¹⁸ M. Foucault, *Il corpo, luogo di utopia*, trad. it., Roma, Nottetempo, 2008.

Anime disincarnate e sé corporei

Il ritorno del corpo nella spiritualità e dell'anima in bioetica

Lucia Galvagni

1. I discorsi sull'anima

Che significato ha oggi il termine «anima» e come si colloca il discorso sull'anima all'interno delle riflessioni sui temi della vita, sugli scenari della nascita e della morte, del venire al mondo e del morire, della malattia, della guarigione e della cura?

Ci pare che si possano osservare due tendenze compresenti, che interpellano dimensioni fondamentali per l'essere umano. Da un lato, assistiamo a un ritorno e a una ripresa del discorso sull'anima in bioetica, dove il ruolo ad essa riconosciuto sembra presentare un profilo nuovo, per l'attenzione ai diversi modi di intenderla, rappresentarla e spiegarla, oltretutto per i significati ad essa associati. Dall'altro, si assiste a una ripresa d'attenzione per il tema del corpo e della corporeità nell'ambito della spiritualità e nel dibattito in corso sul ruolo che la spiritualità può avere nelle cure e nella sanità oggi.

Proviamo a riflettere sul contributo che può derivare da questa rinnovata attenzione per anima, corpo e spiritualità nell'ambito della medicina e della sanità, cercando di capire quale ruolo possono giocare etica e religione nel guardare a questi fenomeni e nel rispondere alle domande che essi sollevano.

2. L'anima «prigioniera» del corpo: il dualismo anima-corpo e l'idea contemporanea del sé

Secondo una linea interpretativa che risale nel tempo, anima e corpo sono stati rappresentati come due realtà distinte, che talora si incontrano, per taluni si scontrano e che coabitano almeno per un po', nel corso della vita umana. Questa interpretazione, molto presente nel pensiero e nella filosofia antica, è stata definita come il dualismo di anima e corpo. Nella lettura

che ne dà Platone, l'anima risulta essere «prigioniera» del corpo, dal e del quale si libererà con la morte, per tornare a contemplare la purezza del mondo delle idee.

Cosa resta di quella discussione al presente, cosa rimane di quel dualismo? Oggi ci occupiamo e parliamo molto del corpo, così come ci occupiamo e parliamo della mente. C'è ancora uno spazio per l'anima, per quella condizione che lungo i secoli ha portato non solo gli intellettuali, ma più ampiamente gli esseri umani a interrogarsi sul proprio destino, sulla vita dopo la morte, sul legame con il trascendente e la divinità?

Scriva la psicanalista francese Catherine Ternynck:

«L'anima è come la parola che cerca di dirla. Un soffio, un respiro fugace È difficile parlare dell'anima, non la conosciamo, non la vediamo. Se la cerchiamo non la troviamo. E se la incrociamo per caso non riusciamo a trattenerla. ... Eppure capita di coglierne la presenza. Ognuno di noi ha avvertito questa vicinanza impalpabile ai margini della realtà, questo sfondo inaccessibile. Ognuno di noi ha sentito che l'esistenza non si riduce a quanto sappiamo o vediamo. Qualcosa transita altrove. Qualcosa, ma cosa? Altrove, ma dove? Simili domande stimolano il presentimento di un mistero. ... per la maggior parte del tempo le teniamo nascoste sotto le altre, concrete e numerose, che stimolano la vita adulta»¹.

Per rispondere alla domanda «come vivere?», sostiene l'autrice, talora le persone si rivolgono a qualcuno che ritengono possa aiutarle, cercando così una guida – che può essere uno psicologo o uno psicanalista, un sacerdote o una sacerdotessa, un referente o una guida spirituale, un *life coach*. «Come vivere?» rappresenta anche una domanda di senso, riflette una domanda sulla ricerca di senso e di significato nella vita: quale forma prende questa dimensione quando la domanda viene formulata in una situazione di malattia, nell'ambito delle cure, in medicina e nella sanità oggi?

Accanto alla dimensione dell'anima, si dà – e si dà forse *in primis* – la dimensione del corpo, del quale tutti noi facciamo e abbiamo esperienza. Quanto rimane del dualismo platonico, ancora, nel nostro modo di guardare e di rapportarci alla condizione umana? Siamo riusciti a colmare la distanza, che nel tempo si è mantenuta ed è riemmersa, tra corpo e anima, tra mente e corpo, tra parti diverse forse per funzioni, ma pur sempre componenti di quell'unico intero che è, che siamo noi in quanto esseri umani?

Nella tradizione ebraica antica, la nozione di «nefesh» – tradotta con il termine di «anima, soffio vitale» – faceva riferimento all'animazione dell'essere, all'essere in quanto animato, a quella parte dell'anima che si trova incarnata nel corpo, associata a un organo specifico: in tale tradizione l'anima

¹ C. Ternynck, *La possibilità dell'anima*, trad. it., Milano, Vita & Pensiero, 2022, pp. 22-23.

non veniva intesa come separata dal corpo, ma al contrario era ritenuta consustanziale al corpo².

Proviamo a capire se tra queste diverse concezioni dell'anima ce ne sono alcune più vicine alla sensibilità e al modo di intendere ancora oggi il termine e la realtà, o la condizione, a cui esso si ritiene associato.

3. Il soffio di vita: un ritorno dell'anima in bioetica

Scrivono Catherine Ternynck: «Nell'Occidente odierno il soffio vitale è caduto, scivola verso il basso. Di certo viviamo più liberamente, a una maggiore velocità, però respiriamo male».

L'immagine del «respirare», evocata da Ternynck, ci riporta a una dimensione associata originariamente, sin dall'antichità, al termine «anima». Oggi a questo termine, che usiamo ancora e di frequente, non sempre siamo in grado di associare o conferire un significato letterale o univoco. Possiamo però identificare segni e significati che denotano il permanere di una condizione, al di là della forma che essa assume. La specialità e il reparto dove si studia e si supporta la respirazione degli esseri umani si chiama ad esempio «pneumologia»: il termine greco «pneuma» rimanda all'idea del respiro, del soffio, ma anche a quella dell'anima. Tra i diversi significati del termine «pneuma», infatti, nel greco antico si trovano quello di «soffio (dei venti)», «esalazione», «respiro, respirazione», ma anche «soffio di vita»³.

Proviamo allora ad ampliare lo sguardo e a chiederci: che ne è del nostro «soffio di vita»? Dove lo troviamo tematizzato oggi?

Le definizioni contemporanee del termine forse ci possono orientare. Al termine «anima» vengono associati questi significati: «Principio immateriale della vita, concepito come origine delle attività spirituali della coscienza umana che, in molte religioni, si suppone separabile dal corpo e immortale»; «Persona in quanto dotata di qualità spirituali e morali»; «Persona»; «Persona defunta, secondo le religioni per le quali esiste un'anima»; «Persona che apporta vivacità, dinamismo, novità di idee» e ancora «Parte interna,

² Si veda D. Lys, *Nefesh. Histoire de l'âme dans la révélation d'Israël au sein des religions proche-orientales*, Strasbourg, Presses Universitaires de France, 1958. Nella tripartizione ebraica dell'anima, distinta in *neshamà* – l'anima elevata collocata nella mente, *ruah* – lo spirito con sede nel cuore – e *nefesh* – il soffio vitale che risiede nel fegato – torna, con le pur debite differenze, la struttura tripartita che Aristotele attribuiva all'anima, distinta in anima intellettuale, sensitiva e vegetativa.

³ L. Rocci, *Vocabolario greco-italiano*, Firenze, Società Editrice Dante Alighieri, 1985, pp. 1516.

nucleo centrale di un oggetto»⁴. I significati sembrano essere i medesimi anche consultando i dizionari di altre lingue: ad anima viene associato il significato di «parte spirituale di una persona, che alcuni credono continui a esistere in altre forme, dopo la morte del corpo, o parte di una persona che non è fisica e che fa esperienza di sentimenti ed emozioni profonde»⁵.

Nelle concezioni più antiche, l'anima era considerata come un elemento che animava la materia del corpo, senza la quale il corpo non è vitale e quindi è morto, dal momento che è «inanimato», nel senso letterale del termine.

Dove e come ritorna il tema dell'anima nel dibattito sulle questioni bioetiche, che trattano scenari e temi correlati alla vita e alla morte, alla salute e alla malattia, alla sofferenza e alla cura, alla vita e all'esistenza, umana e non umana? Curiosamente si osserva un ritorno del tema dell'anima anche in questo ambito, una sua ripresa⁶: a volte si recupera la nozione in funzione metaforica, mentre in altri casi viene tematizzata la questione della spiritualità e della sua possibile rilevanza nell'ambito delle cure⁷. Questo ritorno di attenzione per la dimensione spirituale – presente inizialmente in alcuni ambiti clinici specifici, come ad esempio le cure palliative – si sta estendendo a molti altri ambiti della medicina e delle cure, tanto che si parla di spiritualità e cure, di spiritualità e sanità, di medicina, religioni e spiritualità⁸.

4. Spiritualità e cure

L'idea che la componente spirituale possa essere significativa anche rispetto alla salute è stata discussa negli anni Novanta all'interno dell'Organizzazione Mondiale della Sanità (OMS). A questo scopo venne affidato a una commissione il compito di valutare la possibilità di introdurre nella definizione di salute, intesa quale «stato di completo benessere fisico, mentale e sociale», anche la componente spirituale. In Assemblea generale l'OMS decise di non accogliere la proposta, dal momento che il significato di «spirituale» ha molte e diverse connotazioni, alcune strettamente legate al religioso. Si ritenne, cioè, che l'introduzione del termine rischiasse di non

⁴ T. De Mauro (ed), *Il dizionario della lingua italiana*, Torino, Paravia, 2000, p. 122.

⁵ Si veda <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/soul> (consultato: 20 settembre 2023).

⁶ H. ten Have - R. Pegoraro, *Bioethics, Healthcare and the Soul*, London, Routledge, 2022.

⁷ M. Cobb - C.M. Puchalski - B. Rumbold (edd), *Oxford Textbook of Spirituality in Healthcare*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

⁸ G. Jobin, *Des religions à la spiritualité. Une appropriation biomédicale du religieux dans l'hôpital*, Paris, Lumen Vitae, 2012.

rispettare il principio di laicità, giudicato indispensabile lì dove si interviene nell'ambito della salute e della sanità⁹.

Negli anni però – e con un significativo incremento durante la pandemia e a seguito dell'emergenza sanitaria globale – l'attenzione per questa componente è riemersa, al punto tale che di spiritualità nelle cure si parla e si scrive oggi molto. Non solo. Si sono infatti incrementate le attività di ricerca e aperti centri che si occupano di questa dimensione¹⁰, facendo così crescere considerevolmente anche il confronto e la riflessione sui percorsi da costruire per cogliere, raccogliere e accompagnare i bisogni spirituali delle persone che usufruiscono delle realtà di cura e che possono chiedere o aver bisogno di una forma di assistenza o di accompagnamento spirituale dedicata¹¹.

Tra i concetti e le dimensioni che vengono associate alla spiritualità nell'ambito delle cure si trovano la persona, il credo, la speranza, la ricerca e la costruzione di significato, la compassione, la dignità, la cura e la guarigione, la sofferenza, i riti e la cultura¹².

Quando oggi si parla di «cura dell'anima» nei contesti e nelle realtà di cura e assistenza, si fa generalmente riferimento ad alcune pratiche specifiche, che nei contesti internazionali spaziano dall'arte terapia, al lavoro sul corpo, praticato ad esempio mediante il massaggio o tramite i movimenti dello yoga, a forme di creatività e di espressione artistica, al racconto e al lavoro sui sogni, alla scrittura quotidiana sugli elementi di gratitudine, all'umorismo, al riso e alla leggerezza, alla pratica della meditazione, così come alla musicoterapia, al trascorrere del tempo con le persone per noi più significative, alla scrittura riflessiva, alla terapia del ricordo, alle pratiche spirituali e religiose, al tempo nella natura¹³. La cura dell'anima rimanda a pratiche molto concrete e cor-

⁹ S. Peng-Keller - F. Winiger - R. Rauch, *The Spirit of Global Health. The World Health Organization and the «Spiritual Dimension» of Health, 1946-2021*, Oxford, Oxford University Press, 2022.

¹⁰ Si vedano il network RESSPIR - Réseau Soins, Santé et Spiritualités, coordinato da Dominique Jacquemin dell'Université de Louvain in Belgio, <https://resspir.org/> (consultato: 20 settembre 2023) – e il George Washington Institute for Spirituality and Health (GWISH), diretto da Christina Puchalski presso la George Washington University, <https://gwish.smhs.gwu.edu/> (consultato: 20 settembre 2023).

¹¹ Si vedano, tra i molti contributi disponibili, C.M. Puchalski, *The Role of Spirituality in Health Care*, in «Baylor University Medical Center Proceedings», 14, 2001, 4, pp.352-357; G. Jobin - A. Legault - N. Pujol (edd), *L'accompagnement de l'expérience spirituelle en temps de maladie*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2017; S. Spinsanti, *Sulla terra in punta di piedi. La dimensione spirituale della cura*, Roma, Il Pensiero Scientifico Editore, 2021.

¹² M. Cobb - C.M. Puchalski - B. Rumbold (edd), *Oxford Textbook of Spirituality in Healthcare*, Oxford, Oxford University Press, Section II.

¹³ M. Kearney - R. Weininger, *Care of the Soul*, in M. Cobb - C.M. Puchalski - B. Rumbold (edd), *Oxford Textbook of Spirituality in Healthcare*, pp. 273-278. Osservano gli autori che si nota a volte in

poree, nel senso che implicano un coinvolgimento del corpo e un lavoro sul corpo. Le dimensioni dell'anima e del corpo sembrano insomma intersecarsi in modo inestricabile e rimandare inevitabilmente l'una all'altra.

5. Il ritorno del corpo in medicina e nella spiritualità

Se spostiamo allora lo sguardo sul secondo termine del dualismo platonico, dal quale siamo partiti in questa riflessione, cosa troviamo e cosa possiamo osservare oggi, considerando il corpo nell'ambito particolare della medicina e nel dibattito bioetico? Come risulta tematizzato oggi il sé, che rimanda alla nostra identità più profonda: lo si rappresenta come un'entità astratta o come una realtà concreta e corporea?

Anche in questo caso, se si considera il dibattito bioetico si osserva un ritorno di attenzione per il tema e per la questione della corporeità, che rappresenta di fatto una condizione centrale e una realtà essenziale dal punto di vista della medicina, in una prospettiva antropologica e quindi anche dal punto di vista etico.

Nel dibattito filosofico, è stata in particolare la fenomenologia a riflettere sulla rilevanza del corpo dal punto di vista dell'esperienza che noi ne facciamo e dal punto di vista della conoscenza che esso permette di mediare: il corpo – osservato, esperito, vissuto – può essere considerato come un «geometrico conoscitivo»¹⁴, dal momento che esso determina il nostro rapporto con la realtà e contribuisce così a definire anche il soggetto e la soggettività. Il corpo che ho e il corpo che sono, il mio corpo fisico, indicato da Husserl con il termine di «Körper», e il mio corpo vissuto, indicato con il termine «Leib», rappresentano un'unità della quale noi facciamo costantemente esperienza. È per il tramite del corpo che entriamo in relazione con noi stessi e con gli altri, così come con il mondo che ci circonda, ed è a partire da esso che ci orientiamo e definiamo la nostra identità, la nostra conoscenza, il nostro modo di entrare e stare in relazione, tra dinamiche di riconoscimento, reciprocità e attenzione, o viceversa di disconoscimento, di mancato rispetto, di violazione¹⁵.

Il corpo rappresenta una realtà centrale anche nell'esperienza della malat-

chi crede un duplice sentimento, di paura, da un lato, per la consapevolezza di morire e insieme di speranza, a partire dalla convinzione che l'anima potrà sopravvivere.

¹⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, trad. it., Milano, Bompiani, 2003, p. 113.

¹⁵ V. Melchiorre, *Corpo e persona*, Genova, Marietti, 1987, pp. 58-91.

tia e nelle dinamiche di cura¹⁶. La tradizione fenomenologica, rivisitata e tornata in voga di recente nella filosofia della medicina e in bioetica, guarda all'esperienza della malattia, alla questione della ricerca di significato che essa implica, così come alle modalità di conoscenza e di intervento che la medicina oggi adotta, proprio a partire dall'attribuzione di un ruolo centrale al corpo¹⁷. Il modo di guardare alla corporeità diventa così un passaggio fondamentale nella riflessione sulla malattia, sulla cura, sulla percezione che il soggetto ha di sé, sulla pretesa oggettività della medicina e sul valore che le interazioni di cura hanno per la persona malata, in quanto relazioni che favoriscono l'incontro, permettono un confronto e uno scambio di prospettive – anche esperienziali, come quella che fa il paziente della malattia e quella di cura che pratica un professionista sanitario – e consentono di costruire una dinamica intersoggettiva, nella quale definire percorsi e modalità migliori e preferibili di cura¹⁸.

In questo orizzonte interpretativo, l'esperienza corporea assume una rilevanza estrema anche rispetto al bisogno di spiritualità. Proprio lì dove il corpo viene segnato, infatti, nella sua dimensione vissuta, anche la spiritualità sembra venir maggiormente interpellata¹⁹. Quando il corpo viene toccato, dal dolore così come dalla gioia, la spiritualità e l'esperienza spirituale sembrano farsi più intense e il loro bisogno sembra diventare più forte²⁰.

Hannah Arendt ha richiamato l'attenzione sul fatto che la vita dell'anima non può venir esposta metaforicamente, come invece avviene quando vogliamo descrivere le attività della mente, per riportare quel che viviamo nel pensiero, dal momento che la sua intensità può essere espressa meglio attraverso sguardi, suoni o gesti. Per questo Arendt scriveva:

«Le esperienze dell'anima sono talmente legate al corpo che parlare di una 'vita interiore' dell'anima è altrettanto non metaforico che parlare di una sensibilità interna

¹⁶ J.-F. Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, trad. it., Trento, FBK Press, 2014, pp. 79-102.

¹⁷ S. Kay Toombs (ed), *Handbook of Phenomenology and Medicine*, Dordrecht, Kluwer Academic Publisher, 2001; H. Carel, *Phenomenology of Illness*, Oxford, Oxford University Press, 2018; per un'introduzione all'approccio fenomenologico si veda L. Galvagni, *Un dialogo tra filosofia e medicina*, in L. Galvagni, *Narrazioni cliniche. Etica e comunicazione in medicina*, Roma, Carocci, 2020, pp. 199-220.

¹⁸ J.-F. Malherbe, *Sujet de vie ou objet de soins ? Introduction à la pratique de l'éthique clinique*, Montréal, Fides, 2007; H. Carel, *Malattia. Il grido della carne*, trad. it., Milano, Arielle, 2016; A.W. Frank, *Il narratore ferito. Corpo, malattia, etica*, trad. it., Torino, Einaudi, 2022.

¹⁹ M. Bellet, *Il corpo alla prova. O della divina tenerezza*, trad. it., Bergamo, Servitium, 2007.

²⁰ Osserva Ricoeur che la gioia, così come il dolore, rappresentano «la nicchia ultima» della soggettività. Cfr. P. Ricoeur - E. Blattchen, *L'unico e il singolare. Intervista*, trad. it., Bergamo, Servitium, 2000; D. Jervolino, *Paul Ricoeur. Il giudizio medico*, Brescia, Morcelliana, 2006.

grazie alla quale abbiamo sensazioni nitide del buono e del cattivo funzionamento dei nostri organi interni»²¹.

Osserva in maniera analoga un giovane medico:

«L'interiorità del corpo è anche la mia interiorità. Noi tendiamo a ricorrere a nozioni e concetti molto occidentali, ma si dovrebbe invece imparare a far spazio alla parola e allo spazio dell'interiorità, a quella dei pazienti come a quella dei curanti».

6. Anima e corpo, ancora

Che ci possa essere una forte corrispondenza tra la nostra «interiorità» corporea e quella più propriamente spirituale rappresenta uno dei modi possibili di guardare al corpo, ai suoi diversi bisogni e alle sue molte risorse.

Se definire cosa siano l'anima e la sua condizione rimane forse una questione indecidibile, dal momento che non sappiamo cosa essa sia, a cosa corrisponda, se esista una dimensione trascendente o meno, e nonostante il fatto che, come alcuni sostengono, l'anima resti un mistero²², all'anima e alla cura dell'anima vengono dedicati molto spazio e molta ricerca oggi²³. Potremmo dire che assistiamo a un ritorno di attenzione per la dimensione spirituale in medicina e in bioetica, così come – più in generale – all'interno delle nostre società²⁴.

Siamo anime incarnate e per questo non viviamo spiritualità disincarnate: quale può essere allora l'elemento che ci permette di capire come la componente corporea incida sulla spiritualità e come la componente spirituale possa a sua volta venire raccolta e accompagnata anche nella cura del corpo e nella cura della salute? E quale differenza si dà tra l'elemento spirituale e l'elemento psichico?

Rispetto all'interazione tra *psyche* e spiritualità, è stato suggerito che l'essenza della spiritualità possa corrispondere a quanto viene definito come desiderio, laddove l'essenza delle dinamiche psichiche può essere ricondotta invece alle emozioni, agli affetti e ai sentimenti²⁵. Caratteristica del

²¹ H. Arendt, *La vita della mente*, trad. it., Il Mulino, Bologna, 1987, pp. 113-114.

²² R.P. Kraynak, *Human Dignity and the Mystery of the Soul*, in President's Council on Bioethics, *Bioethics and Human Dignity*, Washington D.C., 2008, pp. 61-98, https://bioethicsarchive.georgetown.edu/pcbe/reports/human_dignity/chapter4.html (consultato: 20 settembre 2023).

²³ H. ten Have - R. Pegoraro, *Bioethics, Healthcare and the Soul*.

²⁴ L. Campanello, *Ritrovare l'anima. Esercizi filosofici per trovare la propria via alla felicità*, Milano, Rizzoli, 2023.

²⁵ R. Lemieux, *Psychisme et spiritualité: là où se noue la condition humaine*, in G. Jobin - A. Legault - N. Pujol (edd), *L'accompagnement de l'expérience spirituelle en temps de maladie*, pp. 55-69.

desiderio è quella di essere orientato verso qualcosa di materiale o immateriale – una condizione, un oggetto, una persona. Nella spiritualità sembrerebbe dunque celarsi e custodirsi l'aspirazione a qualcosa, un tendere ad altro, che porta la persona ad andare oltre sé stessa, a superare sé stessa e in questo senso a trascendere sé stessa²⁶.

Il riferimento al desiderio permette anche di capire quanto corporea sia la spiritualità nella sua origine, quanto dipenda e quanto mediata sia dal corpo l'esperienza spirituale che noi possiamo vivere e sperimentare.

Vivere in una dimensione spirituale implica – come ha scritto il filosofo Jean-François Malherbe – assumere la nostra condizione umana con le sue caratteristiche distintive di solitudine, di finitezza e di radicale incertezza, sviluppando un rapporto armonico con questa condizione. Saper stare, saper abitare la relazione con noi stessi è una premessa per entrare in relazione con gli altri, porci in reciproco ascolto e intraprendere lo sfidante percorso che essere umani e crescere in umanità implicano²⁷.

Quali sé corporei, non siamo anime disincarnate. Aver cura del corpo porta sollievo all'anima, così come aver cura dell'anima – nella sua dimensione desiderativa – può portare a vivere un diverso equilibrio tra il nostro corpo e noi stessi, dato che in ogni momento della nostra vita siamo e rimaniamo esistenze incarnate. Per questo, se siamo e rappresentiamo un'unità di diverse componenti e di diversi elementi, dobbiamo ricordare che ciascuna di esse necessita di attenzione, e richiede cura. Prendersi cura del corpo significa riconoscere e rispettare la persona per il tramite del suo corpo. Così quando un trattamento non sembra essere più efficace, una cura spirituale – non disattenta al corpo e ai suoi bisogni, ma che al contrario parta dai bisogni e dai desideri più profondi della persona – può rappresentare il modo per accompagnarla e supportarla nella condizione che sta vivendo, corporea, psicologica, morale o spirituale, con una presenza che, nell'essere corporea, e umana, è anche spirituale.

Chi studia le pratiche considerate oggi come una forma di «cura dell'anima» ritiene che esse diventino pratiche spirituali quando chi le esercita riesce a entrare in relazione profonda con la persona cui sono destinate, a partire dalla mediazione del corpo, evidenziando in tal modo il valore che l'entrare e lo stare in relazione hanno per la spiritualità²⁸. La rilevanza dell'e-

²⁶ J.-F. Malherbe definisce la spiritualità come «la relazione che un soggetto stabilisce con la sua stessa trascendenza», J.-F. Malherbe, *Elementi per un'etica clinica*, p. 162.

²⁷ B.-C. Han, *L'espulsione dell'altro*, trad. it., Milano, Nottetempo, 2017.

²⁸ E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it., Milano, Jaca Book, 2021.

lemento corporeo e delle relazioni è tale che il «mistico» stesso viene riletto e interpretato come «l'esperienza diretta dell'ambito più ampio di relazioni nel quale siamo immersi»²⁹.

In questo modo di rapportarsi alla spiritualità, nel quale sembra prevalere un'attitudine che prescinde dal riferimento diretto alla trascendenza e al sacro, nel senso più tradizionalmente associato a questi termini, quale spazio resta per tale dimensione? E come la si può considerare e inquadrare? In questa cornice interpretativa, la trascendenza sembra profilarsi più come una questione aperta che come una certezza: la nostra possibilità di conoscere e di sapere in merito è limitata e la questione dell'anima, della sua esistenza e del suo destino diventano allora oggetto di credenza, di fede, di convinzione, piuttosto che di conoscenza. Nella dimensione post-secolare delle nostre società ci troviamo così a riscoprire il valore della nostra umanità, fatta di precarietà e fragilità, ma al medesimo tempo aperta a una grande bellezza, che rappresenta forse il contributo più significativo che la vita e l'essere vivi elargisce a ciascuna e a ciascuno di noi.

²⁹ M. Kearney - R. Weinger, *Care of the Soul*, p. 277.

Sacre corpo-realtà

Per una narrazione sacra femminista e queer nel mondo ebraico

Deborah S. Iannotti

«Dio è un muscolo a lungo teso nella mente delle persone nel corso dei millenni»¹.

1. Teologie femministe e queer

Praticante e femminista, credente e queer: ossimori per molti, bolle di identità ancora da conquistare per altri. Per tanti è ancora difficile immaginare una teologia femminista, ancora di più se questa teologia oltre ad essere femminista è anche queer, ovvero aperta a tutte le manifestazioni non binarie della sessualità e della realtà umana (cioè rigidamente divise tra maschio/femmina, uomo/donna, lui/lei, Adamo/Eva, ecc.). «Perché questo esercizio dell'immaginazione è così difficile?» La risposta a questa domanda sembra talmente scontata da suscitare un certo disagio in molti. Il poter avere una teologia, o partendo da un livello più semplice e pratico, una narrazione spirituale/sacra che preveda una trascendenza accessibile al mondo femminile o alle identità non binarie sembra essere una storia da teatrino delle ombre: l'effetto è gradevole, quasi ammaliante, ma poco praticabile.

Ma è veramente così? Davvero le teologie non possono essere riscritte, rinarrate in chiave inclusiva, in chiave femminile e queer? Che cosa sono le teologie, se non delle narrazioni soggette per definizione al cambiamento? Pensare che la teologia rappresenti un immutato volere e disegno teleologico non lascia spazio al religioso come categoria anche (forse soprattutto) umana. Anche solo all'interno del Cristianesimo, di teologie ce ne sono diverse, tutte spesso solidali nel voler determinare il fine ultimo della vita degli esseri umani. Se non considerassimo la religione come categoria umana, non terremmo conto delle contaminazioni, dei prestiti e dei cambiamenti che ogni «rivelazione» si porta inevitabilmente dietro. È il naturale

¹ M.M. Wilcox, *Queer Religiosities: An Introduction to Queer and Transgender Studies in Religion*, London, Rowman & Littlefield, 2021.

movimento delle cose, la matrice del nostro universo newtoniano: nulla si crea, nulla si distrugge, tutto si trasforma. In fondo anche i saggi talmudici erano ben consci che più che un problema divino, l'interpretazione delle leggi, delle sue applicazioni e potremmo dire per estensione, della teologia, rappresentavano un problema tutto umano. D'altronde, nel consegnare le tavole sul Sinai, la trascendenza aveva di fatto rinunciato a ogni potere interpretativo in favore degli uomini (maschi, ovviamente)².

È difficile però, non pensare al ruolo che la religiosità ha avuto e ancora ha nel fornire una sicura base di appoggio per il patriarcato. Pensiamo ai sottili temi biblici incasellati nei dibattiti politici contemporanei: la questione dell'aborto, il riconoscimento di matrimoni tra persone dello stesso sesso, l'adozione di bambini da parte delle cosiddette «famiglie arcobaleno», e così via. I testi sacri delle grandi tradizioni religiose hanno sicuramente un fattore in comune (anche più di uno): sono stati scritti da uomini cisgender per uomini cisgender. Cosa farne quindi di testi che sembrano così unilaterali? Cosa farne quindi delle narrazioni in esse contenute? È giusto pensare che una femminista che sia anche devota non sia altro che vittima di un'illusione, o che nelle identità queer non ci sia spazio per la santità? Se la religione è una variabile umana come affermato pocanzi, è inevitabile pensare che anche chi si identifichi come fervente femminista o appartenente alla comunità LGBTQIA+ possa voler sperimentare una forma di religiosità, spiritualità o tradizione religiosa in sintonia con la propria identità; una spiritualità non perfetta (neanche le identità normative possono definirsi in perfetto allineamento) ma possibile; una trascendenza femminile, una trascendenza neutra, una trascendenza inclusiva di ciò che semplicemente è l'ampio spettro della manifestazione umana identitaria, sessuale e di genere.

Tentativi di riappacificazione tra il mondo femminista e queer e la religione non sono solo il frutto della generazione dei millennial o della gen-Z, sebbene siano queste due generazioni oggi a fare della inclusione e del cambiamento anche una questione di naturale principio e giustizia sociale. Le istanze di riforma e cambiamento sono affiorate con più forza all'interno delle importanti rivoluzioni sociali della seconda metà del Novecento, nelle ondate femministe accompagnate dai movimenti per i diritti umani nei movimenti di decolonizzazione ed emancipazione, fino a trovare ai nostri giorni nuova forza e linfa vitale nella prospettiva intersezionale.

Obiettivo di questo saggio è presentare brevemente i tentativi di trovare nuove narrazioni che permettano di creare teologie queer e femministe. A

² *Bava Metzia* 59b:1, «The Oven of Akhnai».

questo scopo, bisognerà partire da una domanda la cui risposta può apparire scontata, ma non lo è: che cos'è la religione? E chi ne studia il contenuto, applicazioni e manifestazioni nella società? Più che dare una risposta definitiva, cercherò di presentare un vademecum metodologico per lo studio del fenomeno religioso e il suo incontro con gli studi di genere e sessuali. In dialogo con lo strumento metodologico saranno principalmente due i casi di studio: l'interpretazione femminista prima, e poi queer nella tradizione ebraica grazie al dialogo con la mistica (*Kabbalah*).

2. Gli studi sulla religione e la teologia: tra categorie di analisi e di pratica

È bene partire da una premessa chiara. Gli studi sulla religione e la teologia non sono sinonimi. La teologia, o «i discorsi su Dio», è l'insieme dello studio sistematico circa la natura divina. La teologia quindi, si occupa di analizzare il soprannaturale e di presentare un'epistemologia religiosa che si interroga sulla rivelazione della trascendenza. I teologi, nelle università e nei seminari, usano vari metodi analitici e argomentativi (esperienziali, filosofici, etnografici, storici, ecc.) con il fine di presentare, talvolta difendere, i più diversi argomenti religiosi, spesso da un punto di vista strettamente confessionale.

Diverso è il discorso degli studi accademici sulla religione, i «religious studies» («studi sulla religione») nel mondo anglosassone³. Gli studi sulla religione rappresentano un campo accademico dedito alla ricerca delle credenze religiose, dei comportamenti religiosi e delle istituzioni che producono tali categorie. Prescindendo dal contatto con il trascendente e il soprannaturale, gli studi sulla religione interagiscono e utilizzano gli strumenti metodologici di diverse discipline quali l'antropologia, la sociologia, la psicologia, la filosofia e la storia delle religioni. Un esempio di questa transdisciplinarietà lo si può trovare negli studi comparativi delle religioni. Per poter efficacemente presentare narrazioni sacre queer e femministe, il discorso viene inserito negli studi scientifici sulla religione.

«Teoria e accademia sono storie su come il mondo funziona»⁴. Imparare a includere gli studi di genere nel contesto degli studi sulla religione significa imparare a porsi domande e imparare a vedere ciò che spesso è dato per scontato.

³ S. Engler - M. Stausberg (edd), *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, London, Routledge, 2021. In questo saggio ho scelto di usare «studi sulla religione» come traduzione di «religious studies».

⁴ M.M. Wilcox, *Queer Religiosities*, p. 1.

Laddove è implicato il fenomeno religioso, gli studi queer, transgender e di genere combinano non solo le intuizioni di queste *scholarship* e gli studi sulla religione, ma anche questioni tangenziali come la presenza di temi biblici in temi apparentemente secolari.

Cosa dice quindi la religione sul genere? Niente: le religioni non parlano e quindi non possono dire nulla. Chi parla invece sono i testi, le comunità, le tradizioni, le pratiche, l'arte, le storie, le istituzioni, ecc. Una volta che si inizia a pensare secondo queste premesse è possibile capire che non esiste una sola rappresentazione di qualsiasi religione o tradizione. Infatti, pensare che un insieme così ampio di esperienze e fonti concorrano a formare un'unica visione di un'esperienza religiosa è un prodotto recente e di matrice occidentale⁵. Ogni rappresentazione della religione è quindi riduttiva per definizione.

Anche se il dibattito sulla definizione dell'oggetto degli studi sulla religione è ben lontano dall'essere concluso, gli studiosi concordano nel ritenere l'idea di religione un fenomeno umano universale comparabile. La religione va intesa quindi come costruito sociale. Il concetto di costruito sociale è un pilastro fondamentale degli studi di genere. Le teorie costruttiviste testimoniano degli effetti che i costrutti sociali hanno sulle nostre società. Comprendere il concetto di religione come costruito sociale significa capire che l'idea di religione come aspetto universalmente condiviso, identificabile e comparabile della cultura umana è un'invenzione, ovvero un costruito. Ciò non equivale a dire che le singole religioni sono inventate. Comprendere il concetto di religione come costruito sociale significa capire che l'idea di religione come aspetto universalmente condiviso, identificabile e comparabile della cultura umana è un'invenzione. Gli studiosi di religione in genere non si pronunciano sulla veridicità o meno di una particolare tradizione o sensibilità religiosa. Ciò su cui si concentrano è la costruzione sociale dell'idea che in ogni cultura umana esista una cosa che possiamo chiamare religione e che questa cosa chiamata religione sia abbastanza simile da una cultura all'altra da meritare di essere chiamata con la stessa parola e da poter essere confrontata tra le varie culture.

Teorizzare quindi, non è altro che sistematizzare la narrazione di storie. Le storie non sono altro che conversazioni, pratiche, identità, comunità, poli-

⁵ Non solo non esiste una definizione universale di religione, ma è anche molto dibattuto quale esperienza vada definita come religione e quale no. Il termine religione non è sempre direttamente applicabile a esperienze definite religiose, si pensi ad esempio alle tradizioni non-occidentali e non-cristiane. Può il buddismo definirsi religione? E il taoismo? L'ebraismo? Per uno studio approfondito si veda H. Salazar - N. Roderick, *Spirituality across Traditions*, in H. Salazar - N. Roderick (edd), *The Philosophy of Spirituality: Analytic, Continental, and Multicultural Approaches to a New Field of Philosophy*, Leiden, Brill, 2019, pp. 91-96.

tica e potere. Ognuno di questi temi ci offre un punto focale per entrare in una considerazione degli studi transgender e queer sulla religione. Nessuno di essi è esaustivo; nel loro insieme non raccontano l'intera storia degli studi su queer e transgender nella religione. Niente può farlo, perché la storia non è ancora completa e forse non lo sarà mai.

Per poter quindi comprendere gli esempi che seguono ma anche i discorsi queer e femministi negli studi sulla religione in tradizioni a maggioranza patriarcali ed etero-normate, può essere utile avere a portata di mano un breve ma efficace strumento come il vademecum qui riportato:

1. Praticare una comprensione empatica: le esperienze e storie altrui diverse sono valide anche se non comprese subito. Non bisogna essere necessariamente d'accordo ma capire che le pratiche religiose per quanto non conformi con una pretesa pratica universale sono valide e reali.
2. Le categorie come costrutti sociali. Parte di ciò che i campi di ricerca sinora citati sono interessati a scoprire è il modo in cui le concezioni sul sesso, genere, sessualità e sul sacro sono strutturate, comprese e nominate in un determinato contesto, come interagiscono e si modellano a vicenda, e come cambiano nel tempo o nello spazio. Bisogna ricordare che affermare che qualcosa è socialmente costruito non equivale ad affermare che non sia reale.
3. Creatività. Le frontiere degli studi di genere e queer sono sempre in movimento. Il processo creativo alla base di questi movimenti rende possibile osservare i fenomeni da angoli sempre diversi.
4. Complessità come dato di fatto: le esperienze umane sono complesse e paragonabili a uno spettro più che a prestabilite e rigide categorie binarie.

3. I movimenti femministi: «le ondate» e una nuova interpretazione del sacro senza profano. L'esempio del femminismo ebraico

A partire dai primi anni Settanta, un ristretto numero di donne ebrae inizia a esprimere una insoddisfazione, che qui per semplicità definiamo teologica, circa il linguaggio (cioè i concetti e i valori) utilizzati per evocare la trascendenza.

Dio nelle tradizioni abramitiche ha chiari attributi maschili o almeno così ci è stato tramandato. I profeti del Dio di Abramo sono uomini. Come è possibile quindi proiettare una identità femminile nella trascendenza, in questo caso ebraica, se la trascendenza stessa non ammette definizioni di sé non maschili? A partire dagli anni Settanta queste istanze iniziano a manifestarsi negli spazi femministi della cosiddetta «seconda ondata».

Il sentimento che muoveva queste istanze era quello di ottenere uguaglianza nella vita religiosa ebraica⁶. L'obiettivo non era facile per due motivi: (1) Le femministe laiche rigettavano del tutto una possibile unione di intenti tra il femminismo e il sentimento religioso; (2) Il sottile equilibrio tra tradizione e identità ebraica rendeva difficile anche solo iniziare una discussione su tali questioni. Per ottenere uguaglianza nel matrimonio, divorzio, accesso alla liturgia e allo studio dei testi sacri, era necessario introdurre una nuova narrazione della trascendenza che prevedesse una definizione accessibile al femminile. Come rompere l'androgenismo dei testi sacri e della liturgia? Un linguaggio descrittivo della trascendenza declinato al maschile rafforza le ineguaglianze di genere⁷. Per Carol Christ il linguaggio maschile su Dio crea una dipendenza psicologica dall'autorità maschile⁸. Ellen Umansky ribadisce il punto sottolineando come nella storia della creazione la donna fu creata per l'uomo e solo l'uomo a immagine di Dio⁹. La stessa Umansky inizierà a suggerire l'uso di parole già in ebraico ospitali all'aspetto femminile della trascendenza. La teologa cristiana Phyllis Trible invita a rileggere il testo biblico senza la costruzione sociale sessista. Secondo la teologa, nelle scritture Dio rigetta al contempo l'andromorfismo e l'antropomorfismo.

Il clima postmoderno ha incoraggiato le strategie narrative femministe, in particolare in *Engendering Judaism* di Rachel Adler, che ha mostrato come le dimensioni polifoniche, a volte giocose, dei testi rabbinici siano favorevoli alla contro-lettura teologica femminista.

L'alternativa a un linguaggio sulla trascendenza solo al maschile viene trovata nel ricco patrimonio della mistica ebraica, la Cabala. Shekhinah, la «nuvola di Yahweh» nella Bibbia, sinonimo della presenza di Dio nella tradizione rabbinica e ipostasi femminile nella Cabala, diventerà un'immagine teologica popolare nei circoli femministi ebraici contemporanei. Shekhinah esiste attualmente in molte forme: è un altro nome per Dio, femminile, relazionale, esperienziale; è una Dea e la sola immagine di Dio sufficientemente adattabile per una gamma diversificata di interpreti femministe postmoderne.

⁶ R. Adler, *Engendering Judaism: An Inclusive Theology and Ethics*, Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1998.

⁷ M. Dely, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston, Beacon Press, 1993, ed. aggiornata.

⁸ C.P. Christ, *Why Women, Men and Other Living Things Still Need the Goddess: Remembering and Reflecting 35 Years Later*, in «Feminist Theology», 20, 2012, 3, pp. 242-255.

⁹ E. Umansky, *Creating a Jewish Feminist Theology: Possibilities and Problems*, in J. Plaskow - C.C. Christ (edd), *Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality*, San Francisco, HarperCollins, 1989, pp. 187-198.

Ma in una nota di sintesi più celebrativa, non bisogna sottovalutare i molteplici risultati degli ultimi quattro o cinque decenni di pensiero religioso femminista ebraico. I progressi pratici del femminismo, ortodosso e non, sono considerevoli e la concezione della tradizione come rivelazione cumulativa ha portato all'ordinazione rabbinica femminile. Con la sua promessa egualitaria la teologia femminista ebraica liberal, e in seguito la teologia queer, di cui è stata l'antesignana, ha cercato la liberazione delle donne ebrae, delle persone LGBTQIA+ e, soprattutto, dell'Altro per eccellenza: Dio, dalla tirannia dell'idea patriarcale.

4. Lo spazio queer. La mistica che salva: la *Kabbalah* come spazio ebraico queer

Può la Cabala, la tradizione mistica ed esoterica ebraica, fornire risorse per la costruzione di una teologia queer contemporanea? Negli ultimi decenni, la Cabala ha conosciuto un'improbabile rinascita; si pensi ad esempio a celebrità come Madonna e a molti cercatori «New Age», tra cui, in particolare, femministe e persone queer interessate ad alternative al tradizionale discorso religioso occidentale. E la Cabala spesso ha proprio questo da offrire: un linguaggio divino femminile, un misticismo esperienziale e un esoterismo mitico, e una nozione di eros più ricca di quella che si trova di solito nelle sinagoghe o nelle chiese tradizionali. Tuttavia, la Cabala teosofica, soprattutto nel periodo della sua massima fioritura, tra il XIII e il XVII secolo in Spagna, Provenza, Italia e Vicino Oriente, rappresenta un discorso estremamente eteronormativo. Il binarismo maschile e femminile, nella letteratura cabalistica teosofica, incarna, riflette e attualizza i processi di manutenzione del mondo, da un lato, e di teurgia, dall'altro.

La Cabala deve quindi essere lasciata alla cultura pop e accantonata dai teologi queer? Oppure è possibile tentare letture del testo e del simbolismo cabalistico che siano allo stesso tempo fedeli ai testi e utili per una teologia queer contemporanea? Il fulcro della questione è il dimorfismo di genere cabalistico stesso. Infatti, mentre tale binarismo viene reinscritto più e più volte, i modi in cui è configurato possono fornire un terreno fertile per la critica queer di alcune categorie di genere¹⁰. Per esempio, il più importante studioso del genere nella Cabala, Elliot Wolfson, ha sostenuto che la mistica della Cabala «rende fluida la distinzione tra maschio e fem-

¹⁰ E.R. Wolfson, *The Body in the Text: A Kabbalistic Theory of Embodiment*, in «The Jewish Quarterly Review», 95, 2005, 3, pp. 479-500.

mina – gli uomini ebrei sono femminilizzati in modo che la femmina divina possa essere mascolinizzata e l'androginia antidiluviana ripristinata»¹¹.

Ma in termini di possibilità per la teologia queer, questo è solo l'inizio. Uomini con anime femminili, donne con poteri e tratti tradizionalmente associati alla mascolinità, uomini i cui genitali si dice contengano sia attributi maschili che femminili, e naturalmente una divinità che è essa stessa in uno stato di costante congresso sessuale auto-erotico, multi-gender e polisemico: tutti questi sono temi che, pur essendo imbrigliati in una struttura teologica apparentemente conservatrice, presentano una rilettura radicale dell'intersezione dell'identità di genere e, con le dovute qualificazioni, possono fornire risorse utili per la teologia queer contemporanea.

In ogni caso, cercare prove della *queerness* dei testi cabalistici significa non cogliere il punto dell'analisi: ciò che conta è vedere rappresentata una rappresentazione sacra che destabilizza la eteronormatività.

Oggi è generalmente riconosciuto che le categorie di genere come maschile e femminile sono socialmente costruite e solo maldestramente imposte alla più polimorfa realtà biologico-sessuale. L'antropologia cabalistica, a suo modo, è generalmente d'accordo con questa posizione.

La forma umana ideale non è un maschile e un femminile; il Dio cabalistico non è quel tipo di Dio. Piuttosto, come in molte altre tradizioni culturali, l'umano idealizzato è un essere androgino. Sebbene possa sembrare un punto banale e forse essenzialista, questo modello propone uno status radicalmente diverso per gli individui non conformi all'eteronormatività e al binarismo di genere occidentale. Qui, il «doppio spirito» è l'ideale di redenzione.

Sebbene la Cabala non contenga tutte le sfumature della teoria postmoderna del genere, e sebbene sia legata a una forma di binarismo di genere, ne condivide l'idea di fondo che il maschile e il femminile sono elementi presenti in tutti gli individui.

¹¹ La tradizione vuole che il primo essere umano creato fosse un essere androgino. Cfr. K.E. Kvam - L.S. Schearing - V.H. Ziegler, *Eve & Adam: Jewish, Christian, and Muslim Readings on Genesis and Gender*, Bloomington, Indiana University Press, 1999.

Elettricità e scrittura

Il senso della trascendenza nell'evoluzione tecnologica

Massimo Leone

«E l'essere di Dio, il mondo spirituale, l'immortalità dell'anima, non sono forse realtà spirituali importanti per l'uomo, come lo sono le agenzie altrettanto invisibili del magnete e dell'elettricità nel mondo naturale?»¹.

1. Il mistero tecnologico

Vi è una curiosa parola italiana che viene a volte invocata, specie da parte di persone anziane, a proposito della tecnologia; è la parola «diavoleria», dal termine «diavolo» più il suffisso «-eria», utilizzato per indicare una schiera, una serie, un prodotto, un derivato di qualcosa. La diavoleria è, letteralmente, un sottoprodotto dell'attività diabolica che s'insinua nel tessuto dell'attività quotidiana sotto forma di tecnologia. Perché mai dovrebbe essere adottato questo termine è piuttosto chiaro: a volte, le invenzioni tecnologiche inducono una rottura piuttosto eclatante degli schemi con i quali s'interpreta il reale e ci si relaziona con esso. Ciò avviene in modo specialmente dirompente quando la tecnologia è, di fatto, incomprensibile. Si prenda un martello, utensile utilizzato spesso come esempio dai semiotici, equivalente del cane in quanto oggetto esemplificativo ma nel mondo inanimato; un martello è uno strumento utilissimo, impareggiabile, eppure il suo arrivo nella scena tecnologica umana difficilmente potrebbe essere tacciato di «diavoleria»; il funzionamento ne è intuitivo, la funzione semplice, la semiotica, dunque, altrettanto lineare. Ciò non vuol dire che esso non possa divenire base di percorsi connotativi ulteriori, per esempio come arma divina nel pantheon nordico ovvero come simbolo per eccellenza del lavoro operaio e della sua ribellione in seno agli stemmi

¹ «And may not the being of God, the spiritual world, the immortality of the soul, be as important spiritual realities to man as the equally unseen agency of the loadstone and electricity are in the natural world?» (*Life of Mary Anne Schimmelpenninck, edited by Her Relation Christiana C. Hankin*, London, Longman, 1858, I, p. 243).

comunisti. Ma la semplicità del martello gli nega qualsiasi aura di mistero, perché questa è legata principalmente alle ambiguità di ciò che, nel lessico del design e poi anche in quello della filosofia degli oggetti, si chiama «*affordance*»: è soprattutto quando le *affordance* di una tecnologia sono numerose, varie, ambigue, oppure al contrario apparentemente inesistenti, che questa si presta a divenire perno di un discorso metafisico, che specula sulla tecnologia e la coinvolge in una immaginazione sulla trascendenza.

2. Il mistero naturale

Per la specie umana, la sensazione di sentirsi circondata da uno spazio fitto di mistero e abissi d'interpretazione non è affatto nuova. Si pensi alla camminata per un bosco dell'uomo preistorico, il quale solo perché pressato dalle esigenze del corpo e dalle paure del contesto non rimaneva ammaliato dalle meraviglie che lo circondavano, ma che non appena si soffermava ad ammirarle, scorgeva ovunque forze superiori e inconoscibili, alle quali bisognava relazionarsi con il rito, poi con il mito, e infine con la religione. Quanto misterioso doveva apparire, e tuttora appare, il fulmine che squarcia il cielo notturno durante un temporale estivo. Secoli d'investigazione scientifica hanno ricondotto questo fenomeno numinoso nel suo alveo naturale, eppure ancora oggi, per chi sia ignorante della fisica dei fulmini, questo irrompere di una saetta di luce nel firmamento suscita un timore e una reverenza ancestrali, che proiettano l'individuo d'immediato in epoche remote d'ignoranza e di timore; anche il fisico sincero, poi, o l'avvezzo meteorologo, non potranno non risentire, in quel momento di luce improvvisa, un moto subitaneo di meraviglia, legato al fatto che, di quanto accade attorno nel mondo naturale, vi è molto d'ignoto, e dunque molto che può diventare segno di una dimensione altra, trascendente, collegata da fili sottili e tortuosi alla realtà presente.

3. Il mistero macro- e micro-cosmico

Questa dinamica non è affatto nuova, era onnipresente nel cosiddetto mondo premoderno, permane in quello contemporaneo, e riaffiora ogni qual volta la natura ci stupisce, vale a dire a ogni passo della nostra vita. Sarebbe infatti assurdo, e molto presuntuoso, non accorgersi che dentro il nostro stesso corpo si annidano mille misteri, nella forma esuberante delle nostre stesse cellule, per esempio, o nella complessissima coreo-

grafia del loro funzionamento. Qualche tempo fa Digizyme™, un'azienda specializzata nella produzione di spettacolari visualizzazioni scientifiche, ha stupito il mondo mettendo in circolazione immagini digitali interattive che rappresentano alcune cellule umane e il loro funzionamento².

Queste immagini ci presentano l'interno del nostro corpo come un avventuroso dipinto simbolista, ove forme geometriche variopinte ed esuberanti configurazioni plastiche traducono visivamente l'infinita complessità delle cellule che compongono il corpo umano; dietro queste immagini vi sono macchinari sofisticati, e altrettanto sofisticate tecniche di trasformazione degli impulsi digitali in sensazioni visive; probabilmente, queste immagini non rappresentano dunque fedelmente il modo in cui l'occhio umano, se potesse, vedrebbe l'interno delle cellule, ma una traduzione variopinta delle stesse, una specie di selfie della cellula sottoposto a vari filtri. Tuttavia, benché il risultato finale si debba a risonanze magnetiche, microscopie crioelettroniche, e molta post-produzione digitale, esso non è solo spettacolare ma, in un certo senso, numinoso, perché apre una finestra coloratissima sull'infinito che è in ciascun minuscolo frammento di ciò che chiamiamo il nostro corpo. La scienza moderna, si potrebbe ipotizzare, non ha rivoluzionato l'umano risolvendone i misteri, bensì moltiplicandoli, e attribuendo loro una nuova visibilità grazie all'invenzione degli strumenti che segnano l'inizio della scienza moderna: il microscopio, per l'esplorazione dell'infinitamente piccolo; e il telescopio, per avventurarsi verso l'infinitamente grande.

4. Mistero e numinoso

Tutto ciò è sicuramente materia di una semiotica delle religioni: l'invenzione tecnologica di nuovi strumenti per lo studio e la manifestazione ai sensi del reale accentuano ancor di più il senso del numinoso che l'umano avverte innanzi alla natura, a inclusione di quella che compone il suo stesso corpo. Vi è una asimmetria, è vero, fra il mistero che suscita la meraviglia cosmologica – quella che si prova sotto il firmamento di una notte stellata, o quando si visita un planetario – e l'incanto che nasce dal trovarsi spettatori del proprio stesso corpo, dell'interno delle proprie cellule, investigato nei suoi minimi dettagli, e visualizzato attraverso nuove tecnologie, ovvero innanzi allo spettacolo della ricostruzione del funzionamento di un atomo. Levare lo sguardo verso il cielo, piuttosto che verso il mirino di un telesco-

² Si veda https://www.digizyme.com/cst_landscapes.html (consultato: 31 ottobre 2023).

pio, ancora corrisponde a un gesto ancestrale di apertura verso il trascendente; ma ciò è frutto di una convenzione, o di una miopia.

Di recente mi è capitato di seguire un corso di «cucina naturale», che è una specie di mix di varie teorie gastronomiche tutte più o meno misteriche con una base evidente di macrobiotica; è stato curioso osservare come, grazie ai consigli dell'esperto cuoco, gli/le allievi/e potessero scoprire e avventurarsi nei meandri di qualcosa che conoscevano benissimo, e che è sotto gli occhi di tutti, ma che nondimeno è da tutti trascurato: la splendida complessità di una cipolla, la disposizione a forma di fiamma delle sue fibre, la necessità di tagliarla «rispettandone il senso vitale», e accorgersi degli effetti che ciò sortisce nella preparazione dei cibi.

Riassumendo: la natura è fitta di misteri che solleticano il linguaggio umano verso l'immaginazione del trascendente, e gli strumenti tecnologici della scienza moderna non fanno che ampliarne lo spettro, evidenziandovi l'importanza della dimensione visiva: al microscopio e ancor più nelle spettacolari visualizzazioni digitali della tecnologia diagnostica contemporanea emerge tutto un micro-mondo di cui nemmeno si sospettava l'esistenza, e che induce a un nuovo senso di meravigliato sgomento davanti alla natura. Quello che però ancora sfugge, e che vorrebbe essere oggetto di questa riflessione, è che un senso di trascendenza assai particolare comincia a scaturire non solo dalle immagini della natura che una risonanza magnetica ci rimanda, ma dalla stessa risonanza magnetica. In altre parole: sebbene un martello potesse essere trasformato in perno simbolico di una costruzione ideologica di tipo rituale, simbolico, magico, religioso, o politico, rimaneva comunque evidente che la sua materialità semplice e d'immediata comprensione non fosse in sé fonte di mistero, ma venisse utilizzata al contrario per attribuire una comprensibilità e una operabilità simbolica a universi altri e inafferrabili; nel martello di Thor, per esempio, non è il martello a suscitare l'idea di trascendenza, ma il fatto che esso sia messo in mano a un essere numinoso il quale lo utilizza per esprimere la sua forza prodigiosa e dirompente, capace di spezzare le leggi della natura e sovvertirle nella lotta con le altre divinità. Diverso invece il caso di una tecnologia il cui stesso funzionamento diventa un mistero.

5. Il mistero delle macchine

Già nell'antichità esistevano molte macchine misteriose, il cui meccanismo interno era sconosciuto ai più; si pensi a una catapulte medievale, per esempio, che funzionava grazie a leggi fisiche e accorgimenti tecnici

appannaggio di pochi specialisti chiamati a progettare e guidare l'utilizzo di tali complessi apparati bellici. Non tutti potevano progettare una catapulta, eppure il principio del suo funzionamento era abbastanza evidente, perché, come molte altre tecniche belliche, funzionava più che altro come una protesi, moltiplicando la forza del braccio; la catapulta era composta da molti pezzi organizzati in modo assai complicato, eppure in sostanza non faceva altro che scagliare una grossa pietra, con gesto e finalità non dissimili rispetto a quelli della pietra scagliata da Davide contro la fronte di Golia. Il senso di mistero evocato dalla tecnologia raggiunge invece livelli inusitati quando all'invenzione meccanica si aggiunge quella chimica, e in particolare l'invenzione dell'elettricità. Questa riveste per l'immaginazione umana moderna il ruolo del fuoco prometeico: il fatto di padroneggiare l'elettricità crea nell'ambiente della tecnica umana una nuova sacca di mistero, ove solo pochi specialisti si orientano, mentre ai più è dato unicamente di contemplare i risultati dell'invenzione, o di avvalersene. Ciascuno di noi contemporanei potrebbe assai facilmente, sia pure nella completa ignoranza delle leggi della fisica o dei principi della meccanica, ricostruire una rudimentale catapulta; ma pochi potrebbero con lo stesso agio mettere insieme una lampadina accesa da corrente elettrica.

6. Elettricità e scrittura

Compito di una semiotica delle culture è capire il modo in cui le innovazioni della tecnica conducono a nuove ideologie semiotiche, le quali comprendono anche nuovi discorsi della trascendenza. Quando l'energia elettrica fu inventata e poi soprattutto quando fu prodotta industrialmente e poi diffusa, ciò generò una nuova plaga semiotica, in cui milioni e milioni di persone furono gettate in una sfera di meraviglia ma anche d'ignoranza. Senza un quadro abbastanza astratto di riflessione sulla storia delle culture è difficile, se non impossibile, accorgersi che la creazione di questa nuova plaga d'ignoranza e mistero è, *mutatis mutandis*, molto simile a quella che si generò con l'avvento della scrittura. L'invenzione della scrittura e l'invenzione dell'elettricità sono due fenomeni storici e sociali molto diversi, eppure hanno in comune qualcosa di essenziale: entrambe determinarono la divisione della società in due gruppi, uno esiguo di esperti tecnici in grado di dominare la nuova tecnologia, mentre gli altri sempre più circondati dagli effetti a catena dei nuovi segni prodotti grazie a essa nell'ambiente sociale, ma del tutto incapaci di controllarli. Ripetiamolo: i due scenari sono molto diversi, eppure non si può negare che condividano qualcosa di fondamentale, vale a dire la creazione di una di-

menzione seconda del reale, l'accesso alla quale è regolato da un sapere esoterico e riservato a pochi. La scrittura nasce come espediente tecnico, probabilmente contabile, però in breve popola la realtà tutta d'iscrizioni che acquistano un'agentività propria, le cui leggi sono sconosciute ai più. Anche l'invenzione dell'elettricità, ancor più di quella del vapore come energia propulsiva, conduce a una serie di nuove iscrizioni nel reale, di nuovi percorsi di senso, i cui effetti sono visibili a tutti, ma le cui cause profonde restano appannaggio di pochi.

Lo sguardo della semiotica delle culture su questi cambiamenti deve essere diverso rispetto a quello della storia della tecnologia, o della sociologia della tecnica, e anche diverso rispetto a quello dell'antropologia della scienza e della tecnica. Il tremendo spartiacque culturale e quasi metafisico rappresentato dalla scrittura era chiaro già a Platone: con la scrittura, si addivene a una nuova relazione fra senso e tempo. Anche prima della scrittura, il senso non è unicamente istantaneo, giacché altri segni ed espedienti semiotici consentono al genere umano di fissare nel supporto di una materia l'impronta di un senso; prima dell'invenzione della scrittura, in effetti, gli umani già cristallizzavano le immagini di altri esseri viventi sulle pareti delle loro caverne. Tuttavia, con l'avvento della scrittura nelle sue molteplici forme, il senso dilaga verso il futuro; ogni senso presente, infatti, può essere fissato sotto forma di traccia simbolica e tramandato a una plaga temporale successiva. Nasce anche il problema dell'interpretazione, e la necessità di un'ermeneutica, in quanto sapere che recupera il senso passato attraverso le tracce di sé che s'iscrivono per il suo futuro e che permangono nel tempo presente. Ogni filologia nasce dalla scrittura, e dalle incertezze metafisiche che la traccia inevitabilmente comporta. Il mistero trascendente della scrittura si lega esattamente a questa incertezza ma anche a questa evidenza: è incontrovertibile che la scrittura, qualsiasi scrittura, ci parli di un altrove metafisico ormai scomparso, e presente solo come traccia ed evocazione, e tuttavia ciò apre un abisso nello scarto fra significante e significato, lettera e spirito, espressione e contenuto. La scrittura inaugura un'ambiguità incolmabile, e questa a sua volta produce potere e soggiogamento.

Il grande schema antropologico che si rompe con l'invenzione dell'elettricità è un altro. Non riguarda, come nel caso della scrittura, il trasferimento del senso attraverso il tempo, bensì il trasferimento dell'azione attraverso lo spazio. L'elettricità sconvolge l'umana concezione dell'agentività; pur funzionando per cause ed effetti perfettamente comprensibili alla scienza, agli occhi dei più incarna una specie di magia, in cui a un impulso in uno spazio X corrisponde una conseguenza in uno spazio Y molto distante e apparentemente

del tutto scollegato dal primo. In termini semiotici, si potrebbe dire che l'invenzione e la diffusione dell'elettricità sfidano il senso comune dell'indessicalità, nascondendone le contiguità che rendono intelligibili le causalità in un mondo pre-elettrico. Prima dell'avvento di questa tecnologia, in effetti, i segni indicali si manifestano sempre come tali, in quanto le forze che agitano il mondo si muovono lungo percorsi di visibilità; l'elettricità, invece, introduce nel mondo una forza invisibile, o visibile soltanto nei suoi malfunzionamenti. Spingiamo un bottone, e magicamente la luce si accende, ma pochi sanno ricostruire quest'accensione come indice di una contiguità spazio/temporale. Permane il senso della causalità, ma svincolato da quello dell'adiacenza fra spazi e tempi dell'azione e spazi e tempi dei suoi effetti.

Come la scrittura, anche l'elettricità introduce nel mondo sociale un nuovo assetto dei poteri. Produrre l'elettricità, gestirne le reti, controllarla, determinarne i costi, conoscerne le dinamiche e gli effetti separa il mondo in coloro che sanno, molto pochi, e una massa di persone che vive circondata dalla nuova forza, in una realtà che ne è sempre più permeata, ma che di fatto ignora totalmente gli arcani della sua genesi e del suo funzionamento. Con l'affermarsi della nuova forza e il suo diffondersi in ogni ambito sociale, dall'alimentazione al sesso, dal gioco alla guerra, il legame indessicale associato all'elettricità diventa abito prima di produrre interpretazione. L'elettricità, in altri termini, funziona per coloro che nascono nella sua era come una specie di ambiente naturale, in cui la presenza di azionamenti a distanza – nei quali il senso dell'indessicalità causale prescinde da ogni senso d'indessicalità per contiguità spazio/temporale – diviene un fatto naturale.

7. Abiti e obnubilazione

Gli umani, per la maggior parte, ignorano i meccanismi profondi della genesi e dell'evoluzione della vita delle piante e degli animali, eppure ne mangiano quotidianamente come se niente fosse. Coltivano patate, tagliano pomodori, mungono vacche, sgozzano agnelli come se questi «oggetti» non venissero alla luce grazie a processi complessissimi, perlopiù invisibili. Lo sgomento di quanta energia misteriosa vi sia dietro una semplice insalata sfugge totalmente all'essere umano contemporaneo, al quale non rimane che un sapere assai vago sulla nutrizione, le sue quantità e i suoi effetti. Questi si preoccupa di mangiare alimenti che lo tengano in buona salute, o che non contengano questo o quell'elemento nocivo, e che al contrario alberghino in abbondanza nutrimento utile, però giammai si sofferma a pensare alla trascendenza del cibo, a come dietro ogni foglia d'insalata vi sia un mondo infinitamente complesso e perlopiù sconosciuto.

La naturalizzazione della tecnica comporta la stessa visione obnubilata del mondo, un vivere fra abiti ormai cristallizzati senza che in essi scorra più la linfa della semiosi. Il fatto che per noi la sera si accenda una luce artificiale che illumina le strade e le case sembra ormai un fatto naturale, e dobbiamo viaggiare in territori privi di questa tecnologia per accorgerci di quanto sia diversa dal sole, che sorge per tutti in ogni luogo e senza intoppi. Quando però un evento inaspettato scuote l'abito semiotico, allora ci accorgiamo di questa forza invisibile, della sua natura misteriosa, della nostra ignoranza verso di essa, e del modo in cui sconvolge la visione del mondo collegando spazi lontani in modo invisibile. L'abito semiotico che circonda l'elettricità si scuote nell'incidente, nel malfunzionamento, ma anche nel modo in cui diversi artisti contemporanei riflettono sulla luce elettrica attraverso le proprie opere. Nelle installazioni di Mario Merz, esponente di spicco dell'arte povera italiana e torinese, le luci al neon vengono radicalmente decontestualizzate e ricontestualizzate proprio per trasmettere l'impressione della loro innaturalità, per ricordare che sono artefatti mostruosi, i quali introducono nel mondo una logica che non gli appartiene, ma che lo pervade a seguito dell'invenzione della luce e poi del colore elettrici.

8. La scrittura elettrica

L'incrocio fra queste due tecnologie storicamente molto lontane nel tempo e tecnicamente assai distanti nelle applicazioni conduce però a un plesso semiotico cruciale, nel quale si modificano schemi antropologici antichissimi d'intellezione del reale e nascono nuove trascendenze, ma anche nuovi abiti e naturalizzazioni. La scrittura proiettava un fugace senso presente nel futuro, iscrivendolo nella materialità attraverso un codice segreto ai più però al contempo distorcendolo, e dando luogo a ogni sorta di speculazioni, interpretazioni, complotti; l'elettricità proiettava un'agentività limitata alla contiguità spazio-temporale nella distanza, rendendo possibile ogni sorta di azione remota e sgretolando l'antico senso della prossimità e del potere. L'incrocio fra queste due rivoluzioni avviene con l'avvento dell'era digitale, la quale dal punto di vista assai particolare che si sta tenendo qui non è altro che avvento di una scrittura elettrica, ovvero di una serie di tecnologie e dispositivi che combinano la proiezione del senso nel tempo tipica della scrittura con la proiezione dell'azione nello spazio tipica dell'elettricità. Nel digitale, il senso presente agisce nel tempo e nello spazio al di là dei legami di contiguità spazio-temporale, dando luogo a un nuovo sentimento di onnipotenza e a una nuova sfera di mistero. Non solo si disconosce l'origine dell'azione distante, come per l'elettricità, e non solo s'ignorano gli arcani

delle nuove scritture di programmazione, appannaggio di pochi, ma si resta obnubilati anche rispetto al combinato composto dell'una e delle altre, in un universo digitale che diviene naturale per coloro che vi sono nati, ma che è in realtà assai misterioso nelle sue logiche. Anche in esso, in effetti, e anche per coloro che vi sono più avvezzi, emerge di quando in quando il senso di un'aura di mistero, di un'impotenza di fondo rispetto all'emergere della scrittura e delle sue azioni secondo cronotopi imprevedibili.

Come nel caso della scrittura, poi, e come in quello dell'elettricità, anche nel digitale, che combina l'una e l'altra, emergono nuovi poteri e nuove sudditanze, giacché è dato solo a pochi di conoscere come si crei il senso in queste nebulose elettriche di parole e immagini, come circoli, come si diffonda, e come incida profondamente sulle vite individuali e collettive. Il capitale digitale organizzato gestisce questo potere come un tempo gli scribi dell'antico Egitto presidiavano la scrittura e come in epoca moderna e ancora oggi le grandi compagnie di produzione governavano e governano l'elettricità.

9. La trascendenza elettrica

L'incidenza del capitale nella gestione di queste tecnologie del senso è sempre più capillare e difficile da stimare, e tuttavia s'intreccia in modi complessi con l'emergere di nuovi sensi della trascendenza. Già nei primi esperimenti di proiezione a distanza della scrittura, per esempio nella radio, si manifestavano residui di antiche antropologie della trascendenza; le vecchie radio familiari degli anni Trenta e Quaranta avevano una luce verde detta «occhio», che si accendeva quando la radio cominciava a funzionare, e che contribuiva a conferire all'apparecchio una statura ieratica. I predicatori statunitensi cominciarono a utilizzare il mezzo per diffondere i loro sermoni, e spesso le famiglie protestanti li ricevevano dalla radio come se fosse un luogo sacro, imponendovi le mani durante la trasmissione. Si tratta di eventi aneddotici, che però rivelano una tendenza di lungo periodo: ogni qual volta una nuova tecnologia scuote in profondità i modi di produzione del senso, le comunità umane reagiscono secondo schemi antropologici ancestrali, adattandosi al nuovo anche per mezzo di un immaginario di lunghissimo periodo, forgiato in tempi remoti e in circostanze molto diverse, però utile a familiarizzare ciò che è invece alieno. Una voce che viene da un altrove per vie sconosciute è descrizione che si attaglia sia all'enunciazione profetica che a quella radiofonica. Un'immagine che viaggia attraverso tempo e spazio per arrivare a colpire la vista è quanto accade sia in una banale navigazione attraverso internet che nella visione estatica.

Nelle culture religiose gli esseri umani hanno spesso anticipato la realizzazione dei loro desideri tecnologici, e la tecnologia ha sovente seguito questi binari già tracciati, costruendo golem già a lungo presenti nelle culture religiose. Il volo, l'ubiquità, la profezia, l'onnipotenza, ecc. sono caratteri di divinità in molte culture, ma sono anche i tratti di tanta tecnologia moderna, specialmente a partire dalla rivoluzione elettrica. Ecco perché, con un cortocircuito che stiamo solo cominciando a studiare, lo sviluppo tecnologico può destare un nuovo senso della trascendenza, attribuendo un'aura numinosa a tecnologie in grado di soddisfare sogni e bisogni ancestrali, prima soddisfatti solo nell'immaginazione del sacro.

10. I cammini tortuosi dell'innovazione tecnologica

Quando si parla di emergenza di un nuovo senso della trascendenza a seguito di un'innovazione tecnologica è necessario considerare l'incrocio fra due dinamiche. Da un lato, vi sono sviluppi tecnologici che alterano profondamente le antropologie del senso esistenti, toccando a volte persino i loro sostrati biologici e cognitivi; qui si è fatto l'esempio della scrittura, che esternalizza la memoria e consente d'iscrivere il senso in una materialità che perduri nel tempo, pur fra mille incertezze ermeneutiche; e quello dell'elettricità, che introduce una possibilità d'azione apparentemente a distanza. L'incrocio dell'una e dell'altra è alla base della semiosfera tecnologica attuale, ove il senso può sia essere trasferito nel tempo che agire nello spazio secondo configurazioni nuove, delle quali solo pochi esperti conoscono sino in fondo le specificità. Ogni giorno inviamo messaggi e immagini all'altro lato del globo, sfidando il tempo e lo spazio, e nonostante non sappiamo esattamente come ciò avvenga, naturalizziamo queste pratiche e le viviamo in uno stato di obnubilazione, lasciando che cambino in profondità la nostra essenza e il nostro essere umani fra gli umani. Dall'altro lato, tuttavia, tracce di queste trascendenze spazio-temporali si trovano nelle culture religiose antiche, e soprattutto quelle che non solo ragionano in termini di trascendenza, ma che immaginano la dimensione sovrumana come quella che sovrasta i limiti di spazio, tempo, e azione imposti a quella umana. Figure antiche, come quella del volo, dell'angelo, dell'onniscienza, vengono allora in soccorso a quanti vogliono spiegarsi il senso di sgomento che oggi coglie l'individuo davanti all'infinita nebulosa digitale nella quale è immerso; milioni e milioni di dati di ogni tipo mulinano tutto attorno a noi come immense galassie, ed è soltanto, di nuovo, per un riflesso antico che non ci accorgiamo di quanto questo universo digitale sia in realtà altrettanto se non più vasto di quello cosmico. Tuttavia la religione non è solo serbatoio

in cui si cercano immagini per comprendere la contemporaneità della tecnologia e le sue sfide all'antropologia umana, ma anche punto di partenza, sebbene implicito se non inconscio, della progettazione. La duplicità è evidentissima nel caso della costruzione di volti digitali per mezzo dell'intelligenza artificiale. Quando chiediamo alle reti generative avversariali di produrre volti che non esistono in natura, non stiamo forse attribuendo a nuove macchine sogni antichi, già affiorati nelle culture umane attraverso il racconto del Golem? E quando una voce misteriosa ma non incarnata ci parla attraverso assistenti digitali come Siri o Alexa, non ripetiamo forse l'esperienza mistica, nella banalità del nostro salotto, di una voce non creata che parla all'umano interpellandolo?

Tortuosi sono i cammini dell'innovazione tecnologica, che si fondono con quella dei media moderni e contemporanei nelle svariate modalità della «scrittura elettrica»; alla semiotica spetta il compito di sciogliere il doppio nodo che lega questo sviluppo ad antichi sogni di trascendenza, e che al contempo li ritrova nelle inaspettate possibilità che la tecnologia dischiude al genere umano, cambiandone l'esistenza e i linguaggi.

Sessualità senza carne

I piaceri del corpo sessuato secondo Agostino

Enrico Piergiacomi

1. Un automatismo da sfatare (corpo = carne)

Carne e corpo sono di solito considerati sinonimi. Tale identità sia logica che ontologica sembra in apparenza giustificata a livello empirico e fenomenologico. Non c'è infatti corpo privo di carne, né esperienza carnale che non sia anche corporale. Azioni, emozioni, persino intellezioni sembrano pure «incarnazioni» per il semplice fatto di essere sperimentate o attuate attraverso un corpo e di essere condizionate dall'ambiente circostante.

Eppure, il bel saggio di Paolo Costa contenuto in questo volume (*Il corpo in eccesso. Un breve viaggio tra Agostino, Foucault e Merleau-Ponty*) ha mostrato come tale identificazione sia in realtà una concezione acquisita e, soprattutto, un'acquisizione precaria. Già il Platone del *Fedone* osservava con sdegno distacco che il suo vero io (= l'anima immortale) non è incarnato, pur essendo costretto a operare per un certo tempo in un corpo. In un senso platonico, le azioni, le emozioni, le intellezioni sono sempre corporali, perché non prescindono *qui e ora* dal soma, ma possono essere disincarnate. Per esempio, diversamente dall'individuo comune che mangia e beve per ricavare piacere o perché vi trova la sua ragione di esistere, il filosofo mangia e beve per obbedire a una necessità e, dopo aver restituito il suo «debito quotidiano» alla tirannia della carne, rivolge ogni sforzo verso attività superiori, in particolare l'indagine delle idee¹.

Cavalcando più avanti nei secoli, inoltre, Costa mette opportunamente a confronto Merleau-Ponty (11-13) e Foucault (13-19), quali rappresentati delle concezioni *pro* e *contro* il nesso corpo-carne². L'oggetto di studio eletto da entrambi è l'esperienza carnale per eccellenza: la sessualità.

¹ Approfondisco quanto scrive Paolo Costa all'inizio del saggio contenuto in questo stesso volume.

² Cfr. le opere di M. Merleau-Ponty, *La fenomenologia della percezione*, trad. it., Milano, il Saggiatore, 1972; M. Foucault, *Storia della sessualità*, VI: *Le confessioni della carne*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 2019.

Merleau-Ponty rileva qui una forma di espressività, intenzionalità, persino trascendenza e dunque sacralità che viene qualificata come «drammatica». Gli amanti che si abbandonano al sesso sperimentano un potenziamento di sé, perché la totalità del loro essere è impegnata in un atto che li porta oltre i confini del loro essere quotidiano. Foucault svela nella sessualità, al contrario, un «dispositivo» di assoggettamento/soggettivazione che si intravede nella tendenza a «ipersignificare» il corpo sessuato. Nella sua nudità fisiologica, infatti, l'atto sessuale è una pura sensazione intensa che accompagna l'eiaculazione, sicché ogni tentativo di edificare qui uno spazio di libertà o emancipazione comporta, volontariamente o no, una forma di disciplinamento dell'esperienza. Secondo Foucault, dunque, l'equazione corpo = carne sarebbe un'acquisizione storicamente determinata, non un dato naturale. L'evento storico in questione coinciderebbe con l'inizio stesso dell'ipersignificazione della sessualità, che sarebbe avvenuto in seno al cristianesimo. A suo avviso, è con la riflessione cristiana che «il corpo si fa carne» (16), perché la carnalità viene ipersignificata come un altro da sé ostile e conflittuale, da cui il cristiano si deve il più possibile distaccare per non essere distratto dalla ricerca di Dio (19).

Foucault/Costa si richiamano a loro volta a una figura importante in questa fase di creazione del «dispositivo di sessualità», vale a dire Agostino di Ippona (18-19). In effetti, la sua riflessione pastorale-filosofica connota spesso la carne come il «teatro» di un conflitto tra lo spirito o l'anima razionale e le tentazioni della carne, che trova una sintesi più limpida nel messaggio di Paolo di Tarso (*Rm.* 7.23): «nelle mie membra vedo un'altra legge, che combatte contro la legge della mia ragione e mi rende schiavo della legge del peccato»³. E tuttavia, vorrei soffermarmi in questa sede sulla «parentesi» agostiniana di Foucault/Costa per suggerire che il confronto di Agostino con la sessualità contenga in realtà anche un ulteriore spunto teorico. La mia proposta è che in Agostino troviamo strumenti per «disinnescare» il «dispositivo di sessualità» e problematizzare l'automatica equazione carne = corpo. Detto in altri termini, il precedente agostiniano nasconde al suo interno una visione della corporeità che può essere dissociata dalla carnalità. Ritornando al tema sessuale, questo comporta il paradosso di una «sessualità senza carne», o di riscoprire il corpo dietro all'intricato intreccio della carnalità guastata dal peccato.

³ Cfr. soprattutto *Città di Dio (Civ.)* XIV 14-26. Tutte le citazioni e traduzioni dei testi agostiniani sono ricavate dal sito <https://www.augustinus.it> (consultato: 13 settembre 2023).

2. Strumentalizzare sesso e carne: il corpo matrimoniale

All'origine della riflessione di Agostino sul sesso non c'è, in realtà, il peccato. È vero che, come ha ricordato anche Costa (18), è stata la volontaria disobbedienza a Dio ad aver gettato Adamo ed Eva in preda alla libidine (*libido*) o concupiscenza (*concupiscentia*) della carne⁴. Questo conflitto interiore consisterebbe, anzi, in una sorta di *transfer* punitivo: esso è stato innescato affinché l'essere umano «disobbediente a Dio sentisse a sua volta la disobbedienza delle sue membra contro lui stesso» (*Sulla grazia di Cristo e il peccato originale* [De gr. Chr.] II 34.39). Tuttavia, Agostino è anche dell'idea che la sessualità era un dato originario innocente e senza colpa nei giardini dell'Eden descritti nel libro della *Genesi*. Andando contro un'esegesi allegorica del testo sacro⁵, egli sostiene che i corpi dell'uomo e della donna esistevano prima che il tempo o la storia venissero a essere. Dio ordinò inoltre a Adamo ed Eva di moltiplicarsi (Gn. 1.26-28), il che non sarebbe stato possibile senza l'attività sessuale (*Sulle nozze e la concupiscenza* [De nupt. et conc.] I 5.6-6.7 e 21.23-22.24), da cui discende la sua esistenza prima della caduta. Nei libri contro Giuliano di Eclano⁶, la prospettiva è chiarita da Agostino sul piano terminologico sostenendo che il sesso e i generi maschile-femminile non sono «peccato», bensì «natura» (C. Iul. III 7.16-9.18; C. Iul. imp. IV 9-10).

⁴ Civ. XIV 21, *Contro le due lettere dei Pelagiani* I 15.31-16.32. Sul tema cfr. almeno J. Clémence, *Saint Augustin et le péché original*, in «Nouvelle Revue Théologique», 70, 1948, pp. 727-754; R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 400-417 e C.N. De Paulo, *La fenomenologia agostiniana de la confusion*, in «Augustinus», 51, 2006, pp. 9-21. Sulle somiglianze e differenze tra *libido* e *concupiscentia*, cfr. G. Sfameni Gasparro, *Il tema della 'concupiscentia' in Agostino e la tradizione dell'ἡκράτεια*, in «Augustinianum», 25, 1985, 4, pp. 155-183 e M. Miles, *From Rape to Resurrection: Sin, Sexual Difference, and Politics*, in J. Wetzel (ed), *Augustine's City of God. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 75-92, in particolare pp. 83-86.

⁵ La «*Genesi*» alla lettera [Gen. litt.] III 22.34, VI 7.12, con D.G. Hunter, *Augustinian Pessimism? A New Look At Augustine's Teaching On Sex, Marriage and Celibacy*, in «Augustinian Studies», 25, 1994, pp. 153-177, cap. 3.

⁶ Esistono due versioni di questo testo contro l'omonimo pelagiano (385-455). Uno è stato pubblicato attorno al 421-422 ed è un trattato in sei libri (*Contro Giuliano* [C. Iul.]). L'altro è un dialogo tra Agostino e Giuliano in altrettanti volumi, che è rimasto incompiuto (*Contro Giuliano opera imperfetta* [C. Iul. imp.]). Sulla polemica in generale, cfr. P. Brown, *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York, Columbia University Press, 1988, pp. 408-419; P. Fredriksen, *Beyond the Body/Soul Dichotomy. Augustine on Paul Against the Manichees and the Pelagians*, in «Recherches Augustiniennes et Patristiques», 23, 1988, pp. 87-114, § III; T. Wu, *Did Augustine Lose the Philosophical Battle in the Debate with Julian of Eclanum on 'concupiscentia carnis' and 'voluntas'?*, in «Augustiniana», 57, 2007, 1/2, pp. 7-30; M. Lamberigts, *The Philosophical and Theological Background of Julian of Aelclunum's Concept of Concupiscentia*, in T. Fuhrer (ed), *Die christlich-philosophischen Diskurse der Spätantike*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2008, pp. 245-260; J. van Oort, *Was Julian Right? A Re-Evaluation of Augustine's and Mani's Doctrines of Sexual Concupiscentia and the Transmission of Sin: Part 2*, in «Journal of Early Christian History», 8, 2018, 1-2, pp. 1-15.

La sessualità e la corporeità non sono dunque di per sé un problema. Esse lo diventano quando si tematizza la loro destinazione, o in termini teo-ontologici quando l'essere umano per colpa del suo peccato di disobbedienza diventa, da corporeità innocente che era, una carne dai desideri incontrollati. Una caratteristica precipua della libidine è, in fondo, che essa costringe lo spirito, che è privo di sessualità ma si suppone debba controllare la corporeità e il sesso, ad andare verso il piacere dell'ejaculazione secondo modi, tempi, contesti inopportuni. A volte, anzi, spinge in tale direzione senza nemmeno riuscire a raggiungere il godimento, come accade quando il corpo è impedito dall'assecondare le voglie libidinose per impotenza o altro⁷. La soluzione prospettata da Agostino a questo disordine è molto netta. Se interpretiamo Adamo ed Eva come la coppia di sposi originaria che aveva ricevuto da Dio l'ordine di propagare la specie (*De nupt. et conc.* II 31.53; *Civ.* XIV 22), allora l'unico modo di vivere la sessualità in modo felice e di temperare la libidine sarà riavvicinarsi alla purezza primitiva con il rapporto matrimoniale, che a sua volta mira esclusivamente a generare figli⁸. Ciò permette di riscattare la stessa carne, perché i coniugi cristiani diventano una cosa sola e, insieme ad altri fedeli che adottano l'identico regime etico-sessuale, compongono le membra della grande Chiesa di Cristo⁹.

Il punto che sta a cuore ad Agostino non è tuttavia dimostrare intransigenza verso chi si abbandona alla libidine. In un estratto rivelatore del trattato *Sulla grazia di Cristo e il peccato originale*, egli suggerisce che l'auto-disciplina sessuale serve a ricongiungere l'essere umano con la sua volontà e a dominare i moti disordinati della carne. Le nozze e la «sublimazione» del principio di piacere nella spinta a generare figli educano così i coniugi a riappropriarsi del corpo. Esse «convertono in un bene grandissimo anche il male della libidine, perché della libidine *non si serve bene la*

⁷ Cfr. *De nupt. et conc.* I 6.7; *Civ.* XIV 16; P. Brown, *The Body and Society*, pp. 416-418 e T. Wu, *Did Augustine Lose the Philosophical Battle*, pp. 13-14. Sul carattere asessuato dello spirito, cfr. *Sul lavoro dei monaci* 32.40; *Sull'anima e la sua origine* IV 20.33.

⁸ *C. Jul. imp.* IV 10 e 115; *De nupt. et conc.* I 9.10, II 5.14; *Sermoni* [*Serm.*] 349.3 e 351.3-5; *Sulla dignità del matrimonio* 1.1; *De gr. Chr.* II 34.39-38.43; *Sulla dottrina cristiana* [*De doctr. chr.*] III 18.27; *Contro Fausto manicheo* 22.48. La letteratura sull'argomento è ampia. Cfr. almeno E.S. Lodovici, *Sessualità, matrimonio e concupiscenza in Agostino*, in R. Cantalamessa (ed), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Milano, Vita & Pensiero, 1976, pp. 212-272; P.J. Cahall, *Saint Augustine on Conjugal Love and Divine Love*, in «The Thomist», 68, 2004, 3, pp. 343-373; J.C. Cavadini, *Reconsidering Augustine on Marriage and Concupiscence*, in «Augustinian Studies», 48, 2017, 1-2, pp. 183-199; K. Cooper, *A Predator and a Gentleman Augustine, Autobiography, and the Ethics of Christian Marriage*, in K. Cooper - J. Wood (edd), *Social Control in Late Antiquity. The Violence of Small Worlds*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, pp. 76-101.

⁹ *Serm.* 349.3 e *Sulla continenza* [*Cont.*] 9.23-10.24, su cui W. Otten, *Augustine on Marriage, Monasticism, and the Community of the Church*, in «Theological Studies», 59, 1998, pp. 385-405.

*libidine, ma la ragione»*¹⁰. La sessualità incanalata nel corpo matrimoniale ritorna per estensione a essere utile, pia, benefica, in poche parole razionale e volontaria.

Questa prospettiva comporta una triangolazione. In origine era il corpo sottomesso allo spirito e dalla sessualità spontaneamente diretta alla generazione della prole. A seguito del peccato, si accese la libidine, che turba la volontà e rende problematico quello che prima era innocente. Il pedice del processo è la carne, segno tangibile della frattura originaria che si esprime nell'involontarietà dei desideri. Se accettiamo la triangolazione, ne segue l'abbattimento dell'automatismo da cui siamo partiti. Il corpo è diverso dalla carne, perché l'uno resta il sostrato innocente e creato da Dio, dunque ancora benedetto malgrado il peccato (*C. Iul. imp.* V 8). Opporsi agli assilli carnali implica il recupero della corporeità. Si determina così una «sessualità senza carne», vale a dire una pratica del sesso affrancato dalla torbida schiavitù del desiderio disordinato.

3. I piaceri corporei della sessualità divina

C'è però un limite alla capacità di uomini e donne di poter ricostituire il corpo privo di colpa delle origini. Oltre alla nota incapacità umana di salvarsi senza l'intervento della grazia di Dio¹¹, tale riappropriazione è ostacolata dal fatto che anche la volontà più potente non può praticare l'attività sessuale senza il sussidio della libidine (*De nupt. et conc.* I 24.27). Fintanto che la carne esisterà, fino a quando il corpo animale del primo Adamo si sarà fatto spirituale con la resurrezione finale (cfr. l'esegesi diretta o indiretta di *1Cor* 15.42-55, in *C. Iul.* IV 12.58; *Cont.* 3.8; *De gr. Chr.* II 38.43; *Serm.* 243.6.6), l'umanità dovrà accontentarsi del *second best* della sessualità in equilibrio precario tra l'attrazione per la *libido* e la volontà di «cavalcarla» per obbedire al comando divino di propagare la specie.

Ciò che non è chiaro in questa prospettiva è che ruolo abbia il piacere che accompagna l'attività sessuale, nei termini concettuali che abbiamo stabilito se si gode o nel corpo, o nella carne, o in entrambi ma in modo diffe-

¹⁰ *De gr. Chr.* II 34.39-35.40, cit. 34.39 (corsivo mio). Sul concetto, cfr. anche *C. Iul.* III 7.15 e IV 13.62; *Civ.* XIV 17 e 26; *De nupt. et conc.* II 7.17-18 e 24.27; *Sul castigo e il perdono dei peccati e il battesimo dei bambini* II 22.36. Utili le riflessioni di W.M. Alexander, *Sex and Philosophy in Augustine*, in «Augustinian Studies», 5, 1974, pp. 197-208 e C. Burke, *San Agustín y la sexualidad conyugal*, in «Augustinus», 35, 1990, pp. 279-297, in particolare pp. 290-292.

¹¹ G. Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia, Morcelliana, 2001.

rente. L'unico elemento sicuro è che il godimento sessuale in sé sparisce a seguito della resurrezione. Secondo l'estratto *Civ. XXII 17*, i corpi animali resuscitati in corpi spirituali cancellano l'accoppiamento, il parto, il desiderio e persino il matrimonio (*Mt. 22.29-30*), ma non la differenziazione di genere («A quei corpi dunque si sottrarranno le imperfezioni, si conserverà la natura»). I genitali sia maschili che femminili sopravvivranno come re-taglio della vittoria sul male passato e, soprattutto, si esporranno alla vista come prove della sapienza e della bontà di Dio in quanto creatore¹². La resurrezione comporta, dunque, anche il superamento del comando divino di crescere e propagarsi. La probabile ragione è che, per Agostino, questo comandamento era finalizzato a creare un'umanità sufficientemente numerosa per popolare la *civitas Dei*, fuori dal tempo e dalla storia¹³. Esaurito questo compito predestinato da Dio, i due sessi perdono le loro funzioni e mantengono solo la loro forma bella.

L'estratto *Civ. XXII 17* sembra pertanto suggerire che il piacere sessuale sparisca con il corpo risorto e, per estensione, che fosse legato alla carne. Si tratta, però, di una mezza soluzione, dal momento che resta da appurare se il godimento avrebbe mantenuto un suo spazio durante il compimento del comando di Dio di popolare la terra e la futura *civitas Dei*, se Adamo ed Eva non avessero commesso peccato. Su questo punto, è interessante notare che Agostino si mantiene prudente, se non ambiguo, come emerge dalla polemica con Giuliano:

«Al pari delle altre membra, anche i genitali sarebbero stati mossi dalla volontà e non eccitati dalla libidine, *oppure, se vogliamo, sarebbero stati mossi dalla libidine* (non intendiamo rattristarvi troppo a suo riguardo) ma non quale essa è, bensì da una libidine posta al servizio della volontà» (*C. Iul. IV 11.57*).

«Bisogna dunque concludere che lì non c'era alcuna concupiscenza della carne, ma si viveva in modo tale che tutto il necessario veniva ottenuto con appropriati compiti delle membra, senza alcun movimento libidinoso ... *oppure, per non offendere troppo quelli che in qualche modo difendono i piaceri del corpo, che ivi c'era la libidine dei sensi carnali*, ma in tutto soggetta alla volontà razionale, che era presente solo per servire alla salute del corpo o alla propagazione della stirpe ed in misura tale da non distrarre per nulla la mente dalla gioia della celeste contemplazione, escludendo qualunque vano o importuno movimento» (*C. Iul. IV 14.69*).

¹² J.V. Burrus - M.D. Jordan - K. Mackendrick, *Seducing Augustine. Bodies, Desires, Confessions*, New York, Fordham University Press, 2010 pp. 98-112, qui p. 108: «sensual delight seems to have contracted into the visual». Cfr. più in generale T. Fuhrer, *Körperlichkeit und Sexualität in Augustins autobiographischen und moraltheoretischen Schriften*, in B. Feichtinger - H. Seng (edd), *Die Christen und der Körper. Aspekte der Körperlichkeit in der christlichen Literatur der Spätantike*, München - Leipzig, Saur, 2004, pp. 173-188, qui pp. 183-185; M. Cutino, *La différenciation sexuelle et son accomplissement eschatologique chez Augustin*, in «Revue des sciences religieuses», 94, 2017, 4, pp. 565-588.

¹³ *Civ. XIV 26*. Miles, *From Rape to Resurrection*, pp. 88-92, evidenzia il lato politico della teoria della resurrezione.

«... ma essa o non sarebbe esistita affatto negli uomini, così che questi, come si servono delle altre membra per le loro opere congrue, altrettanto si servissero anche dei genitali mossi dalla volontà per l'opera della generazione; o la libidine non sarebbe nell'uomo tale e quale è nelle bestie, bensì pronta a servire al primo cenno della volontà e mai, nemmeno in mezzo alla voluttà, capace di distogliere la mente dalla vigilanza del pensiero» (*C. Iul. imp.* IV 43; tutti i corsivi sono miei).

Questi sono solo alcuni dei molti estratti della polemica con Giuliano (cfr. anche *C. Iul.* VI 9.26; *C. Iul. imp.* I 68, II 45, II 122, V 17, V 20) che manifestano la struttura ricorrente dell'*aut aut*. Secondo Agostino, o Adamo ed Eva non provavano alcuna libidine e quindi eccitazione piacevole, o avevano impeti libidinosi, ma non violenti e comunque sempre concordi alla volontà / alla ragione. Ma come Agostino è incerto o ambiguo nel porre la questione, così è altrettanto diversificato e ambivalente nella risposta.

Da un lato, l'analogia dell'atto sessuale compiuto prima del peccato con la seminazione del campo sembra escludere il piacere¹⁴. La mano del contadino che lancia il seme (= l'uomo) compie tale azione senza piacevolezza, mentre la terra stessa (= la donna) fruttifica senza eccitazione. Unita all'osservazione che nei santi non c'è *libido* (*De doct. chr.* III 12.20), l'analogia suggerisce che l'ejaculazione di Adamo ed Eva – i quali erano allora ricolmi di santità – sarebbe potuta avvenire senza trasporto piacevole grazie alla volontà, in modo simile all'espiazione volontaria e priva di piacevolezza dell'aria respirata (*C. Iul.* IV 14.68).

Dall'altro lato, a favore dell'esistenza di una libidine controllata e quindi una piacevolezza pacifica¹⁵ interviene la constatazione che l'Eden era il luogo pensato da Dio per far godere di molti piaceri dei sensi, dalla vista della bellezza del giardino al consumo di frutta buona da mangiare¹⁶. Sarebbe dunque strano pensare che il creatore avrebbe negato una delle esperienze più piacevoli che l'essere umano può provare in uno spazio colmo di delizie. Tale seconda alternativa sembra pertanto difendibile, a patto che si

¹⁴ *Civ.* XIV 23.2-24; *C. Iul.* IV 14.69; C. Burke, *San Agustín y la sexualidad conyugal*, p. 293; R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, pp. 407-408; J.V. Burrus - M.D. Jordan - K. Mackendrick, *Seducing Augustine*, pp. 101-102. Secondo Brown, *The Body and Society*, pp. 402-403, Adamo ed Eva godevano solo delle gioie dell'amicizia.

¹⁵ Anche immune da quella che altrove Agostino chiama *libido dominandi* dell'uomo sulla donna. Cfr. J.C. Cavadini, *Feeling Right: Augustine on the Passions and Sexual Desire*, in «Augustinian Studies», 36, 2005, 1, pp. 195-217.

¹⁶ *C. Iul. imp.* I 71. Sposano questa interpretazione T.J. van Bavel, 'Fruitio', 'delectatio' and 'voluptas' in Augustine, in «Augustinus», 37, 1993, pp. 499-510, qui pp. 507-508; E. Sawyer, *Celibate Pleasures: Masculinity, Desire, and Asceticism in Augustine*, in «Journal of the History of Sexuality», 6, 1995, 1, pp. 1-29, in particolare pp. 14-19; e P. Fredriksen, *Beyond the Body/Soul Dichotomy*, pp. 109-110; P.J. Cahall, *Saint Augustine on Conjugal Love and Divine Love*, pp. 350-351 e 357. Nemmeno nei sensi originari c'è dunque concupiscenza: cfr. E.S. Lodovici, *Sessualità, matrimonio e concupiscenza in Agostino*, pp. 250-251.

ammetta che il piacere sessuale provato da uomini e donne senza peccato non fosse violento, disordinato, distruttore della volontà.

Poiché Agostino non scioglie l'*aut aut*, è impossibile appurare quale sarebbe stata la sua preferenza. L'impressione è che egli sospendesse il giudizio: ragionare cosa avrebbe provato un corpo senza peccato è futile, giacché il peccato è avvenuto. Si intuisce anche dagli estratti citati, però, che Agostino forse prendeva più sul serio la prima alternativa. In due casi in cui concede per ipotesi la seconda, infatti, lo fa ironicamente per non «rattristare» o «scontentare» Giuliano, quindi il suo avversario (*C. Iul.* IV 11.57 e 14.69). Va aggiunto che la prefigurazione della scomparsa del godimento sessuale in *Civ.* XXII 17 può rafforzare l'ipotesi che Adamo ed Eva non godevano della sessualità. Perché Dio avrebbe creato un'affezione piacevole destinata, nel lungo termine, a sparire?¹⁷ In ogni caso, la seconda alternativa non è empia né trascurabile¹⁸ ed è per questo che, pur con le dovute cautele, il Padre della Chiesa non la tace del tutto.

Ma quand'anche Agostino escludesse il godimento sessuale libero da peccato, dunque pensasse che il sesso tra Adamo ed Eva fosse impassibile come i moti della respirazione, non per questo egli avrebbe escluso dei piaceri molto peculiari. Il finale dell'estratto *C. Iul.* IV 14.69 menziona che i corpi di Adamo ed Eva non distraevano «per nulla la mente dalla gioia della celeste contemplazione». Essi sarebbero stati anzi coinvolti da tale esperienza e ne avrebbero ricavato godimento. Il corpo gode perciò dello spirito, potremmo dire che lo stimolo spirituale causa dei diletti corporali¹⁹. Contro l'obiezione che il termine «gioia» non ha connotazione edonistica, si può rispondere che, altrove, Agostino qualifica la contemplazione religiosa in termini di piacere (*voluptas*) in senso forte. Segnalo qui due brani che saranno meglio indagati in altra sede e avranno un impatto forte sul movimento dell'edonismo religioso di età rinascimentale, che identifica la vita piacevole con la condotta religiosa²⁰. Il primo è la piacevolezza della visione

¹⁷ *Contra E. Sawyer, Celibate Pleasures*, p. 17: «in the ideal City of God, sex would not be absent; it would simply be controllable».

¹⁸ E.S. Lodovici, *Sessualità, matrimonio e concupiscenza in Agostino*, pp. 251-262. *Contra W.M. Alexander, Sex and Philosophy in Augustine*, pp. 203-204: Agostino avrebbe preferito l'alternativa di una libidine attivata dal comando della volontà.

¹⁹ J.V. Burrus - M.D. Jordan - K. Mackendrick, *Seducing Augustine*, pp. 125-127, rinforzano questa mia proposta osservando che Agostino a volte parla delle gioie spirituali in analogia con i godimenti del corpo. Nei corpi macchiati dal peccato, invece, l'eiaculazione e l'orgasmo fanno dimenticare sia Dio, sia sé stessi. Cfr. qui J.B. Miller, *To Remember Self, to Remember God: Augustine on Sexuality, Relationality, and the Trinity*, in J.C. Stark (ed), *Feminist Interpretations of Augustine*, University Park PA, The Pennsylvania State University Press, 2007, pp. 243-279, in particolare pp. 255-262.

²⁰ Mi permetto di rinviare qui a E. Piergiacomi, 'Amicus Lucretius'. *Pierre Gassendi, il «De rerum*

dell'ordine che regola provvidenzialmente l'universo, descritto da Agostino nel dialogo *Sulla musica* (VI 11.29). Il secondo è il paragone dell'attrazione verso Dio operata dalla grazia con la spontanea ricerca del piacere, che non comporta alcuna violenza e anzi viene assecondata dalla persona che riconosce il bene di tale attrattiva (*Commento al Vangelo di Giovanni* 26.2.4–5). I corpi di Adamo ed Eva avrebbero allora goduto di questa visione beatifica, da cui la carne guastata dal peccato invece distrae con la sua morbosa attrazione verso la libidine.

Niente impedisce di supporre, tuttavia, che l'*aut aut* di Agostino potesse ammettere sia l'uno che l'altro godimento corporeo. Adamo ed Eva avrebbero potuto apprezzare, prima del peccato, tanto la visione di Dio che avrebbe coinvolto anche le più intime fibre corporee, quanto il piacere di eiaculare il seme che genererà nuova prole cara al creatore. L'esito è comunque il raggiungimento di una «sessualità senza carne» anche nell'Eden, perché lì la libidine carnale non avrebbe avuto influenze nefaste sui corpi dell'uomo e della donna, sulla loro devozione e sui loro piaceri.

4. Risultati e problemi

Il presente contributo ha tentato un'indagine sulla teoria della sessualità di Agostino a partire dall'interessante studio di Costa che, in dialogo con Foucault, ha problematizzato l'identità corpo = carne, suggerendo che essa è una costruzione storica nata in seno al cristianesimo. Pur condividendo questa tesi storica, suffragata dalla concezione agostiniana della carnalità come spazio intimo in cui ha luogo, dopo il peccato, un conflitto tra la volontà e la libidine, ho provato a mostrare che la questione è anche più ampia. Agostino ha un'idea positiva del corpo, che è stato creato da Dio innocente e docile ai comandi della ragione. La sessualità stessa è vista come in sé pura, giacché è stata pensata per generare una prole cara al creatore, con o senza il piacere dell'eiaculazione, nonché per partecipare alla piacevole contemplazione dell'universo. Gli assilli carnali sono pertanto assenti nei corpi di Adamo ed Eva, mentre sono in buona parte – ma non del tutto – governati dalla volontà entro la relazione matrimoniale. Si può pertanto attribuire ad Agostino la credenza in una «sessualità senza carne», se si adotta un regime etico-religioso che consente di riappropriarsi entro certi limiti del corpo incorrotto delle origini.

natura» e l'edonismo cristiano, Berlin - New York, De Gruyter, 2022, pp. 30-80 e 250-311, qui p. 254. Sulla valorizzazione agostiniana del piacere, cfr. anche T.J. van Bavel, *'Fruitio', 'delectatio' and 'voluptas' in Augustine*.

Quali sono i benefici e gli svantaggi di una simile prospettiva? Quanto ai primi, credo che Agostino aiuti a ridimensionare la tradizionale dicotomia corporeale-spirituale²¹. Se il corpo non è malvagio in sé, perché la carne diventa nociva solo per il cattivo uso della volontà, allora non esiste un polo per natura negativo che si contrappone a uno solo positivo. A conti fatti, lo spirito può commettere errori non a causa della carne: al contrario, la carne viene trascinata nella rovina a causa dello spirito. Inoltre, la prospettiva agostiniana aiuta a rileggere in modi inconsueti il principio di piacere. Secondo la stessa logica qui adottata, il godimento (sessuale e non) non ha niente di sconveniente in sé, anzi è effetto o concomitante dell'esperienza religiosa. Il piacere diventa cattivo, di nuovo, solo quando l'errore travia il corpo innocente in una carne diabolica. Agostino presenta, pertanto, una prospettiva edonistico-teologica che varrebbe la pena riscoprire e approfondire.

D'altro canto, i limiti della prospettiva agostiniana è che, forse, essa presenta un modo molto sofisticato di rafforzare il «dispositivo di sessualità» foucaultiano. La maggiore obiezione che si può muoverle è che il riconoscimento che – prima del peccato – esisteva un corpo sessuato ipersignifica a sua volta la corporeità, non troppo diversamente dal senso comune, o dalla più raffinata teoria di Merleau-Ponty. Agostino paradossalmente marca che il «corpo si fa carne» immaginando uno spazio metafisico (= l'Eden) in cui esso non era carnale e, ponendo tale corporeità innocente quale modello, disciplina con il matrimonio la sessualità tra coniugi²². La critica al «dispositivo» foucaultiano si ferma quindi più alle parole che ai fatti.

Per sfuggire almeno in parte a tale obiezione, è forse possibile affermare semplicemente che c'è un lato «morto» e uno «vivo» della riflessione agostiniana. Il richiamo a una corporeità incorrotta delle origini può indubbiamente avere effetti repressivi sui corpi reali dell'esperienza. Qui occorre prendere distanza cosciente. Tuttavia, questa stessa teoria religiosa-metafisica valorizza la dimensione incolpevole dell'esperienza del piacere e della sessualità, aprendo così la via per un edonismo costruttivo.

²¹ Cfr. qui soprattutto P. Fredriksen, *Beyond the Body/Soul Dichotomy*.

²² Una sintesi dei detrattori del Padre della Chiesa è in M. Lamberigts, *A Critical Evaluation of Critiques of Augustine's View of Sexuality*, in R. Dodaro - G. Lawless (edd), *Augustine and His Critics*, London - New York, Routledge, 2000, pp. 175-195, accompagnata da una temperata apologia. Utile anche S. Schafer, *Marriage, Sex, and Procreation: Contemporary Revisions to Augustine's Theology of Marriage*, Eugene OR, Pickwick, 2019.

Agnosticismo metodologico e interpretazione caritatevole

Boris Rähme

1. Un conflitto apparente o reale?

Di seguito discuterò il rapporto apparentemente conflittuale tra due principi euristici che sembrano entrambi rilevanti per lo studio delle religioni: il principio dell'agnosticismo metodologico, da un lato, e il principio dell'interpretazione caritatevole (principio di carità, in breve), dall'altro. Molto approssimativamente, l'agnosticismo metodologico raccomanda a ricercatrici e ricercatori nell'ambito degli studi religiosi di mettere da parte la questione della verità (o meno) delle credenze religiose che fanno parte dei loro «oggetti» di ricerca, mentre il principio di carità afferma che per ottenere una comprensione adeguata dei contenuti delle credenze religiose la ricercatrice e il ricercatore devono partire dal presupposto che tali contenuti siano veri. Per anticipare la conclusione del mio ragionamento, alla fine sosterrò che, nonostante le apparenze contrarie, i due principi metodologici possono essere conciliati.

Il paragrafo 2 introduce l'idea di agnosticismo metodologico come linea guida metodologica per gli studi religiosi. A titolo di contestualizzazione, la sezione inizia con una breve presentazione dell'ateismo metodologico proposto dal sociologo Peter Berger. Procede poi con una discussione critica della concezione di agnosticismo metodologico di Ninian Smart e dei più recenti contributi di Jason N. Blum ai dibattiti in materia. Nonostante la selezione dei punti di vista e degli argomenti presi in considerazione sia inevitabilmente limitata, la discussione critica dei punti di vista presentati è sufficiente, o almeno questa è la mia tesi, per motivare quella che ritengo essere una concezione ragionevole e plausibile dell'agnosticismo metodologico. Il paragrafo 3 si occupa del principio dell'interpretazione carita-

Il presente saggio è una traduzione parziale del mio articolo *Methodological Agnosticism and Charitable Interpretation: Bracketing Religious Truth Claims in the Study of Religions*, in «Annali di Studi Religiosi», 24, 2023, pp. 321-334. La ricerca che sta alla base di questo lavoro è stata condotta all'interno dell'*Interregional Project Network* IPN 175 «Resilient Beliefs: Religion and Beyond», finanziato dall'Euregio Science Fund, 4° bando.

tevole e propone tre possibili formulazioni, rispettivamente in termini di coerenza, giustificazione epistemica e verità. Il paragrafo 4 presenta quella che *prima facie* può sembrare una tensione o un'incompatibilità piuttosto evidente tra il principio dell'agnosticismo metodologico e il principio di carità formulato in termini di verità. Sostengo che, anche se *prima facie* è plausibile vedere un'incompatibilità in questo caso, la tensione tra carità e agnosticismo si rivela solo apparente se si adotta una lettura adeguatamente debole di «assumere la verità». Il paragrafo 5 si sofferma brevemente sull'affermazione che la carità e l'agnosticismo sono compatibili e chiarisce quella che ritengo essere la portata limitata, anche se legittima, dei due principi come linee guida per la ricerca negli studi religiosi.

2. Agnosticismo metodologico

Nel libro *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge* di Ninian Smart, pubblicato nel 1973¹, si trova una delle rare discussioni approfondite dell'agnosticismo metodologico nello studio della religione. Smart sviluppa la sua concezione di agnosticismo metodologico in gran parte a partire da una critica dell'idea di ateismo metodologico nella sociologia della religione presentata nel libro *The Sacred Canopy* di Peter Berger nel 1967. Prima di passare alla discussione dell'agnosticismo metodologico vero e proprio, vorrei iniziare rivolgendo un breve sguardo all'ateismo metodologico di Berger. Berger introduce l'idea come segue²:

«In tutte le sue manifestazioni, la religione costituisce un'immensa proiezione di significati umani nella vastità vuota dell'universo – una proiezione, per la verità, che ritorna come realtà aliena a perseguire i suoi produttori. Inutile dire che nel quadro di riferimento della teorizzazione scientifica è impossibile fare affermazioni, positive o negative, sullo status ontologico ultimo di questa presunta realtà. All'interno di questo quadro di riferimento, le proiezioni religiose possono essere trattate solo in quanto tali, come prodotti dell'attività umana e della coscienza umana, e si devono mettere delle parentesi rigorose intorno alla domanda se queste proiezioni non possano essere anche qualcos'altro (o, più precisamente, riferirsi a qualcos'altro rispetto al mondo umano in cui hanno empiricamente origine). In altre parole, ogni indagine sulle questioni religiose che si limiti all'empirico deve necessariamente basarsi su un 'ateismo metodologico'³.

¹ N. Smart, *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge: Some Methodological Questions*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1973.

² Qui e di seguito traduco in italiano le citazioni dall'inglese (e in un caso dal tedesco). Laddove si tratta di citazioni consistenti, il testo originale viene riportato in nota.

³ P. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Anchor Books, 1967, p. 100: «In all its manifestations, religion constitutes an immense projection of human meanings into the empty vastness of the universe – a projection, to be sure, which comes back as an alien reality to haunt its producers. Needless to say, it is impossible within

Il termine «metodologico» va inteso in contrapposizione a «ontologico». L'idea di Berger è che, anche se il sociologo della religione non ha altra scelta che limitarsi «all'empiricamente disponibile», adottando una posizione metodologicamente atea può tenersi alla larga da impegni ontologici riguardanti l'esistenza o l'inesistenza di entità, processi o strutture soprannaturali (o trascendenti), cioè può evitare sia di accettare che di rifiutare le affermazioni di verità che comportano tali impegni e che sono implicite nelle credenze e nelle pratiche indagate. Può – e deve – farlo, secondo Berger, mettendo «parentesi rigorose» intorno alle domande sullo status ontologico delle realtà trascendenti e astenendosi da qualsiasi tentativo di rispondere a quelle domande: «alle domande sollevate dalla teoria sociologica si deve rispondere in termini che rientrano nell'universo di discorso di quest'ultima»⁴. Le questioni ontologiche riguardanti realtà trascendenti sono al di fuori del dominio discorsivo della sociologia. A maggior ragione non rientrano nell'ambito della sociologia della religione. Ciò che rimane all'interno del dominio della sociologia, ovviamente, sono le domande se e, se sì, quali e perché gli impegni ontologici sono incorporati in un dato sistema di credenze o pratiche religiose⁵.

Secondo Smart, l'interpretazione di Berger del «mettere tra parentesi» nei termini di un ateismo metodologico è instabile. Alla fine crolla perché è «effettivamente indistinguibile dall'ateismo *tout court*»⁶. Piuttosto che l'ateismo, è l'agnosticismo che dovrebbe essere adottato come posizione metodologica nello studio delle religioni. Per delineare questa posizione metodologica, Smart introduce una distinzione concettuale (e metafisica) tra esistenza e realtà, tra ciò che esiste e ciò che è reale:

«Per superare le pesanti ineleganze in cui è probabile imbattersi nel tentativo di mantenere questa posizione metodologica, distinguerò tra oggetti che sono *reali* e og-

the frame of reference of scientific theorizing to make any affirmations, positive or negative, about the ultimate ontological status of this alleged reality. Within this frame of reference, the religious projections can be dealt with only as such, as products of human activity and human consciousness, and rigorous brackets have to be placed around the question as to whether these projections may not also be something else than that (or, more accurately refer to something else than the human world in which they empirically originate). In other words, every inquiry into religious matters that limits itself to the empirically available must necessarily be based on a 'methodological atheism'».

⁴ *Ibidem*, p. 179, cfr. anche p. 180.

⁵ Per quanto riguarda la domanda sul perché, Berger propone una risposta sociologica in termini di proiezione e costruzione sociale. Il presente contesto non richiede una discussione del proiezionismo e del costruttivismo sociale di Berger.

⁶ N. Smart, *The Phenomenon of Religion*, London - Basingstoke, Macmillan, 1973, p. 59.

getti che *esistono*. In questo uso, Dio è reale per i cristiani, che esista o meno. L'agnosticismo metodologico qui utilizzato è, quindi, l'agnosticismo sull'esistenza o meno [non sulla realtà o meno, *N.d.A.*] dei punti focali del sistema di credenze in questione»⁷.

La distinzione tra realtà ed esistenza permette a Smart di affermare, ad esempio, che una «descrizione di una società con i suoi dei includerà gli dei [come reali, *N.d.A.*]. Ma per il principio della parentesi non affermiamo né neghiamo l'esistenza degli dei»⁸. Smart vuole «lasciare aperta la possibilità di trattare gli dei come membri reali della comunità»⁹ senza affermare che gli dei esistono.

Tuttavia, ci si può chiedere: perché adottare una distinzione concettuale ingombrante e pesante tra la realtà di un'entità e l'esistenza di un'entità, se il lavoro concettuale che Smart intende svolgere con questa distinzione può essere svolto altrettanto bene dalla semplice distinzione tra una proposizione che è ritenuta vera e una proposizione che è vera? La risposta di Smart è che le religioni non devono essere equiparate a insiemi di credenze proposizionali, cioè ad affermazioni di verità¹⁰, e «che è sbagliato analizzare gli oggetti religiosi in termini semplicemente di credenze religiose»¹¹. Secondo Smart, per comprendere le religioni la ricercatrice e il ricercatore devono considerare quegli oggetti «come oggetti dell'esperienza religiosa»¹². Ma una semplice distinzione analoga a quella tra una proposizione considerata vera e una proposizione vera è disponibile anche per quanto riguarda l'esperienza: ritenere di esperire X *versus* esperire X. Il punto di questa distinzione è, grosso modo, il seguente. Una frase come «Takeshi sperimenta un terremoto» esprime una proposizione vera solo se c'è un terremoto. Al contrario, «Takeshi ritiene che stia sperimentando un terremoto» può esprimere una proposizione vera anche quando non c'è alcun terremoto. Per quanto riguarda quest'ultima frase, un sostenitore della distinzione proposta da Smart tra realtà ed esistenza presumibilmente vorrebbe dire che se esprime

⁷ N. Smart, *The Science of Religion*, p. 54: «In order to get over the cumbrous inelegancies that we are likely to run into in trying to maintain this methodological posture, I shall distinguish between objects which are *real* and objects which *exist*. In this usage, God is real for Christians whether or not he exists. The methodological agnosticism here being used is, then, agnosticism about the existence or otherwise [not about the reality or otherwise, B.R.] of the main foci of the belief system in question» (corsivo dell'autore).

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*, p. 53.

¹⁰ Cfr. *ibidem*, pp. 49-52.

¹¹ *Ibidem*, p. 54.

¹² *Ibidem*, p. 49.

una proposizione vera, allora il terremoto è reale per Takeshi indipendentemente dalla sua esistenza. Ma questo, si potrebbe obiettare, offusca una distinzione perfettamente chiara con un discorso fuorviante su un terremoto reale, anche se inesistente.

Vorrei ora soffermarmi su una voce di rilievo nei dibattiti più recenti sull'agnosticismo metodologico, l'ateismo e il naturalismo negli studi religiosi, quella di Jason N. Blum¹³. Blum si propone di difendere quelle che considera importanti intuizioni della tradizione della fenomenologia della religione dalle «critiche serrate» espresse dai sostenitori di «approcci socio-scientifici che interpretano la religione in termini storici e/o socio-culturali e cercano di spiegarla come un fenomeno naturalistico»¹⁴. Allo stesso tempo Blum ammette che, dato «il modo in cui la fenomenologia della religione è stata descritta e utilizzata da molti dei suoi difensori, molte di queste critiche sono giustificate»¹⁵. L'obiettivo di Blum, quindi, è quello di arrivare a una concettualizzazione riveduta del metodo fenomenologico negli studi religiosi che mantenga quelli che, a suo avviso, sono i punti di forza della tradizione fenomenologica, sbarazzandosi però delle sue debolezze.

A tal fine, Blum distingue tra i compiti di interpretazione e di spiegazione delle religioni. Egli ritiene che il compito interpretativo sia precedente a quello esplicativo¹⁶. È attraverso l'interpretazione, più precisamente attraverso l'«interpretazione fenomenologica del significato della religione dalla prospettiva dell'esperienza e della coscienza religiosa»¹⁷, che i ricercatori e le ricercatrici di studi religiosi devono ottenere parte dei dati che poi, in un secondo momento, possono essere spiegati in modi diversi e concorrenti, compresi quelli riduttivi e ontologicamente naturalistici. È importante sottolineare che Blum non sostiene che l'interpretazione fenomenologica dell'esperienza religiosa sia sufficiente a raccogliere tutti i dati che sarebbero necessari per fornire una descrizione completa di un determinato contesto religioso. Né sostiene che l'interpretazione fenomenologica delle cre-

¹³ Cfr., ad esempio, J.N. Blum, *Retrieving Phenomenology of Religion as a Method for Religious Studies*, in «Journal of the American Academy of Religion», 80, 2012, 4, pp. 1025-1048, dello stesso autore: *The Question of Methodological Naturalism*, in J.N. Blum (ed), *The Problem of Methodological Naturalism*, Leiden, Brill, 2018, pp. 1-19; *Beyond Methodological Axioms*, in «Journal of the American Academy of Religion», 89, 2021, 2, pp. 437-468.

¹⁴ J.N. Blum, *Retrieving Phenomenology*, p. 1026.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ J.N. Blum, *Interpreting vs. Explaining: A Rejoinder to Robert Segal*, in «Journal of the American Academy of Religion», 82, 2014, 4, pp. 1152-1154.

¹⁷ J.N. Blum, *Retrieving Phenomenology*, p. 1026.

denze e delle pratiche religiose precluda in qualche modo la spiegazione di tali pratiche e credenze in termini esclusivamente naturalistici. Al contrario:

«Le spiegazioni in termini di categorie delle scienze sociali sono un aspetto necessario di un'analisi completa della religione. La comprensione – perseguita attraverso un metodo fenomenologico-interpretativo ... – è un aspetto non meno necessario dell'analisi»¹⁸.

Sono d'accordo con molto di ciò che Blum sostiene riguardo all'importanza dell'interpretazione fenomenologica per la ricerca nell'ambito degli studi religiosi, anche perché sottolinea che sia il processo sia i risultati di tale interpretazione devono rispondere alle prove pubblicamente disponibili¹⁹. Tuttavia, in alcuni punti del ragionamento di Blum sembra ripresentarsi un problema strettamente connesso a quello discusso in precedenza riguardo alla distinzione di Smart tra realtà ed esistenza. Blum scrive: «Lo sforzo interpretativo di rivelare il significato della religione come sperimentato dalla coscienza religiosa ... richiede il riferimento a entità soprannaturali o teologiche»²⁰. Se affiancata alla tesi di Blum secondo cui «la fenomenologia della religione ... non ha bisogno di presupporre alcun regno o entità trascendente»²¹, l'affermazione secondo cui lo sforzo interpretativo degli studi religiosi implica inevitabilmente il riferimento a entità soprannaturali risulta tutt'altro che chiara. Il riferimento richiede un referente e l'intenzione di fare riferimento richiede la convinzione che esista un referente. Se per il fenomenologo della religione fosse inevitabile fare riferimento alle entità soprannaturali che gli individui o i gruppi religiosi interpretati ritengono di sperimentare, allora, dopo tutto, incorrerebbe in tutti gli impegni ontologici del suo *interpretandum*. Contro questa critica si potrebbe forse sostenere che Blum qui usa il verbo «riferirsi» in un senso non tecnico e generico, e che quindi l'obiezione è esagerata. Ma lo stesso problema si ripresenta in un'altra formulazione:

«Per proteggere l'integrità dei dati e garantire l'accuratezza della propria interpretazione è spesso necessario riconoscere le affermazioni o le ipotesi metafisiche e soprannaturali. Tali assunti, come già detto, sono spesso inestricabilmente intrecciati alla religione e quindi devono essere riconosciuti nell'analisi ... Per quanto riguarda la fase interpretativa dell'analisi, gli assunti metafisici incorporati nel discorso o nel testo religioso chiaramente non possono essere messi tra parentesi, e non dovrebbero essere messi tra parentesi nemmeno se fosse possibile farlo»²².

¹⁸ *Ibidem*, p. 1045: «Explanations in terms of the categories of the social sciences are a necessary aspect of a full analysis of religion. Understanding – pursued through a phenomenological-interpretive method ... – is no less necessary an aspect of analysis».

¹⁹ Cfr. J.N. Blum, *Beyond Methodological Axioms*, pp. 457-463.

²⁰ J.N. Blum, *Retrieving Phenomenology*, p. 1031.

²¹ *Ibidem*, p. 1026.

²² J.N. Blum, *Beyond Methodological Axioms*, p. 455: «Protecting the integrity of the data and

Questa formulazione, a mio avviso, corre il rischio di equivocare il verbo «riconoscere» e la locuzione verbale «mettere tra parentesi». In ogni caso, Blum usa questi verbi in modo ambiguo perché non dice chiaramente che cosa ritiene che debba essere riconosciuto dalla ricercatrice o dal ricercatore e che cosa invece, secondo lui, non può e non deve essere messo tra parentesi. Ciò che la ricercatrice o il ricercatore che cercano di interpretare e comprendere i contesti religiosi devono certamente riconoscere è che i membri dei gruppi studiati avanzano pretese circa la verità di proposizioni metafisiche che implicano l'esistenza di una qualche forma di trascendenza soprannaturale. Tuttavia, non sono obbligati a riconoscere come veri i contenuti di tali affermazioni, cioè non devono accettarle. La differenza rilevante in questo caso è quella tra l'accettazione o il riconoscimento dell'esistenza di un'affermazione e l'accettazione o il riconoscimento del contenuto proposizionale dell'affermazione (come vero). L'agnosticismo metodologico riguarda quest'ultimo aspetto, non il primo.

La mia affermazione, a questo punto, si riduce a quanto segue: tutto ciò che serve per formulare un agnosticismo metodologico coerente e stabile è la semplice distinzione tra una proposizione che si ritiene vera e una proposizione che è vera, insieme all'altrettanto semplice distinzione tra il ritenere che si stia sperimentando una X e lo sperimentare una X.

3. Interpretazione caritatevole

In una formulazione generica, il principio dell'interpretazione caritatevole afferma che quando interpretiamo e cerchiamo di comprendere le credenze e le azioni degli altri dovremmo cercare di ridurre al minimo l'attribuzione di ovvie assurdità, ovvie falsità (errori), ovvie irrazionalità e implausibilità all'*interpretandum*²³. Se alla fine otteniamo un'interpretazione secondo la quale il nostro *interpretandum* contiene evidenti incoerenze (contraddizioni), irrazionalità, falsità o assurdità, allora questo risultato deve essere considerato come motivo di dubbio non tanto sull'*interpretandum* quanto sull'interpretazione proposta.

ensuring the accuracy of one's interpretation will often require acknowledging supernatural metaphysical claims or assumptions. Such assumptions are, as previously noted, often inextricably interwoven into religion and therefore must be acknowledged in analysis ... With regard to the interpretive phase of analysis, the metaphysical assumptions embedded in the religious discourse or text clearly cannot be bracketed, and should not be bracketed even if it were possible to do so».

²³ Il nome «principle of charity» (principio di carità) per questa massima dell'interpretazione è stato coniato da N. Wilson, *Substances without Substrata*, in «Review of Metaphysics», 12, 1959, 4, pp. 521-539, qui a p. 532.

Molto ci sarebbe da dire sugli *status* divergenti che diversi filosofi hanno attribuito a varie versioni del principio di carità e sui diversi argomenti rispettivamente forniti a loro sostegno. Lo spettro spazia da una semplice regola euristica a una condizione costitutiva di ogni comunicazione e comprensione linguistica, e versioni del principio sono state persino utilizzate in ambiziosi argomenti contro lo scetticismo epistemologico, ad esempio da Donald Davidson²⁴. Per ragioni di spazio dovrò tralasciare qui la discussione di queste questioni filosofiche.

Possiamo pensare ai principi di carità interpretativa lungo uno spettro che va dal più debole al più forte. Forse la formulazione più debole di un principio di carità per quanto riguarda l'interpretazione delle credenze religiose equivale al requisito di anticipare o presumere la coerenza (*consistency*) dell'*interpretandum*, cioè l'assenza di contraddizioni logico-concettuali.

- (A) Se si vogliono comprendere le credenze religiose di una persona (o le credenze religiose condivise da un gruppo di persone) S, allora si devono interpretare le credenze di S in modo da evitare l'attribuzione di incoerenza ai loro contenuti proposizionali.

Una versione molto più forte del principio può essere formulata in termini di giustificazione epistemica o razionalità epistemica.

- (B) Se si vogliono comprendere le credenze religiose di una persona (o le credenze religiose condivise da un gruppo di persone) S, allora si devono interpretare le credenze di S partendo dal presupposto che S si considera epistemicamente giustificata/razionale nel ritenere vero ciò che afferma.

Una versione probabilmente ancora più impegnativa del principio di carità può essere formulata in termini di verità.

- (C) Se si desidera comprendere le credenze religiose di una persona (o le credenze religiose condivise da un gruppo di persone) S, allora si devono interpretare le credenze di S partendo dal presupposto che ciò che S crede è vero.

È importante sottolineare che le varie versioni del principio di carità espresse dalle formulazioni (A)-(C) possono essere pensate come massime di interpretazione sconfessabili. Ovviamente, a volte le persone hanno delle credenze incoerenti o false (a volte entrambe), o per le quali non dispongono di una giustificazione epistemica. Il punto di (A)-(C), quindi, non è che solo le

²⁴ Per un'eccellente esposizione e discussione del principio di carità in D. Davidson si veda K. Glüer, *Donald Davidson. A Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2011, cap. 3, pp. 112-152.

credenze con contenuti proposizionali coerenti, epistemicamente giustificati e veri sono comprensibili in primo luogo. Il punto è piuttosto che se si vogliono comprendere le credenze di S, non si deve partire dal presupposto che ciò che S crede sia incoerente, ingiustificato o non vero. Nel presente contesto, la formulazione in termini di verità (C) è di particolare interesse. Nella prossima sezione affronterò la questione di come l'espressione «presupporre la verità di una credenza» debba essere interpretata.

4. Un problema apparente: l'agnosticismo metodologico è incompatibile con l'interpretazione caritatevole?

Può sembrare ovvio che il principio dell'agnosticismo metodologico e il principio dell'interpretazione caritatevole formulato in termini di verità (formulazione [C] sopra), procedano in direzioni opposte. Se entrambi fossero accettati come valide linee guida per la fase interpretativa della ricerca sulle religioni, il ricercatore o la ricercatrice non si troverebbero in una situazione di *double bind*? Dopo tutto, l'agnosticismo metodologico richiede la sospensione del giudizio su tutte le pretese di verità che affermano o implicano o presuppongono l'esistenza di esseri, processi o strutture trascendenti o soprannaturali²⁵. Naturalmente, lo stesso vale per qualsiasi affermazione che implica o presuppone la negazione di una qualsiasi affermazione di trascendenza. Allo stesso tempo, il principio di carità formulato in termini di presunzione di verità richiede di interpretare le credenze della persona religiosa o del gruppo religioso S su cui si concentra la ricerca partendo dal presupposto che ciò che S crede sia vero – o almeno di cercare di farlo finché ciò sia possibile. Ma è difficile capire come la ricercatrice o il ricercatore possano riuscire a seguire entrambi i principi allo stesso tempo. L'adesione al principio dell'agnosticismo metodologico preclude l'adesione al principio dell'interpretazione caritatevole in termini di verità e viceversa. Si può aderire al primo o al secondo, ma non si può aderire a entrambi contemporaneamente. In questo senso pratico o pragmatico, i due principi sono incompatibili tra loro. O almeno così sembrerebbe.

Ma è valido questo argomento? Supponiamo per un momento che lo sia. Allora almeno uno dei due principi metodologici dovrà essere abbandonato – o riformulato e modificato in modo tale da ripristinare la compati-

²⁵ Tali pretese di verità paradigmaticamente religiose possono essere distinte da quelle che, pur non presupponendo o implicando di per sé l'affermazione dell'esistenza di una qualche forma di trascendenza religiosa, sono basate o fondate su impegni paradigmaticamente religiosi. Questi ultimi sono una varietà di ciò che ho chiamato altrove credenze religiosamente rilevanti. Si veda B. Rähme, *Religious Disagreement and Religious Relevance: A Perspective from Contemporary Philosophical Epistemology*, in «ET-Studies», 11, 2020, 1, pp. 25-46.

bilità pratica. Per esempio, si potrebbe sostenere che il succo del principio dell'interpretazione caritatevole debba essere inteso in termini di una presunzione più debole di quella della verità, forse in termini di giustificazione epistemica o in termini di coerenza o, ancora più debole, in termini di mera assenza di contraddizioni (formulazione [A] sopra).

Tuttavia, non è questa la strada che voglio seguire qui. Ritengo piuttosto che esista un modo naturale di intendere il principio di carità nei termini dell'assunzione o presunzione di verità tale che, alla fine, la tensione tra carità e agnosticismo risulti solo apparente. Un'analogia con il ruolo delle assunzioni nell'argomentazione deduttiva è utile per illustrare questo mio punto.

Nel ragionamento deduttivo si può introdurre un'ipotesi in qualsiasi fase dell'argomentazione per poi trarre inferenze in base a tale ipotesi. Assumere una proposizione come vera non equivale ad asserirla o a presentarla come qualcosa che si ritiene vero. Si può, ad esempio, introdurre l'ipotesi che la terra sia piatta e trarre inferenze da essa senza impegnarsi ad accettare la verità della proposizione che la terra è piatta o di qualsiasi proposizione che dipende dall'ipotesi che la terra sia piatta. Infatti, si può essere convinti che ciò che si assume non sia vero e trarne comunque delle inferenze. La tesi che vorrei sostenere a questo punto è la seguente: per interpretare in modo caritatevole le credenze religiose di un dato individuo, o le credenze religiose condivise di un gruppo, non occorre altro che assumere la loro verità in questo senso debole e ipotetico di «assumere la verità» che ci è perfettamente familiare dalla nostra prassi di ragionamento deduttivo.

Sebbene estrapolata dal contesto, una citazione dal *Tractatus* di Wittgenstein può servire a chiarire ulteriormente il punto: «Comprendere una proposizione vuol dire sapere cosa accade se essa è vera. (La si può quindi comprendere senza sapere se è vera)»²⁶. Qualora si vogliano accantonare le conoscenze che si ritiene di avere per comprendere meglio le opinioni potenzialmente incompatibili degli altri attraverso un'interpretazione caritatevole, allora l'atteggiamento epistemicamente adeguato è quello di una deliberata sospensione del giudizio per il bene della comprensione: l'agnosticismo metodologico.

Utilizzando l'analogia con le assunzioni nel ragionamento deduttivo, non intendo suggerire che la pratica dell'interpretazione sia riducibile

²⁶ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (4.024), Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1984, p. 28: «Einen Satz verstehen, heißt, wissen was der Fall ist, wenn er wahr ist. (Man kann ihn also verstehen, ohne zu wissen, ob er wahr ist.)». Le proposizioni espresse da frasi analitiche sono di solito considerate un'eccezione a questa regola. Per quanto riguarda frasi come «Tutti gli scapoli sono celibi», la mancanza di assenso alla proposizione espressa può essere considerata un'indicazione di mancata comprensione.

alla pratica di trarre inferenze deduttive da proposizioni assunte. Anche se l'inferenza deduttiva ha certamente un ruolo importante da svolgere nell'interpretazione di credenze e pratiche, l'interpretazione non si limita a questo tipo di ragionamento.

Come si è detto, al principio di carità sono stati attribuiti da diversi filosofi forza e *status* diversi. La lettura dell'interpretazione caritatevole qui proposta è, probabilmente, in contrasto con concezioni filosoficamente ambiziose della carità interpretativa come quella sostenuta da Donald Davidson. Secondo Davidson, «la carità non è un'opzione ... La carità ci è imposta; che ci piaccia o no, se vogliamo capire gli altri, dobbiamo considerarli come aventi ragione nella maggior parte delle questioni»²⁷. Questo va chiaramente al di là della debole lettura della carità in termini di assunzione della verità per una migliore comprensione, che ho delineato in analogia all'assunzione della verità di una proposizione per trarne le conseguenze deduttive. Altrove, Davidson esprime la sua versione del principio di carità in termini ancora più esigenti:

«Se non riusciamo a trovare un modo per interpretare gli enunciati e gli altri comportamenti di una creatura come rivelatori di un insieme di credenze ampiamente coerenti e vere secondo i nostri standard, non abbiamo motivo di considerare quella creatura come razionale, come avente credenze, o come se dicesse qualcosa»²⁸.

Se le argomentazioni filosofiche di Davidson a favore di questa versione ambiziosa del principio di carità fossero valide, la giustificazione che esse forniscono darebbe allora sostegno anche a una concezione più ambiziosa della carità come linea guida metodologica per l'interpretazione negli studi religiosi? Qui mi devo limitare ad affermare la mia contrarietà a questa idea: personalmente ritengo di no – o almeno non in modo diretto.

5. Ne abbiamo davvero bisogno?

Se le considerazioni sopra esposte sono corrette, allora i principi dell'interpretazione caritatevole e dell'agnosticismo metodologico possono essere interpretati, rispettivamente, in termini che sono indipendenti da teorie

²⁷ D. Davidson, *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, in D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 1984, pp. 183-198, qui p. 197: «charity is not an option ... Charity is forced on us; whether we like it or not, if we want to understand others, we must count them right in most matters».

²⁸ D. Davidson, *Radical Interpretation*, in D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 1984, pp. 125-139, qui p. 137: «If we cannot find a way to interpret the utterances and other behaviour of a creature as revealing a set of beliefs largely consistent and true by our own standards, we have no reason to count that creature as rational, as having beliefs, or as saying anything».

filosofiche sostanziali. In particolare, questi principi possono essere formulati in termini che non presuppongono la correttezza della versione della fenomenologia di Smart, dell'ermeneutica filosofica di Gadamer o dell'olismo semantico e della teoria dell'interpretazione radicale di Davidson. Per quanto riguarda il principio di carità, è sufficiente appellarsi a una nozione di assunzione della verità per il bene di una migliore comprensione, modellata in analogia alla pratica familiare di assumere la verità di una proposizione allo scopo di apprendere ciò che essa implica (magari insieme ad altre proposizioni assunte). E il principio dell'agnosticismo metodologico non richiede altro che un semplice appello alle familiari distinzioni tra ciò che è vero e ciò che si assume come vero, e tra ciò che si sperimenta e ciò che si assume come sperimentato. Ritengo che queste distinzioni siano familiari nel senso che le utilizziamo continuamente nelle nostre pratiche linguistiche, comunicative e interpretative quotidiane.

Il fatto che i due principi possano essere disgiunti dalle teorie filosofiche sostanziali nel cui contesto sono stati originariamente formulati può essere considerato un punto a loro favore. Va sottolineato, tuttavia, che questo non giustifica l'agnosticismo metodologico o il principio dell'interpretazione caritatevole – né come tesi filosofiche né come linee guida metodologiche per gli studi religiosi. Il mio obiettivo in questo saggio era quello, più modesto, di sostenere che la carità e l'agnosticismo non sono necessariamente incompatibili l'uno con l'altro e che le ricercatrici e i ricercatori possono coerentemente adottarli entrambi allo stesso tempo nello studio delle religioni. Ma devono proprio farlo? Sempre?

A mio avviso, queste due domande sono, a conti fatti, inutili. Craig Martin, un recente critico dell'agnosticismo metodologico basato sulla teoria fenomenologica, ha sottolineato con ottime ragioni che, piuttosto che impiegare l'agnosticismo metodologico o adottare un atteggiamento di interpretazione caritatevole, esiste «molto lavoro interessante e apparentemente legittimo»²⁹ nella ricerca sulla religione che parte dal presupposto che gli impegni ontologici incorporati nei contesti religiosi oggetto di studio siano falsi. Questa osservazione è sufficiente per mettere in dubbio l'inevitabilità, la necessità o anche solo le affermazioni di priorità euristica relative ai principi di carità e agnosticismo.

²⁹ C. Martin, *Incapacitating Scholarship: Or, Why Methodological Agnosticism Is Impossible*, in J.N. Blum (ed), *The Question of Methodological Naturalism*, Leiden, Brill, 2018, pp. 53-73, qui p. 67.

Dis-incarnare genere e religioni

Intelligenza Artificiale, bias, discriminazioni

Ilaria Valenzi

1. Intelligenza Artificiale e Big Data nel contesto dei diritti fondamentali

L'affermazione «sono musulmana» contiene una componente offensiva? Dichiararsi «buddista» produce le medesime conseguenze che dichiararsi ebreo? Il grado di offensività dell'una e dell'altra affermazione si equivalgono? Che ruolo svolge il contesto, analogico o digitale, in cui queste frasi vengono pronunciate per determinarne natura e valore nei confronti delle soggettività coinvolte?

Lo spazio disincarnato delle nuove tecnologie costituisce senza dubbio un ambito innovativo per intessere relazioni umane. La traslazione nel digitale, talora nel virtuale, di parti cospicue delle nostre identità personali apre scenari nuovi, che si inseriscono nella possibilità di sperimentare situazioni favorevoli all'interscambio umano e sociale, ma che si concretizzano anche nei rischi per i diritti della personalità. A compiere questo atto di dis-incarnazione dei corpi è l'attività informativa che si fonda sull'elaborazione di dati. Rappresentazioni originarie di fenomeni, fatti o eventi mediante simboli, i dati sono il motore dello sviluppo tecnologico e, in quanto tali, costituiscono un bene il cui valore supera la mera sfera economica. La digitalizzazione dei processi e le continue interazioni che avvengono via web si basano e a loro volta generano dati e informazioni, materiale indispensabile per produrre scambi di servizi, creare nuove aree di attività economica, sviluppare tecnologie utili agli individui. L'era dei Big Data è quello spazio temporale in cui il comportamento umano, nella sua relazione con dispositivi tecnologici *smart*, produce una quantità di dati e informazioni superiori a quanto mai prodotto in precedenza e genera attività tecnologiche che plasmano le interazioni tra esseri umani¹. Viviamo, più o meno consapevol-

¹ L'impatto dei Big Data nell'ambito della ricerca supera la sfera delle scienze computazionali e si diffonde nei maggiori ambiti del sapere. Senza pretesa di esaustività, si vedano: L. Lombi, *La ricerca sociale al tempo dei Big Data: sfide e prospettive*, in «Studi di sociologia», 53, 2015, 2, pp. 215-227;

mente, in questa era, un tempo di dati e tecnologie che plasmano il nostro stare insieme. Senza dubbio l'utilizzo dei dati a fini tecnologici ha consentito di compiere un salto qualitativo epocale in un particolare campo di ricerca scientifica, i cui risultati in termini di impatto sulle nostre vite è senza precedenti. L'Intelligenza Artificiale è ovunque e i dati, che costituiscono la materia prima per il suo funzionamento, raccontano una storia su ognuna e ognuno. Questo assunto sta a significare che l'Intelligenza Artificiale non si limita a entrare nelle nostre vite come un corpo esterno, ma vive di noi, della proiezione digitale e disincarnata delle nostre esistenze. La tensione tra corpo e macchina, tra umano e digitale, appare più sfumata di quanto possa sembrare a un primo approccio e richiede un'attenzione particolare nei confronti del rispetto dei diritti fondamentali della persona umana.

Con questa consapevolezza l'Unione Europea ha da tempo iniziato un percorso per dotarsi di una propria politica nel campo della regolamentazione dell'Intelligenza Artificiale, con ciò affermando concretamente la volontà di rivestire un ruolo guida a livello mondiale nella definizione del *global gold standard*² in materia. In questo senso, la strategia europea sull'Intelligenza Artificiale si compone, a partire dal 2018, di tappe in cui fasi di studio, consultazione e politiche attive si susseguono, tutte dirette alla produzione di atti e documenti dal valore normativo. In questa ideale linea del tempo³, merita di essere ricordata la consultazione pubblica del febbraio 2020 avente a oggetto il *White Paper* della Commissione sull'approccio europeo all'eccellenza e alla fiducia in tema di Intelligenza Artificiale⁴. Il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler ha contribuito al dibattito con un suo *Policy paper* sul coinvolgimento e ruolo degli attori religiosi e di convinzione nel dar forma al cambiamento derivante dall'Intelligenza Artificiale⁵. In quell'occasione si è rilevato come lo sguardo religioso sull'Intelligenza Artificiale non si limiti a osservazioni inerenti agli

V. Ferrari, *Note socio-giuridiche introduttive per una discussione su diritto, intelligenza artificiale e big data*, in «Sociologia del diritto», 47, 2020, 3, pp. 9-32; V. Zeno-Zencovich, *Big Data e epistemologia giuridica*, in G. Resta - V. Zeno-Zencovich (edd), *Governance of/trough Big Data*, Roma, RomaTrE-Press, 2023, pp. 439-448.

² Così si esprime la Commissione europea nell'ambito della politica europea sull'Intelligenza Artificiale, a partire dal Piano di Coordinamento sull'Intelligenza Artificiale varato nel 2021: <https://digital-strategy.ec.europa.eu/en/library/coordinated-plan-artificial-intelligence-2021-review>.

³ Le tappe della strategia europea sull'Intelligenza Artificiale sono consultabili al seguente link: <https://digital-strategy.ec.europa.eu/en/policies/european-approach-artificial-intelligence>.

⁴ Il libro bianco è consultabile in lingua italiana al presente link: https://commission.europa.eu/document/d2ec4039-c5be-423a-81ef-b9e44e79825b_it.

⁵ Il *Policy paper* è consultabile al seguente link: https://isr.fbk.eu/wp-content/uploads/2021/12/ISR_Policy_Paper_2021.pdf.

aspetti etici delle questioni poste dall'innovazione tecnologica, ma prenda forma in un coinvolgimento più o meno diretto delle religioni nell'utilizzo delle stesse tecnologie. Attualmente il processo istituzionale dell'Unione Europea per dotarsi di strumenti politici e giuridici in tema di Intelligenza Artificiale ha raggiunto uno stadio avanzato, con l'approvazione da parte del Parlamento europeo dell'*AI Act*⁶, il Regolamento europeo sull'Intelligenza Artificiale, primo strumento legislativo di tale portata a livello globale. Una visione centrata sull'umano, che obbliga le parti in gioco al rispetto dei diritti e dei valori fondamentali dell'Unione Europea e che vuole combattere la cosiddetta «discriminazione digitale». Un aspetto che, infatti, appare assodato riguardo all'utilizzo dell'Intelligenza Artificiale concerne il rischio reale di proiezione (e, con ogni probabilità, amplificazione) nel mondo digitale di comportamenti discriminatori che caratterizzano la nostra esistenza incarnata. La legislazione che promana dalle istituzioni europee mostra di aver chiara la centralità della questione, introducendo il divieto di usi intrusivi e discriminatori di tecnologie potenzialmente rischiose per i diritti fondamentali di individui e collettività. Ciò è più vero per alcuni profili dell'identità particolarmente meritevoli di protezione, sui quali si concentrano gli sforzi di tutela. Vi rientrano a pieno titolo le caratteristiche personali legate all'etnia, alla religione professata, al genere, ma anche l'orientamento politico o l'appartenenza a un sindacato. I profili qui indicati costituiscono pertanto un ideale confine non oltrepassabile da prassi e strumenti che fanno uso delle nuove tecnologie, a partire dai rilievi biometrici utili per le identificazioni e per la categorizzazione degli individui, che possono comportare l'esclusione dall'accesso ai servizi, o la compressione degli spazi di libertà personale, come la libertà di movimento o l'esercizio del diritto di voto. In questo quadro di riconoscimento di tutela, non deve stupire l'affermazione dell'Agenzia dell'Unione Europea per i Diritti Fondamentali secondo la quale, in un contesto in cui la capacità decisionale diviene sempre più automatizzata, assume un significato vitale che la tecnologia lavori per e non contro gli esseri umani, o contro alcuni di essi⁷. Appare chiaro che l'incontro tra l'umano e la macchina, sia esso volontario o eterodiretto, non ammette una sottovalutazione del suo potenziale impatto sull'esistenza di individui e collettività.

⁶ [https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/BRIE/2021/698792/EPRS_BRI\(2021\)698792_EN.pdf](https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/BRIE/2021/698792/EPRS_BRI(2021)698792_EN.pdf).

⁷ Il riferimento è al report della European Union Agency for Fundamental Rights, *Bias in Algorithms. Artificial Intelligence and Discrimination*, pubblicato nel dicembre del 2022. Il report in lingua inglese è consultabile al seguente link: https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/fra-2022-bias-in-algorithms_en.pdf.

Sebbene le implicazioni etiche nel campo dell'applicazione dell'Intelligenza Artificiale costituiscano un campo di riflessione essenziale per la creazione di tecnologie giuste e l'etica dell'«IA» sia senza dubbio una delle nuove frontiere di analisi del presente, è importante rilevare che l'approccio europeo alla regolamentazione dell'Intelligenza Artificiale trova il suo primo referente nell'applicazione dei valori sociali che fondano l'Unione e il suo principale fondamento nei diritti umani. Non si tratta cioè di fondare le norme della comune regolamentazione su cosa è ritenuto buono e cosa sbagliato, di lasciare alle regole della morale la disciplina dei comportamenti umani; si tratta bensì di comprendere quando sia necessario l'intervento del diritto per evitare che i principi fondamentali vengano violati⁸. Nel rapporto tra essere umano e tecnologie sta infatti una nuova «età dei diritti»⁹ e nell'individuazione di una risposta ai nuovi bisogni una nuova frontiera di tutela¹⁰.

2. Intelligenza Artificiale e discriminazione algoritmica

Nel quadro fin qui disegnato, tra discriminazione e Intelligenza Artificiale sembra delinearsi un rapporto diretto, difficilmente scindibile. Ma con quali strumenti e modalità il potenziale comportamento discriminatorio si realizza nell'universo digitale? Senza dubbio lo strumento algoritmico rappresenta il canale privilegiato per la realizzazione dei nostri bisogni come per la concretizzazione dei timori per i nostri diritti. Gli algoritmi basati sull'Intelligenza Artificiale costituiscono il principale veicolo di trasmissione di informazioni e le tecnologie che si fondano su di essi svolgono attività predittive o, addirittura, sono in grado di compiere attività decisionali completamente automatizzate. Riferirsi all'algoritmo conferendo a esso l'attributo della soggettività è prassi diffusa nel linguaggio comune. Senza voler indagare la natura filosofica di una tale attività di riconoscimento, è sufficiente ai nostri fini ricordare che l'algoritmo si concretizza in una successione determinata e organizzata di istruzioni, utili a definire le operazioni che portano a ottenere un risultato finale¹¹. L'ampia diffusione di una consapevolezza circa il ruolo e il potere degli algoritmi è in larga parte

⁸ Sul punto cfr. S. Rodotà, *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, Milano, Feltrinelli, 2006.

⁹ Il riferimento è all'omonima opera di N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Torino, Einaudi, 1990.

¹⁰ S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, Roma - Bari, Laterza, 2012.

¹¹ Nella sconfinata bibliografia in materia, segnaliamo, per continuità con il tema affrontato in questo saggio, T. Numerico, *Big data e algoritmi. Prospettive critiche*, Roma, Carocci, 2021; R. Marmo, *Algoritmi per l'intelligenza artificiale. Progettazione dell'algoritmo, dati e machine learning, neural network, deep learning*, Milano, Hoepli, 2020; D. Harel - Y. Feldman, *Algoritmi. Lo spirito dell'informatica*, Milano, Springer, 2008.

dovuta alla popolarità dell'utilizzo dei motori di ricerca e dei social media. L'applicazione degli algoritmi in questi ambiti consente, ad esempio, di offrire all'utente contenuti su misura, studiando il suo comportamento sul web. In tale campo, la tecnologia costituisce un evidente facilitatore delle nostre vite, ma l'interscambio di dati, richiesto per il funzionamento dei sistemi informativi, sembra non essere percepito nella sua globalità come continua cessione del patrimonio di informazioni personali di cui l'essere umano è intrinsecamente dotato. Una funzione sociale, pertanto, quella dell'algoritmo, che si svolge grazie alla fornitura continua di materiale da elaborare e restituire sotto forma di servizi, inviti al consumo, analisi della propensione agli acquisti e alla direzionabilità delle scelte individuali in ogni campo della vita. L'attività fin qui descritta non può certamente dirsi esaustiva delle possibili applicazioni algoritmiche, né sufficiente a illustrare il loro potenziale impatto sulla collettività¹². Luci e ombre da sempre caratterizzano l'analisi dei sistemi intelligenti e le seconde, in particolare, non possono essere sottovalutate¹³. In tale ambito l'attenzione ai diritti fondamentali della persona svolge un ruolo essenziale. La riflessione pare concentrarsi principalmente intorno a due macro questioni. La prima attiene alla raccolta di dati personali afferenti alle sfere più sensibili dell'identità. Se il dato nasce di per sé come rappresentazione non interpretata di fenomeni, fatti o eventi, la connotazione personalissima delle informazioni raccolte può riverberare in una particolare visione del mondo fornita dalla macchina. Tale meccanismo è imputabile ad algoritmi che presentano una qualche tipologia di bias, una distorsione cioè nel funzionamento o nel risultato dell'algoritmo, che rivela un'inclinazione al pregiudizio nei confronti di particolari caratteristiche protette di singoli o categorie di persone. In questo caso, il bias algoritmico potrà portare a un risultato discriminatorio qualora i parametri codificati o i dati di addestramento contengano un riferimento diretto agli specifici *grounds* oggetto di tutela legale in materia¹⁴. Esemplificando, qualora nell'elaborazione informatica i dati trattati attengano all'etnia, alla religione o al genere, il risultato finale dell'elaborazione ha una qualche probabilità di produrre un trattamento differenziato non giustificabile delle persone cui l'informazione è riferibile.

¹² Si veda, tra gli altri, F. Fossa - V. Schiaffonati - G. Tamburrini (edd), *Automi e persone: introduzione all'etica dell'intelligenza artificiale e della robotica*, Roma, Carocci, 2021.

¹³ Tra i più noti contributi si veda S. Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza*, Roma, Luiss University Press, 2019.

¹⁴ Il riferimento è al più ampio ambito del diritto antidiscriminatorio di matrice europea e nazionale. Tra gli altri, si veda M. Barbera (ed), *Il nuovo diritto antidiscriminatorio. Il quadro comunitario e nazionale*, Milano, Giuffrè, 2007; M. Barbera - A. Guariso (edd), *La tutela antidiscriminatoria. Fonti strumenti interpreti*, Torino, Giappichelli, 2020.

La rilevanza giuridica delle categorie protette si rivela, pertanto, essenziale affinché un dato modello algoritmico possa considerarsi discriminatorio. Lo stesso risultato non è, al contrario, rinvenibile qualora la differenziazione operata dall'algoritmo avvenga sulla base di informazioni su dati, abitudini o stili di vita non meritevoli di tutela secondo il diritto antidiscriminatorio. Si pensi all'ipotesi di un diniego di accesso a servizi motivata sulla base dell'origine etnica di una persona o, diversamente, sulla base del possesso o meno da parte di quest'ultima di un animale domestico. Solo nel primo caso il bias algoritmico produrrà una discriminazione vietata dalla legge, mentre nel secondo caso il pregiudizio, per essere considerato illegittimo, necessiterà di un qualche aggancio con altre previsioni di tutela offerte dall'ordinamento. Se ciò corrisponde a una stretta logica di garanzia di tutela delle categorie protette, in un tempo di rapidi mutamenti della sensibilità sociale e collettiva intorno ai beni giuridici meritevoli di protezione occorre chiedersi quale tipo di tutela garantire a quelle posizioni giuridiche soggettive nuove e all'ipotetica nascita di gruppi di individui considerati, secondo il senso comune, svantaggiati (si pensi al caso delle persone che giocano online o ai cosiddetti *sad teenagers*)¹⁵. La seconda questione attiene all'utilizzo dei dati personali per mettere in atto politiche mirate, finalizzate ad attività di controllo sociale e repressione dei reati. In tale ambito gli algoritmi affetti da pregiudizi possono condurre a errori gravi, con conseguenze sulle persone interessate e sugli equilibri sociali nel loro complesso. Il timore di un tale risultato non costituisce un caso di scuola, ma si fonda su situazioni reali. Si pensi a quanto accaduto nel 2020, allorché il governo olandese è stato condannato per violazione dei diritti umani a causa dell'utilizzo di Syri, acronimo di *System Risk Indication*, un algoritmo finalizzato alla creazione di profili di rischio di commissione di frode nell'accesso ai sussidi di Stato. In quel caso, specifiche categorie di cittadini sono state sottoposte al controllo dell'algoritmo in quanto residenti in quartieri ad alta densità abitativa e a basso reddito, generalmente appartenenti a minoranze etniche e con retroterra migratorio¹⁶. Il risultato della discriminazione algoritmica verificatasi ha coinvolto oltre ventiseimila persone, ingiustamente accusate di frode e opportunamente risarcite per quanto subito.

¹⁵ Tutti gli esempi fin qui proposti si riferiscono al report *Bias in Algorithms – Artificial Intelligence and Discrimination*, pubblicato nel dicembre del 2022. Qui il link: https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/fra-2022-bias-in-algorithms_en.pdf.

¹⁶ Il testo della sentenza della Corte Distrettuale dell'Aja può essere consultato al seguente link: <https://www.ohchr.org/en/press-releases/2020/02/landmark-ruling-dutch-court-stops-government-attempts-spy-poor-un-expert?LangID=E&NewsID=25522>.

Il caso di discriminazione diretta cui abbiamo fatto riferimento costituisce certamente un'ipotesi eclatante di cattivo funzionamento dell'algoritmo. Non sempre, tuttavia, siamo in grado di comprendere come e perché gli strumenti di Intelligenza Artificiale violino i diritti fondamentali. La necessità di prove in tale ambito è un'urgenza cui occorre fornire risposta.

3. La ricerca applicata: alcuni casi di studio

Con l'intento di rispondere alla suddetta esigenza, l'Agenzia europea dei diritti fondamentali¹⁷, struttura autonoma e indipendente per la promozione e la tutela dei diritti umani nell'ambito dell'Unione Europea, ha condotto uno studio teorico e applicativo sul legame tra Intelligenza Artificiale e bias¹⁸. Facendo seguito all'assunto già indagato in precedenti report, per cui soltanto un approccio basato sui diritti è in grado di garantire più alti livelli di protezione contro possibili danni connessi all'utilizzo delle nuove tecnologie¹⁹, in questa analisi l'Agenzia affronta due *case studies* che esemplificano alcune ipotesi di manifestazione di bias discriminatori. Si tratta, rispettivamente, dell'utilizzo di algoritmi nei sistemi di polizia predittiva e dei pregiudizi etnici e di genere nel rilevamento dei discorsi offensivi. A tal fine, l'Agenzia si è dotata di strumenti di analisi tecnico-informatici e di competenze analitiche in materia di tutela dei diritti e *policy-making*. In questa sede non è possibile procedere a una disamina dettagliata dei risultati della ricerca, per i quali si rimanda al report. Prima di soffermarci con più attenzione sull'ipotesi dei pregiudizi nell'*offensive speech*, è opportuno rilevare che lo studio della distorsione in chiave pregiudiziale etnica dello strumento di polizia predittiva vuole essere una risposta scientifica al verificarsi di casi concreti come quello precedentemente illustrato. L'utilizzo della polizia predittiva comporta, cioè, rischi reali cui è importante contrapporre risposte tecnicamente motivate. Queste ultime trovano sede nello studio dei cosiddetti *feedback loops*, vale a dire sull'influenza che gli algoritmi producono su altri algoritmi. Le previsioni algoritmiche sull'insorgenza di comportamenti criminogeni riverberano cioè sulla condotta

¹⁷ Informazioni maggiori sulla vita e l'attività dell'Agenzia sono consultabili nel sito web istituzionale <https://fra.europa.eu/it>. In particolare, tra i suoi settori di impegno, segnaliamo la protezione dei dati personali, della vita privata, e nuove tecnologie, Intelligenza Artificiale, megadati.

¹⁸ Si tratta del già citato report *Bias in Algorithms – Artificial Intelligence and Discrimination*.

¹⁹ Il riferimento è al report *Getting the Future Right – Artificial Intelligence and Fundamental Rights*, pubblicato nel 2021 e consultabile al seguente link: <https://fra.europa.eu/en/publication/2021/getting-future-right-artificial-intelligence-and-fundamental-rights-summary>.

della polizia, a sua volta in grado di influenzare il rilevamento di reati con il proprio comportamento pregiudiziale. Un maggior rilevamento di reati così causato determinerà la convinzione di una più forte necessità di controllo di polizia in alcuni quartieri e su alcuni gruppi etnici, ingenerando la convinzione che gli stessi siano di fatto più inclini a comportamenti criminogeni. L'influenza dell'algoritmo sulla criminalizzazione di parti della popolazione è pertanto evidente e necessita di essere contrastata.

Il caso dei bias etnico-religiosi e di genere nella rilevazione del linguaggio offensivo presenta senza dubbio profili di particolare interesse per gli studi sui diritti fondamentali nelle società plurali. L'urgenza di una riflessione in tale ambito è resa evidente da alcuni dati forniti dalla stessa Agenzia europea. Il riferimento è al report del 2018 sull'antisemitismo, che ha rilevato come il più alto tasso di incidenza di molestie individuali antisemite sia di tipo informatico²⁰. Del pari, i dati riferiti al 2012 sulla tutela di genere nel contesto dell'Unione Europea rilevano che il tasso di donne che dichiarano di aver subito molestie informatiche è pari a 1 su 20²¹. Il mondo del web e dei «social» costituisce il terreno per eccellenza dei comportamenti molesti; il dato è di immediata percezione per chiunque abbia una frequentazione anche solo saltuaria della rete. I numeri forniti dall'Agenzia europea con il report 2022 qui in analisi offrono un'idea concreta del fenomeno. Nel corso del 2021 Twitter ha rimosso più di cinque milioni di contenuti offensivi, ciò sebbene l'Intelligenza Artificiale che governa la piattaforma non proceda alla moderazione automatica dell'incitamento all'odio e non sia in grado di riconoscere modelli di comunicazione tossica che non abbia precedentemente registrato. Dall'altro lato, le politiche di *under-* o *over-blocking* messe in atto dalle piattaforme online rischiano di rivelarsi misure di limitazione aprioristica di contenuti, come tali a rischio a loro volta di violazione di diritti fondamentali, primo tra tutti la violazione della libertà di espressione.

A partire da tali presupposti, l'Agenzia europea per i diritti fondamentali ha sviluppato un proprio test sul funzionamento degli algoritmi di rilevamento dei discorsi d'odio. Il test si fonda sulla costruzione di tre *dataset*, rispettivamente in lingua inglese, tedesca e italiana, composti da informazioni raccolte sui più diffusi *social media* e catalogate dal team di ricerca come offensive o non offensive. La scelta plurilinguistica così connotata si deve alla necessità di prevedere la declinazione del linguaggio differenziato nel

²⁰ https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/fra-2018-experiences-and-perceptions-of-antisemitism-survey-summary_it.pdf.

²¹ https://eige.europa.eu/sites/default/files/documents/ti_pubpdf_mh0417543itn_pdfweb_20171026164002.pdf.

genere, risultato che non avrebbe potuto ottenersi limitando l'utilizzo di dati, ad esempio, esclusivamente alla lingua inglese. Il comparto dei dati è stato poi completato con l'introduzione di un *dataset* aggiuntivo per la rilevazione di specifici bias. Tale *dataset* è composto da affermazioni differenziate secondo la valutazione di offensività (affermazioni neutre come «lo sono ...», o offensive come «lo odio ...» dove la rispettiva connotazione è popolata da termini identitari come «musulmano» o «buddista») o secondo l'utilizzo di verbi o aggettivi particolarmente qualificanti («odiare» o «amare»; «grande, forte, disgustoso» ecc.).

Al di là di un'analisi completa dei risultati della ricerca, occorre rilevare come il semplice utilizzo di alcuni termini riferiti all'identità personale renda gli algoritmi propensi a catalogare un commento come offensivo e tali risultati variano a seconda dei termini, genere e lingua utilizzati. Se si osservano, ad esempio, i risultati in lingua inglese relativi all'affermazione di appartenenza religiosa, si rileva come a fronte di una bassa probabilità di offensività di affermazioni relative all'appartenenza religiosa cristiana o buddista si contrappongono forti probabilità che frasi come «I am jewish» o «I am muslim» siano generalmente registrate dall'algoritmo come offensive. Se, ancora, le medesime affermazioni vengono analizzate in lingua italiana, la declinazione di genere comporta una più alta probabilità di previsione di offensività. Così, affermare di essere «musulmana» è più offensivo che dirsi «cristiana»; dichiararsi «ebrea» è meno offensivo del suo omologo al maschile²². Risultati rilevanti provengono ancora dall'analisi condotta secondo il metodo della «library lime», del sistema cioè di assegnazione di un valore numerico a ogni parola, indicando quanto quest'ultima abbia contribuito alla previsione algoritmica di offensività. Al riguardo, affermazioni connotate secondo l'identità religiosa o sessuale (come «amo tutti i musulmani» o «affermo di essere lesbica») contengono un'altissima probabilità di offensività, laddove il grado di quest'ultima è quasi interamente attribuibile all'utilizzo della connotazione identitaria prescelta²³.

Quanto fin qui analizzato ci consente di giungere ad alcune conclusioni provvisorie. Sebbene non sempre le affermazioni analizzate siano nella realtà dei fatti offensive, l'utilizzo di particolari termini legati all'identità personale, prima di tutto religiosa e/o di genere, contribuisce di *default* a classificare queste ultime come tali. In questo senso, distorsioni di tal tipo possono essere contrastate dal lavoro, tutto umano, di revisione del

²² Cfr. la tabella 1, a p. 64 del già citato report *Bias in Algorithms – Artificial Intelligence and Discrimination*.

²³ Cfr. i grafici 12 e 13 a p. 66 del report.

risultato algoritmico, discernendo dove la previsione di offensività si riveli concretamente tale e dove essa nasconda un bias di funzionamento della macchina. Sebbene, come analizzato in precedenza, i bias non contengano necessariamente componenti discriminatorie, i risultati della ricerca confermano il peso del pregiudizio umano sul funzionamento tecnologico. Così la connotazione negativa che emerge dall'applicazione dell'algoritmo restituisce un'immagine dell'approccio alle differenze identitarie stereotipato e tendenzialmente pregiudizievole per le categorie protette. Un'immagine, cioè, di generale respingimento delle logiche sociali e delle politiche inclusive che sottostanno all'affermazione dei diritti fondamentali della persona umana.

4. Oltre la neutralità: allargare le competenze

L'analisi delle ricerche condotte dall'Agenzia europea per i diritti fondamentali fornisce dati concreti per comprendere se e come il legame tra bias e algoritmi determini il rischio di un utilizzo discriminatorio dell'Intelligenza Artificiale. Alcune osservazioni conclusive si rivelano essenziali per individuare alcune prime possibili risposte ai problemi posti dall'utilizzo delle nuove tecnologie.

Il primo ordine di riflessione attiene alla modalità di valutazione dei risultati algoritmici. Al riguardo, appare necessario prendere in considerazione la più che probabile sussistenza di bias qualora l'oggetto dell'indagine coinvolga informazioni connotate identitariamente secondo il fattore religioso e/o di genere. Così, se non inclusi nei dati di addestramento degli algoritmi, i riferimenti a tali categorie, separate o in intersezione tra loro, possono portare a previsioni distorte. Una risposta a tali problemi non sembra risiedere, tuttavia, nell'adozione di una logica di neutralità. I dati di addestramento privi di connotazioni identitarie potrebbero, ad esempio, ridurre la capacità della macchina di intercettare contributi problematici e le strategie di mitigazione dell'offensività basati sulla neutralità potrebbero, a loro volta, emarginare le voci dei gruppi più vulnerabili. Allo stesso tempo, optare per forme assolute di protezione che vietino la raccolta di dati sulle caratteristiche protette degli individui, potrebbe condurre a una sottorappresentazione di interi *target* di popolazione, con ciò rendendo i risultati dell'analisi non veritieri. Anche puntare interamente sulla risoluzione della questione sulla base di una previsione assoluta di offensività non appare una soluzione soddisfacente. Cosa accadrebbe, ad esempio, entro le specifiche comunità di appartenenza se il solo utilizzo del termine «ebreo» o di espressioni tipiche dello *slang* afro-americano comportasse il blocco di un'utenza

social? È di tutta evidenza come gli individui rischierebbero di subire una penalizzazione nell'accesso ai servizi di comunicazione sulla sola base di un uso incrementale di termini descrittivi della propria condizione personale.

Che fare, dunque, per mitigare i rischi di bias nell'utilizzo dell'Intelligenza Artificiale? Certamente un insieme di strategie combinate sembra la strada più funzionale. Si tratta, cioè di lavorare sull'incremento di conoscenze, consapevolezza e risorse per la verifica del cattivo funzionamento degli algoritmi. Ma si tratta, altresì, di migliorare la qualità dei dati a disposizione e di diversificare le competenze scientifiche all'interno delle équipes di valutazione. In tal senso, uno sguardo interculturale sulla costruzione della tecnologia e dell'algoritmo, come pure sulla comprensione plurale delle società, appare un punto imprescindibile. L'enfasi sui diritti umani rende i sistemi di Intelligenza Artificiale non solo più affidabili, ma anche più attraenti. Decidere di non investire in questo ambito non costituisce un'ipotesi accettabile.

Indice delle autrici e degli autori

Paolo Costa è dottore di ricerca in Filosofia e ricercatore presso il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler di Trento

Lucia Galvagni è ricercatrice presso il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler di Trento

Deborah S. Iannotti è attualmente Sholem Aleichem Fellow in Paideia, The European Institute for Jewish Studies in Sweden

Massimo Leone è professore ordinario di Filosofia della Comunicazione e Semiotica culturale presso l'Università di Torino e Direttore del Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler di Trento

Enrico Piergiacomi è *assistant professor* in Storia della filosofia presso la Technion | Israel Institute of Technology di Haifa e *research fellow* presso il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler di Trento

Boris Rähme è dottore di ricerca in Filosofia, ricercatore presso il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler di Trento e docente a contratto in Filosofia della logica presso l'Università di Trento

Ilaria Valenzi è dottore di ricerca in Giurisprudenza e *research fellow* presso il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler di Trento

