

LA CATEGORIA DI RELAZIONE NELL'ESPERIENZA DELLA GRAVIDANZA.

PER UN'ERMENEUTICA DELLA PROCREAZIONE UMANA

- INDICE -

Introduzione

UNA RELAZIONE ORIGINARIA. RIFLESSIONI PRELIMINARI E METODOLOGICHE 4

Bibliografia..... 10

Capitolo primo

LA RELAZIONE IN GRAVIDANZA: UNA QUESTIONE APERTA

1. 1 Premessa: le evidenze della scienza biomedica	11
1.2 Alla ricerca di una categoria adeguata	24
1.2.1 La simbiosi materno-fetale.....	25
1.2.2 La relazione parassitaria	31
1.2.3 La relazione di ospitalità.....	40
1.2.4 L'attaccamento materno-fetale	45
1.2.5 Il materno-fetale come relazione dialogica.....	50
1.3 Una questione aperta	53
Bibliografia.....	55

Capitolo secondo

PER UNA FENOMENOLOGIA DELLA GRAVIDANZA. IL CONTRIBUTO DEL PENSIERO FEMMINILE

Introduzione	64
2.1 La gravidanza nel pensiero di Luce Irigaray	68
2.1.1 Il divenire e la co-corporeità.....	68
2.1.2 Il corpo a corpo con la madre	74
2.1.3 Una presenza immediata	76
2.1.4 Un'economia placentare.....	80
2.2 La gravidanza nel pensiero di Julia Kristeva	82

2.2.1 La <i>chôra</i> semiotica	82
2.2.2 La gravidanza come processo identitario.....	86
2.2.3 Istante del tempo o del sogno senza tempo	90
2.3 L'esperienza dell'altro: la gravidanza nel pensiero di Edmée Mottini-Coulon	95
2.4 La corporeità in gravidanza nel pensiero di Iris Marion Young .	105
2.5 Un abbozzo categoriale.....	115
Bibliografia.....	117

Capitolo terzo

LA GRAVIDANZA COME ESPERIENZA NELLA E DELLA CARNE. UN'APPLICAZIONE DELLA RIFLESSIONE DI MICHEL HENRY

Introduzione	121
3.1 Inquadramento generale della problematica fenomenologica di Henry.....	122
3.2 L'essenza della manifestazione: l'affettività.....	127
3.3 Il "contenuto" della manifestazione: la soggettività incarnata....	136
3.4 La duplicità dell'apparire del nostro corpo.....	148
3.5 L'unità corporea.....	150
3.6 La duplice esperienza del limite: la nostra condizione di "figli" e il rapporto con l'altro	160
3.7 Per un'applicazione della categoria henryiana di carne alla situazione di gravidanza.	163
Bibliografia.....	169

Capitolo quarto

LA QUESTIONE DELL'IDENTITÀ PERSONALE IN GRAVIDANZA ALLA LUCE DEL SÉ COME UN ALTRO DI RICOEUR

Introduzione	174
4.1 Alle radici del progetto ricoeuriano: il superamento delle filosofie del soggetto.....	175
4.2 L'ermeneutica del sé e l'attestazione	181
4.3 L'identità personale come problema	186
4.3.1 La dimensione temporale dell'identità.....	187
4.3.2 L'alterità del proprio	196
4.3.3 L'altro in quanto altro	198
4.3.4 L'alterità dissimulata: la voce della coscienza.....	211
4.4 L'ontologia ricoeuriana del sé	213

4.5 Applicazione della categoria ricoeuriana del sé alla situazione di gravidanza	217
Bibliografia.....	225

Capitolo quinto

LA CATEGORIA DI RELAZIONE IN GRAVIDANZA ALLA LUCE DELLA DIALETTICA DI RICONOSCIMENTO

Introduzione	227
5.1 I percorsi del riconoscimento	228
5.2 Il riconoscimento come identificazione	232
5.3 Riconoscersi se stessi	240
5.4 Il mutuo riconoscimento	256
5.5 La categoria di relazione in gravidanza come dialettica di riconoscimento	273
Bibliografia.....	285

Conclusione

PER UNA RICADUTA BIO-ETICA DELLE LINEE DI RIFLESSIONE TRACCIATE

Bibliografia.....	305
-------------------	-----

Introduzione

UNA RELAZIONE ORIGINARIA. RIFLESSIONI PRELIMINARI E METODOLOGICHE

“Quel che accade nell’incontro con l’altro è qualcosa di più grande dell’lo, in quanto l’lo non potrebbe mai ricavarlo da sé, è una attuazione dell’lo in quanto esso è originariamente comunione, è una novità in quanto non rappresenta la semplice attualizzazione di ciò che è già presente «in potenza». L’accadimento dell’incontro è anche avvenimento dell’lo”

M. Serretti, *Natura della comunione. Saggio sulla relazione*, p. 99.

La gravidanza è una tappa speciale, unica, nella vita di ogni uomo e donna. Profondamente marchiata dal sigillo del *novum* ad ogni fase del suo processo, è teatro di continui cambiamenti che si verificano in tutti gli attori in essa coinvolti. Il nuovo individuo, infatti, così come la donna e l’uomo che l’hanno generato, dalla fecondazione in poi, si trovano inseriti in un movimento relazionale di intima costruzione e ristrutturazione della propria identità. Movimento che li vedrà apparire come figlio, madre e padre, determinando in essi una “maturazione” irreversibile e segnandoli per tutta la vita. Come afferma Leonardo Polo, infatti, “tanto la paternità come la filiazione sono relazioni permanenti. Nessun uomo è autorizzato a concepirsi come ex-padre; così, nessuno può comprendersi come ex-figlio. Poiché questa relazione è costitutivamente originaria, possiede un effetto extratemporale”¹. Proprio per questo, dunque, non sembra possibile

¹ Traduzione nostra. “Tanto la paternidad como la filiación son relaciones permanentes. Ningún hombre está autorizado a entenderse como ex-padre, como tampoco nadie puede comprenderse a sí mismo como ex-hijo. Por ser esta relación constitutivamente originaria,

caratterizzare la gestazione umana quale semplice processo riproduttivo. Come afferma M. T. Russo, infatti, essa “avviene in un contesto di relazioni e dà luogo ad un’ulteriore relazione. Due persone di sesso diverso non semplicemente *si accoppiano*, bensì si donano l’una all’altra in modo totale – il che è possibile solo alle persone- diventando capaci di trasmettere e di accogliere il dono della vita. Però il concepimento non costituisce il *risultato* di tale donarsi, perché lo eccede: ne è piuttosto il *segno* da cui prenderà origine una persona nuova, legata da un vincolo di parentela che comporta una dipendenza e un riconoscimento”². La gravidanza, dunque, non sembra strutturarsi soltanto all’insegna del biologico, quanto piuttosto come esperienza biografica di durata, in cui la nomina non indica esclusione mutua, ma reciproco caratterizzarsi.

L’obiettivo della presente ricerca, pertanto, può essere considerato duplice. In primo luogo, nell’analizzare sistematicamente la relazione, si cercherà sia di dar voce al “segreto” della gravidanza sia alle sue “intime” contraddizioni. In secondo luogo, il tentativo di giungere ad una caratterizzazione ontologica della prima, volta a farne emergere, successivamente, le implicazioni etiche in relazione ai progressi della biomedicina, sarà, dunque, inserito in un impegno interpretativo finalizzato a far risaltare la peculiarità della procreazione umana.

posee una vigencia extratemporal” (L. Polo, *El hombre como hijo*, in Cruz, Juan Cruz (ed.) *Metafisica de la familia*, EUNSA, Pamplona 1995, p. 318). Dello stesso avviso sembra essere P. Ricci Sindoni, sostenendo: “Questa reciproca «consegna» ha un carattere originario dal momento che si fonda su una specifica irreversibilità. Non c’è un momento in cui si cessa di essere figli o di essere genitori: il legame coniugale può sfaldarsi ed altri partner possono comparire, ma mai si diventa ex figli o ex genitori” e, ancora, “spicca, per la sua densa proprietà ontologica, la forma originaria «dell’essere figlio» che la coppia genera e dispone a questa irreversibile determinazione antropologica” (P. Ricci Sindoni, *Essere figli oggi: problemi di antropologia della famiglia*, in *La famiglia: soggetto sociale e risorsa per il paese*, «I Quaderni di Scienza e Vita», n. 10 (2012), p. 34; ivi, p. 34).

² M. T. Russo, *Del generare e del nascere: il minimo antropologico necessario alla bioetica*, «Acta Philosophica», vol. II, n. 17 (2008), p. 340. D’altra parte, come afferma P. Ricci Sindoni, “nella parola «generare» non si allude soltanto alla funzione primaria di continuazione della specie attraverso la procreazione di nuovi figli, ma anche a quel patrimonio etico e culturale che ogni giorno viene messo in circolo fra i membri della famiglia” (*Essere figli oggi: problemi di antropologia della famiglia*, in *La famiglia: soggetto sociale e risorsa per il paese*, p. 33).

Da qui l'inquadramento che si è deciso di dare al lavoro, ovvero *La categoria di relazione nell'esperienza della gravidanza. Per un'ermeneutica della procreazione umana*.

Tale tema riveste un'importanza fondamentale come aspetto essenziale della condizione umana. A tale proposito la Muraro, richiamandosi ad Irigaray, sostiene che: "Dalla madre, dalla nostra antica relazione con lei, se lasciamo che ci parli, possiamo imparare a combattere il nichilismo, che è la perdita del senso dell'essere"³. Anche se l'esperienza della maternità non riguarda tutti gli uomini, poiché non tutti siamo madri, è possibile dunque affermare che, in quanto figli, tale relazionalità affetta ciascuno di noi, al punto di arrivare a segnalarne il carattere di archetipo esperienziale di ogni altra relazione personale. Ancora di più, essa sembra configurarsi quale categoria originaria e radicale, in quanto non ci istituisce soltanto in un vincolo di dipendenza biologica e temporale o cronologica con colei che ci ha portati, ma contribuisce a sviluppare le facoltà⁴ e soprattutto i tratti dell'identità di ciascuno di noi. Se, infatti, lo psichiatra Verny sostiene che un forte legame intrauterino costituisce la 'fondamentale' e 'originaria' protezione contro i pericoli e le incertezze del mondo⁵, la 'base

³ L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1991, p. 29.

⁴ A tale proposito, il neuroembriologo Colwyn Trevarthen parla dell'intersoggettività innata del neonato, sottolineando come "adaptive, human-responsive processes are generated first by interneuronal activity within the developing brain as formation of the human embryo is regulated in a support-system of maternal tissues. Neural structures are further elaborated with the benefit of intra-uterine stimuli in the foetus, then supported in the rapidly growing forebrain and cerebellum of the young child by experience of the intuitive responses of parents and other human companions. [...] The operation of an intrinsic motive formation (IMF) that developed in the core of the brain before birth is evident in the tightly integrated intermodal sensory-motor coordination of a newborn infant's orienting to stimuli and preferential learning of human signals, by the temporal coherence and intrinsic rhythms of infant behaviour, especially in communication. [...] The correct functioning of this integrated neural motivating system is found to be essential to the development of both the infant's purposeful consciousness and his or her ability to cooperate with other person's actions and interests, and to learn from them" (C. Trevarthen, K. Aitken, *Infant Intersubjectivity: Research, Theory, and Clinical Applications*, «Journal of Child Psychology and Psychiatry», vol. 42, n. 1 (2001), p. 3).

⁵ "A strong intrauterine bond is a child's ultimate protection against the outside world's dangers and uncertainties, and as we have seen, its effects are not limited to the uterine period. To a large extent this bond also determines the future of the mother-child

sicura' di ogni individuo, il filosofo Polo, radicalmente e ontologicamente, risponde che: "Qualsiasi sia la durata della sua biografia, l'uomo è sempre interpellato dalla questione della sua origine, interrogativo che lo conduce al riconoscimento del suo carattere di essere generato, da cui non può separarsi: non può sostituirlo. L'identità personale è quindi inseparabile da questo riconoscimento"⁶.

La ricerca, avvalendosi dell'ausilio di letteratura prodotta in diversi ambiti, quali la biologia, l'embriologia, la psicologia, e la ginecologia, verrà condotta e sviluppata dal punto di vista dell'antropologia filosofica, che oltre a confermare il carattere multidisciplinare del lavoro, ne mette in evidenza il carattere riflessivo. Il mio intento è di far emergere i nodi teorici principali della categoria della relazione in gravidanza al fine di chiarirne le implicazioni antropologiche e, in un ipotetico e successivo lavoro, etiche.

In particolare, l'obiettivo primario dell'analisi che condurrò è dar voce al "segreto" della gravidanza con le sue intime contraddizioni, ovvero alla sua particolare paradossalità di situazione di coesistenza di due corpi, in cui la soggettività e l'oggettività sussistono in un rapporto esistenziale vissuto intensamente e in cui l'affermazione identitaria nel suo silenzio si fa annuncio e rispetto dell'alterità relazionale. L'urgenza di tale impegno ermeneutico è giustificata anche dalla constatazione del pesante silenzio che ancora incombe su tale esperienza. Opaca e impenetrabile alla teoresi speculativa, essa è spesso piegata a modalità estrinseche di svolgimento e simbolizzazione asettica, che tendono ad inquadrarla in un'unica dimensione, perdendo di vista la sua complessità ed, inevitabilmente, la

relationship. For both, all that comes afterward hinges on what happens now, which is why it is so critical that mother and child remain attuned to each other", T. Verry, J. Kelly, *The secret life of the unborn child*, Dell Publishing, New York 1981, p. 81.

⁶ Traduzione nostra. "Cualquiera que sea la duración de su biografía, el hombre siempre es interpelado por la cuestión de su origen, interpelación que le encamina al reconocimiento de su carácter de ser generado, del que no puede hurtarse: no puede soslayarlo o sustituirlo. La identidad personal es, por tanto, indisociable de ese reconocimiento", L. Polo, *El hombre como hijo*, pp. 318-319.

sua ricchezza. Come afferma S. Vegetti Finzi: "Qualificando come «niente» questo periodo straordinario, [le donne] non si accorgono di quanto sia andato perduto, di come la loro vita risulti impoverita dalla cancellazione di un'esperienza così essenziale. [...] Per il predominio della efficienza produttiva, tipico della società industriale, la funzione materna viene a coincidere con la presenza e le esigenze del figlio. Nella prima fase, quella della gravidanza, domina il ginecologo, tutore del corretto sviluppo del feto, nella seconda il pediatra, garante del buon allevamento del bambino. In entrambi i casi la madre resta spossessata del proprio sapere e volere, soggetta a cognizioni professionali che «non le competono». Ma la gestazione non è solo un accadimento del corpo che inizia e si conclude all'interno del ciclo fisiologico di nove mesi. Ha un tempo interno"⁷.

In tal senso, il presente lavoro, che non intende costituire una riflessione conclusiva, è volto, dapprima, a far emergere e, successivamente, ad esaminare in profondità le categorie rilevanti ad inquadrare adeguatamente l'esperienza della gestazione, per proporre, in seguito, una in grado di ricomprendere in sé il significato della relazione. Proprio per questo, mi avvarrò dell'analisi condotta direttamente sui testi dei singoli filosofi, piuttosto che dell'ausilio di letteratura secondaria. La finalità della ricerca è, infatti, far luce sulla categoria di relazione in gravidanza e non una ricostruzione storico-critica delle varie fonti che utilizzerò, per la quale rimando ad eventuali singoli lavoro futuri. Inoltre, le ipotesi interpretative che tenterò nel presente lavoro saranno tratte da letteratura altra rispetto a quella strettamente filosofica, data la reticenza di quest'ultima su un'esperienza come la gestazione che sembra non 'meravigliarla' tanto quanto la morte e l'attitudine ancestrale al regalarla al silenzio dell'ovvio. Tuttavia, l'impronta delle fonti non vi apparirà che soltanto in brevi accenni, in quanto la finalità sarà appunto quella di far

⁷ S. Vegetti Finzi, *Volere un figlio. La nuova maternità fra natura e scienza*, Oscar Mondadori, Milano 1999, p. 27.

emergere le categorie portanti atte a sostenere un'ipotetica e futura riflessione teoretica sistematica sulla gravidanza. D'altra parte, come sostiene la psicologa Marinopoulos, "oggi [...] la riflessione non va di moda. [Ma] I problemi che riguardano i progressi scientifici nel campo della procreazione non possono essere risolti dalla sola medicina. Sono troppo gravi per essere considerati semplici problemi tecnici. [Pertanto] dovremmo «scendere in campo» e alimentare la riflessione con le nostre domande, che avrebbero la funzione di frenare l'entusiasmo e di introdurre una pausa in un dibattito che merita molto di più delle sparute apparizioni pubbliche dei "militanti del desiderio"⁸.

Cosicché, dopo essermi dedicata nel primo capitolo ad analizzare le diverse caratterizzazioni con cui la relazione tra madre e feto è variamente apparsa in letteratura, mi dedicherò nel secondo, a far emergere le strutture o categorie portanti di un'eventuale filosofia della gravidanza, analizzandone nel terzo e quarto la portata teoretica, per passare, poi, nel quinto ad avanzare un'ipotesi ermeneutica che sia in grado di restituire la peculiarità di un'esperienza umana così complessa come la gravidanza, cercando, nello stesso tempo, di non mettere in ombra i soggetti in essa coinvolti.

⁸ S. Marinopoulos, *Nell'intimo delle madri. Luci e ombre della maternità*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 51.

Bibliografia

- Marinopoulos S., *Nell'intimo delle madri. Luci e ombre della maternità*, Feltrinelli, Milano 2006.
- Muraro L., *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1991.
- Polo L., *El hombre como hijo*, in Cruz, Juan Cruz (ed.) *Metafisica de la familia*, EUNSA, Pamplona 1995, pp. 317-325.
- Ricci Sindoni P., *Essere figli oggi: problemi di antropologia della famiglia*, in *La famiglia: soggetto sociale e risorsa per il paese*, «I Quaderni di Scienza e Vita», n. 10 (2012), pp. 33-40.
- Russo M. T., *Del generare e del nascere: il minimo antropologico necessario alla bioetica*, «Acta Philosophica », vol. II, n. 17 (2008), pp. 333-354.
- Serretti M., *Natura della comunione. Saggio sulla relazione*, Rubettino, Soveria Mannelli 1999.
- Trevarthen C., Aitken K., *Infant Intersubjectivity: Research, Theory, and Clinical Applications*, «Journal of Child Psychology and Psychiatry», vol. 42, n. 1 (2001), pp. 3-48.
- Vegetti Finzi S., *Volere un figlio. La nuova maternità fra natura e scienza*, Oscar Mondadori, Milano 1999.
- Verny T., Kelly J., *The secret life of the unborn child*, Dell Publishing, New York 1981.

Capitolo primo

LA RELAZIONE IN GRAVIDANZA: UNA QUESTIONE APERTA

1. 1 Premessa: le evidenze della scienza biomedica

La complessità della stretta relazione tra la madre e il feto in gravidanza gode ormai di evidenza scientifica documentata e sempre più crescente. Malgrado ciò, essa figura ancora come argomento estremamente enigmatico⁹, bisognoso di approfondimenti continui, poiché, coinvolgendo tutti i livelli dell'umano, risulta inevitabilmente complesso.

Già da un punto di vista biologico¹⁰, infatti, il legame che unisce la vita dell'embrione a quella di sua madre figura quale intersezione composta di molteplici fattori. Basti pensare che, durante i primi cinque giorni di vita, l'embrione, recentemente formato, percorre il suo cammino fino all'utero liberando molecole di interleuchine. Quest'ultime vengono ricevute dai recettori specifici delle Tube di Falloppio della madre, che, a

⁹ L'argomento si presenta quale particolarmente complesso anche perché madre e feto, da un punto di vista organico, sono due individui distinti. E, tuttavia, nel corso dei nove mesi, le loro vite risultano profondamente relate tra loro. Durante la gestazione, infatti, è ormai scientificamente noto che la madre supplisce al deficit metabolico del figlio, dato che, senza un adeguato supporto nutrizionale, ovvero di elementi di metabolismo anaerobico forniti dal pabulum endotubarico, questi, privo di fonti energetiche ossigenative fino all'impianto, non avrebbe alcuna possibilità di sopravvivenza. Tuttavia, le funzioni embrionarie intime, come l'organogenesi e le vie di segnalazione intracellulare nella differenziazione e maturazione delle linee cellulari, esigono l'attivazione di un patrimonio genetico proprio al feto. D'altro canto, la stessa capacità di operare lo shift dal metabolismo aerobico a quello anaerobico testimonia in favore di un'autonomia biologica che permette all'embrione non solo di sopravvivere, ma anche di moltiplicarsi, di differenziarsi e di assumere e dirigere il programma genomico scritto durante la sincaria.

¹⁰ La bibliografia di riferimento da cui abbiamo tratto le informazioni riguardo l'interazione biologica in gravidanza comprende: M. A. Elrahman Ahmed, *Feto-maternal interactions and immunological tolerance of the mother to her semiallogeneic fetus*, «The Egyptian Journal of Histology», vol. 36 (2013), pp. 1-12; N. López Moratalla, *Comunicación materno-filial en el embarazo*, «Cuadernos de Bioética», vol. XX, n. 3 (2009), pp. 303-315.

loro volta, producono diverse sostanze inibitrici dell'apoptosi o morte cellulare programmata, permettendo lo sviluppo embrionario. I fattori di sopravvivenza iniettano all'embrione tutta la vitalità di cui necessita, poiché, durante i suoi primi cinque giorni, non ha più energia di quanta ne avesse l'ovulo prima della fecondazione. In particolare, il fattore LIF, ovvero il fattore inibitore della leucemia, avendo recettori sulle cellule del trofoblasto embrionario, permette a quest'ultimo di funzionare come la pelle dell'embrione. La madre sintetizza anche cellule di superficie, le mucine, che indicano all'embrione la strada da seguire lungo le Tube e il luogo in cui fermarsi per annidarsi. In quest'ultimo, la carenza di mucine permette l'interazione specifica di integrine-selectine tra molecole materne complementari a quelle presenti sulla pelle dell'embrione, nella zona che corrisponde al suo dorso¹¹.

La coesistenza della madre e del feto, inoltre, implica una speciale interazione tra i due che permetta ad entrambi di 'tollerarsi' immunologicamente e, nello stesso tempo, di difendersi dalle infezioni. Questo equilibrio non è certo facile da raggiungere e, soprattutto, esula, almeno in un certo senso, dal normale funzionamento fisiologico, dato che il feto presenta antigeni del complesso maggiore di istocompatibilità (MHC)¹² codificati da geni di istocompatibilità di derivazione paterna. Quest'ultimi dovrebbero essere riconosciuti come 'non-self' dal sistema

¹¹ Proprio per questo Natalia López Moratalla riguardo questo punto precisa che: "La maternidad no sólo aporta factores nutritivos sino que orienta el recorrido del embrión hasta el útero, animándole a crecer y seguir viviendo" (*Comunicación materno-filial en el embarazo*, p. 312).

¹² L'MHC è una sequenza di geni disposti all'interno di un segmento di DNA nel cromosoma 6. È divisa in quattro gruppi: classe I, classe II, classe III e classe II region-encoded modifiers. Le classi I e II codificano proteine HLA visualizzate sulla superficie cellulare. Esse sono responsabili del riconoscimento dei linfociti e della presentazione dell'antigene. Le molecole del complesso maggiore di istocompatibilità controllano la risposta immunitaria attraverso il meccanismo di riconoscimento self/ non-self ed agiscono da bersagli nel rigetto di trapianto. Esse, inoltre, sono in grado di scatenare una reazione di linfocitotossicità dovuta ai linfociti T rispondendo agli antigeni allogenici MHC. In tal senso, svolgono una funzione fondamentale nella sopravvivenza e mantenimento dell'embrione lungo la gravidanza, che, a causa della presenza di geni MHC ereditati dal padre, presenta caratteristiche simili ad un trapianto semiallogenico.

immunitario materno, il quale dovrebbe conseguentemente attuare una risposta di rigetto del feto. A differenza di quanto appena detto, invece, una speciale interazione tra la placenta, il sistema immunitario materno e le cellule fetali permette la sopravvivenza e la crescita normale del feto all'interno del grembo materno. Da questo punto di vista, pertanto, sembra corretto considerare una gravidanza riuscita quale frutto di una cooperazione complessa tra un utero ricettivo e la blastocisti sotto il controllo del sistema immunitario. Durante il primo trimestre la placenta si sviluppa modellando una duplice formazione villosa con differenti cellule trofoblastiche. Alcune cellule progenitrici citotrofoblastiche si fondono nello strato sinciziotrofoblastico creando l'interfaccia con il sangue materno per la regolazione dello scambio d'ossigeno e delle proteine. I trofoblasti placentari agiscono, così, come una barriera fisica, formando uno strato continuo, il sincizio appunto, ed esercitando una funzione immunomodulatoria. Tale strato fa in modo che non vi siano ulteriori spazi tra le cellule, limitando la migrazione di cellule immuni tra l'embrione e il corpo della madre.

Altre progenitrici si differenziano in cellule trofoblastiche extravillose. Di quest'ultime, che migrano verso la decidua materna, alcune formano lo scudo citotrofoblastico, altre invadono la stessa decidua. Le cellule trofoblastiche extravillose svolgono un ruolo attivo nei processi di rimodellamento che avvengono nelle arterie spirali uterine. Nella placenta umana, le cellule fetali trofoblastiche sono in stretto contatto con le cellule immunitarie materne. In tal senso, gli interscambi immunologici tra madre e feto durante la gravidanza avvengono nella decidua. A riguardo, è stato rilevato che un numero considerevole di cellule materne oltrepassa la placenta e si innesta nei linfonodi fetali in modo tale da indurre lo sviluppo delle cellule regolatorie T (T_{reg}) che sopprimono la risposta immunitaria fetale antimaterna. Anche le cellule fetali oltrepassano la placenta e si innestano nei tessuti materni, dando luogo al cosiddetto

micromerismo materno¹³. A riguardo, studi condotti in gravidanza¹⁴ mostrano la presenza di DNA fetale nella circolazione materna già a partire dalla quarta settimana di gestazione. Queste cellule fetali sono dette progenitori cellulari associati alla gravidanza (PAPC) e sono presenti nel sangue materno in una proporzione da 2 a 6 cellule per millimetro. Sono immature e, pertanto, dotate di un ampio potenziale di differenziazione. Esse esprimono geni di pluripotenzialità e geni corrispondenti alla differenziazione in vari tessuti e possono provenire o dalla cellula troncale ematopoietica del sangue del feto o della placenta o dalle cellule troncali mesenchimatiche fetali, le quali in nicchie appropriate si differenziano in muscolo, sistema nervoso, osso e grasso¹⁵. Grazie alla loro origine fetale, le cellule associate alla gravidanza hanno una gran capacità di autorinnovamento, persistono per decenni e sono in grado di interagire con le cellule troncali adulte nelle funzioni rigenerative del corpo della donna¹⁶. A riguardo, è stata notata la partecipazione di tali cellule ai processi rigenerativi di organi materni affetti da varie patologie. Tale è il caso, ad esempio, dell'intervento di cardiomiciti generati dalle

¹³ A riguardo, uno studio condotto da Bianchi (D.W. Bianchi, *Fetomaternal cell trafficking: a story that begins with prenatal diagnosis and may end with stem cell therapy*, «Journal of Pediatric Surgery», vol. 42, n. 1 (2007), pp. 12-18) mostra la presenza nei tessuti della madre di cellule provenienti da ciascun feto che ha portato. Esse sono memorizzate in nicchie, specialmente nella midolla ossea e si disperdono negli organi materni, quali pelle, tiroide, fegato, rene, ghiandola surrenale e polmone.

¹⁴ M. R. Thomas, B. Tutschek, A. Frost, C. H. Rodeck, N. Yazdani, I. Craft, R. Williamson, *The time of appearance and disappearance of foetal DNA from the maternal circulation*, «Prenatal Diagnosis», vol. 15 (1995), pp. 641-646; Y. M. Lo, E. S. Lo, N. Watson, L. Noakes, I. L. Sargent, B. Thilaganathan, J. S. Wainscoat, *Two-way cell traffic between mother and fetus: biologic and clinical implications*, «Blood», vol. 88 (1996), pp. 4390-4395.

¹⁵ Come dimostra uno studio pubblicato nel 2005 (Z. Yan, N. C. Lambert, K. A. Gunthrie, A. J. Porter, L. S. Loubiere, M. M. Madeleine, A. M. Stevens, H. M. Hermes, J. L. Nelson, *Male microchimerism in women without sons: Quantitative assessment and correlation with pregnancy history*, «The American Journal of Medicine», vol. 118 (2005), pp. 899-906) il fenomeno del microchimerismo si realizza anche in donne che hanno subito un aborto spontaneo o un'interruzione volontaria di gravidanza.

¹⁶ A riguardo la López Moratalla nota che cellule fetali, proprio per le loro funzioni rigenerative, sono state localizzate in tessuti affetti ad un livello più alto rispetto ai tessuti normali.

cellule fetali del figlio nella riparazione del cuore di donne che hanno sofferto cardiopatie¹⁷.

Il chimerismo, inoltre, sembra favorire la tolleranza allogenica. Gli unici trofoblasti che esprimono molecole classiche del complesso maggiore di istocompatibilità di classe I sono quelle interstiziali in contatto con la decidua materna. Invece i trofoblasti che sono in contatto con la circolazione materna non esprimono isotopi di MHC di classe I con antigene leucocite (HLA)-A e HLA-B, come fanno le altre cellule del corpo. L'assenza di questi isotopi evita la distruzione del feto da parte delle cellule citotossiche T materne. Al contrario, questi trofoblasti esprimono isotopi atipici MHC di classe I HLA-G e HLA-E che svolgono un ruolo di immunotolleranza in gravidanza. HLA-G è considerato un ligando per la cellula Nk ed impedisce che essa svolga la sua funzione naturale di killer¹⁸. A tale proposito, studi recenti dimostrano che le cellule NK

¹⁷ A tale proposito, sempre la López registra come inizino ad apparire in letteratura studi sul ruolo delle cellule filiali nei tessuti materni affetti da malattie autoimmuni. Sebbene tali studi siano ancora incipienti, sono di estrema importanza, poiché suggeriscono come la gravidanza abbia un effetto benevolo sulle malattie autoimmuni dovute a deficit di tolleranza nei confronti del 'proprio' in quanto essa incrementa la tolleranza immunologica del corpo materno. È questo il caso, ad esempio, dell'artrite reumatoide (K. M. A. Waldorf, J. L. Nelson, *Autoimmune Disease During Pregnancy and the Microchimerism Legacy of Pregnancy*, «Immunological Investigations», vol. 37 (2008), pp. 631-644).

Oggetto di indagine è anche il possibile effetto delle cellule fetali in tumori frequenti nella donna. A riguardo, è stata rilevata non solo la presenza, ma anche l'importante funzione protettiva che esse esercitano, di cellule fetali nel carcinoma papillare della tiroide (V. Cirello, M. P. Recalcati, M. Muzza, S. Rossi, M. Perrino, L. Vicentini, P. Beck-Peccoz, P. Finelli, L. Fugáosla, *Fetal Cell Microchimerism in Papillary Thyroid Cancer: A Possible Role in Tumor Damage and Tissue Repair*, «Cancer Research», vol. 68 (2008), pp. 8482-8488).

¹⁸ In tal senso, dunque, l'espressione delle proteine MHC nell'interfaccia tra madre e feto è strettamente controllata. Le molecole MHC di classe I sono suddivise in classe Ia, che include HLA-A, HLA-B e HLA-C, e classe Ib, che include HLA-E, HLA-F e HLA-G. Le cellule umane del trofoblasto esprimono HLA-C, HLA-E, HLA-F e HLA-G. Esse, dunque, non esprimono HLA-A e HLA-B che causerebbero un rapido rigetto, proteggendo l'embrione dalla reazione citotossica linfocitaria di tipo T. Le molecole HLA-C interagiscono con le cellule Nk o cellule 'natural killer' della decidua, facilitando l'innesto del trofoblasto nei tessuti materni. I linfociti T della decidua riconoscono le cellule fetali HLA-C presenti all'interfaccia materno-fetale, ma sono impossibilitati ad indurre una risposta immunitaria distruttiva. HLA-G è un antigene di istocompatibilità di classe Ib espresso nell'ovocita, nella blastocisti, nell'embrione nei primi stadi del suo sviluppo e nel trofoblasto. È considerato un antigene di grande interesse, poiché sembra svolgere

uterine contribuiscono agli scambi che avvengono nella placenta, producendo vari prodotti solubili e fattori di crescita vascolare endoteliale. Esse, inoltre, svolgono un'importante funzione di supporto nel riadattamento dei vasi sanguigni dell'utero gravido.

La placenta, inoltre, fa sì che le immunoglobuline o anticorpi G materni passino al feto, proteggendolo, così, contro le infezioni. Questi anticorpi non bersagliano le cellule fetali. La madre, infatti, produce anticorpi contro i gruppi sanguigni fetali AB0, ma questi sono di solito del tipo M che non attraversano la placenta.

Dunque, diversi meccanismi che prevedono lo scambio di citochine, molecole biologicamente attive ed ormoni contribuiscono alla soppressione della risposta immunitaria materna contro il feto e la placenta. Una particolare funzione di equilibrio tra linfociti T-helper 1 (Th1) e Th2 che controlla la risposta immunitaria è stata osservata sulla barriera materno-fetale. Durante le prime fasi della gravidanza, l'impianto ha successo solo se avviene in un ambiente pro infiammatorio e la risposta del tipo Th1 è seguita da uno spostamento su Th2 per controllare le interazioni endocrine e immunologiche¹⁹.

una funzione molto importante per la sopravvivenza del feto nella madre. L'estensione dell'invasione trofoblastica durante la placentazione è controllata dai grandi linfociti granulari deciduali (LGL) legati alle cellule NK che interagiscono con l'HLA-G. A riguardo, studi recenti mostrano come la presenza di HLA-G sia legata ad una buona riuscita della gravidanza. Per approfondimenti rimando a: V. Rebmann, M. Switala, I. Eue, H. Grosse-Wilde, *Soluble HLA-G is an independent factor for the prediction of pregnancy outcome after ART: a German multi-centre study*. «Human Reproduction», vol. 25 (2010), pp. 1691-1698; J. S. Hunt, M. G. Petroff, R. H. McIntire, C. Ober, *HLA-G and immune tolerance in pregnancy*, «FASEB Journal», vol. 19 (2005), pp. 681-693; E. D. Carosella, P. Moreau, J. Le Maoult, M. Le Discorde, J. Dausset, N. Rouas-Freiss, *HLA-G molecules: from maternal-fetal tolerance to tissue acceptance*, «Advances in Immunology», vol. 81 (2003), pp. 199-252; O. Baricordi, M. Stignani, I. Melchiorri, R. Rizzo, *HLA-G and inflammatory diseases*, «Inflammation & Allergy-Drug Targets», vol. 7 (2008), pp. 67-74.

¹⁹ Il rivestimento della mucosa endometriale contiene numerosi linfociti specializzati, i quali interagiscono con i trofoblasti placentari che la invadono. Meccanismi di controllo regolano strettamente tali interazioni, evitando che il feto sia rigettato dal corpo materno. Nella decidua, ci sono vari linfociti, tra cui cellule T, T-helper, NK e macrofagi. Tali immunociti, grazie al progesterone, compongono una rete con le cellule deciduali, permettendo, così, alla gravidanza di andare avanti. Dunque, sebbene tali meccanismi

Importanti relazioni tra madre e feto si hanno, infatti, anche a livello ormonale. L'impianto della blastocisti avviene sei giorni dopo l'ovulazione: da questo momento in poi il trofoblasto rilascia l'ormone Beta HCG (Gonadotropina Corionica umana). Il progesterone ha una funzione molto importante, poiché prepara la mucosa uterina rendendola idonea all'impianto dell'embrione, aiuta lo sviluppo della placenta e prepara le ghiandole mammarie per l'attività che dovranno svolgere. Durante la gestazione, la risposta Th1 è soppressa attraverso la riduzione del fattore nucleare kB e di trascrizione T-bet. Inoltre, il progesterone stimola una risposta di tipo Th2, riduce le citochine infiammatorie e sopprime le risposte allojeniche, permettendo al feto di sopravvivere. Quindi, malgrado lo stretto contatto tra le cellule trofoblastiche fetali e quelle immunitarie materne, vi è la mancanza di attivazione di linfociti materni. Invece, piccoli linfociti soppressori sono presenti nel feto, permettendogli di inibire le cellule materne citotossiche del tipo T attraverso l'interdizione della risposta all'interleuchina²⁰.

Con il prosieguo della gravidanza, la placenta sviluppa e produce alti livelli di progesterone, estrogeni e di somatomammotropina o ormone lattogeno placentare. Recenti ma importanti studi dimostrano che la produzione, o, meglio, il traffico ormonale durante la gestazione è associato all'intenso processo neurobiologico di configurazione del cosiddetto 'cervello materno'²¹. Con la gravidanza, infatti, il cervello della

consentano al feto di sottrarsi alla risposta immunitaria materna, tuttavia, non la privano di linfociti autorettivi che continuano a persistere.

²⁰ A riguardo, Natalia López Moratalla fa notare come le tecnologie di riproduzione in vitro hanno mostrato che la viabilità dell'embrione nello stadio di preimpianto dipende da alcuni fattori molecolari forniti normalmente dalla madre lungo il suo passaggio attraverso le tube. L'eventuale inefficacia di tale tecnica è legata, dunque, al mancato scambio, dato che appunto l'embrione è fuori dal suo luogo 'naturale', di quei segnali che gli sono imprescindibili per svilupparsi e, successivamente, per annidarsi (*La realidad del embrión humano en los primeros quince días de vida*, «Persona y Bioética», vol. 20-21 (2003-2004), p. 19).

²¹ P. J. Brunton, J. A. Russel, *The expectant brain: adapting for motherhood*, «Nature Reviews Neuroscience», vol. 9 (2008), pp. 11-25. A riguardo, la López ritiene che tali processi

donna sembra cambiare strutturalmente e funzionalmente, preparandola a rispondere al meglio alle necessità del feto. Tra il secondo e il quarto mese, in particolare, la produzione di progesterone nel cervello della donna incinta è tra le 10-100 volte maggiore rispetto a quanto avviene normalmente, riducendo la risposta emotiva e fisica allo stress²² e favorendo, così, un migliore sviluppo del feto²³. I segnali che invia quest'ultimo, inoltre, stimolano la produzione di neurotrasmettitori cerebrali nella madre, come ossitocina o ormone della fedeltà, prolattina²⁴,

neurobiologici contribuiscano a configurare la base 'naturale' del vincolo di dipendenza affettivo-emozionale della madre nei confronti del feto.

²² In gravidanza l'attività basale dell'asse ipotalamo- ipofisi- surrene (asse HPA) è notevolmente inibita (H. M. Schulte, D. Weisner, B. Allolio, *The corticotrophin releasing hormone test in late pregnancy: lack of adrenocorticotrophin and cortisol response*, «Clinical Endocrinology», vol. 33 (1990), pp. 99-106) da oppioidi endogeni.

²³ Gli agenti e le situazioni che provocano stress vengono generalmente caratterizzati come psicologici o fisici. A riguardo, diversi circuiti cerebrali trasmettono informazioni circa questi fattori stressanti differenti all'asse HPA: quelli psicologici implicano principalmente l'elaborazione attraverso la regione limbica del cervello, mentre, quelli fisici, rimandano direttamente ad inputs del tronco encefalico. Entrambi i tipi di agenti stressanti attivano neuroni CHR (neurosecretory corticotropin-releasing-hormone) e AVP (arginine-vasopressin) nella regione parvocellulare del nucleo paraventricolare dell'ipotalamo, area cerebrale deputata all'apprendimento e alla memoria. In quest'ultima vengono liberate sostanze che stimolano nella ghiandola surrenale la produzione e il rilascio nel sangue dell'ormone dello stress, ovvero del cortisolo. Se quest'ultimo meccanismo si attivasse normalmente in gravidanza potrebbe provocare degli effetti dannosi sullo sviluppo del feto, quali maggiore suscettibilità a malattie cardiovascolari, alterazioni metaboliche e disordini affettivi. Tuttavia, tale impatto negativo viene ridotto poiché i cambiamenti neuroendocrini della gestazione impediscono la liberazione del cortisolo. In particolare, l'aumento del progesterone, con la conseguente produzione di allopregnanolone, nel cervello della donna stabilisce e mantiene una bassa risposta ai fattori di stress, esercitando un'azione doppia sui neuroni dell'ipotalamo: impedisce la produzione di cortisolo e mantiene alti i livelli di ossitocina. Quest'ultima, secreta dalla ghiandola pituitaria posteriore è essenziale nella lattazione, nel provocare il parto stimolando la contrazione uterina, nel facilitare l'attaccamento della madre e nel modulare la sua risposta emozionale.

²⁴ Alla prolattina spetta un ruolo essenziale. Essa, infatti, stimola la secrezione del latte e a tal fine prepara, durante la gravidanza, gli alveoli materni. Inoltre, agisce sul cervello riducendo la risposta dell'asse HPA allo stress, stimolandone la neurogenesi e regolandone la secrezione. Il lattogeno placentare e la prolattina stessa entrano nel cervello attraverso l'ipotalamo ventrale in cui la barriera emato-encefalica è carente e attraverso il plesso coroideo. Durante la gravidanza, infatti, gli alti livelli di estrogeno fanno sì che aumenti la produzione di brevi e lunghi isoforme del recettore della prolattina nel plesso coroideo, facilitando l'entrata della prolattina stessa nel cervello. La prolattina insieme al lattogeno placentare, inoltre, svolge una funzione importante nell'innescare il comportamento materno e nel contribuire alla resistenza alla leptina che permette un aumento nell'appetito materno, il quale, a sua volta, fa sì che si abbiano

che induce la produzione di latte, e dopamina, regolatrice dei movimenti e dei meccanismi premio-ricompensa. Queste molecole si uniscono ai recettori di diverse regioni del cervello e regolano la sua attività specifica. Al quinto mese, con i primi movimenti fetali inizia, in particolare, la secrezione di ossitocina, molecola ritenuta imprescindibile per la plasticità funzionale che genera il vincolo di dipendenza²⁵. Essa ha recettori in tutte le aree connesse con il complesso amigdaliano, centro ritenuto nevralgico per l'integrazione cognitiva, emozionale e vegetativa. Tra il sesto e il nono mese di gestazione, il cervello della donna, a seguito dei cambiamenti richiesti al metabolismo cellulare nella riorganizzazione dei circuiti neuronali, si rimpicciolisce quanto alle sue dimensioni per ritornare, dopo il parto, alle sue dimensioni originarie.

Gli ormoni tiroidei²⁶ (tiroxina T_4 e triiodotironina T_3), inoltre, sono fondamentali ai fini dello svolgimento normale dei processi fisiologici che portano alla formazione del sistema nervoso centrale del feto durante la gestazione²⁷. Essi regolano i geni coinvolti nella mielinizzazione e nella differenziazione delle cellule neuronali/gliali. Dato che la formazione delle ghiandole tiroidee fetali giunge a maturità soltanto tra la undicesima-dodicesima settimana di gestazione e che esse iniziano a secernere ormoni intorno alla sedicesima settimana, un adeguato supporto materno figura quale essenziale per assicurare il suo normale sviluppo neurologico²⁸. A riguardo, l'arrivo degli ormoni tiroidei al cervello fetale è

nutrienti sufficienti per il feto, un surplus di energia per la madre e che si inizino a preparare gli elementi necessari all'allattamento.

²⁵ L'ossitocina stimola l'insorgenza del cosiddetto comportamento materno.

²⁶ J. Patel, K. Landers, H. Li, R. H. Mortimer, K. Richard, *Thyroid hormones and fetal neurological development*, «Journal of Endocrinology», vol. 209 (2011), pp. 1-8.

²⁷ R. T. Joffe, S. T. Sokolov, *Thyroid hormones, the brain, and affective disorders*, «Critical Reviews in Neurobiology», vol. 8 (1994), pp. 45-63.

²⁸ I feti ipotiroidei sono maggiormente soggetti a disturbi postnatali gravi, quali ritardo mentale, sordità e spasticità. A riguardo, è ormai accertato che la carenza grave di iodo associata all'ipotiroidismo materno e fetale è la causa più comune di ritardo mentale. Per ulteriori approfondimenti rimando a: D. Glinoe, *Pregnancy and iodine*, «Thyroid», vol. 11 (2001), pp. 471-481; G. Morreale de Escobar, M. J. Obregon, F. Escobar del Rey, *Role of thyroid hormone during early brain development*, «European Journal of Endocrinology», vol.

un processo complesso che richiede, in tempi differenti, l'espressione di recettori cerebrali degli ormoni tiroidei (TRs), il passaggio dell'ormone tiroideo materno-fetale e il trasporto di ioduro, un complicato sistema di feedback endocrino, composto dall'asse ipotalamo- ghiandola pituitaria e tiroide (HPT), dalla metabolizzazione da parte del fegato dell'ormone tiroideo, dagli enzimi deiodinase cerebrali D2 e D3, al fine di assicurare che i livelli basali siano garantiti.

È stato osservato, inoltre, che le interazioni endocrine e immunitarie durante la gravidanza influenzano la funzione e l'involutione timica.

I macrofagi deciduali secernono citochine o ormoni del sistema immunitario e svolgono un'essenziale funzione di mantenimento di un ambiente uterino adatto al proseguimento della gravidanza e allo sviluppo del feto. Le citochine sono molecole che agiscono come regolatori non solo della risposta immunitaria feto-materna, ma anche di altre funzioni cellulari. Esse segnalano peptidi che sono rapidamente prodotti in risposta a stimoli adeguati. Generalmente, non persistono a lungo nella circolazione e normalmente agiscono localmente alla loro produzione, in maniera paracrina o autocrina, avendo un profondo effetto su molti tessuti e microambienti. A riguardo, è stato ipotizzato²⁹ che l'interazione tra citochine prodotte dalle cellule materne e da quelle fetali svolga un ruolo molto importante nell'innesto e nel mantenimento dell'unità feto-placentare. Tali relazioni, infatti, agendo sul normale equilibrio del sistema immunitario materno e delle relative citochine, sembrano stimolare la crescita della placenta e regolare l'invasione delle cellule trofoblastiche fetali all'interno dell'endometrio materno. D'altra parte, il

151 (2004), U25-37; E. N. Pearce, *What do we know about iodine supplementation in pregnancy?*, «Journal of Clinical Endocrinology and Metabolism», vol. 94 (2009), pp. 3188-3190.

²⁹ G. Chaouat, N. Ledée-Bataille, S. Dubanchet, S. Zourbas, O. Sandra, J. Martal, *Th1/Th2 paradigm in pregnancy: paradigm lost? Cytokines in pregnancy/early abortion: reexamining the Th1/Th2 paradigm*, «International Archives of Allergy and Immunology», vol. 134 (2004), pp. 93-119.

cambiamento che la gravidanza provoca nel modello di espressione delle citochine, limitando quelle del tipo Th1, è ormai considerata un'evidenza scientifica. Sia madre che feto secernono citochine. La madre, in particolare, produce numerosi macrofagi, LGL, cellule stromiali e deciduali, e rari linfociti T che oltrepassano la placenta e la decidua. Il feto, invece, libera macrofagi di Hofbauer e cellule trofoblastiche. Tali cellule partecipano ad un complesso cross-talk tra madre e feto che avviene attraverso la produzione di una vasta gamma di citochine. La predominanza transitoria e locale di citochine del tipo Th2 (IL-4, IL-5, IL-10, IL-13) protegge il feto dalla risposta immunitaria materna e permette la prosecuzione della gravidanza.

Anche il regime dietetico adottato dalla madre lungo il corso della gestazione sembra avere un impatto sullo sviluppo del feto e sul metabolismo della prole anche nella vita adulta. La carenza proteica o l'obesità ha effetti nocivi sulla salute del bambino simili a quelli provocati da un'eccessiva esposizione glucocorticoide in utero³⁰.

Tuttavia, la relazione tra madre e feto non si riduce al mero scambio biochimico, ormonale e molecolare, né tantomeno si ferma al piano fisiologico. Un intenso rapporto 'emotivo' ed emozionale viene, infatti, a stabilirsi tra i due, rendendo le loro vite ancora più intimamente legate³¹ e facendo della gravidanza un mistero profondo, difficile da sondare. A

³⁰ Per ulteriori approfondimenti a riguardo, si rimanda a: M. H. Vickers, B. H. Breier, W. S. Cutfield, P. L. Hofman, P. D. Gluckman, *Fetal origins of hyperphagia, obesity and hypertension and postnatal amplification by hypercaloric nutrition*, «American Journal of Physiology: Endocrinology and Metabolism», vol. 279 (2000), E83-E87; J. Lesage, N. Sebaai, M. Leonhardt, I. Dutriez-Casteloot, C. Breton, S. Deloof, D. Vieau, *Perinatal maternal undernutrition programs the offspring hypothalamo-pituitary-adrenal (HPA) axis*, «Stress», vol. 9 (2006), pp. 183-198; J. N. Gorski, A. A. Dunn-Meynell, B. E. Levin, *Maternal obesity increases hypothalamic leptin receptor expression and sensitivity in juvenile obesity-prone rats*, «The American Journal of Physiology. Regulatory, Integrative and Comparative Physiology», vol. 292 (2007), R1782-R1791.

³¹ A tale proposito, la Di Pietro sottolinea che, proprio perché le due vite sono così intimamente legate tra di loro, un cambiamento di una di esse potrebbe alterare il percorso maturativo dell'altro, con implicazioni molto gravi la cui gravità si estende anche dopo il parto.

riguardo, come riportato da Di Pietro³², sono diversi gli studi osservazionali³³ che hanno registrato un cambiamento della frequenza cardiaca o una maggiore responsività motoria del feto a seguito dell'esposizione della madre ad eventi stressanti, quali lo spavento dovuto ad una caduta³⁴, al terremoto³⁵ o al suono di un allarme antiaereo durante la guerra del Golfo³⁶. Allo stesso modo, anche alla distensione della madre, ottenuta attraverso l'uso di audiocassette, corrisponde un'analogia variazione nella frequenza cardiaca e un'alterazione della risposta motoria fetale³⁷. A riguardo, sono vari gli studi che mostrano una stretta correlazione tra la frequenza cardiaca basale materna e quella fetale sia

³² J. Di Pietro, *Psychological and psychophysiological considerations regarding the maternal-fetal relationship*, «Infant Child Development Journal», vol. 19, n. 1 (2010), pp. 27-38.

³³ Tali studi si basano sull'osservazione di una corrispondenza neuro-comportamentale tra madre e feto in condizioni basali e a seguito della manipolazione sperimentale dello stato psicologico materno.

³⁴ P. G. Hepper, *Fetal response to maternal shock*, «The Lancet», vol. 336, n. 8722 (1990), p. 1068.

³⁵ A. Ianniruberto, E. Tajani, *Ultrasonographic study of fetal movement*, «Seminars in Perinatology», vol. 5 (1981), pp.175-181.

³⁶ I. Yoles, M. Hod, B. Kaplan, J. Ovadia, *Fetal 'fright-bradycardia' brought on by air-raid alarm in Israel*, «International Journal of Gynaecology and Obstetrics», vol. 40 (1993), pp. 157-160.

D'altra parte, già nel 1982, Zimmer et al. osservavano che l'ascolto da parte della madre di musiche veloci e ritmate, come ad esempio il rock e le composizioni di Beethoven, provocava nel feto movimenti bruschi e un'accelerazione del battito cardiaco. Al contrario, l'esposizione a musiche lente e dolci, come quelle di Vivaldi e Mozart, causavano nel feto movimenti calmi di tipo natatorio e un rallentamento della frequenza cardiaca (E. Z. Zimmer, M. Y. Divon, A. Vilensky, Z. Sarna, B. A. Peretz, E. Paldi, *Maternal exposure to music and fetal activity*, «European Journal of Obstetrics & Gynecology and Reproductive Biology», vol. 13, n. 4 (1982), pp. 209-213). A riguardo, Olds sostiene che la percezione da parte del feto del vissuto della madre durante l'ascolto di un brano, farebbe parte dell'esperienza musicale fetale (C. Olds, *Fetal response to music*, Wickford, Essex, Runwell Hospital, 1984; *A sound start in life*, Wickford, Essex, Runwell Hospital, 1985).

³⁷ I meccanismi di influenza materna sul comportamento neuro-motorio fetale vengono di solito deputati all'attivazione singola o congiunta del sistema nervoso autonomo e all'asse ipotalamo-ipofisi-surrene (HPA).

Per quanto riguarda, invece, la comprensione dei fattori in base ai quali l'alterazione psicologica della madre genera la risposta fetale, la Di Pietro afferma che essa rimane limitata. D'altra parte, la mancanza di connessione neuronale diretta tra madre e feto (sono due organismi distinti nella loro teleologia e nel loro funzionamento) autorizza ad ipotizzare che la relazione tra i due sia molto più complessa del 'semplice' risultato di uno scambio bio-chimico.

nell'arco delle 24 ore sia ad intervalli di 50 minuti³⁸. Analogamente, anche l'attività motoria del feto sembra influenzare l'eccitazione del sistema simpatico materno, la quale si produce anche in assenza di percezione 'conscia' e diretta del movimento fetale stesso³⁹, a dimostrazione del fatto che la relazione materno-fetale non è un fenomeno unidirezionale e che vede il feto come attivo protagonista ed agente. D'altra parte, uno studio condotto da un gruppo di ricercatori nel 1938 al Fels Institute⁴⁰ già dimostrava come l'aumento dell'intensità dell'attività motoria del bambino durante la gestazione coincide con un cambiamento del metabolismo basale materno.

Una ricerca condotta nel 1990 presso la Clinica Ostetrica Ginecologica dell'Università Cattolica del Sacro Cuore⁴¹, inoltre, è arrivata a mostrare come su 136 pazienti con gravidanza fisiologica intervistate il ben 80,7% faceva previsioni giuste riguardo il sesso del nascituro, assumendo il dato come un'ulteriore prova ed evidenza della stretta relazione psico-fisica tra madre e feto.

³⁸ Per maggiori approfondimenti rimando a J. Patrick, K. Campbell, L. Carmichael, C. Probert, *Influence of maternal heart rate and gross fetal body movements on the daily pattern of fetal heart rate near term*, «American Journal of Obstetrics and Gynecology», vol.144 (1982), pp. 533-538 e J. A. Di Pietro, R. A. Irizarry, K. A. Costigan, E. D. Gurewitsch, *The psychophysiology of the maternal-fetal relationship*, «Psychophysiology», vol. 41 (2004), pp. 510-520.

Tuttavia, come precisato già all'inizio del paragrafo, la correlazione non implica di per sè l'annullamento dell'autonomia dei due organismi, che sono comunque distinti nel loro funzionamento. A riguardo, è stato dimostrato che, anche se la frequenza cardiaca fetale ha un ritmo circadiano con livelli più bassi nel pieno della notte, essa non sembra dipendere direttamente dal sonno della madre. (J. Patrick, K. Campbell, L. Carmichael, C. Probert, *Influence of maternal heart rate and gross fetal body movements on the daily pattern of fetal heart rate near term*; T. Hoppenbrouwers, D. Combs, J. C. Ugartechea, J. Hodgman, M. B. Serman, R. M. Harper, *Fetal heart rates during maternal wakefulness and sleep*, «Obstetrics and Gynecology», vol. 57 (1981), pp. 301-309).

³⁹ J. A. Dipietro, R. A. Irizarry, K. A. Costigan, E. D. Gurewitsch, *The psychophysiology of the maternal-fetal relationship*.

⁴⁰ T. W. Richards, H. Newbery, R. Fallgatter, *Studies in fetal behavior: II. Activity of the human fetus in utero and its relation to other prenatal conditions, particularly the mother's basal metabolic rate*. «Child Development», vol. 9 (1938), pp. 69-78.

⁴¹ F. Fischetti Crova, G. Noia, M. De Santis, S. Mancuso, *Osservazioni sulla relazione psico-fisica madre-figlio durante il periodo gestazionale*. Convegno nazionale sulla depressione post-partum, Vercelli 1990.

1.2 Alla ricerca di una categoria adeguata

In base a quanto descritto nel paragrafo precedente, è, forse, possibile qualificare la relazione tra la gestante e il feto come il rapporto umano più profondo ma anche, per il suo carattere 'carnale', interdetto ad occhi esterni, come il più enigmatico. Proprio per questo, è stato spesso oggetto⁴² di investigazione e di speculazione da parte di scienze, che, assumendo e, dunque, rappresentandolo da vari punti di vista, ne hanno inevitabilmente proposto diverse categorizzazioni, senza, tuttavia, arrivare mai ad una soluzione condivisa⁴³. Scopo del presente paragrafo è, dunque, introdurre al dibattito circa la natura della relazione in gravidanza attraverso una riflessione teoretico-critica sulle varie descrizioni che ne sono state date⁴⁴. Ritengo, infatti, proprio in base a quanto presentato in precedenza e in relazione ai vari studi presenti in letteratura, che una categoria atta ad inquadrare adeguatamente tale relazione debba essere 'onnicomprensiva', ovvero debba potersi estendere a tutti i livelli dell'umano implicati nell'esperienza della gravidanza e, nello stesso tempo, pur non trascurando o annegando la dimensione "individuale", sia indicativa del 'tra', dell'"in-between", cioè della

⁴² Soprattutto a partire dal '900 e grazie agli studi di psicologia, poiché prima la gravidanza non era considerata come relazione diadica, ma semplicemente come stato riguardante un unico paziente complesso.

⁴³ A tale proposito, Clare Hanson sostiene che il corpo incinta, ma già lo stesso concetto generale della gravidanza, contiene in sé e restituisce un inevitabile riferimento al mutamento, il quale è duplice quanto alle sue esplicazioni. Esso, infatti, oltre ad essere sottoposto a continui cambiamenti fisio-morfologici, è stato ed è anche oggetto di studio di varie discipline che, da angolature prospettive differenti, ne hanno proposto e continuano a proporre in un movimento perenne di ripensamento diverse interpretazioni teoretiche. (*A Cultural History of Pregnancy. Pregnancy, Medicine and Culture, 1750-2000*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, England 2004, p. 3).

⁴⁴ A riguardo, è doveroso precisare che in letteratura è pressoché impossibile individuare una trattazione sistematica delle diverse categorie utilizzate sia nel tempo sia nei diversi settori disciplinari per indicare la natura della relazione in gravidanza. Allo stesso modo, a causa della frammentarietà degli studi presenti in letteratura, è stato arduo accingersi ad ogni singola definizione cercando di tracciarne un profilo storico/critico. Proprio per questo, dunque, l'analisi che ne fornirò nel prosieguo del paragrafo vale più come tentativo o bozza, il quale eventualmente rimanda, quanto a rigore teoretico, a singoli lavori futuri.

relazione stessa, e non si limiti a rispecchiare soltanto gli effetti che essa variamente produce ora nel feto, ora nella madre.

1.2.1 La simbiosi materno-fetale

Tra le prime accezioni presenti in letteratura cui, con il passare del tempo, ci si è riferiti per indicare la relazione tra madre e feto la più antica è forse⁴⁵ quella di simbiosi. Tracce dell'utilizzo di tale categoria si trovano già in un testo risalente al 1914 in cui Ballantyne interpreta la gravidanza come stato di 'armoniosa simbiosi'⁴⁶, ovvero come situazione in cui "il nascituro e la gestante vivono insieme...con reciproco vantaggio"⁴⁷. La fortuna del termine è legata all'impiego che ne è stato fatto in ambito psicoanalitico, soprattutto da parte della psicoterapeuta ungherese Margaret Mahler, la quale ne *La nascita psicologica del bambino*⁴⁸ considera la 'fase simbiotica' neonatale, che ha inizio dal secondo mese di vita del bambino e termina al quarto, come quel periodo in cui il comportamento e l'azione del piccolo sono guidati da una rappresentazione non differenziata del sé e della madre, come se i due costituissero una sorta di unità onnipotente. Tuttavia, prima di Mahler e prima dell'applicazione al periodo neonatale, Therese Benedek nel 1949 ha utilizzato la categoria di simbiosi quale sinonimo per indicare la particolare interazione che avviene tra madre e feto in gravidanza⁴⁹, specificando che: "Il termine

⁴⁵ Il carattere ipotetico di tale osservazione è dovuto al fatto, come si diceva in precedenza, che in letteratura non disponiamo di uno studio sistematico condotto sulla 'categoria di relazione' in gravidanza.

⁴⁶ Traduzione nostra dell'espressione "harmoniuos symbiosis".

⁴⁷ Traduzione nostra. "The unborn child and parent live together... with mutual benefit", J. W. Ballantyne, *Expectant Motherhood: Its Supervision and Hygiene*, Cassell and Company, London 194, p. 53. Il riferimento e la citazione sono tratti da C. Hanson, *A Cultural History of Pregnancy. Pregnancy, Medicine and Culture*, p. 9.

⁴⁸ M. Mahler, *La nascita psicologica della madre. Simbiosi e individuazione*, Bollati Boringhieri, Torino 1989 (*The Psychological Birth of the Human Infant. Symbiosis and Individuation*. Basic Books, New York 1975).

⁴⁹ In particolare, la Benedek utilizza il termine simbiosi in *The Psychosomatic Implications of the Primary Unit: Mother-Child*, testo presentato al meeting annuale dell'American

simbiosi non era mai stato usato in psicoanalisi. La parola ha origine dal termine greco *symbion* (vivere insieme) e, secondo il Dizionario Webster, si riferisce a quella 'situazione in cui due organismi diversi vivono insieme in un'associazione più o meno intima o addirittura in stretta associazione'"⁵⁰.

Come indica Maguire⁵¹, l'espressione 'simbiosi' ha un'origine biologica. Essa, infatti, fu coniata da Heinrich Anton de Bary⁵² per descrivere la 'convivenza' di organismi diversi. Da Guerrero, Margulis e Berlanga⁵³ è definita quale associazione fisica di due o più partners, che può verificarsi solo in determinate condizioni ambientali e da Gilbert, Sapp e Tauber⁵⁴ è considerata un principio fondamentale, nonché –se così è dato esprimerci– 'rivoluzionario' della biologia contemporanea⁵⁵, poiché ritenuto

Orthopsychiatric Association nel 1949 e ristampato in *The American Journal of Orthopsychiatry*, vol. XIX, n. 4, 1949, per indicare la comunicazione inconscia che avviene tra madre e feto. "The concept of symbiosis as discussed in the following paper is derived from the psychobiologic processes that maintain pregnancy and motivate its characteristic emotional state; the same psychobiologic processes regulate the communications between mother and newborn, evolving as the 'emotional symbiosis' of infancy" (*Psychoanalytic Investigations. Selected papers*, Quadrangle/The New York Times Book Co., New York 1973, p. 256).

⁵⁰ Trad. mia. "The term *symbiosis* had never been used in psychoanalysis. The word originates in the Greek *symbion* (living together) and refers to 'dissimilar organisms living together in more or less intimate association or even in close union' according to Webster's Dictionary", *ivi*, p. 256.

⁵¹ M. R. Maguire, *Symbiosis, Biology, and Personalization*, in E. Doerr, J. W. Prescott, *Abortion Rights and Fetal 'Personhood'*, Centerline Press, Long Beach 1989, pp. 11-20.

⁵² A. De Bary, *De la symbiose*. «Revue Internationale des Sciences» vol. III (1879), pp. 301-309.

⁵³ R. Guerrero, L. Margulis, M. Berlanga, *Symbiogenesis: the holobiont as a unit of evolution*, «International Microbiology», vol. 16 (2013), pp. 133-143.

⁵⁴ S. F. Gilbert, J. Sapp, A. Tauber, *A symbiotic view of life: we have never been individuals*, «The Quarterly Review of Biology», vol. 87, n. 4 (2012), pp. 325-341.

⁵⁵ La simbiosi, con il correlativo concetto di olobionte, è considerata da Dupré, O' Malley, Zilber-Rosenberg e Rosenberg come l'elemento chiave della selezione naturale. "Holobionts, it is proposed, are *cohesive* with respect to the process of natural selection. Metaphorically, organisms with all their attendant microbiota are individuals from selection's 'perspective'. As such, collaborative symbiotic associations are at least *one* kind of fundamental unit upon which the sorting action of natural selection operates. [...] It is crucial, these authors suggest, to change our understanding of the process of evolution by natural selection in the light of the ubiquity of holobionts" (A. Booth, *Symbiosis, selection, and individuality*, «Biology and Philosophy», vol. 29, n. 5 (2014), p. 663).

sostitutivo della concezione essenzialista dell'individualità⁵⁶. A riguardo, sostiene Booth: "La scoperta di simbiosi in tutto il regno animale sta fondamentalmente trasformando la concezione classica di individualità insulare [monadica] in una in grado di far emergere le relazioni interattive tra le speci come attenuanti i confini netti dell'organismo e oscuranti la nozione di identità essenziale"⁵⁷. Il concetto di simbiosi, infatti, è legato a quello di olobionte⁵⁸, un'entità composta dal macrobiota ospitante e i suoi ospiti microbioti che gli sono associati simbioticamente, e a quello di ologenoma, dato dalla somma delle informazioni genetiche dell'ospite e del suo macrobiota⁵⁹. Da questo punto di vista, pertanto, il microbiota simbiotico è considerato parte integrante dell'organismo che lo ospita⁶⁰.

Se è vero, che, come affermano Gilbert, Sapp e Tauber, "il sistema immunitario opera come 'gendarmerie critica' tenendo insieme le cellule

⁵⁶ Il concetto di simbiosi sembra, infatti, sostituirsi a quello di individualità dal punto di vista anatomico, fisiologico, dello sviluppo e genetico.

⁵⁷ Traduzione nostra. "The discovery of symbiosis throughout the animal kingdom is fundamentally transforming the classical conception of an insular individuality into one in which interactive relationships among species blurs the boundaries of the organism and obscures the notion of essential identity", *ivi*, p. 326.

⁵⁸ "Neither humans, nor any other organism, can be regarded as individuals by anatomical criteria. To capture this complexity, the term 'holobiont' has been introduced as the anatomical term that describes the integrated organism comprised of both host elements and persistent populations of symbionts" (*ivi*, pp. 327-328).

Joshua Lederberg nel 2001 ha definito l'olobionte come la comunità ecologica dei microorganismi commensali, simbiotici e patogeni che condividono letteralmente il nostro spazio corporeo (J. Lederberg, A. T. McCray, 'Ome Sweet' *Omics- a genealogical treasury of words*, «Scientist», vol. 15, n. 7 (2001), p. 8). Da questo punto di vista, pertanto, Guerrero, Margulis e Berlanga concludono affermando che: "As such, the holobiome, i.e., the assembly of genetic information contributed by the animal or plant and its associated microbiota, is an essential aspect of the evolving holobiont. It is an essential life-changing force that has resulted in a complex coordinated coevolution of life forms" (*Symbiogenesis: the holobiont as a unit of evolution*, p. 134).

⁵⁹ A riguardo, Booth, citando Turnbaugh, afferma che: "Work in genomics has fostered ideas to the effect that the human-microorganism collective can rightly be conceived as something akin to a multigenomic organism: «If humans are thought of as a composite of microbial and human cells, the human genetic landscape as an aggregate of the genes in the human genome and the microbiome, and human metabolic features as a blend of human and microbial traits, then the picture that emerges is one of a human superorganism»" (A. Booth, *Symbiosis, selection, and individuality*, p. 661).

⁶⁰ A tale proposito, Booth specifica che: "So the recent literature in this area reflects an emerging perspective according to which organisms, qua functionally integrated wholes, needn't always or even usually be genetically homogeneous entities. Research on holobionts has contributed to this perspective" (*ivi*, p. 662).

animali e microbiche, cosicché 'obbedire' al sistema immunitario significa diventare ospite dell'olobionte e sfuggire al suo controllo un agente patogeno o cancerogeno"⁶¹, il concetto di simbiosi applicato alla gravidanza starebbe ad indicare che l'embrione/feto diventa parte della madre, perdendo così la sua individualità organismica e genetica⁶². Tale ipotesi sembra contrastare palesemente con l'acquisizione, ormai considerata sicura da parte del sapere biologico⁶³, che l'embrione sia un 'individuo' della specie umana già dal momento in cui termina la fecondazione dei gameti e si costituisce come zigote. Laddove il concetto di individuo rimanda all'idea di organizzazione unitaria, ovvero, a quella di organismo, unità composta di strutture e funzioni, che si sviluppa seguendo leggi proprie. Quest'ultime, in particolare, sono date dall'informazione genetica, contenuta nel genoma costituito al momento della fecondazione a partire dai dati genetici che si ricevono da ciascun genitore, e dall'interazione dei geni con fattori ambientali intracellulari, delle cellule tra loro e con l'ambiente esterno. Nel caso specifico dell'embrione, scrive López Moratalla, "l'autoreferenzialità del materiale genetico, ricevuto a seguito della fecondazione dei gameti dei genitori, è ciò che permette di connettere lo zigote all'embrione nella fase di

⁶¹ Traduzione nostra. "The immune system serves as the critical *gendarmarie* keeping the animal and microbial cells together, then to obey the immune system is to become a citizen of the holobiont. To escape immune control is to become a pathogen or a cancer", S. F. Gilbert, J. Sapp, A. I. Tauber, *A symbiotic view of life: we have never been individuals*, p. 332.

⁶² Nell'interpretazione della Maguire, nella relazione simbiotica tra madre e feto, a perdere l'individualità sarebbe soprattutto la prima. L'autrice, infatti, sostiene che: "The fetus [...] denies her personhood because it invades her bodily integrity, which is the basis of her personal autonomy. [...] If another being controls our body, we have no possibility of self-determination, perhaps the most basic right of a person" (*Symbiosis, Biology, and Personalization*, pp. 11-12). Fermo restando che, se la relazione materno-fetale fosse di tipo simbiotico, il macrobiota sarebbe in questo caso la donna (*host*) inglobante in sé il microbiota embrione (*guest*), preferisco discutere nel prosieguo del paragrafo l'ipotesi opposta e, quindi, lasciare da parte la posizione della Maguire, poiché scientificamente e/o biologicamente irrilevante.

⁶³ A riguardo, Natalia López Moratalla scrive: "Nunca, como en la actualidad, se tiene más seguridad de que el embrión es un individuo humano desde que acaba la fecundación de los gametos de sus progenitores y se constituye como uno cigoto" (*La realidad del embrión humano en los primeros quince días de vida*, p. 7).

preimpiantato, e questo con il feto (culmine dell'embriogenesi), e il feto con il bambino (termine dello sviluppo fetale), e il bambino con l'adolescente, e così via. L'embrione è [...] individuo della specie [...] poiché possiede tutte le informazioni riguardanti la finalità del sistema: ha come propria la capacità di uno sviluppo organico. E attualizzerà in ciascun momento della sua vita tutta l'informazione propria ad ogni tappa"⁶⁴. Lo zigote, dunque, è più che il risultato della semplice fusione dei gameti parentali. Esso è l'unico organismo unicellulare ad avere un fenotipo caratteristico e ad essere totipotente, in grado di sviluppare tutto il corpo. In tal senso, dunque, l'embrione precoce non è soltanto una cellula viva, bensì un vivente; possiede una struttura polarizzata e asimmetrica⁶⁵. Tale autorganizzazione asimmetrica si mantiene lungo tutto lo sviluppo che avviene nella fase del preimpianto, implicando interazioni specifiche intercellulari e, con esse, espressione di diversi geni nelle cellule. In tal senso, dunque, N. López Moratalla ritiene che l'embrione appena formato non possa considerarsi un tessuto omogeneo e indifferenziato. Le sue cellule possono essere individuate da marcatori, i quali sono in grado di segnalarci anche la meta del loro sviluppo. Oltre alle molecole che uniscono le membrane in modo specifico in fasi diverse, le cellule dell'embrione, in quanto cellule differenti di un unico organismo, possiedono, infatti, una specifica storia spaziale e temporale. La crescita dell'embrione implica, dunque, un parallelo processo di differenziazione cellulare. Pertanto, "una prima conseguenza che si può trarre da questa

⁶⁴ Traduzione nostra. "La autorreferencia al material genético, recibido con la fecundación de los gametos de sus padres, aporta la conexión del cigoto con el embrión preimplantatorio, y de este con el término de la embriogénesis (el feto), y del feto con el término del desarrollo fetal (el nacido), y del nacido con el joven, y así sucesivamente. El embrión es [...] individuo de la especie [...] porque posee toda la información del sistema respecto al término: tiene como propia la capacidad de un desarrollo orgánico. Y actualizará en cada tiempo de su vida toda la información de ese momento vital", N. López Moratalla, *La realidad del embrión humano en los primeros quince días de vida*, p. 10.

⁶⁵ Lo zigote ha struttura polarizzata, poiché un polo gli deriva dall'ovulo e l'altro si origina con la fecondazione nel punto di entrata dello spermatozoo. La sua prima divisione, dunque, avviene seguendo questi due poli.

informazione è che lo zigote ha carattere individuale, ed ha anche tutte le informazioni sufficienti riguardo il termine, poiché ha una proprietà unica: la prima divisione dà origine a due cellule (blastomeri) con fenotipo differente dal suo (differenti tra loro ed anche, almeno in alcune speci, con destino differente nel processo ontogenetico), costituite in unità organica all'interagire specificamente. Al contrario, una cellula senza il fenotipo proprio dello zigote origina, al dividersi, due cellule che possono continuare a crescere interagendo o meno tra loro avendo un'informazione propria per autocostruirsi"⁶⁶. L'embrione, entro il quinto giorno di sviluppo, raggiunge, inoltre lo stadio di blastocisti in cui compaiono due tessuti differenti. Le cellule situate esternamente e polarizzate formano il trofoblasto o tessuto extraembrionario, il quale permette all'embrione di scambiare con l'esterno materia, energia e segnali molecolari necessari al suo sviluppo e, configurandosi come barriera, ne garantisce l'individualità organica e morfologica, proteggendolo durante i molteplici scambi che avrà con la madre durante e successivamente all'annidamento⁶⁷.

Da quanto appena detto, dunque, risulta che l'uso sinonimico della categoria di simbiosi per indicare la relazione tra madre e feto/embrione durante la gravidanza rischia di essere profondamente impreciso, se non

⁶⁶ Traduzione nostra. "Una primera consecuencia que se puede sacar de esta información es que el cigoto tiene carácter individual, y además posee la información *suficiente* respecto al término, pues tiene una propiedad única: en la primera división origina dos células (blastómeros) con fenotipo diferente del suyo (diferentes entre sí, e incluso, en algunas especies al menos, con diferente destino en el proceso ontogénico), que las constituye en una unidad orgánica al interactuar específicamente. Por el contrario, una célula sin el fenotipo propio del cigoto origina, al dividirse, dos células, que pueden seguir creciendo con o sin interacciones entre ellas, de las que emerge información para autoconstituirse, en una conformación del todo, con realidad propia", *ivi*, p. 16.

⁶⁷ Come fa notare la López Moratalla anche il caso della gemellazione monozigotica non autorizza a mettere in discussione la realtà individuale dell'embrione. Essa, infatti, non dipende da una mancanza di organizzazione intrinseca, bensì da un temporaneo ritardo dello sviluppo che provoca un arresto biochimico e, di conseguenza, una minore velocità della vita embrionaria. Questo 'difetto' è associato a bassi livelli di calcio nella madre che possono dipendere da fattori diversi come il blocco dei canali del calcio e dell'allattamento ed è più frequente nei casi di induzione dell'ovulazione e di fecondazione in vitro.

addirittura anacronistico. Esso, infatti, sembra prediligere la suggestione interpretativa derivante dal 'vivere insieme', lasciando in ombra la reale e totale accezione del termine, che, se applicato alla gestazione, risulta inadeguato. Proprio per questo, Moratalla e Mancuso ne propongono un uso analogico, la prima attenuando l'espressione in 'simbiosi di due vite'⁶⁸ e precisando che "la gestazione diventa così una coesistenza di due vite: il figlio non è una parte della madre, né tantomeno un innesto che sarebbe respinto"⁶⁹, il secondo, invece, specificando che "nel caso del rapporto in comunione tra madre e figlio durante la gravidanza, il termine simbiosi è usato con una forzatura di significato, dato che si tratta di due individui della stessa specie, ma che traggono entrambi dalla loro transitoria convivenza un indubbio beneficio reciproco. Nel caso specifico del rapporto madre-feto, questo si manifesta ad ogni momento del loro vivere insieme"⁷⁰, tuttavia, proprio perché estremamente forviante, preferisco lasciare da parte tale categoria.

1.2.2 La relazione parassitaria

Anche la nozione di parassitismo, in base alla quale la gravidanza è interpretata soprattutto come una malattia o, comunque, come una condizione di malessere nociva alla salute psico-fisica della madre e il feto è visto appunto come un parassita, ovvero come un organismo che vive e si nutre a spese dell'ospite, è stata variamente e ampiamente impiegata in letteratura quale sinonimo di relazione materno-fetale.

⁶⁸ Ritengo l'uso di tale espressione particolarmente forviante, poiché è ancora molto vicina alla concezione dell'olobionte o superorganismo. Essa, dunque, sembra alludere alla formazione di una terza entità che, sebbene composta di due individualità distinte, gode di una propria sostanzialità, quando invece sappiamo che la relazione tra madre e feto in gravidanza sembra avere i tratti del 'in-between', del tra.

⁶⁹ Traduzione nostra. "La gestación se convierte así en una convivencia de dos vidas: el hijo no es una parte de la madre ni tampoco un injerto, que sería rechazado", N. López Moratalla, *El embrión humano. Las primeras 24 horas*, «Istmo», 2011, 313, <http://istmo.mx/2011/03/el-embrión-humano-las-primeras-24-horas/>.

⁷⁰ S. Mancuso, M. Zezza, *La prima casa*, Poletto Editore, Vermezzo 2009, p. 119.

A riguardo, già nel 1939 Margery Spring Rice nel suo *Working-class Women* affermava che: "è ben noto che il feto prende ciò di cui ha bisogno dalla madre, nella misura in cui esso può essere trovato nel suo corpo; quindi è la riserva di sostanze nutritive e di vitamine della donna che viene messa in pericolo, se la sua dieta è inadeguata"⁷¹.

Tuttavia, paradigmatica di tale posizione interpretativa è soprattutto la riflessione che Simone de Beauvoir traccia nel capitolo dedicato alla *Madre* nel secondo libro de *Il secondo Sesso*⁷². In un tono fortemente polemico e negativo⁷³, l'autrice descrive emblematicamente la gravidanza come un 'dramma'⁷⁴ svolgentesi nell'intimità della donna e sottilmente retto da una dialettica che si concretizza in una segreta lotta per il possesso⁷⁵ da parte di un feto visto come aggressore e una donna che se ne trova annichilita⁷⁶.

⁷¹ Traduzione nostra. "It is well known that the unborn baby takes what it needs from its mother so far as such requirements can be found in her body; therefore it is the woman's reserve of nutriment and vitamins which suffer during the nine months of pregnancy, if her diet is inadequate", M. Spring Rice, *Working-class Wives: Their Health and Conditions*, Penguin Books, Harmondsworth 1939, pp. 157-158.

⁷² S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Librairie Gallimard, Paris 1949; trad. it a cura di R. Cantini e M. Andreose, *Il Secondo Sesso*, Il Saggiatore, Milano 1975. A riguardo, già in apertura l'autrice definisce apertamente il feto come parassita dichiarando che: "Il feto fa parte del corpo materno, [...] è un parassita che si nutre a sue spese. Da questo accanimento che alcuni uomini mettono nel rifiutare tutto ciò che potrebbe liberare la donna, appare chiaramente quanto sia ancora vivo l'antifemminismo" (ivi, p. 264).

⁷³ A riguardo, basti considerare che l'autrice apre il capitolo che dovrebbe essere dedicato alla trattazione della maternità concentrandosi dapprima sul trauma dell'aborto, ovvero sulla negazione consapevole della maternità e sulle contraddizioni che tale rifiuto porta con sé vissute dalla donna nella sua carne ferita.

⁷⁴ A tale proposito, l'autrice sostiene che: "Le donne che sono profondamente civette, che si sperimentano essenzialmente come oggetto erotico, che si amano per la bellezza del proprio corpo, soffrono di vedersi deformate, imbruttite, incapaci di suscitare il desiderio. La gravidanza non appare loro come una festa o una ricchezza, ma come una diminuzione del loro io" (ivi, p. 284).

⁷⁵ La maternità, pertanto, agli occhi dell'autrice sembra essere una sorta di lotta scandita dalla volontà di dominio e di soggiogazione da parte della madre nei confronti del feto/bambino e viceversa. A supporto di tale ipotesi vale l'uso ripetitivo che la de Beauvoir fa dei termini dominio, possesso, tirannia, padronanza.

⁷⁶ "Le donne rivelano in questa crisi il loro profondo atteggiamento di fronte al mondo in genere e alla loro maternità in particolare: sono stoiche, rassegnate, ribelli, imperiose, indignate, inerti, tese..." (ivi, p. 285).

A riguardo, colpisce particolarmente anche l'uso dell'aggettivazione di cui l'autrice si serve per descrivere il feto e il bambino poi. L'ultimo termine, quello che di solito rimane più impresso nel lettore, infatti, vi figura sempre come il più negativo di tutti. Tale uso, pertanto, sembra restituire anche graficamente l'ambivalenza di una situazione, quale la

Proprio per questo l'autrice arriva a sostenere: "È un sofisma giustificarla pretendendo che una legge scritta in cielo o nelle viscere della terra richieda che madre e figlio appartengono esclusivamente l'uno all'altra; questa reciproca appartenenza non costituisce in realtà che una doppia e nefasta oppressione"⁷⁷. Da questo punto di vista, pertanto, la modalità più propria di svolgimento della relazione tra madre e feto sarebbe il conflitto. "La gravidanza è soprattutto un dramma che si svolge nell'intimo della donna che la sente nello stesso tempo come un arricchimento e come una mutilazione; il feto è una parte del suo corpo ed è un parassita che la sfrutta; lo possiede ed è posseduta da lui; riassume tutto l'avvenire e, portandolo, si sente vasta come il mondo; ma questa stessa ricchezza la annichilisce, ha l'impressione di non essere più niente"⁷⁸. La gestazione, dunque, vi figura come uno stato di malessere psico-fisico. Come succede in qualsiasi altra malattia, il corpo si ripiegherebbe su se stesso e sulle sue esigenze; l'attenzione della donna sarebbe variamente assorbita ora dalle nausee, ora dalla sua voluminosità crescente e desueta. "I mestruai si arrestano, si ingrossa, i seni diventano pesanti e le fanno male, prova delle vertigini, delle nausee; talvolta si crede semplicemente malata finché un dottore non la informa"⁷⁹. In tale esperienza, la sua libertà sarebbe puramente asservita ai disegni della natura⁸⁰: una vita si sviluppa in lei che è solo uno strumento passivo, niente di più che un'incubatrice o un

gravidanza, che all'inizio promette pienezza, in quanto è la donna che possiede il bambino iscritto nel suo corpo ed è lei che partecipa a questo processo creativo, e alla fine le consegna solo la frustrazione dello straniamento e sfruttamento: in realtà è il bambino che la possiede e nella sua esigenza la svuota di sé e della sua libertà. "Ogni figlio che nasce è un dio che si fa uomo: non potrebbe realizzarsi come coscienza e libertà se non venisse al mondo; la madre si presta a questo mistero, ma non può imporlo; la suprema verità di questo essere che si forma nel suo ventre le sfugge" (ivi, p. 278).

⁷⁷ Ivi, p. 307.

⁷⁸ Ivi, p. 276.

⁷⁹ Ivi, p. 279.

⁸⁰ A tale proposito, Elena Colombetti ritiene che ne *Il secondo sesso* "la maternità non è iscritta come una possibilità che deriva dalla propria identità, ma è presentata come una forza che aliena la donna a se stessa" (*L'etica smarrita della liberazione. L'eredità di Simone de Beauvoir nella maternità "biotech"*, Vita e Pensiero, Milano 2011, p. 55).

uovo⁸¹. "Il suo corpo ha ricevuto un destino che la trascende; giorno per giorno, un polipo nato dalla sua carne ed estraneo alla sua carne cresce in lei"⁸². Non ha importanza per se stessa, ma solo per quella solida presenza che è annuncio di futuro⁸³. "Alienata nel corpo e nella sua dignità sociale, la madre ha l'illusione pacificante di sentirsi un essere *in sé*, un *valore*. Ma è solo un'illusione. Perché ella non fa veramente il figlio: questo si fa in lei; la sua carne genera soltanto dalla carne: è incapace di fondare un'esistenza che dovrà fondarsi da sola; le creazioni che emanano dalla libertà pongono l'oggetto come valore e lo rivestono di una necessità: nel seno materno, il bambino è ingiustificato, non è che una proliferazione gratuita, una cosa greggia la cui contingenza è simmetrica a quella della morte. La madre può avere le *sue* ragioni di volere *un* figlio, ma non potrà dare a *questo* altro che esisterà domani le proprie ragioni d'essere; lo genera nella generalità del suo corpo, non nella singolarità della sua esistenza"⁸⁴. L'alienazione a cui andrebbe incontro la spaventerebbe così tanto che all'inizio il suo corpo la tormenterebbe con una ribellione inconscia, ma molestamente attiva ed evidente⁸⁵. "Il suo spavento si manifesta col vomito. Questo è provocato in parte da mutamenti delle secrezioni gastriche che si producono in tal caso; ma se questa reazione, sconosciuta ad altre femmine mammifere, acquista importanza, è per motivi psichici; manifesta il carattere acuto che riveste nella femmina umana il conflitto tra specie e individuo. Anche se la donna desidera profondamente il figlio, il

⁸¹ Secondo de Beauvoir, tale passività si manifesterebbe ancora di più al momento del parto, acuita dalle sofferenze fisiche. A riguardo, l'autrice sostiene che molte donne "si sono sentite passive, uno strumento sofferente, torturato" (*Il Secondo Sesso*, p. 286).

⁸² Ivi, p. 279.

⁸³ A riguardo, de Beauvoir sostiene che la donna incinta è "come una piccola stufa in inverno che è sempre accesa, che è lì, per voi sola, completamente sottomessa alla vostra volontà" (ivi, p. 282).

⁸⁴ Ivi, p. 278.

⁸⁵ A tale proposito, LaChance Adams e Lundquist affermano che: "The heart of Beauvoir's problem with pregnancy is that it consumes the woman's Energy, forcing her to give up her independent projects in the face of the species' need to reproduce itself" (*Coming to Life: Philosophies of Pregnancy, Childbirth, and Mothering*, Fordham University Press, New York 2012, p. 13).

suo corpo si ribella quando deve generare”⁸⁶. La relazione, inoltre, si esplicherebbe soltanto nei termini di uno scambio di materiale biologico che il feto richiede o, meglio, assorbe dalla madre: “Quando la gravidanza prosegue, il rapporto tra la madre e il feto cambia. Questo è solidamente fissato nel ventre materno, i due organismi si sono adattati l’uno all’altro ed esistono tra loro degli scambi biologici che permettono alla donna di ritrovare il proprio equilibrio”⁸⁷. Da questo punto di vista, pertanto, il feto è vissuto come un ‘importuno’, individuo estraneo, di cui la donna sarebbe solo passivo ricettacolo. Il momento del parto, materializzando in tutta evidenza l’esistenza separata del diverso⁸⁸, non farebbe altro che suggellare, secondo de Beauvoir, una situazione di sfruttamento gratuito proprio perché non reciproco⁸⁹. “Anche l’allattamento non dà loro nessuna gioia, al contrario, temono di sciuparsi il seno; sentono con rancore i loro seni screpolati, le loro ghiandole doloranti; la bocca del bambino le ferisce: sembra loro che egli succhi le loro forze, la loro vita, la loro felicità. Il bimbo impone loro una dura schiavitù e non fa più parte di loro: è un tiranno; esse guardano con ostilità questo piccolo individuo estraneo che minaccia la loro carne, la loro libertà, tutto il loro io”⁹⁰.

D’altra parte, anche Michel Serres nel suo *The parasite*⁹¹, nel capitolo *Theory of the Quasi-Object*, considera la gravidanza un ciclo endoparassitario, in

⁸⁶ S. de Beauvoir, *Il Secondo Sesso*, p. 279.

⁸⁷ Ivi, pp. 281-282.

⁸⁸ Così, secondo S. de Beauvoir, “il rapporto tra madre e figlio diventa sempre più complesso: questi è un *doppio* e talvolta essa è tentata di alienarsi completamente in lui, ma è un soggetto autonomo, perciò ribelle; è caldamente reale, oggi, ma è un futuro adolescente, un adulto immaginario; è una ricchezza, un tesoro: è anche un peso, un tiranno” (ivi, p. 293).

⁸⁹ A tale proposito, l’autrice dichiara: “Ma la difficoltà e la grandezza dell’amore materno consistono nella mancanza di reciprocità; la donna non ha di fronte un uomo, un eroe, un semidio, ma una piccola coscienza balbettante, immersa in un corpo fragile e contingente; il bambino non ha nessun valore, non può conferirne nessuno; di fronte a lui la donna è sola; non aspetta nessuna ricompensa in cambio dei suoi doni, spetta alla sua libertà di giustificarli” (ivi, p. 293).

⁹⁰ Ivi, p. 289.

⁹¹ M. Serres, *The Parasite*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London 1982.

cui spetta al feto svolgere appunto la parte del parassita⁹². Vi si legge, infatti: "Il feto è un parassita proteiforme, e rimane tale anche un po' dopo la nascita. Per quanto tempo? Le valutazioni variano. Alla fine, è meglio dire per sempre. Lo svezzamento è soltanto locale. Il figlio dell'uomo non vive solo di pane, o di latte, di aria e calore; egli ha bisogno di linguaggio, di informazione e di cultura per formare il suo ambiente, un ambiente senza il quale sarebbe morto. Questo ambiente è umano, propriamente umano, prodotto da un piccolo gruppo: I genitori, la famiglia, la tribù, il clan, non so"⁹³. La posizione del feto è, dunque, di colui il quale non sarà mai in grado di restituire ciò che riceve dalla madre-ambiente, la quale lo ospita e lo nutre. E, una volta nato, tutto il suo corpo continua a conservare traccia di lei.

Pertanto, da quanto appena descritto, sembra abbastanza evidente come la nozione di parassitismo risulti alquanto inadeguata, se non addirittura anch'essa anacronistica alla luce delle attuali conoscenze embriologiche, a cogliere in profondità la natura della relazione materno-fetale che, come illustrato nel paragrafo di apertura a tale capitolo, sappiamo richiedere per dispiegarsi un ruolo attivo da parte di entrambi gli agenti. Come afferma Di Pietro, infatti, la serie di studi e di conoscenze che stanno via, via emergendo circa la complessità dell'interazione materno-fetale ne dimostrano sempre più la bidirezionalità⁹⁴. Da questo punto di vista,

⁹² A tale proposito, è bene precisare che Serres definisce il parassita nel seguente modo: "The position of the parasite is to be between. That is why it must be said to be a being or a relation. But the attribute of the parasite [...] is its specificity. It is not just anything that troubles a passing message. It is not just anyone who is invited to someone's table. A given larva develops only in a certain organism and is carried only by a certain vector" (ivi, p. 230).

⁹³ Traduzione nostra. "The fetus is a protean parasite, and remains so somewhat after birth. For how long? The evaluations vary. In the end, it is better to say forever. Weaning is only local. Man's child does not live by bread alone, or by milk, air, and heat; it needs language, information, and culture as well to form its environment, a milieu without which it would die. This milieu is human, properly human, produced by the small group: the parents, the family, the tribe, the clan, I don't know", ivi, p. 230.

⁹⁴ J. Di Pietro, *Psychological and psychophysiological considerations regarding the maternal-fetal relationship*, p. 1.

pertanto, la madre, non risulta un passivo ricettacolo asservito alle richieste del feto. Come sostiene Noia, "l'adeguatezza della preparazione dell'impianto avviene all'interno di un pabulum di scambi di messaggi fra i due attori. Nello stadio fra 2 e 8 cellule molte citochine (Human Reproduction online 2002) vengono prodotte dall'embrione non solo finalizzate a progettualità di crescita, ma anche come messaggeri di una comunicazione sempre più complessa e numerosa"⁹⁵. In particolare, come dimostrato da uno studio condotto da Della Vedova et al.⁹⁶, vi sarebbe un'intensa partecipazione materna allo sviluppo neuro-sensoriale del feto e i canali di comunicazione sarebbero fortemente biunivoci.

Né, tantomeno, il feto risulta un aggressore, poiché dà nello stesso tempo che riceve. Come visto in precedenza, oltre a rafforzare il corpo della donna, elicitava e crea lui stesso le condizioni per il suo sviluppo e per quello della madre. A tale proposito, Di Pietro afferma che: "Evidenze ottenute dall'ontogenesi alla stimolazione del parto inducono a considerare il feto come agente attivo. Sugeriamo che il fenomeno osservato di attivazione del sistema simpatico materno da parte del feto potrebbe servire alla gestante da segnale preparandola a rispondere alle prime esigenze

⁹⁵ G. Noia, *Aspetti fisiologici e patologici delle interazioni madre, feto*, <http://www.noiaprenatalis.it/scienza-e-bioetica/33-aspetti-fisiologici-e-patologici-delle-interazioni-madre-feto.html>.

⁹⁶ A. Della Vedova, V. Tomasoni, A. Imbasciati, *Mother-Fetus Communicative Relationship: A Longitudinal Study on 58 Primiparae and their Children during the First Eighteen Months*, «Journal of Prenatal and Perinatal Psychology and Health», vol. 20, n. 3 (2006), pp. 249-262. "In our sample the children of women who talk to them in uterus twice, thrice a day or more have a richer communicative skill and good abilities of understanding in comparison to those children whose mothers who talk to the fetus once a day. Therefore the fetal sonorous environment seems to be an environment fundamentally determined by an aspect of relationship between the mother and the fetus: in our study the words which the mother said to her child in uterus are the aspects of the sonorous environment which can relevantly influence the parameters of the following communicative and linguistic development" (ivi, p. 261). A riguardo, gli autori concludono che, dialogando con il suo bambino non ancora nato, la madre gli parla soprattutto affettivamente ed emotivamente.

nell'allevamento della prole e a riorientare su di essa le sue risorse materne, piuttosto che sugli stimoli ambientali meno rilevanti"⁹⁷.

D'altra parte, il ritenere la gravidanza come un dramma che si svolge nell'intimo della donna implica il rifletterla soltanto da un punto di vista, ovvero considerarla come una faccenda che riguarda soltanto un sé, colto nella sua solitudine⁹⁸, quando, invece, è ormai noto in letteratura che ogni sua fase è sempre relazionale e che in essa ogni posizione soggettiva è sempre dialogica. L'io, infatti, rimanda sempre al tu, variamente declinato ora nel nome del partner, ora nel nome del bambino⁹⁹. A riguardo, sarebbe più opportuno esprimersi in termini di crisi, anziché di dramma, poiché la prima espressione racchiude positivamente in sé la possibilità che il momento di pericolo sia volto in opportunità. A tale proposito, Dabrassi sostiene che "la gravidanza rappresenta un momento critico per una donna, un momento di trasformazione sia fisica che emotiva, in cui

⁹⁷ Traduzione nostra. "There is precedent for considering the fetus as an active agent in arenas ranging from ontogeny to stimulation of labor. We suggest that the observed phenomenon of maternal sympathetic activation by the fetus may serve a signal function to the pregnant woman in preparation for the consuming early demands of child rearing and redirecting maternal resources directed at competing but less relevant environmental demands", J. Di Pietro, *The psychophysiology of the maternal-fetal relationship*, p. 518. In particolare, la Di Pietro si rifà a tali studi: W. P. Smotherman, S. R. Robinson, *Prenatal influences on development: Behavior is not a trivial aspect of fetal life*, «Development and Behavioral Pediatrics», vol. 8 (1987), pp. 171-175; J. Challis, S. Lye, W. Gibb, W. Whittle, F. Patel, N. Alfaidy, *Understanding preterm labor. Human Fertility and Reproduction*, «Annales of the New York Academy of Sciences», vol. 943 (2001), pp. 225-234.

⁹⁸ A tale proposito, anche E. Colombetti sembra essere di tale avviso, sostenendo che: "Per Simone la trascendenza è affidata all'azione transitiva, dove la soggettività si pone ponendo altro da sé, mentre nella maternità la soggettività si chiude su se stessa non potendo distinguere il sé e l'altro da sé" (*L'etica smarrita della liberazione*, p. 57).

⁹⁹ A tale proposito, sono famosi gli studi di Serge Lebovici e Massimo Ammaniti sull'importanza delle rappresentazioni fantasmatiche materne in gravidanza, le quali risultano appunto emblema di un'interazione precoce tra un io e un tu. M. Ammaniti, E. Baumgartner, C. Candelori, M. Pola, R. Tambelli, F. Zampino, *Rappresentazioni materne in gravidanza: Contributi preliminari*, «Rivista di Psicologia Clinica», vol. I (1990), pp. 36-50; M. Ammaniti, C. Candelori, M. Pola, R. Tambelli, *Maternità e gravidanza. Studio delle rappresentazioni materne*. Raffaello Cortina, Milano 1995; J. M. Lumley, *The image of the foetus in the first trimester*, «Birth and Family Journal», vol. 7 (1980), pp. 5-14; D. Pines, *Pregnancy and Motherhood: Interaction between fantasy and reality*, «British Journal of Medical Psychology», vo. 45 (1972), pp. 333-343; C.H. Zeanah, M. A. Keener, L. Stewart, T. F. Anders, *Prenatal perception of infant personality: A preliminary investigation*, «Journal of the American Academy of Child Psychiatry», vol. 24 (1985), pp. 204-210.

processi intrapsichici e fattori endogeni si intrecciano a vicenda.[...] Le modificazioni fisiologiche conseguenti che interessano tutti gli organi e i tessuti dell'organismo comportano, a loro volta, una modulazione dei processi psichici elaborati nella struttura della mente (versante somatopsichico) che, ancora a loro volta, si ripercuotono di nuovo sul soma (versante psicosomatico). Ogni volta che l'unità dello schema corporeo è messa in crisi, lo stesso accade anche per l'identità psichica stessa del soggetto"¹⁰⁰.

D'altra parte, anche il considerare la gravidanza quale malattia, uno stato interessante perché deviante dai parametri 'normali' di salute, non tiene conto che già nel 1805 Martha Mears nel suo *The Midwife's Candid Advice to the Fair Sex: or the Pupil of Nature* scriveva che la gestazione conduce la donna "più vicino alla perfezione del suo essere; e, al contrario di quanto avviene nella malattia, si sente più forte in salute e sperimenta un senso di maggior sicurezza"¹⁰¹.

La nozione di parassitismo, inoltre, risulta inadeguata, proprio perché tende a riflettere per lo più una dimensione soltanto egologica e solipsistica e non pienamente relazionale. Il ricorso correlato alle nozioni di dominio, oppressione, sopruso, passività implica sempre un riferimento al chi, variamente concepito ora come carnefice ora come la sua vittima ed impedisce, invece, di concentrarsi sulla dimensione del tra, ovvero sulla relazione in sé e per sé¹⁰².

¹⁰⁰ F. Dabrassi, *Relazione gestante-feto, modalità del parto e sviluppo fisico del bambino*, Dissertation thesis, Alma Mater Studiorum Università di Bologna, 2008, p. 19.

¹⁰¹ Traduzione nostra. "Nearer to the perfection of her being; and, instead of disease, affords a much stronger presumption of health and security", M. Mears, *The Midwife's Candid Advice to the Fair Sex: or the Pupil of Nature*, Crosby and Co. and R. Faulder, London 1804, p. 4, in C. Hanson, *A Cultural History of Pregnancy*, p. 9.

¹⁰² A tale proposito, E. Colombetti ritiene che in Simone de Beauvoir l'intero processo generativo "è dialettico e profondamente contrappositivo: *la relazione non è mai vista come essere-con, ma sempre come essere contro*" (*L'etica smarrita della liberazione*, p. 60).

1.2.3 La relazione di ospitalità

Altra categoria che in letteratura compare quale modello di relazione tra madre e feto è quella di ospitalità assoluta o incondizionata. Esempio ne è l'uso che ne fa Raphael-Leff, la quale, nel suo *Dark Side of the Womb*, sostiene che: “‘Un’ospitalità assoluta’ [...] è una richiesta impossibile! Eppure, almeno fino a quando non è intervenuta la tecnologia, la futura madre ha sempre aperto la sua ‘dimora’ corporea a un altro assoluto, sconosciuto, anonimo e gli/le ha dato un posto. Vorrei quindi proporre la gravidanza come un modello estremo di impegno sia con la misteriosità sia con l’affermazione di un Altro sconosciuto – estremo perché l’ospite si nutre della padrona di casa, mentre ne occupa intimi mentre la parte interna del suo corpo”¹⁰³. D’altra parte, anche Gray costruisce la sua intera argomentazione partendo dall’affermazione che: “La donna incinta prende parte ad una relazione di ospitalità che potenzialmente la porta ad un temporaneo abbandono di se stessa per perseguire gli interesse di un essere dipendente e immaturo. La gravidanza può essere vista come l’origine del rapporto ospite-ospitante: è eticamente primigenia. La sua originarietà etica non consiste nel fatto che un ospitante offre ospitalità a un ospite pre-esistente. Piuttosto, la gravidanza è un’attualizzazione d’essere, l’inizio di una vita che non è esistita precedentemente”¹⁰⁴.

¹⁰³ Traduzione nostra. “Absolute hospitality’ [...] is an impossible demand! Yet, until reproductive technology intervened, and expectant mother opened up her bodily ‘home’ to an ‘absolute, unknown, anonymous other’ and gave him/her a place. I want to propose therefore that pregnancy is an *extreme* epitome of engagement with both the mysteriousness and claim of an unknown Other – extreme because the guest feeds off the hostess while intimately occupying her innermost body”, J. Raphael-Leff, *Dark Side of the Womb*, Grosvenor Group Ltd, London 2015, p. 65.

¹⁰⁴ Traduzione nostra. “The pregnant woman as a host participates in a hospitality that potentially models a temporary abandonment of herself in pursuit of the interests of a dependent, immature being. Pregnancy can be seen as the original host-guest relationship: it is ethically primitive. Its ethical primitiveness consists not in the fact that a host offers hospitality to a pre-existing guest. Rather, pregnancy is an actualizing of being, an enabling of life that has not previously existed”, F. Gray, *Original Habitation. Pregnant Flesh as Absolute Hospitality*, in S. LaChance Adams e C. R. Lundquist, *Coming to Life*, pp. 71-87.

Chiaro è che, da questo punto di vista, il riferimento obbligato è a Derrida¹⁰⁵ e alla sua concezione di ospitalità incondizionata, intesa non soltanto come un "varcare la soglia", ma radicalmente come un entrare nella "mia" casa, prendendo il "mio" posto¹⁰⁶. Pur considerando particolarmente interessante tale concezione, soprattutto nel passaggio in cui l'autore riflette l'ospite quale 'liberatore' o 'emancipatore'¹⁰⁷, che se, applicato alla gravidanza, potrebbe essere utile a descrivere il processo di 'fioritura' della maternità¹⁰⁸, ritengo tale categoria inadatta ad inquadrare esaustivamente la relazione in gestazione e, quindi, che non si possa assumere quale sinonimo di essa. Come cercherò di argomentare nel presente paragrafo, le motivazioni di tale rifiuto, facenti capo tutte alle caratterizzazioni di tale nozione e alle argomentazioni addotte dall'autore in proposito, sono varie ed estendentesi a molteplici livelli.

Come indica lo stesso Derrida, il termine *hostis* racchiude in sé la duplice accezione di parassita¹⁰⁹ e di nemico¹¹⁰. In tal senso, dunque, esso

¹⁰⁵ A riguardo, è doveroso precisare che la Raphael-Laff apre il capitolo dedicato al paradigma placentare e alla relazionalità tra il sé e l'altro tipica della gravidanza citando Derrida e la definizione che egli dà di ospitalità assoluta in *Of Hospitality*. Anche la Gray imposta l'argomentazione dell'intero saggio discutendo la definizione derridiana di ospitalità e dimostrando come proprio la gestazione possa assumersi quale situazione paradigmatica di ospitalità assoluta, contravvenendo, in un certo senso, alle indicazioni di Derrida stesso circa l'idealità normativa e l'impossibilità fattuale dell'accoglienza incondizionata dell'altro.

¹⁰⁶ «Come inside», «come within me», not only toward me, but within me: occupy me, take place in me, which means, by the same token, also take my place, don't content yourself with coming to meet me or «into my home», J. Derrida, *Of Hospitality*, Stanford University Press, Stanford, California 2000, p. 123.

¹⁰⁷ "Strange logic, but so enlightening for us, that of an impatient master awaiting his guest as a liberator, his emancipator. It is *as if* the stranger or foreigner held the keys" (J. Derrida, *Of Hospitality*, p. 123).

¹⁰⁸ D'altra parte, proprio perché è presente lo straniero, nel caso della gravidanza, l'embrione, la donna è 'gravida', cioè sottoposta ad un processo in divenire (a process of becoming), alla fine del quale ne uscirà trasformata, pur rimanendo sempre la stessa. Il bambino, dunque, è la molla dell'intero sviluppo, l'elemento innescente la 'crescita'.

¹⁰⁹ "Let's say «parasite» because what this directs us to open up is indeed the general problematic of relationships between parasitism and hospitality. How can we distinguish between a guest and a parasite?" (J. Derrida, *Of Hospitality*, p. 59). E, ancora, "without this right, a new arrival can only be introduced «in my home», as a parasite, a guest who is wrong, illegitimate, clandestine, liable to expulsion or arrest" (ivi, p. 61). D'altra parte, la Raphael-Leff sembra esprimersi proprio in questi stessi termini, presentando l'embrione

costringe a pensare ad una definizione di colui che è ospitato, che, applicando alla lettera l'insegnamento del filosofo francese, vi figura come straniero e/o come conquistatore di uno spazio. Da questo punto di vista, pertanto, la modalità più propria di esplicazione di tale relazione, sia da una parte che dall'altra dei suoi capi, sembra essere proprio la violenza. Infatti, come dichiara lo stesso autore: "[Lo straniero] deve chiedere ospitalità in una lingua che per definizione non è la sua, quella impostagli dal padrone di casa, l'ospite, il re, il signore, il potere, la nazione, lo Stato, il padre eccetera. Questi gli impone la traduzione nella propria lingua, ed è la prima violenza"¹¹¹. Tuttavia, il feto non è estraneo alla donna o, almeno non completamente, dato che per metà ha il suo stesso patrimonio genetico. Inoltre, il linguaggio che la madre invia al feto non sembra comportare alcuna violazione, poiché, già da un punto di vista strettamente molecolare, è uguale a quello parlato dal feto. D'altra parte, come argomentato nel paragrafo precedente, il feto non è un parassita della madre.

Il termine, inoltre, avendo una connotazione morale, come dimostrato dalla sua declinazione come 'accettazione'¹¹², sembra potersi applicare più

come un parassita del corpo materno: "A tangible yet inaccessible mysterious other pulsating in the most private depths of the mother's womb, making competitive life and death demands on her resources while spewing out waste products for dispersal through her system" (*Dark Side of the Womb*, p. 65).

¹¹⁰ "The word for «hospitality» is a Latin word (*Hospitalität*, a word of Latin origin, of a troubled and troubling origin, a word which carries its own contradiction incorporated into it, a Latin word which allows itself to be parasitized by its opposite, «hostility», the undesirable guest [*hôte*] which it harbors as the self-contradiction in its own body)" (J. Derrida, *Hospitality*, «Angelaki, Journal of the Theoretical Humanities», vol. 5, n. 3 (2000), p. 3.

¹¹¹ "He has also ask for hospitality in a language which by definition is not his own, the one imposed on him by the master of the house, the host, the king, the lord, the authorities, the nation, the State, the father, etc. This personage imposes on him translation into their own language, and that's the first act of violence", J. Derrida, *Of Hospitality*, p. 15. Trad. italiana a cura di Idolina Landolfi, *Sull'ospitalità: le riflessioni di uno dei massimi filosofi contemporanei sulle società multietniche*, Baldini & Castoldi, Milano 2000, p. 46.

¹¹² "The word «acceptation [*acceptation*]» [...] also belongs quite specifically to the discourse of hospitality; it lives at the heart of the discourse of hospitality; acceptation in Latin is

propriamente ad uno stadio successivo che non alla relazione in sé e per sé¹¹³. In tal senso, dunque, applicato alla gravidanza, esso sembra sottendere uno specifico assenso della donna a quanto accade in lei¹¹⁴, rimandando, evidentemente ad un momento seguente rispetto ad un *primo primi* che si svolge nel silenzio carnale. “Tale collusione è anche il potere nella sua *finitude*, cioè la necessità, per l’ospite, per colui che riceve, di scegliere, eleggere, filtrare, selezionare gli invitati, i visitatori o gli ospiti, coloro a cui decide di concedere l’asilo, il diritto di visita o l’ospitalità”¹¹⁵.

Inoltre, non sembra essere una definizione bidirezionale, né tantomeno sembra indicare il ‘tra’ relazionale, poiché, malgrado Derrida asserisca che “è [...] il padrone, colui che invita a diventare ostaggio- che lo è sempre stato, anzi. E l’ospite, l’ostaggio invitato (*guest*), diviene colui che invita chi lo invita, il padrone dell’ospite (*host*). L’ospite diviene l’ospite dell’ospite. L’ospite (*guest*) diviene l’ospite (*host*) dell’ospite (*host*)”¹¹⁶, implica sempre un riferimento ad un Io che in quel momento è assunto come soggetto agente o di attribuzione¹¹⁷. In tal senso, dunque, essa risulta spostata solo

the same as acception, the action of receiving, the welcome given, the way one receives”, J. Derrida, *Hospitality*, p. 7.

¹¹³ D’altra parte, come riconosce lo stesso Derrida: “A reflection on hospitality presupposes, among other things, the possibility of a rigorous delimitation of thresholds or frontiers: between the familial and the non-familial, between the foreign and the non-foreign” (ivi, pp. 47-49).

¹¹⁴ Come afferma Gray: “Intrinsic to the idea of the transformative moment that sees guest and host transposed is complete trust and the consent of the host” (*Original Habitation*, p. 81).

¹¹⁵ “This collusion is also power in its *finitude*, which is to say the necessity, for the host, for the one who receives, of choosing, electing, filtering, selecting their invitees, visitors, or guests, those to whom they decide to grant asylum, the right of visiting, or hospitality”, J. Derrida, *Of Hospitality*, p. 55. Trad. it. a cura di I. Landolfi, *Sull’ospitalità: le riflessioni di uno dei massimi filosofi contemporanei sulle società multietniche* p. 70.

¹¹⁶ “Indeed the master, the one who invites, the inviting host, who becomes the hostage – and who really always has been. And the guest, the invited hostage, becomes the one who invites, the master of the host. The guest becomes the host’s host. The guest (*hôte*) becomes the host (*hôte*) of the host (*hôte*)”, J. Derrida, *Of Hospitality*, p. 125. Trad. it. a cura di I. Landolfi, *Sull’ospitalità: le riflessioni di uno dei massimi filosofi contemporanei sulle società multietniche* p. 113.

¹¹⁷ Tale constatazione sembra essere confermata anche dalla definizione che l’autore propone dell’ospitalità incondizionata, in cui la ripetizione di ‘I’ assume una valenza

un termine della relazione¹¹⁸, lasciando in ombra l'altro, o, meglio, stabilendo già tra i due una diversità che sembra giocarsi, però, sul terreno del conflitto o della lotta per il possesso di un territorio¹¹⁹. Applicando alla gravidanza l'affermazione secondo cui è "come se lo straniero dovesse cominciare col contestare l'autorità del capo, del padre, del signore della famiglia, del «padrone di casa», del potere d'ospitalità, dell'*hosti-pets*¹²⁰ lo straniero inizia ad entrare in contatto con l'*hospes* contestandone l'autorità, si contravverrebbe a quanto descritto nel paragrafo di apertura del presente capitolo. Durante la gestazione il far spazio all'altro non implica la rinuncia al sé, che, anzi, anche già da un punto di vista biologico, se ne trova arricchito; né l'entrare in relazione implica impossessarsi dell'altro, l'integrità del quale sembra essere preservata dall'inizio alla fine dell'intero periodo gestazionale¹²¹.

allitterante. "Absolute hospitality require that I open up my home and that I give not only to the foreigner [...], but to the absolute, unknown, anonymous other, and that I *give place* to them, that I let them come, that I let them arrive, and take place in the place I offer them, without asking of them either reciprocity (entering into a pact) or even their names" (ivi, p. 25).

¹¹⁸ Tale ipotesi interpretativa sembra essere confermata anche dai lavori della Aristarkhova, in cui la categoria di ospitalità viene messa in relazione con quella di maternità, "to the first home, the home of the mother, the place of an original welcoming and hosting" (*Hospitality and the Maternal*, «Hypatia», vol. 27, n. 19 (2012), p. 174).

¹¹⁹ Da qui tutto il dibattito etico-giuridico sulla gravidanza come situazione in cui due individui distinti si contendono diritti per lo più conflittuali tra loro. Come riconoscono Lymer e Utley, infatti, "conceptualizing foetal Otherness as foetal rights not only gives rise to the situation of competing rights, but also locates the site of ethical play and determination *within* the body of the pregnant woman" (*Hospitality and Maternal Consent*, «Law Text Culture», vol. 17 (2013), p. 242).

¹²⁰ "As though the Foreigner had to begin by contesting the authority of the chief, the father, the master of the family, the «master of the house», of the power of hospitality, of the *hosti-pets*", J. Derrida, *Of Hospitality*, p. 5. Trad. it. a cura di I. Landolfi, *Sull'ospitalità: le riflessioni di uno dei massimi filosofi contemporanei sulle società multietniche*, p. 40.

¹²¹ A riguardo, Lymer e Utley affermano che: "For Derrida, each condition violates the individuality, the freedom, of the guest because it must by its nature involve mastery, control, and appropriation. It is also, however, through the conditions of hospitality that the stranger is made *known* through assimilation, as the conditions enshrined by the host will, by necessity, reduce the foreignness of the stranger to the familial domesticity that is deemed proper. Thus, it follows that the more severe the conditions of hospitality, the greater the reduction of the Other into a sameness that denies the guest their unique and irreplaceable life and experience" (*Hospitality and Maternal Consent*, p. 245).

D'altra parte, anche la determinazione dell'ospitalità assoluta come dire "a chi giunge, certo, prima di qualsiasi determinazione, prima di qualsiasi anticipazione, prima di qualsiasi identificazione, che si tratti o meno di uno straniero, un immigrato, un invitato o un visitatore non atteso, un cittadino di un'altra nazione, un essere umano, un animale o un dio, vivo o morto, maschio o femmina"¹²², se applicata alla gravidanza risulta alquanto imprecisa, poiché, come mostrato nel primo paragrafo, abbiamo sin da subito l'attivazione del sistema immunitario materno che ha appunto il compito di identificare quanto avviene in lei, proteggendola da eventuali infezioni e agenti patogeni.

1.2.4 L'attaccamento materno-fetale¹²³

Utilizzando la categoria di attaccamento quale sinonimo della relazione tra gestante e feto in gravidanza si è soliti riferirsi al costrutto dell'"attaccamento prenatale", concetto operativo elaborato e diffuso, soprattutto a partire dagli anni '80, in ambito psicologico. Tale concetto è estremamente controverso¹²⁴, come dimostrato anche dal fatto che nel corso del tempo è stato spesso soggetto a ripensamenti teorici e che a tutt'oggi non ne disponiamo ancora una chiara caratterizzazione ontologica¹²⁵. Come sostenuto da Sandbrook e Adamson-

¹²² "Let us say *yes to who or what turns up*, before any determination, before any anticipation, before any *identification*, whether or not it has to do with a foreigner, an immigrant, an invited guest, or an unexpected visitor", *Of Hospitality*, p. 77. Trad. it. a cura di I. Landolfi, *Sull'ospitalità: le riflessioni di uno dei massimi filosofi contemporanei sulle società multietniche*, p. 84.

¹²³ Ritengo doveroso precisare in via preliminare che il seguente paragrafo non ha l'obiettivo di criticare la valenza psicometrica del costrutto dell'attaccamento prenatale, bensì quello di discuterne l'estensione categoriale, ovvero l'utilizzo del termine 'attaccamento materno-fetale' quale sinonimo di relazione tra madre e feto. La presente ricerca, infatti, ha carattere filosofico/antropologico e, dunque, non ha alcuna pretesa di proporsi come un lavoro psicologico.

¹²⁴ "The theoretical construct of maternal fetal attachment requires continued theoretically-driven research" (A. R. Brandon, S. Pitts, W. H. Denton, C. Allen Stringer, H. M. Evans, *A History of the Theory of Prenatal Attachment*, «Journal of Prenatal and Perinatal Psychology and Health», vol. 23, n. 4 (2009), p. 201).

¹²⁵ "Furthermore, there is a lack of understanding of the nature of the maternal attachment process, when it starts, what it includes, and its relationship to infant well-being" (M. Erickson, *Predictors of Maternal-Fetal Attachment: An Integrative Review*,

Macedo, il termine, sembra sottrarsi ad una definizione universale e condivisa¹²⁶. Usato per la prima volta da Rousseau come corrispettivo dell'amore materno, ha trovato, successivamente, applicazione soprattutto in ambito psicoanalitico. Già Freud nel 1940 descriveva l'attaccamento come istinto di sopravvivenza e di base, originato dal rapporto forte, unico e duraturo tra madre e feto. Tuttavia, la fortuna e diffusione dell'espressione si lega soprattutto all'opera di Bowlby, il quale, nel suo *Attaccamento e perdita*¹²⁷, considera l'attaccamento come non legato, malgrado esso sia un meccanismo istintivo, primariamente ad una gratificazione sensibile quanto piuttosto alla necessità di cercare prossimità con il caregiver, ovvero con colui che fornisce continue sicurezze e protezione¹²⁸. Proprio per questo, si ritiene che i comportamenti di attaccamento nel bambino e nell'adulto siano innescati dalla 'ricerca' di sicurezza variamente legata a bisogni vitali, angoscia e paura della separazione dalla figura di accudimento. In tal senso, dunque, sembrano distinguersi in maniera sostanziale da quelli componenti l'attaccamento prenatale che, sviluppandosi in gravidanza¹²⁹, sembra

«Worldviews on Evidence-based Nursing», E3, n. 1 (1996), p. 56). Tuttavia, il costrutto è ancora attualmente utilizzato e ritenuto molto valido soprattutto a livello operativo. "The abstraction of the concept of MFA has not deterred its proponents from attempting to capture it in assessment" (A. R. Brandon, S. Pitts, W. H. Denton, C. Allen Stringer, H. M. Evans, *A History of the Theory of Prenatal Attachment*, p. 205).

¹²⁶ S. P. Sandbrook, E. N. Adamson-Macedo, *Maternal-fetal attachment: searching for a new definition*, «Neuroendocrinology Letters», vol. 1 (2004), pp. 169-182.

¹²⁷ J. Bowlby, *Attaccamento e perdita*, Bollati Boringhieri, Torino 1969.

¹²⁸ Nell'interpretazione di Bowlby l'attaccamento figura quale relazione interattiva tra il bambino che cerca vicinanza e prossimità al caregiver, il quale risponde dandogli sicurezza e amore.

Tale concezione è supportata anche dagli studi di Ainsworth, il cui paradigma della 'strange situation' argomenta in favore della natura protettiva continua della relazione di attaccamento che, se sicuro, faciliterebbe lo sviluppo del bambino.

¹²⁹ A riguardo, in letteratura vi è incertezza in relazione al periodo gestazionale in cui compaiono atteggiamenti di attaccamento. Sicuramente essi vengono elicitati dopo il primo movimento del feto e si rafforzano lungo il prosieguo della gravidanza. "Attachment begins with the enteroceptive sensations created by fetal movement which validate the mother's awareness of another – an awareness that continues throughout pregnancy" (K. F. Gaffney, *Maternal-fetal attachment in relation to self-concept and anxiety*, «The American Journal of Maternal/Child Nursing», vol. 15, n. 2 (1986), p. 92). Tuttavia, studi recenti mostrano come essi compaiano già durante il primo trimestre. Per ulteriori

essere associato più al desiderio o, meglio, all'obiettivo di 'fornire' sicurezza¹³⁰. Pertanto, applicato alla gestazione, l'uso del termine sarebbe analogico e non letterale¹³¹.

Lo sviluppo di una teoria formale dell'attaccamento prenatale si deve al lavoro di Cranley che per prima nel 1981 definì il costrutto materno-fetale "come la misura in cui la donna manifesta comportamenti che rappresentano interazione e coinvolgimento affettivo verso il bambino che attende"¹³² rendendolo misurabile attraverso il Maternal-Fetal Attachment (MFA) Scale¹³³. In seguito, si sono succedute in letterature diverse definizioni, quale, ad esempio, quella di Condon che nel 1985, ispirandosi alla teoria dell'attaccamento adulto, suggerì un'applicazione al periodo prenatale della concezione di attaccamento di Bretherthon come legame affettivo o psicologico. Egli infatti considerava l'attaccamento prenatale come l'elemento di base dell'amore¹³⁴ e lo descrisse come una relazione in divenire in cui la madre cerca di conoscere, di stare, di evitare separazione

approfondimenti rimando a S. Honjo, S. Arai, H. Kaneko, T. Ujiie, S. Murase, H. Sechiyama, Y. Sasaki, C. Hatagaki, E. Inagaki, M. Usui, K. Miwa, M. Ishihara, O. Hashimoto, K. Nomura, A. Itakura, K. Inoko, *Antenatal depression and maternal-fetal attachment*, «Psychopathology», vol. 36, n. 6 (2003), pp. 304-311.

¹³⁰ In gravidanza i comportamenti di attaccamento sembrano, dunque, essere legati a sentimenti e atteggiamenti di responsabilità per il benessere del feto.

¹³¹ A riguardo, "it has been proposed that prenatal attachment is more appropriately viewed as an 'emotional bond' that bears similarities to attachment but is not the same as traditional infant and adult attachment" (A. R. Brandon, S. Pitts, W. H. Denton, C. Allen Stringer, H. M. Evans, *A History of the Theory of Prenatal Attachment*, p. 207).

¹³² Traduzione italiana del passo ad opera di F. Dabrassi, *Relazione gestante-feto, modalità del part e sviluppo fisico del bambino*, p.16. "As the extent to which women engage in behaviors which represent an affiliation and interaction with their unborn child", M. S. Cranley, *Roots of Attachment: The Relationship of Parents with Their Unborn*, «Birth Defects: Original Article Series», vol. XVII, n. 6 (1981), p. 65.

¹³³ La Maternal-Fetal Attachment (MFA) Scale è una scala composta di 24 items divisi in 5 sottoscale (differenziazione di sé dal feto, interazione con il feto, attribuzione di caratteristiche e intenzioni al feto, dono di sé, adozione) che rappresentano aspetti della relazione tra madre e feto.

¹³⁴ "Attempting to define the nature of 'attachment' may constitute an undertaking as intricate and tortuous as that of defining 'love'. Indeed this writer would take the view that the former is simply a euphemism for the latter, more acceptable to the scientific and medical communities", J. T. Condon, *The Parental-Foetal Relationship – a Comparison of Male and Female Expectant Parents*, «Journal of Psychosomatic Obstetrics and Gynecology», vol. 4, n. 4 (1985), p. 272. E, ancora, "protection [...] is probably the entire *raison d'être* for attachment" (ivi, p. 272).

o perdita, di proteggere, di identificare e soddisfare le necessità del feto. Nel 1988, invece, Spencer e Cox, preferirono concepire l'attaccamento prenatale come "l'insieme dei sentimenti di vicinanza e di accettazione del feto da parte della madre"¹³⁵. Nuovamente Müller nel 1993, rifacendosi ad un suo studio condotto nel 1990 per la sua tesi dottorale, propose un'ulteriore concezione dell'attaccamento come quell'"unico rapporto affettivo che si instaura tra una donna e il suo feto"¹³⁶. Ancora, nel 2003 Doan e Zimerman presentarono una nuova definizione di attaccamento che cercasse di comprendere in un unico concetto operativo i vari aspetti comportamentali, cognitivi ed emotivi. Cosicché, l'attaccamento prenatale vi figurava come "un concetto astratto, che rappresenta il rapporto di affiliazione tra un genitore e il feto, il quale è potenzialmente presente prima della gravidanza ed è legato alle capacità cognitive ed emotive di concettualizzare un altro essere umano, e si sviluppa all'interno di un sistema ecologico"¹³⁷. Ma, nel 2004, Sandbrook e Adamson-Macedo proposero un'ulteriore precisazione del costrutto, indagandolo, questa volta, da un punto di vista fenomenologico come emozione e/o comportamento istintivo che nasce in risposta a stimoli interni ed esterni. Esse, infatti, sostenevano che "l'attaccamento materno-fetale inizia come un'emozione istintiva, non basato sul concetto astratto di amore, ma sulla necessità di proteggere il feto. Quest'ultima è un'emozione travolgente; il feto viene percepito come appartenente esclusivamente alla donna,

¹³⁵ Traduzione nostra. "Feelings of closeness to and acceptance of the fetus by the mother", J. Spencer, D. Cox, *A Comparison of Chorionic Villi Sampling and Amniocentesis: Acceptability of Procedure and Maternal Attachment to Pregnancy*, «Obstetrics & Gynecology», vol. 72, n. 5 (1988), p. 714.

¹³⁶ Traduzione nostra. "The unique, affectionate relationship that develops between a woman and her fetus", M. E. Müller, *Development of the Prenatal Attachment Inventory*, «Western Journal of Nursing Research», vol. 15, n. 2 (1993), p. 201.

¹³⁷ Traduzione nostra. "Prenatal attachment is an abstract concept, representing the affiliative relationship between a parent and fetus, which is potentially present before pregnancy, is related to cognitive and emotional abilities to conceptualize another human being, and develops within an ecological system", H. McK. Doan, A. Zimerman, *Conceptualizing Prenatal Attachment: Toward a Multidimensional View*, «Journal of Prenatal and Perinatal Psychology and Health», vol. 18, n. 2 (2003), p. 110.

dipendente da lei per quanto attiene alla sua stessa vita"¹³⁸. E, su questa scia, nel 2010, Walsh ha affermato che: "Questa relazione non è solo attaccamento nel senso in cui Bowlby e per primo Ainsworth l'hanno definita, ma un costrutto multilivello guidato dal sistema di caregiving, il reciproco del sistema di attaccamento, che si sviluppa per fornire assistenza e protezione"¹³⁹

Ora, malgrado le diverse accezioni¹⁴⁰ e le sfumature di significato che le separano l'una dall'altra, tutte le varie definizioni di attaccamento presenti in letteratura possono essere accomunate da un unico denominatore, ovvero quello di considerare la relazione tra madre e feto in gravidanza dal punto di vista dell'effetto che essa provoca sul primo termine. Da questo punto di vista, pertanto, tale costrutto può sicuramente assumersi quale risultato e prova dell'esistenza di una relazione in gestazione. Tuttavia, proprio per questo, esso non può essere impiegato quale sinonimo dell'intera relazione, poiché prende in considerazione soltanto

¹³⁸ Traduzione nostra. "Maternal-fetal attachment begins as an instinctive emotion, not based on the abstract concept of love, but in the need to protect the fetus. Protection is the overpowering emotion, the fetus is perceived as belonging exclusively to the woman, dependent on her for life itself", S. P. Sandbrook, E. N. Adamson-Macedo, *Maternal-fetal attachment: searching for a new definition*, p. 180.

¹³⁹ Traduzione nostra. "This relationship is not an attachment relationship at all, as Bowlby and Ainsworth first defined it, but a multi-faced construct guided instead by the caregiving system, the reciprocal partner to the attachment system, which evolved to provide care and protection", J. Walsh, *Definitions matter: if maternal-fetal relationships are not attachment, what are they?*, «Archives of Women's Mental Health», vol. 13, n. 5 (2010), p. 449.

¹⁴⁰ Ai fini del presente studio, ho riportato soltanto quelle più importanti, che di solito vengono citate nelle review riguardanti il tema. Tuttavia, mi sembra doveroso precisare che pressoché ogni studio e articolo scientifico sull'argomento presenta una sua definizione di attaccamento prenatale, la quale in qualche modo si distacca dalle altre, prediligendo ora un aspetto, ora un altro. Basti considerare quella che ne propongono Righetti, Dell'Avanzo, Grigio e Nicolini: "The concept of antenatal/prenatal attachment [...] generally refers to the maternal-fetal relationship, which normally develops during the pregnancy; it represents the earlier internalized representation of the fetus that both parents typically acquire and elaborate" (*Maternal/paternal antenatal attachment and fourth dimensional ultrasound technique: a preliminary report*, «British Journal of Psychology», vol. 96, n. 1 (2005), p. 129). A riguardo, Zachariah conclude affermando che: "There are difficulties in the conceptualization of MFA, as this attachment is not as visible or observable as mother-infant or husband-wife attachment" (*Maternal-fetal attachment: influence of mother-daughter and husband-wife relationships*, «Research in Nursing & Health», vol. 17, n. 1 (1994), p. 42).

un lato di quest'ultima, cioè la madre¹⁴¹, e ne considera l'efficacia ad un solo livello, ovvero quello psicologico, lasciando in ombra ciò che avviene dal punto di vista anatomico e biochimico.

1.2.5 Il materno-fetale come relazione dialogica

Più recentemente¹⁴², alla relazione in gravidanza è stato applicato il significato di dialogo o comunicazione materno-fetale.

Esempi di ciò sono le riflessioni di López- Moratalla in *Comunicación materno-filial en el embarazo. Interrupción de la comunicación e Células madre y vínculo de apego en el cerebro de la mujer. Informe científico sobre la comunicación materno-filial en el embarazo*¹⁴³, di Mancuso ne *La prima casa*¹⁴⁴e¹⁴⁵ di Righetti che in *Elementi di psicologia prenatale* qualifica l'intero periodo della gravidanza come "una comunicazione che vede come

¹⁴¹ A riguardo, mi sembra che l'antecedenza del maternal nell'espressione 'maternal-fetal attachment' non sia indifferente. Il costrutto, infatti, è stato associato spesso ad una competenza che la donna acquisisce durante la gravidanza. "Developmental theorists agree that attachment to the fetus during pregnancy is one of the critical developmental tasks for the pregnant woman" (V. H. Kemp, C. K. Page, *Maternal prenatal attachment in normal and high-risk pregnancies*, «Journal of Obstetric, Gynecologic, & Neonatal Nursing», vol. 16, n. 3 (1987), p. 203). E, comunque, già la Cranley: "It had been hypothesized that a woman's attachment to her fetus would depend primarily on the accomplishment of the developmental tasks of pregnancy, not on demographic factors" (M. C. Cranley, *Development of a Tool for the Measurement of Maternal Attachment During Pregnancy*, «Nursing Research», vol. 30, n. 5 (1981), p. 284).

¹⁴² Gli studi che interpretano la relazione in gravidanza attraverso la categoria di dialogo sono apparsi in letteratura dagli anni '90 in poi.

¹⁴³ N. López Moratalla, E. Sueiro Villafranca, *Células madre y vínculo de apego en el cerebro de la mujer. Informe científico sobre la comunicación materno-filial en el embarazo*, Universidad de Navarra, Madrid 2008.

¹⁴⁴ "L'embrione ha bisogno anche fuori del suo ambiente naturale di poter "dialogare con la madre" per potersi strutturare, per impiantarsi, per assicurare il buon esito della gravidanza e la buona riuscita della sua strutturazione. Bisogna dargli la consapevolezza di sentirsi a casa propria e a proprio agio, fornendogli una parte almeno di quelle strutture che riconosce e con cui riesce a dialogare a suo agio" (S. Mancuso, M. Zezza, *La prima casa*, p. 48).

¹⁴⁵ A riguardo, è doveroso precisare che la lista di titoli appena presentata riguardo l'interpretazione del legame tra madre e feto in gravidanza come dialogo e comunicazione è soltanto esemplificativa e non ha nessuna pretesa di porsi quale esaustiva.

protagonisti il nascituro, la madre, il padre e tutte le relazioni significative, e permette un vissuto positivo e di crescita nei nove mesi d'attesa"¹⁴⁶.

A riguardo, pur ritenendo tale categoria molto interessante e, sicuramente, più adatta, almeno estensivamente¹⁴⁷, delle altre ad indicare la relazione in gestazione, tuttavia, sono dell'avviso che non si possa assumere in profondità quale suo sinonimo e che, quindi, non vi si possa sovrapporre del tutto e ciò per le seguenti motivazioni. Anzitutto, perché sembra mettere maggiormente l'accento su ciò che viene scambiato o condiviso, ovvero sul 'tra', senza ricomprendersi, almeno in prima battuta, i soggetti coinvolti. A livello fisiologico e biochimico, infatti, l'espressione 'dialogo materno-fetale' si riferisce allo traffico o interazione di molecole¹⁴⁸, citochine, proteine, ormoni, fattori di crescita che vengono scambiati tra la donna e il bambino al fine della sopravvivenza, del corretto impianto e del successivo sviluppo di quest'ultimo. A riguardo, Paulesu, Ietta e Petraglia scrivono: "Madre ed embrione interagiscono attraverso tessuti specifici (trofoblasto e utero) in uno scambio reciproco di molecole che fungono da segnali di comunicazione. Questo rapporto interattivo tra l'embrione e la madre ha le caratteristiche di un vero dialogo: un dialogo che utilizza molecole al posto delle parole e che si svolge in una lingua comune, comprensibile sia per la madre che per l'embrione. Il dialogo materno-fetale inizia già durante le prime fasi dello sviluppo embrionale, avviato dal trofoblasto mediante secrezione di molecole come hCG che agiscono sulla madre per creare un ambiente uterino favorevole all'impianto. L'utero risponde a questi segnali embrionali con molecole che favoriscono la sopravvivenza e la crescita del trofoblasto, invece di

¹⁴⁶ P. L. Righetti, *Elementi di psicologia prenatale*, Magi Edizioni Scientifiche, Roma 2003, p. 67.

¹⁴⁷ La categoria di dialogo, infatti, come è facile desumere anche dai titoli di letteratura citati sopra, viene applicata alla gravidanza sia in ambito fisiologico, bio-chimico, sia in ambito psicologico. L'utilizzo di tale espressione si presenta, dunque, di estremo vantaggio, poiché, estendendosi a tutti i livelli, sembra tener conto della complessità dell'umano.

¹⁴⁸ La stessa Moratalla usa l'espressione 'diálogo molecular'.

rigettarlo. [...] Il dialogo materno-fetale continua durante la gravidanza, sviluppando diversi linguaggi (complessi di molecole) e toni (concentrazioni di molecole) in base alle fasi di gestazione"¹⁴⁹. A livello psicologico, ugualmente, anche se ad un altro ordine ontologico e di discorso, ci si riferisce allo scambio emozionale o, come sostiene Righetti, al "passaggio di informazioni su emozioni, sentimenti, comportamenti, relazioni"¹⁵⁰. In tal senso, dunque, possiamo dire che il termine ci restituisce la dinamicità intrinseca del 'tra' della gestazione, ma non ricomprenda quella delle soggettività coinvolte.

D'altra parte, e questa è la seconda motivazione che ci porta a mettere tale categoria da parte, perché avvenga, il dialogo sembra necessitare di un qualcosa di precedente. A riguardo, Paulesu, Ietta e Petraglia dichiarano: "Lo sviluppo e l'adattamento embrionario richiedono un dialogo corretto con il destinatario, in modo tale che la diversità dell'«altro» non venga rifiutata, ma, invece, reciprocamente accolta. Questo dialogo è basato sul riconoscimento, reciprocità e ricettività dell'identità dell'altro, non sulla

¹⁴⁹ Traduzione nostra. "Mother and embryo interact via specific tissues (trophoblast and uterus) in a reciprocal exchange of molecules that act as communication signals. This interactive relationship between the embryo and the mother has the characteristics of a true dialogue: a dialogue that uses molecules instead of words and that take place in a common language, comprehensible to both mother and embryo. The fetomaternal dialogue begins very early in embryonic development, initiated by the trophoblast via secretion of molecules such as hCG which act on the mother to create a uterine environment favourable to implantation. The uterus responds to these embryonic signals with molecules that favor the survival and growth of the trophoblast instead of rejecting it. [...] The fetomaternal dialogue continues throughout pregnancy, developing different languages (complexes of molecules) and tones (concentrations of molecules) according to the phases of gestation", L. Paulesu, F. Ietta, F. Petraglia, *Feto-maternal biology and ethics of human society*, «Reproductive Biology and Endocrinology», vol. 3, n. 55, 2005, pp. 1-2. Anche Simón, Moreno, Remohí e Pellicer, discutendo di 'communication pathway' nella fase di impianto, mettono l'accento sull'interazione molecolare (*Molecular interactions between embryo and uterus in the adhesion phase of human implantation*, «Human Reproduction», vol. 13, n. 3, 1998, p. 219). Haig, invece, si riferisce agli ormoni placentari come messaggeri o segnali chimici che il feto invia alla madre (*Placental hormones, genomic imprinting, and maternal-fetal communication*, «Journal of Evolutionary Biology», vol. 9, 1996, pp. 357-380).

¹⁵⁰ P. L. Righetti, *Elementi di psicologia prenatale*, p. 20. D'altra parte, lo stesso autore subito dopo precisa che: "Il termine «comunicare» deriva dal latino, *comunicare*, che significa letteralmente «rendere comune»" (ivi, p. 20).

sua soppressione. È costituito di molecole (parole) che, invece di offendere, preparano l'altro per una risposta che porta reciproco benessere"¹⁵¹. Anche Mancuso e Zezza sembrano essere dello stesso avviso sostenendo che: "Non solo il dialogo è essenziale, ma deve essere tempestivo e ben interpretato dai due interlocutori: madre ed embrione. È così che i due si riconoscono e tra loro inizia quel processo di comunicazione, che si affina con il procedere delle settimane, con un dialogo che durerà poi per tutta la vita di entrambi"¹⁵². E, d'altra parte, lo stesso Righetti, citando Bateson e Ruesch, afferma che: "Uno «scambio di comunicazione» [...] si produce e se quando le azioni di un partecipante vengono percepite dall'altro come risposte alla propria emissione: «il riconoscimento reciproco di essere entrati ciascuno nel campo percettivo dell'altro equivale al costituirsi di un sistema di comunicazione»"¹⁵³. In tal senso, dunque, il dialogo sembra esplicarsi come momento successivo della relazione tra madre e feto, la quale richiede dapprima un qualcosa e un sostrato che sembra declinarsi come riconoscimento. Quest'ultimo punto, tuttavia, rimane alquanto controverso e aperto.

1.3 Una questione aperta

Lo studio condotto sulle categorie variamente impiegate per descrivere la relazione tra la madre e il feto in gravidanza, la loro inadeguatezza a vari livelli nel coglierne la natura intima e la mancanza di ricerche sistematiche a riguardo consegnano un'evidente lacuna speculativa che, molto probabilmente, consegue e, comunque, consegna una scarsa profondità

¹⁵¹ Traduzione nostra. "Embryonic development and adaptation require a correct dialogue with the recipient, so that the diversity of the «other» is not rejected but, instead, reciprocally welcomed. This dialogue is based on recognition, non suppression, of the identity of the other, reciprocity and receptivity. It consists of molecules (words) that, instead of offending, prepare the other for a response that benefits mutual well-being", L. Paulesu, F. Ietta, F. Petraglia, *Feto-maternal biology and ethics of human society*, p. 2.

¹⁵² S. Mancuso, M. Zezza, *La prima casa*, p. 50.

¹⁵³ P. L. Righetti, *Elementi di psicologia prenatale*, p. 22.

ermenutica sulla gestazione in sé. D'altra parte, anche Maria Teresa Russo nel suo *Del generare e del nascere: Il minimo antropologico necessario alla bioetica* riconosce come: "La procreazione [...] è il crocevia dove i progressi della medicina si sono incontrati con le istanze dei movimenti di liberazione della donna, con la rivoluzione sessuale, con i mutamenti della famiglia, in una relazione di causa-effetto non sempre del tutto chiara. Ci si aspetterebbe che le questioni connesse alla procreazione, come la nascita, la generazione, la genitorialità siano dunque le più frequentate dalla riflessione filosofica sull'uomo: invece non sembra essere così. A differenza della metafisica – che ha tematizzato alcuni aspetti legati alla generazione, come la questione dell'animazione del nascituro -, o della psicologia più recente – che sta esplorando i vissuti della maternità-, o dell'antropologia culturale – che ha analizzato a fondo le valenze simboliche del parto e dei sistemi di parentela-, l'antropologia filosofica ha riflettuto ben poco su questi temi o lo ha fatto con tonalità e terminologia lontani dai vissuti dell'esperienza quotidiana, come appare dalla prevalente concentrazione del dibattito sul cosiddetto *statuto dell'embrione*"¹⁵⁴. Proprio per questo, ritengo necessaria un'indagine previa sul significato teoretico della gravidanza per proporre, in seguito, un'adeguata interpretazione della relazione tra i suoi attori.

¹⁵⁴ M. T. Russo, *Del generare e del nascere: il minimo antropologico necessario alla bioetica*, «Acta Philosophica», vol. II, n. 17, 2008, p. 335.

Bibliografia

- Ammanniti M., Baumgartner E., Candelori C., Pola M., Tambelli R., Zampino F., *Rappresentazioni materne in gravidanza: Contributi preliminari*, «Rivista di Psicologia Clinica», vol. I (1990), pp. 36-50.
- Ammaniti M., Candelori C., Pola M., Tambelli R., *Maternità e gravidanza. Studio delle rappresentazioni materne*. Raffaello Cortina, Milano 1995.
- Aristarkhova I., *Hospitality and the Maternal*, «Hypatia», vol. 27, n. 19 (2012), pp. 163-181.
- Ballantyne J. W., *Expectant Motherhood: Its Supervision and Hygiene*, Cassell and Company, London 194.
- Baricordi O., Stignani M., Melchiorri I., Rizzo R., *HLA-G and inflammatory diseases*, «Inflammation & Allergy-Drug Targets», vol. 7 (2008), pp. 67-74.
- Benedek T., *Psychoanalytic Investigations. Selected papers*, Quadrangle/The New York Times Book Co., New York 1973.
- Bianchi D.W., *Fetomaternal cell trafficking: a story that begins with prenatal diagnosis and may end with stem cell therapy*, «Journal of Pediatric Surgery», vol. 42, n. 1 (2007), pp. 12-18.
- Booth A., *Symbiosis, selection, and individuality*, «Biology and Philosophy», vol. 29, n. 5 (2014), pp. 657-673.
- Bowlby J., *Attaccamento e perdita*, Bollati Boringhieri, Torino 1969.
- Brandon A. R., Pitts S., Denton W. H., Allen Stringer C., Evans H. M., *A History of the Theory of Prenatal Attachment*, «Journal of Prenatal and Perinatal Psychology and Health», vol. 23, n. 4 (2009), pp. 201-222.
- Brunton P. J., Russel J. A., *The expectant brain: adapting for motherhood*, «Nature Reviews Neuroscience», vol. 9 (2008), pp. 11-25.
- Carosella E. D., Moreau P., Le Maoult J., Le Discorde M., Dausset J., Rouas-Freiss N., *HLA-G molecules: from maternal-fetal tolerance to tissue acceptance*, «Advances in Immunology», vol. 81 (2003), pp. 199-252.

Challis J., Lye S., Gibb W., Whittle W., Patel F., Alfaidy N., *Understanding preterm labor. Human Fertility and Reproduction*, «Annales of the New York Academy of Sciences», vol. 943 (2001), pp. 225-234.

Chaouat G., Ledée-Bataille N., Dubanchet S., Zourbas S., Sandra O., Martal J., *Th1/Th2 paradigm in pregnancy: paradigm lost? Cytokines in pregnancy/early abortion: reexamining the Th1/Th2 paradigm*, «International Archives of Allergy and Immunology», vol. 134 (2004), pp. 93-119.

Cirello V., Recalcati M. P., Muzza M., Rossi S., Perrino M., Vicentini L., Beck-Peccoz P.,

Elrahman Ahmed M. A., *Feto-maternal interactions and immunological tolerance of the mother to her semiallogeneic fetus*, «The Egyptian Journal of Histology», vol. 36 (2013), pp. 1-12.

Colombetti E., *L'etica smarrita della liberazione. L'eredità di Simone de Beauvoir nella maternità "biotech"*, Vita e Pensiero, Milano 2011.

J. T. Condon, *The Parental-Foetal Relationship – a Comparison of Male and Female Expectant Parents*, «Journal of Psychosomatic Obstetrics and Gynecology», vol. 4, n. 4 (1985), pp. 271-284.

Cranley M. S., *Development of a Tool for the Measurement of Maternal Attachment During Pregnancy*, «Nursing Research», vol. 30, n. 5 (1981), pp. 281-284.

Cranley M. S., *Roots of Attachment: The Relationship of Parents with Their Unborn*, «Birth Defects: Original Article Series», vol. XVII, n. 6 (1981), pp. 59-83.

Dabrassi F., *Relazione gestante-feto, modalità del parto e sviluppo fisico del bambino*, tesi di dottorato in psicologia generale e clinica, Alma Mater Studiorum – Università di Bologna 2008, http://amsdottorato.unibo.it/1008/1/Tesi_Dabrassi_Francesca.pdf.

De Bary A., *De la symbiose*. «Revue Internationale des Sciences» vol. III (1879), pp. 301-309.

de Beauvoir S., *Le deuxième sexe*, Librairie Gallimard, Paris 1949; trad. it. a cura di R. Cantini e M. Andreose, *Il Secondo Sesso*, il Saggiatore, Milano 1975.

Della Vedova A., Tomasoni V., Imbasciati A., *Mother-Fetus Communicative Relationship: A Longitudinal Study on 58 Primiparae and their Children during the First Eighteen Months*, «Journal of Prenatal and Perinatal Psychology and Health», vol. 20, n. 3 (2006), pp. 249-262.

Derrida J., *Hospitality*, «Angelaki, Journal of the Theoretical Humanities», vol. 5, n. 3 (2000), pp. 3-18.

Derrida J., *Of Hospitality*, Stanford University Press, Stanford, California 2000.

Di Pietro J., *Psychological and psychophysiological considerations regarding the maternal-fetal relationship*, «Infant Child Development Journal», vol. 19, n. 1 (2010), pp. 27-38.

Di Pietro J. A., Irizarry R. A., Costigan K. A., Gurewitsch E. D., *The psychophysiology of the maternal-fetal relationship*, «Psychophysiology», vol. 41 (2004), pp. 510-520.

Finelli P., Fugáosla L., *Fetal Cell Microchimerism in Papillary Thyroid Cancer: A Possible Role in Tumor Damage and Tissue Repair*, «Cancer Research», vol. 68 (2008), pp. 8482-8488.

Erickson M., *Predictors of Maternal-Fetal Attachment: An Integrative Review*, «Worldviews on Evidence-based Nursing», E3, n. 1 (1996), pp. 56-72.

Fischetti Crova F., Noia G., De Santis M., Mancuso S., *Osservazioni sulla relazione psico-fisica madre-figlio durante il periodo gestazionale*. Convegno nazionale sulla depressione post-partum, Vercelli 1990.

Gaffney K. F., *Maternal-fetal attachment in relation to self-concept and anxiety*, «The American Journal of Maternal/Child Nursing», vol. 15, n. 2 (1986), pp. 91-101.

Gilbert S. F., Sapp J., Tauber A., *A symbiotic view of life: we have never been individuals*, «The Quarterly Review of Biology», vol. 87, n. 4 (2012), pp. 325-341.

Glinoe D., *Pregnancy and iodine*, «Thyroid», vol. 11 (2001), pp. 471-481.

Gorski J. N., Dunn-Meynell A. A., Levin B. E., *Maternal obesity increases hypothalamic leptin receptor expression and sensitivity in juvenile obesity-prone rats*, «The American Journal of Physiology. Regulatory, Integrative and Comparative Physiology», vol. 292 (2007), R1782-R1791.

Guerrero R., Margulis L., Berlanga M., *Symbiogenesis: the holobiont as a unit of evolution*, «International Microbiology», vol. 16 (2013), pp. 133-143.

Haig D., *Placental hormones, genomic imprinting, and maternal-fetal communication*, «Journal of Evolutionary Biology», vol. 9, n. 3, 1996, pp. 357-380.

Hanson C., *A Cultural History of Pregnancy. Pregnancy, Medicine and Culture, 1750-2000*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, England 2004.

Hepper P. G., *Fetal response to maternal shock*, «The Lancet», vol. 336, n. 8722 (1990), p. 1068.

Hölldobler B., Wilson E. O., *Il superorganismo*, Adelphi, Milano 2011.

Honjo S., Arai S., Kaneko H., Ujiie T., Murase S., Sechiyama H., Sasaki Y., Hatagaki C., Inagaki E., Usui M., Miwa K., Ishihara M., Hashimoto O., Nomura K., Itakura A., Inoko K., *Antenatal depression and maternal-fetal attachment*, «Psychopathology», vol. 36, n. 6 (2003), pp. 304-311.

Hoppenbrouwers T., Combs D., Ugartechea J. C., Hodgman J., Sterman M. B., Harper R. M., *Fetal heart rates during maternal wakefulness and sleep*, «Obstetrics and Gynecology», vol. 57 (1981), pp. 301-309.

Hunt J. S., Petroff M. G., McIntire R. H., Ober C., *HLA-G and immune tolerance in pregnancy*, «FASEB Journal», vol. 19 (2005), pp. 681-693.

Ianniruberto A., Tajani E., *Ultrasonographic study of fetal movement*, «Seminars in Perinatology», vol. 5 (1981), pp.175-181.

Joffe R. T., Sokolov S. T., *Thyroid hormones, the brain, and affective disorders*, «Critical Reviews in Neurobiology», vol. 8 (1994), pp. 45-63.

Kemp V. H., Page C. K., *Maternal prenatal attachment in normal and high-risk pregnancies*, «Journal of Obstetric, Gynecologic, & Neonatal Nursing», vol. 16, n. 3 (1987), pp. 179-184.

LaChance Adams S., Lundquist C., *Coming to Life: Philosophies of Pregnancy, Childbirth, and Mothering*, Fordham University Press, New York 2012.

Landolfi I., *Sull'ospitalità: le riflessioni di uno dei massimi filosofi contemporanei sulle società multietniche*, Baldini & Castoldi, Milano 2000.

Lederberg J., McCray A. T., 'Ome Sweet' Omics- a genealogical treasury of words, «Scientist», vol. 15, n. 7 (2001), pp. 8-9.

Lesage J., Sebaai N., Leonhardt M., Dutriez-Casteloot I., Breton C., Deloof S., Vieau D., *Perinatal maternal undernutrition programs the offspring hypothalamo-pituitary-adrenal (HPA) axis*, «Stress», vol. 9 (2006), pp. 183-198.

Lo Y. M., Lo E. S., Watson N., Noakes L., Sargent I. L., Thilaganathan B., Wainscoat J. S., *Two-way cell traffic between mother and fetus: biologic and clinical implications*, «Blood», vol. 88 (1996), pp. 4390-4395.

López Moratalla N., *Comunicación materno-filial en el embarazo*, «Cuadernos de Bioética», vol. XX, n. 3 (2009), pp. 303-315.

López Moratalla N., *El embrión humano. Las primeras 24 horas*, «Istmo», 2011, 313, <http://istmo.mx/2011/03/el-embrión-humano-las-primeras-24-horas/>.

López Moratalla N., *La realidad del embrión humano en los primeros quince días de vida*, «Persona y Bioética», vol. 20-21 (2003-2004), pp. 6-23.

López Moratalla N., Sueiro Villafranca E., *Células madre y vínculo de apego en el cerebro de la mujer. Informe científico sobre la comunicación materno-filial en el embarazo*, Universidad de Navarra, Madrid 2008.

Lumley J. M., *The image of the foetus in the first trimester*, «Birth and Family Journal», vol. 7 (1980), pp. 5-14.

Lymer J., Utley F., *Hospitality and Maternal Consent*, «Law Text Culture», vol. 17 (2013), p. 240-272.

Maguire M. R., *Symbiosis, Biology, and Personalization*, in E. Doerr, J. W. Prescott, *Abortion Rights and Fetal 'Personhood'*, Centerline Press, Long Beach 1989.

Mahler M., *La nascita psicologica della madre. Simbiosi e individuazione*, Bollati Boringhieri, Torino 1989.

Mancuso S., Zezza M., *La prima casa*, Poletto Editore, Vermezzo 2009.

McK. Doan H., Zimerman A., *Conceptualizing Prenatal Attachment: Toward a Multidimensional View*, «Journal of Prenatal and Perinatal Psychology and Health», vol. 18, n. 2 (2003), pp. 109-129.

Morreale de Escobar G., Obregon M. J., Escobar del Rey F., *Role of thyroid hormone during early brain development*, «European Journal of Endocrinology», vol. 151 (2004), U25-37.

M. E. Müller, *Development of the Prenatal Attachment Inventory*, «Western Journal of Nursing Research», vol. 15, n. 2 (1993), pp. 199-215.

Noia G., *Aspetti fisiologici e patologici delle interazioni madre, feto*, <http://www.noiaprenatalis.it/scienza-e-bioetica/33-aspetti-fisiologici-e-patologici-delle-interazioni-madre-feto.html>.

Olds C., *Fetal response to music*, Wickford, Essex, Runwell Hospital 1984.

Olds C., *A sound start in life*, Wickford, Essex, Runwell Hospital 1985.

Paulesu L., Ietta F., Petraglia F., *Feto-maternal biology and ethics of human society*, «Reproductive Biology and Endocrinology», vol. 3, n. 55, 2005, pp. 1-2.

Patel J., Landers K., Li H., Mortimer R. H., Richard K., *Thyroid hormones and fetal neurological development*, «Journal of Endocrinology», vol. 209 (2011), pp. 1-8.

Patrick J., Campbell K., Carmichael L., Probert C., *Influence of maternal heart rate and gross fetal body movements on the daily pattern of fetal heart rate near*

term, «American Journal of Obstetrics and Gynecology», vol. 144 (1982), pp. 533-538.

Pearce E. N., *What do we know about iodine supplementation in pregnancy?*, «Journal of Clinical Endocrinology and Metabolism», vol. 94 (2009), pp. 3188-3190.

Pines D., *Pregnancy and Motherhood: Interaction between fantasy and reality*, «British Journal of Medical Psychology», vo. 45 (1972), pp. 333-343.

Raphael-Leff J., *Dark Side of the Womb*, Grosvenor Group Ltd, London 2015.

Rebmann V., Switala M., Eue I., Grosse-Wilde H., *Soluble HLA-G is an independent factor for the prediction of pregnancy outcome after ART: a German multi-center study*, «Human Reproduction», vol. 25 (2010), pp. 1691-1698.

Richards T. W., Newbery H., Fallgatter R., *Studies in fetal behavior: II. Activity of the human fetus in utero and its relation to other prenatal conditions, particularly the mother's basal metabolic rate*. «Child Development», vol. 9 (1938), pp. 69-78.

Righetti P. L., *Elementi di psicologia prenatale*, Magi Edizioni Scientifiche, Roma 2003.

Righetti P. L., Dell'Avanzo M., Grigio M., U. Nicolini, *Maternal/paternal antenatal attachment and fourth dimensional ultrasound technique: a preliminary report*, «British Journal of Psychology», vol. 96, n. 1 (2005), pp. 129-137.

M. T. Russo, *Del generare e del nascere: il minimo antropologico necessario alla bioetica*, «Acta Philosophica», vol. II, n. 17, 2008, pp. 333-354.

Sandbrook S. P., Adamson-Macedo E. N., *Maternal-fetal attachment: searching for a new definition*, «Neuroendocrinology Letters», vol. 1 (2004), pp. 169-182.

Schulte H. M., Weisner D., Allolio B., *The corticotrophin releasing hormone test in late pregnancy: lack of adrenocorticotrophin and cortisol response*, «Clinical Endocrinology», vol. 33 (1990), pp. 99-106.

Serres M., *The Parasite*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London 1982.

Simón C., Moreno C., Remohí J., Pellicer A., *Molecular interactions between embryo and uterus in the adhesion phase of human implantation*, «Human Reproduction», vol. 13, n. 3, 1998, pp. 219-232.

Smotherman W. P., Robinson S. R., *Prenatal influences on development: Behavior is not a trivial aspect of fetal life*, «Development and Behavioral Pediatrics», vol. 8 (1987), pp. 171-175.

Spencer J., Cox D., *A Comparison of Chorionic Villi Sampling and Amniocentesis: Acceptability of Procedure and Maternal Attachment to Pregnancy*, «Obstetrics & Gynecology», vol. 72, n. 5 (1988), pp. 714-718.

Spring Rice M., *Working-class Wives: Their Health and Conditions*, Penguin Books, Harmondsworth 1939.

Thomas M. R., Tutschek B., Frost A., H. Rodeck C., Yazdani N., Craft I., Williamson R., *The time of appearance and disappearance of foetal DNA from the maternal circulation*, «Prenatal Diagnosis», vol. 15 (1995), pp. 641-646.

Vickers M. H., Breier B. H., Cutfield W. S., Hofman P. L., Gluckman P. D., *Fetal origins of hyperphagia, obesity and hypertension and postnatal amplification by hypercaloric nutrition*, «American Journal of Physiology: Endocrinology and Metabolism», vol. 279 (2000), E83-E87.

Waldorf K. M. A., Nelson J. L., *Autoimmune Disease During Pregnancy and the Microchimerism Legacy of Pregnancy*, «Immunological Investigations», vol. 37 (2008), pp. 631-644.

Walsh J., *Definitions matter: if maternal- fetal relationships are not attachment, what are they?*, «Archives of Women's Mental Health», vol. 13, n. 5 (2010), pp. 449-451.

Yan Z., Lambert N. C., Gunthrie K. A., Porter A. J., Loubiere L. S., Madeleine M. M., Stevens A. M., Hermes H. M., Nelson J. L., *Male microchimerism in women without sons: Quantitative assessment and correlation with pregnancy history*, «The American Journal of Medicine», vol. 118 (2005), pp. 899-906.

Yoles I., Hod M., Kaplan B., Ovadia J., *Fetal 'fright-bradycardia' brought on by air-raid alarm in Israel*, «International Journal of Gynaecology and Obstetrics», vol. 40 (1993), pp. 157-160.

Zachariah R., *Maternal-fetal attachment: influence of mother-daughter and husband-wife relationships*, «Research in Nursing & Health», vol. 17, n. 1 (1994), pp. 37-44.

Zeanah C.H., Keener M. A., Stewart L., Anders T. F., *Prenatal perception of infant personality: A preliminary investigation*, «Journal of the American Academy of Child Psychiatry», vol. 24 (1985), pp. 204-210.

Zimmer E. Z., Divon M. Y., Vilensky A., Sarna Z., Peretz B. A., Paldi E., *Maternal exposure to music and fetal activity*, «European Journal of Obstetrics & Gynecology and Reproductive Biology», vol. 13, n. 4 (1982), pp. 209-213.

Capitolo secondo

PER UNA FENOMENOLOGIA DELLA GRAVIDANZA. IL CONTRIBUTO DEL PENSIERO FEMMINILE

Introduzione

Come affermano Sarah LaChance Adams e Caroline Lundquist nel loro *Coming to Life*, un'indagine filosofica sulla gravidanza sembra costituirsi quale compito particolarmente interessante per vari tipi di motivazioni, la prima delle quali verte proprio sul carattere eminentemente affascinante di tale esperienza colta nella sua irriducibilità intrinseca a qualsiasi altra esperienza umana¹⁵⁵. Tuttavia, tale constatazione iniziale sembra stridere con la particolare scarsità di materiale bibliografico in merito. Infatti, come anche riconosce Russo, richiamandosi alle affermazioni della O'Brien, anche se non è possibile qualificare la tradizione filosofica tout court come necrofila, è pur vero che essa ha spesso accordato le sue preferenze speculative alla morte piuttosto che alla nascita¹⁵⁶. Figure emblematiche di quanto appena detto sono Cicerone, con il suo famoso aforisma "filosofare

¹⁵⁵ Come sostengono le autrici: "Women's reproductive experiences are inherently fascinating due to the simple fact that pregnancy, childbirth, and mothering are, at least prima facie, irreducible to other phenomena" (S. LaChance Adams, C. Lundquist, *Coming to Life: Philosophies of Pregnancy, Childbirth, and Mothering*, Fordham University Press, New York 2012, p. 7).

¹⁵⁶ A riguardo, Russo sostiene: "Anche se la grande questione dell'origine, dell'archè, si presenta fin dagli albori della filosofia, l'altra origine, quella dell'uomo, resta inesplorata, come semplice porzione della più vasta formazione del mondo o come un capitolo tra gli altri della generazione dei viventi" (M. T. Russo, *Differenze che contano. Corpo e maternità nelle filosofie femministe*, Ladolfi Editore, Novara 2013, p. 67).

Proprio per questo, come analizzerò meglio nel prosieguo del lavoro, un pensiero della nascita e, soprattutto, della gravidanza, è difficile, non solo a livello –se così possiamo esprimerci– meditativo, ma anche a quello espressivo. "It is sometimes said that you cannot be there at your own origin. Nevertheless, it is true that one can be present at the origin of another human being –conception, pregnancy, childbirth, the child's first word, the first step, and so on" (S. LaChance Adams, C. Lundquist, *Coming to Life: Philosophies of Pregnancy, Childbirth, and Mothering*, p. 1).

è imparare a morire” e l'heideggeriano “essere-per-la-morte” come autentica attitudine nei confronti della vita¹⁵⁷.

Cosicché, malgrado la filosofia abbia da sempre considerato l'esperienza quale fonte privilegiata di ispirazione e oggetto di studio, essa ha a lungo trascurato la nascita e completamente ignorato la gravidanza. Per quanto riguarda quest'ultima, in particolare, i pochi riferimenti ad essa presenti nei grandi classici del pensiero testimoniano soprattutto un uso metaforico del termine. Esempio per tutti sono i famosi *Dialoghi* platonici in cui Socrate spiega il processo della comprensione e conoscenza servendosi della gestazione e del parto come espressioni figurate. Da questo punto di vista, pertanto, è comprensibile che, come sostengono sempre LaChance Adams e Lundquist, “le donne si sono sempre interrogate sulle loro esperienze della gravidanza, il parto e/o la maternità, anche se anche se non hanno avuto le risorse convenzionali per approfondire il loro significato filosofico profondo”¹⁵⁸.

Dunque, è soltanto con le filosofie femministe che il tema sembra spuntare all'orizzonte speculativo¹⁵⁹. Tuttavia, tale acquisto teoretico non si presenta come conclusivo o, se così possiamo dire, indolore, soprattutto a livello espressivo. Infatti, all'inadeguatezza logico-linguistica delle

¹⁵⁷ Anche se, a riguardo, Adams e Lundquist fanno notare come tali pensieri sulla morte non siano affatto negativi, proprio perché essenziali ad inquadrare adeguatamente la nostra condizione umana contingente. “These ideas are not intended to be morbid. Rather, they propose that we should not be enslaved by death, not be driven by our evasions of it through forgetfulness or the striving toward immortality. In doing so, we would miss much of what is worth living for. To run away from death is to run away from life” (*Coming to Life*, p. 1). Ma, d'altra parte, viene spontaneo obiettare che ciò che ha una fine abbia anche un inizio, il quale potrebbe essere problematico tanto quanto e, forse ancora di più, della prima, dato che, a differenza di quest'ultima, non è scontato che ci sia.

¹⁵⁸ Traduzione nostra. “Women have long wondered at their own experiences of pregnancy, childbirth, and/or mothering, though they may not conventionally have had the resources to pursue their deep philosophical import”, *ivi*, p. 7.

¹⁵⁹ D'altra parte, si obietterà che, essendo la gravidanza un'esperienza primariamente femminile, non poteva essere altrimenti. Tuttavia, mi sembra anche doveroso ricordare che la riflessione femminista in merito è stata preceduta da quella teologica e preparata da quella fenomenologica e, soprattutto, psicoanalitica sulla maternità e sulla relazione madre-figlio. A riguardo, basti ricordare i numerosi lavori della Mahler, di Bowlby e di Winnicott.

categorie speculative classiche ad inquadrare esperienze quali gestazione, maternità e parto¹⁶⁰ si è affiancata la polemica metodologica contro la sistematizzazione tradizionale ritenuta insufficiente a cogliere la ricchezza e complessità del reale¹⁶¹. Da qui una peculiare difficoltà a dire, la quale si traduce, come vedremo meglio nel corso del presente capitolo, in riferimenti per lo più frammentari. Quest'ultimi, in particolare, risultano, in un certo senso, 'oscuri' proprio perché di per sé avrebbero una forza dirompente nel questionare le consuete asserzioni fenomenologiche, ma tuttavia, sono ancora troppo deboli per poterlo fare¹⁶². Insomma, almeno per il momento, promettono, ma non mantengono¹⁶³. La problematica,

¹⁶⁰ Da questo punto di vista, infatti, come riconoscono Adams e Lundquist, "canonical philosophical theory is not so rich, as insightful, or even as accurate as it could and ought to be. Simply stated, such «feminine» experiences as pregnancy, childbirth, and mothering have the power to radically challenge and in many cases undermine conventional, often fundamental beliefs about the nature of human subjectivity and intersubjectivity, humanity's relationship to the natural world" (ivi, p. 15).

¹⁶¹ È la cosiddetta accusa di universalismo o essenzialismo che le pensatrici di matrice femminista, pur con le loro differenze, rivolgono al filosofare tradizionale, ritenuto inadeguato ad inquadrare nella sua pregnanza e nelle sue estreme conseguenze la questione identitaria, in quanto, accordando la propria preferenza a ciò che è comune, rischierebbe di mettere in ombra le specificità, negando, così, l'unicità dell'individuale. "Thus even the presumably straightforward categories «woman» or «mother» become potentially problematic. This is the core of what feminists have termed the problem of essentialism: theoretical categories intended to render marginalized groups more visible may in the process do violence to the (presumed) members of those groups. The more general the category, the more likely it is to fail to capture the true richness, complexity, and variety of its constituent parts" (ivi, p. 11). Da questo punto di vista, pertanto, a fare problema sembra proprio la parola, se, come afferma Irigaray, "una liberazione sessuale non può realizzarsi senza un cambiamento delle leggi della lingua relative ai generi. La liberazione soggettiva richiede un impiego della lingua non sottoposto a regole che assoggettano o annullano (se ciò fosse possibile senza ricorrere alla magia) la differenza sessuale" (*Io tu noi. Per una cultura della differenza*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p.30). E, tuttavia, la differenza si deve pure poter dire. Proprio per questo, Young suggerisce l'uso di categorie pratiche, che, permettendo di unificare esperienze simili sotto un'unica designazione, tuttavia rimangono pur aperte alle loro intrinseche eccezionalità e individualità. Così, "the meaning can be left open to future clarification and elaboration while still remaining descriptive of a broad category and useful in highlighting the phenomenon" (*Coming to Life*, p. 12).

¹⁶² Da questo punto di vista, notevole e affascinante è lo sforzo, soprattutto da parte di alcune pensatrici, quali Irigaray e Kristeva, di proporre una scrittura 'altra', 'incarnata', che, dando voce all'esperienza corporea, si iscriva nel quadro di una logica in grado di scardinare i parametri aristotelici del dire.

¹⁶³ A riguardo, la stessa Irigaray ammette che: "Uno dei mezzi di comunicazione del pensiero, oggi, alla fine del ventesimo secolo, è la scrittura alfabetica. Dunque io la

infatti, è ben chiara in tutta la sua complessità, anche se non si può dire altrettanto delle soluzioni proposte.

Malgrado ciò, la duplice difficoltà a dire e a trovare piste analitiche da seguire per indagare la gravidanza sembra dialetticamente capovolgersi in opportunità di riflettere filosoficamente su un'esperienza non tematizzata e sulle sue verità nascoste. E, a questo livello, si collocano le altre due motivazioni che mi spingono ad un lavoro non privo di 'pericoli', o, meglio, come direbbe Ricoeur, di 'sospetti teoretici'.

Quest'ultimo, in particolare, sarà scandito dapprima dall'analisi delle varie occorrenze filosofiche della gestazione nella riflessione di alcune pensatrici femministe¹⁶⁴ per coglierne spunti speculativi a partire dai quali elaborerò alcune categorie secondo me imprescindibili per inquadrare adeguatamente tale esperienza e che svilupperò approfonditamente nei capitoli successivi. Tali categorie, inoltre, come direbbe Iris Marion Young, si qualificheranno come 'pratiche', in quanto aperte a future classificazioni. Le affermazioni contenute nel presente lavoro, infatti, valgono essenzialmente come ipotesi e non hanno minimamente la pretesa di costituirsi come teorie risolutive. "È proprio quando non capiamo inizialmente un'esperienza che essa può contenere una verità non riconosciuta. Un senso di meraviglia davanti a un'esperienza non tematizzata ci chiama a riflettere filosoficamente su come e perché le teorie o le categorie teoriche esistenti non riescano a cogliere questa esperienza. [...] Tuttavia le crepe in una spiegazione di esperienza si schiudono, creando uno spazio aperto che invita ad una teorizzazione più adeguata"¹⁶⁵. In tal senso, ritengo e mi auguro che lo spazio di riflessione

utilizzo per comunicare, anche se ritengo che questo mezzo rappresenti un limite per quello che io ho da dire, soprattutto in quanto donna" (*Io tu noi*, p. 46).

¹⁶⁴ A riguardo, preciso che riporterò le prospettive delle varie autrici sulla gestazione seguendo una metodologia storico/critica.

¹⁶⁵ Traduzione nostra. "It is precisely when we *do* not initially understand an experience that it can point to an unrecognized truth. A sense of wonder before an unthematized experience calls us to reflect philosophically upon how and why extant theories or

teoretica rimanga costantemente aperto, pena il rimpicciolirsi della verità in rigidità semantiche poco consone al suo statuto e sicuramente mortificanti ogni dialogo e anelito di ricerca.

2.1 La gravidanza nel pensiero di Luce Irigaray

2.1.1 Il divenire e la co-corporeità

Tra i primi riferimenti, secondo me, fondamentali per fornire un ritratto filosoficamente adeguato della gravidanza si trovano quelli contenuti in *Speculum. Dell'altro in quanto donna*¹⁶⁶, opera di Irigaray apparsa nel 1974.

Malgrado i toni fortemente polemici e aspri¹⁶⁷ contro la teoria psicoanalitica di Freud¹⁶⁸ e la filosofia occidentale, emblematicamente

theoretical categories fail to capture that experience. [...]. However when there are cracks in an explanation of experience, these fissures spread, creating open space that invite more adequate theorizing", S. LaChance Adams, C. Lundquist, *Coming to Life*, p. 9).

¹⁶⁶ Il tema dello specchio, costantemente presente negli scritti di Irigaray, è un'allusione al saggio lacaniano *Stadio dello specchio*. A tale proposito, mi sembra doveroso ricordare che la pubblicazione di *Speculum* è legata alla rottura di Irigaray con la scuola lacaniana e alla sua espulsione dall'università francese di Vincennes.

¹⁶⁷ Tali toni polemici rendono a primo acchito la lettura difficoltosa e il testo quasi criptico in relazione al suo significato profondo. Infatti, come riconosce la stessa autrice: "Certo è un libro difficile, perché definisce un nuovo orizzonte di pensiero. È anche difficile da tradurre, perché la scrittura gioca sulla sinonimia e l'omonimia delle parole della lingua francese e sulle loro ambiguità sintattiche e semantiche. In questo senso, resta un libro intraducibile" (L. Irigaray, *Je, tu, nous. Pour une culture de la différence*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris 1990, trad. it. a cura di M. A. Schepisi, *Io tu noi*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 52-53).

¹⁶⁸ Il testo si apre con un'ampia sezione in cui Irigaray rilegge criticamente gli ultimi scritti di Freud sulla femminilità alla luce del presunto sogno di simmetria contenuto nella teoria psicoanalitica in base al quale il soggetto maschile tenderebbe ad affermare se stesso come unica fonte di senso, imprigionando la differenza nelle maglie di una logica ritenuta neutra dove l'alterità è considerata immagine speculare, simmetricamente opposta al Medesimo. "Per fare o dire luce sulla (sedicente) sessualità femminile, si ammette che una differenza abbia da sempre funzionato, della quale però non si tiene conto – forse perché difficilmente rappresentabile?-, e, da questa differenza si preleva uno dei due termini – ma determinato in rapporto a che? – il quale viene assunto come "origine" la cui differenziazione genererà, porterà alla luce, l'altro. Così *il medesimo contrassegnandosi* – in più o in meno – produce l'altro la cui funzione differenziatrice si trova trascurata, dimenticata, oppure riportata in qualche estrapolazione che arriva all'infinito di qualche maiuscola: la Sessualità, la Differenza, il Fallo, ecc..." (L. Irigaray, *Speculum. De l'autre femme*, Les Editions de Minuit, Paris 1974, trad. it. a cura di Luisa Muraro, *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 16).

rappresentata dalle figure di Platone, Cartesio e Hegel¹⁶⁹, ritengo che la ritematizzazione della maternità, considerata quale cardine del tentativo di fondazione di una cultura della differenza, presenti degli spunti alquanto eloquenti in relazione ai fini specifici della presente ricerca.

L'argomento, infatti, vi compare dapprima in relazione al suo statuto di questionamento del principio¹⁷⁰ e, quindi, alla sua valenza profondamente ontologica di intersezione e articolazione di due relazioni in cui alla donna spetterebbe un ruolo tutt'altro che passivo. La concezione a la nascita del figlio presupporrebbero, dunque, un'economia dell'originario, la cui peculiarità starebbe nel comportare uno specifico movimento identitario che richiede, per compiersi, l'assenso della futura madre. Come sostiene l'autrice, "esse consentono, eventualmente, di regolare i problemi d'identificazione della donna con la madre, [...], inserendola in una specifica economia genealogica ed anche speculare. La donna diventando

¹⁶⁹ Anche la critica alla filosofia occidentale, così come quella alla psicoanalisi, si gioca sulle note della polemica ad una cultura in cui il simile è irretito nelle maglie definitorie del proprio. "L'Idea delle Idee, unicamente, è se stessa in se stessa. Fondendo insieme significato, significante e referente, *non ha un fuori di sé*. Non indica né segnala nessun *altro* da sé, nemmeno per parentela. Né ha bisogno di un *veicolo* eterogeneo, di un *ricettacolo* estraneo per significarsi, rappresentarsi. [...] Essa sovrasta ogni progetto, compreso quello della dialettica. Lo conclude chiudendolo e/o aprendolo all'Uno (del) Tutto. [...] Dell'Idea (del) Tutto. Fine di tutto. Che contiene il progetto dell'intera genealogia ma non si incarna in niente. [...] Ideale che non si lascia determinare dalla diversità di nessuna materia, poiché si conferisce la propria determinazione e se la conserva indefinitamente identica. Sempre a sé medesimo senza il soccorso di alcuna *ri-presentazione*" (ivi, p. 279).

¹⁷⁰ L'uso dei termini 'origine' e 'principio' è volutamente ambiguo. Essi, infatti, hanno sia una resa metafisica, anche se nel loro intento vorrebbero presentarsi come una metafisica altra, nel loro richiamarsi specifico ad un elemento caratterizzante la condizione e il venire al mondo di ogni essere umano, sia un riferimento, per usare un'espressione cara alla stessa Irigaray, 'materiale' in quanto indicano, principalmente, la donna e la relazione con lei, con la matrice, "una «origine» che ancora è iscritta ed iscrive una storia singola, «*propria*»" (ivi, p. 274). In tal senso, dunque, Armour ritiene che vi sia un'affinità molto grande tra la riflessione trascendentale dell'autrice francese sull'origine e il pensiero di Heidegger circa ciò che rende possibile l'"entrare in presenza". Come e oltre il filosofo tedesco, anche la pensatrice s'interroga su un abitare primordiale o originario. "Irigaray's interrogation of Heidegger's thinking allows the return of the repressed, gives voice to the *Unheimlich*-that which has no home, even in a philosophy so concerned with being at home. Underneath the longing for a reunion with being, Irigaray uncovers a more primordial longing for a reunion with the (gendered or sexed) other-as (mo)ther, as lover, as the divine, and so on" (E. T. Armour, *Questions of Proximity: "Woman's Place" in Derrida and Irigaray*, «Hypatia», vol. 12, n. 1 (1997), p. 70).

madre sarebbe *la Madre*, totalmente identificata con la maternità, in una sorta di uccisione di *sua madre* e di annullamento del rapporto della *donna* con la maternità, per cui lei resterebbe, nel presente, a rappresentare l'origine: terra-madre fallica. Oppure si troverebbe iscritta, si iscriverebbe lei stessa in un processo genealogico in-finito, nell'enumerazione aperta in cui si fa il conto dell'«origine»: lei sarebbe «come» sua madre ma non allo stesso «posto» in quanto le rispettive cifre non corrisponderebbero. [...] In questo andare e tornare, in questa giravolta supplementare, chiusa ed aperta insieme, che imprime ogni nuova nascita – identificata e non identificata con sua madre e con la maternità –, certamente lei potrebbe «giocare» il ruolo di madre senza assimilarsi interamente ad esso¹⁷¹.

Come dire, la relazione generativa in quanto tale, “un due che non risulta da uno + uno, cioè dal *prodotto d'una somma*, e nemmeno da due metà, cioè dal *prodotto d'una divisione*”¹⁷², implica, o, meglio, ‘è’ un processo, una sorta di sviluppo del sé¹⁷³, che non sembra essere né automatico, né soltanto materiale. Proprio per questo, Irigaray può concludere che: “bisognerebbe che alla funzione materna la donna non si trovasse semplicemente assegnata”¹⁷⁴.

¹⁷¹ L. Irigaray, *Speculum*, pp. 70-71.

¹⁷² Ivi, p. 71.

¹⁷³ Da tale passo si potrebbe inferire che la gestazione, inscrivendosi tra la concezione e la nascita, rappresenta il passaggio verso una nuova attualizzazione del sé. Tale processo sarebbe favorito dal fatto che l'identità della donna, nei vari periodi della vita, è in maturazione e ridefinizione costante. In tal senso, “la donna non è né chiusa né aperta. Indefinita, in-finita, *in essa la forma non è completa*. Non è infinta e nemmeno *una* unità: [...]. L'incompletezza della sua forma, della sua morfologia, le permette di diventare altra cosa, in ogni momento, il che non vuol dire che sia mai univocamente niente. Incapace di completarsi in una qualche metafora. Mai questo poi quello, questo e quello... Sempre in divenire, in un'espansione di sé che non è e non sarà in nessun momento un universo definibile” (ivi, p. 211).

¹⁷⁴ Ivi, p. 71. Leggo il senso di queste affermazioni alla luce di quello che dirà in *L'universale come mediazione*, ovvero “l'immediatezza della natura in quanto sessuata ricade nel naturale della riproduzione e non si elabora come spirituale del corpo, della carne” (ivi, p. 156), laddove l'autrice sembra indicare lo specifico della procreazione umana come articolantesi sul duplice binario dell'anatomico e dello psichico. Tuttavia, anche qui rimane la questione: come concepire e designare l'unità nella dualità di principi della costituzione dell'umano?

D'altra parte, tale divenire si presenta dialetticamente¹⁷⁵ duplice alla seconda potenza. La gravidanza, infatti, implica una trasformazione che avviene 'silenziosamente', quasi 'inavvertita' e, tuttavia, non smette di testimoniare di sé nelle impronte che loquacemente lascia anzitutto e primariamente nel corpo¹⁷⁶. Quest'ultimo, a sua volta, si espone quale somma contraddizione, poiché è aporeticamente sia uno che due¹⁷⁷ pur

¹⁷⁵ Chiaro è, d'altra parte, che la dialettica cui qui si allude non è certo di tipo hegeliano. Infatti, come riconosce anche Bergoffen, "within the maternal body, recognition of otherness is not coded as a Hegelian contest of will where only one or the other survives or where the survival of both is conditioned on one forfeiting its identity to the other" (D. Bergoffen, *Irigaray's couples*, in M. C. Cimitile, E. P. Miller, *Returning to Irigaray*, State University of New York Press, New York 2007, p. 157).

¹⁷⁶ La contraddizione di un processo che avviene silenziosamente nel corpo, lasciandovi, tuttavia, delle tracce eloquenti, è resa magistralmente dall'autrice attraverso la seguente espressione: "Da sempre avrà visto la luce colui che non ha mai dimorato nella madre. La dimenticanza della prigionia nell'ombra, e acqua, del suo ventre o antro, soggiorno immemorabile, questa cecità sepolcrale della memoria, restia ad ogni reminiscenza, macchia incancellabile sull'occhio (dell'anima)" (L. Irigaray, *Speculum*, p. 276).

A tale proposito, Bergoffen ritiene che, attraverso l'accento posto sul corpo materno, la riflessione di Irigaray costringa a ripensare il significato del termine 'autonomia', in quanto "one's being as the differential of the autonomous can only come into being through an inscription in the other". La corporeità incinta, infatti, si sottrae palesemente ad una sua eventuale declinazione come indipendenza o come separazione; "we need to think of it as both relative and relational" (D. Bergoffen, *Irigaray's couples*, p. 157).

D'altra parte, nell'interpretazione di Colebrook, la centralità della corporeità materna negli scritti di Irigaray acquista una valenza ancora più fondamentale. Legandosi programmaticamente alla critica che la filosofa francese muove alla metafisica occidentale, secondo la quale, il rappresentalismo nascerebbe, come già affermava Heidegger, da un oblio radicale, essa servirebbe a farene emergere appunto il non detto. "If metaphysics has proceeded by determining being in terms of representation, the nit has done so by forgetting the *medium of representation*. In presenting thought as transparent self-representation, philosophy has sto forget the means by which it represents itself. Thinking can only coincide with itself if it takes a detour through representation, but that detour or medium remains (must remain) unrepresented. Philosophy's repression of the process by which it comes to present itself is described by Derrida as a denial of writing – the medium of ideality that itself can never be fully idealized. For Irigaray, on the other hand, this medium of representation is the maternal body. The unrepresentable ground is, for Irigaray, the formless, non ideal chaos of the corporeality of being. In philosophy, the specific maternal origin of the subject is projected or figured as a *general* ground. The forgetting of this processo f the figuration of the maternal constitutes metaphysics" (*Feminist Philosophy and the Philosophy of Feminism: Irigaray and the History of Western Metaphysics*, «Hypatia», vol. 12, n. 1 (1997), p. 87).

¹⁷⁷ A tale proposito, Bollinger sostiene che: "The use of 'intersubjectivity' clearly moves beyond the basic definition of 'between subjectivities' into an understanding of selfhood as defined by connection, not by isolation or individuality. [...] Irigaray's apparent concern with separation is thus actually an insistence on connection between two fully-realized subjectivities. [...] Irigaray rejects definitions of human subjectivity as singular, seeing such definitions as producing a monolithic selfhood" (L. Bollinger, *Placental*

non coincidendo strettamente ed esclusivamente né con l'uno né con l'altro¹⁷⁸. La problematizzazione dell'origine porta, dunque, necessariamente con sé il voler far luce sulla peculiarità della "*materia prima*": "Questo inconoscibile che non possiede l'esistenza in sé, che cos'è? Ciò che si sottrae così alla domanda del [che cos'è] non potrebbe essere il divenire (del) corpo nella/della madre?"¹⁷⁹.

Nella gravidanza intesa come situazione di co-corporeità con la madre, sembrerebbe impossibile distinguere il proprio dall'altrui, in quanto l'altro non solo si innesta nell'uno, ma ne diventa parte integrante. "La co-corporeità con la madre che ignora ancora il movimento proprio (in senso stretto), gli intervalli determinati, le suddivisioni interne, come anche, a rigore, la misura del contenente, dell'ambiente e del contenuto, nonché dei loro rapporti. Non determinabile dunque in alcuna forma. Fusione, confusione, trasfusione di materia, di corpi materie in cui perfino l'elementare sfugge ad una caratterizzazione definita. In cui il medesimo e l'altro non hanno ancora trovato il proprio significato"¹⁸⁰. E, tuttavia, non si ha una vera e propria situazione di fusione, poiché l'in-abitazione è anche, in un certo senso, co-abitazione simmetrica dei due corpi. "La sua forma già da sempre distinta, la preesistenza d'una differenziazione da ciò (da quella) che lo porta [...]. Ciò non toglie che esso, il feto, debba sempre ricominciare a definire la propria sostanza in quanto sottoposta al divenire, in particolare quello della generazione"¹⁸¹.

economy: Octavia Butler, Luce Irigaray, and Speculative Subjectivity, «Literature Interpretation Theory», vol. 18 (2007), p. 328).

¹⁷⁸ A riguardo, Irigaray sostiene: "la rappresentazione di ogni ente, compresa quella due volte aporetica del feto nel ventre materno" (*Speculum*, p. 154).

Secondo Ince, la concezione irigariana di alterità rifletterebbe molti punti di contatti con le riflessioni di Lévinas. Infatti, "the conception of alterity at issue is one in which the other cannot be represented in terms of any sameness of self; the other is independent and irreducibly other. Alterity is a form of exteriority; the other cannot be absorbed into the self through negation, but remains aloof, distant, and different" (K. L. Ince, *Questions to Luce Irigaray*, «Hypatia», vol. 11, n. 1 (1996), p. 123).

¹⁷⁹ L. Irigaray, *Speculum*, p. 153.

¹⁸⁰ Ivi, p. 153.

¹⁸¹ Ivi, p. 154.

Da qui, la particolare imprevedibilità dell'inizio come coesistenza simultanea di contrari¹⁸². "Lei è *l'uno e l'altro*, questo tanto nel divenire della corruzione che in quello della generazione, ad esempio. [...] Ma lei è anche: *né l'uno né l'altro*. Tra l'uno e l'altro? Inafferrabile «intervallo» tra la determinazione di due corpi? Tra due attualizzazioni d'uno stesso corpo? Il che vorrebbe dire che è sempre passibile di mutamento"¹⁸³.

A fare problema, è qui evidentemente la difficoltà di caratterizzazione di una situazione eminentemente relazionale in cui lo stesso dice in sé riferimento all'altro colto in una prossimità sia corporea che psichica¹⁸⁴. E, ancora più fondamentalmente, come concepire un processo corporeo, 'materiale', come la gestazione, in relazione alla maturazione del sé? A tutto questo la filosofia tradizionale con le sue categorie sembra, almeno apparentemente, non essere pronta a rispondere¹⁸⁵.

¹⁸² A riguardo, l'autrice sostiene: "Ogni enunciazione, ogni affermazione si sviluppa e si attesta sulla copertura della relazione sepolta ma non risolvibile tra l'essere e la madre-materia" (ivi, p. 154). Come dire, le origini della nostra esistenza, con la nostra correlativa introduzione al mondo valoriale e linguistico, si inscriverebbero nella relazione primigenia con la donna che ci ha portato. Tale legame, dunque, pur caratterizzandosi come 'fondamentale', eccedendo le categorie analitiche e logiche tradizionali, rimarrebbe indicibile.

¹⁸³ Ivi, p. 157.

¹⁸⁴ "E se «io» non pensasse che il pensiero della donna? Il pensiero (in quanto) del femminile? E se non (si) rinviasse questo pensiero nella sua riflessione che grazie all'incorporazione della madre? [...]. Neanche quei (suoi) pensieri di cui si sa che prima della nascita sono alquanto confusi per via che allora l'anima è talmente attaccata alla materia da non poter occuparsi d'altro che di riceverne le impressioni. [...] Dal momento in cui è concepito, egli (si) pensa. Ed il dubbio, anche esteso all'intero universo, rivela questo luogo cieco in cui egli (si) concepiva a sua insaputa, camera oscura della rappresentazione (del mondo) che, spoglia di qualsiasi immagine, e-siste nella sua insistenza" (ivi, pp. 172-173).

¹⁸⁵ Ricordo che la teoresi irigariana si modella sul duplice binario del linguaggio e della corporeità assunti come cardini per l'elaborazione di una cultura della differenza. Infatti, come la stessa autrice affermerà in *Io tu noi*: "*Speculum* critica il diritto esclusivo di uso (usi), di scambio (scambi), di rappresentazione (rappresentazioni) di un sesso da parte dell'altro. Unisce a questa critica un inizio di elaborazione fenomenologica dell'autoaffezione e dell'auto-rappresentazione del proprio corpo da parte di una donna. [...] Ciò implica che il corpo femminile [...] diventa la posta in gioco di una soggettività femminile che da sé stessa si mette alla prova e s'identifica. Una tale ricerca tende a proporre alle donne una morfo-logica appropriata al loro corpo. Tende anche a invitare il soggetto maschile a definirsi egli stesso come corpo in vista di scambi tra soggetti sessuati" (p. 53).

2.1.2 Il corpo a corpo con la madre

Altri accenni importanti alla gravidanza si trovano in un testo che racchiude le riflessioni pronunciate da Irigaray a Montreal il 31 maggio del 1980 nel corso del quinto convegno del Quebec su *Le donne e la pazzia*¹⁸⁶.

A riguardo, non indifferente è la considerazione che introduce l'argomento, poiché, indulgiando sulla particolare contraddittorietà tra l'importanza di una tematizzazione esplicita dell'originario¹⁸⁷ e la strutturale assenza categoriale in merito¹⁸⁸, restituisce, seppure solo in bozza, l'urgenza delle motivazioni profonde sottese ad una riflessione circa la gestazione considerata dal punto di vista dell'articolazione del legame uterino tra la donna e il feto. In particolare, sostenendo che "la funzione materna sottende l'ordine sociale e l'ordine del desiderio", l'autrice sembra soffermarsi sulla specifica dimensione 'educativa' che la dimora in questo 'mondo carnale arcaico'¹⁸⁹, in quanto originaria apertura alla relazione di ogni essere umano, comporta. Già in utero, dunque, il bambino verrebbe introdotto dalla madre, partecipandovi 'istruttivamente', al mondo intersoggettivo (l'ordine sociale) e a quello valoriale (l'ordine del desiderio)¹⁹⁰.

Proprio per questo, tale rapporto figura quale 'originario', sia da un punto di vista cronologico sia, antropologicamente parlando, da un punto di vista ontologico. Esso, infatti, in quanto inizio, sembrerebbe caratterizzare la storia di ognuno di noi, contribuendo a disegnare i tratti della nostra

¹⁸⁶ L. Irigaray, *Il corpo a corpo con la madre*, in *Sessi e genealogie*, La tartaruga, Milano 1989, pp. 19-32.

¹⁸⁷ A tale proposito, Irigaray polemicamente sostiene che: "E se oggi c'è una tale polarizzazione sui problemi di contraccezione e aborto, non sarà ancora per sfuggire alla domanda: che ne è del rapporto immaginario e simbolico con la madre, con la donna-madre?" (ivi, p. 20).

¹⁸⁸ "Ma dove si trova, per noi, l'immaginario e la simbolica della vita intrauterina e del primo corpo a corpo con la madre? In quale notte, in quale follia vengono lasciati?" (ivi, p. 25).

¹⁸⁹ Ivi, p. 20.

¹⁹⁰ Tuttavia, nel testo irigariano non è possibile risalire alle motivazioni che guidano l'autrice a tali affermazioni.

identità¹⁹¹. Proprio per questo, dunque, “né la bambina né la donna hanno da rinunciare all'amore per la madre. Una cosa simile le sradica dalla loro identità, dalla loro soggettività”¹⁹².

Il rapporto, inoltre, vi figura come asimmetrico, istituendoci in una sorta di debito 'radicale', per il quale sembra non esserci alcuna possibilità di ricambiare, almeno in un senso reciproco e proporzionale del termine. Infatti, come afferma Irigaray, “il suo ventre, talvolta il suo petto sono come ferite aperte dalla gestazione, dalla nascita, dalla vita che lì sono state donate senza niente in cambio. Se non l'uccisione, reale e culturale, per annullare il debito? Dimenticare la dipendenza? Distruggere la potenza?”¹⁹³. In tal senso, dunque, particolare importanza sembra acquistare la categoria di invisibilità, sulla quale pesa un'ambiguità specifica, poiché essa figura nell'intera economia del discorso che qui l'autrice conduce con un'accezione sia positiva che negativa. La relazione originaria tra la madre e il feto, infatti, è interdetta ad occhi esterni e testimonia di sé solo in una sorta di 'sicurezza della prima ora' che non smette di abbandonare ogni vivente¹⁹⁴ e, tuttavia, rimane interdetta al discorso simbolico e alla sua logica¹⁹⁵. Furtivamente vi compare

¹⁹¹ Riguardo tale punto, Laura Green sostiene che: “Irigaray draws from the notion of fluidity in order to rethink the time spent in the womb as a time in which female corporeality helpsto shape identity” (*Myths, Matricide and Maternal Subjectivity in Irigaray*, «Studies in the Maternal», vol. 4, n.1 (2012), p. 12).

¹⁹² L. Irigaray, *Il corpo a corpo con la madre*, p. 30. Anche in questo la posizione di Irigaray sembra distinguersi nettamente da quella di Freud. Come riconosce la Bollinger, infatti, “by contrast, Freud insists on the need for separation in human development out of an assumption of infantile undifferentiation – for him, any move into a sense of union, the ‘oceanic feeling’ of an infant unable to see itself as separate from its mother, is a retreat into the uterus, and so a threat to the survival of civilization itself” (L. Bollinger, *Placental economy: Octavia Butler, Luce Irigaray, and speculative subjectivity*, p. 330).

¹⁹³ L. Irigaray, *Il corpo a corpo con la madre*, p. 25.

¹⁹⁴ “E il rapporto con la placenta, questa prima casa che ci circonda e il cui alone noi portiamo ovunque, come una sicurezza della prima ora, come si presenta nella nostra cultura?” (ivi, p. 25).

¹⁹⁵ “Vi sarebbe lì pericolo di fusione, di morte, di sonno letale, se non venisse il padre a rompere questo legame troppo stretto con la matrice originaria mettendo, al suo posto, la matrice della sua lingua? Ma l'esclusivismo della sua legge preclude, esclude (*forclot*) quel primo corpo” (ivi, p. 24).

nell'accezione d'amore, di primo amore, in un accenno troppo veloce che crea sorpresa e stupore, proprio perché non ulteriormente approfondito.

Tuttavia, il nucleo e leitmotiv del discorso rimane ancora, come testimonia anche il titolo, il corpo. La relazione primigenia, infatti, vi compare come corporea, un 'corpo a corpo' tra la madre e il feto, figurativamente rappresentato nel cordone ombelicale e nella placenta. Il ventre della madre appare, così, quale 'mondo carnale', in cui l'accezione alla categoria di carne colpisce, ma, anche qui, lascia basiti e interdetti, proprio per la mancanza di approfondimento teoretico del termine. Infatti, quale il significato dell'espressione?

Il corpo a corpo, inoltre, indica riferimento ad una dialettica tra unità e dualità che sembrerebbe caratterizzare specificamente la gestazione: i corpi sono due e non vi è tra loro fusione o confusione; tuttavia, la 'matrice' è una. "Il cordone ombelicale, primo legame con la madre, ha dato nascita al corpo dell'uomo e della donna. Questo aveva luogo in una matrice originaria, prima terra nutrice, prime acque, primi involucri, dove il bambino stava *intero*, e la madre *intera* con la mediazione del suo sangue"¹⁹⁶.

2.1.3 Una presenza immediata

Il testo *Il credo medesimo*¹⁹⁷, invece, torna ad indulgere ancora sull'"immediatezza' della relazione corporea tipica della gestazione, la quale, sottraendosi¹⁹⁸, o, meglio, eccedendo qualsiasi discorso categoriale

¹⁹⁶ Ivi, p. 24.

¹⁹⁷ Si tratta del testo di un intervento pronunciato da Irigaray a Cerisy-la-Salle il 10 agosto 1980, nel corso di un convegno sull'opera di Jaques Derrida dal titolo *Les fins de l'homme*, e raccolto in *Sessi e genealogie*, pp. 33-65.

¹⁹⁸ Il senso della sottrazione sembra essere restituito dalle seguenti affermazioni dell'autrice: "Vi permane nella fedeltà ad una esperienza sensibile per la quale le parole, i riti, l'interpretazione storica dei testi, mancano, e che si esprime così in un'immediatezza corporea che nessuna delle mediazioni da lei conosciute può soccorrere" (ivi, p. 36).

esplicito¹⁹⁹, sembra potersi esperire soltanto sensibilmente²⁰⁰. Essa metterebbe in gioco i suoi attori in una sorta di 'presenza non presente', non visiva, e, tuttavia, vicinissima nella sua prossimità, penetrante. "Lei c'era e non c'era, dava luogo ma non aveva luogo, salvo il suo ventre, e ancora. In questo, un amnio e una placenta, tutto un mondo con le sue membrane, i suoi circuiti, i suoi vasi, i suoi condotti alimentari, ecc., tutto un mondo di relazioni invisibili, che aderisce al suo ventre, che ha luogo nel suo ventre, che lo ferisce e la ferisce nell'espulsione o nel parto, ma che non si confonde con lei. Quel mondo è per sempre distrutto alla nascita. [...] Lei non c'era, d'altronde, se non in quell'incessante trasfusione di vita tra lei e lui, attraverso un filo cavo. Lei dà la possibilità di entrare in presenza ma in questa lei non ha luogo. Non c'è modo di starsi di fronte in quella dimora"²⁰¹.

La gravidanza, ancora, proprio come in *Speculum*, in quanto 'luogo d'origine' sembra tingersi nuovamente di un alone metafisico, approfondendosi, questa volta, nella 'filiazione' quale aspetto caratteristico della condizione umana. Come sostiene l'autrice, infatti, "il più formidabile *fort-da* si lancia [...] dalla presenza della madre, nella madre, oltre velo, a quella di Dio, oltre cielo, oltreorizzonte visibile. [...] da questa presenza nella madre, dunque, a quella di Dio oltre e nel cielo. Tutti i fili e figli vanno e vengono fra questi due luoghi dell'invisibile,

¹⁹⁹ D'altra parte, la stessa Irigaray sostiene che per poter argomentare sulla gravidanza bisogna rinunciare "ad ogni strada già proposta" (ivi, p. 63).

²⁰⁰ A riguardo, poche battute dopo, l'autrice avanza l'ipotesi che solo il canto e l'iconografia religiosa abbiamo ripreso e cercato di restituire con categorie ad esse proprie distanti da quelle del linguaggio discorsivo ordinario il profondo legame tra la madre e il bambino. "Il velo che lo separa pudicamente da lei, da lui, da lui in lei, da lei in lui, questo velo, che dividerà e circonda il suo teatro, chiama o richiama forse qualcosa dell'angelo, degli angeli, misconosciuti, dimenticati quanto la natura di quel primo velo. Salvo che nel poeta, e nell'iconografia religiosa?" (ivi, p. 46). Tale suggerimento sarà ripreso e fatto proprio, come dirò nel paragrafo successivo, dalla Kristeva.

²⁰¹ Ivi, pp. 43-44.

queste due presenze nascoste, fra cui tutto si gioca, in cui tutto si raccoglie”²⁰².

Oltre alla filiazione, l'accento ricade ancora sull'asimmetria dell'origine, ovvero su quel debito d'esistenza, 'infinito', gratuito²⁰³, contratto nei confronti della donna che ci ha portati. “Il mistero di una prima cripta, di una prima dimora [...], soggiorno beato in cui lui ha luogo in lei, e lei in lui, in cui egli riceve il tutto della vita da lei e attraverso lei, prima ancora di averla invocata. Vive di lei, se ne nutre, se ne avvolge, la beve, la mangia, la consuma... prima di averla invocata. Questo dono di cui non c'è padronanza, questo debito infinito, questa presenza infusa, diffusa, profusa, allora esaustiva”²⁰⁴.

Ma, se di asimmetria si tratta, è pur vero che essa sembra dialetticamente accordarsi con una sorta di 'reciprocità' misteriosa, enigmatica, proprio perché non immediatamente comprensibile, restituita già nel senso di quel 'dimorare anche lei in lui' e dall'affermazione che “i due non vanno l'uno senza l'altro, alimentando reciprocamente il loro sito e ciò che vi ha luogo o no”. Simbolo 'fisico', 'anatomico', di quanto appena detto è la placenta²⁰⁵, poiché, pur essendo prodotta dal feto, egli la 'con-divide' con la madre. “La placenta è indubbiamente il primo velo proprio del bambino. Ma lui non dimentica forse che gli è proprio, anche se si produce

²⁰² Ivi, pp. 42-43.

²⁰³ A riguardo, Irigaray restituisce il senso della gratuità insita nella relazione originaria tra madre e feto precisando che ciò che il bambino riceve dalla madre è senza richiesta esplicita da parte di costui e, in un certo senso, non dovuto necessariamente. Anche per questo, dunque, la gravidanza sembra essere uno 'scandalo' per il pensiero logico con le sue categorie d'equivalenza. “In quel tempo, dunque, nel suo ventre, riparo di pelle, membrane, acqua –tutto un mondo, di fatto, in cui e attraverso cui riceve il necessario, senza bisogno di lavoro né di vestiti- l'aria, il calore, il cibo, il sangue, la vita, in caso il pericolo di morte, gli giungono attraverso un filo cavo. Tutto viene da quel passaggio, senza richiesta” (ivi, p. 43).

²⁰⁴ Ivi, p. 43.

²⁰⁵ A tale proposito, Green sostiene che la placenta è uno dei simboli più importanti usato da Irigaray per restituire la peculiarità della soggettività corporea materna. In tal senso, dunque, l'interprete può affermare che: “It seems [...] that Irigaray's project of 'translating' the primordial relation with the maternal body [...] is central to her broader project of speaking 'as woman'” (*Myths, Matricide and Maternal Subjectivity in Irigaray*, p. 14).

per lui in lei, e se lei vi si dà a lui incessantemente senza ritorno, e se quella prima casa non è senza aderenza con lei? Il velo tocca a lui quanto a lei, sebbene essi se lo spartiscano. Sta fra loro, certo: lei vi si dà a lui e in lui²⁰⁶. Da qui la contraddittorietà tipica della gravidanza tesa in un particolare rapporto dialettico in cui sembra impossibile distinguere tra il proprio e l'altrui, tra unità e dualità²⁰⁷, poiché è la logica di padronanza a venir mortificata nelle sue istanze di possesso. "Vicinissima, e penetrante invisibilmente in lui, lei rimane una presenza di cui non è dato impadronirsi, ammesso che la parola «presenza» possa ancora qui e così adoperarsi in questo rapporto in cui lei si oltrepassa, senza forma né volto, in lui e per lui"²⁰⁸.

Tra i due, dunque, sembrerebbe instaurarsi un dialogo che avviene nel profondo della simpatia delle pelli e delle membrane. "È vero che lei non ha cominciato a parlare, che ha luogo nel velo, che essi non si sono mai messi faccia a faccia come se il loro bocca a bocca, bocca a orecchio, fosse ancora e sempre ombelicale. Dall'ombelico di lui alla sua o loro placenta e all'aderenza di questo involucro con il ventre di lei, ci sarebbe un continuo voler parlare"²⁰⁹. Si tratterebbe, dunque, di un evento la cui indisponibilità

²⁰⁶ Ivi, p. 44.

²⁰⁷ Come sostiene Irigaray: "Due no, dunque" (*Il corpo a corpo con la madre*, ivi, p. 44).

A riguardo, ritengo necessario precisare che la gravidanza in Irigaray sembra inserirsi preferibilmente in una logica –se così è lecito esprimersi– uno-duale, in cui il rapporto sembra dialetticamente declinarsi tra l'io e il tu. Tuttavia, pur tenendo conto delle difficoltà 'categoriali', accordo la mia preferenza ad una logica ternaria, piuttosto che duale, poiché ritengo che, non solo fenomenologicamente, ma anche già anatomicamente e corporealmente, fisiologicamente, la relazione generativa faccia riferimento necessariamente al terzo che la precede, l'accompagna e la segue. Il corpo gravido, infatti, in quanto tale e di per sé, è sinonimo sia di penetrazione che di incorporazione. Ogni gravidanza, inoltre, è frutto dell'incontro di due gameti che danno luogo ad un terzo totalmente differente e altro rispetto alla loro semplice somma. Cosicché, preferisco leggere la gestazione come gioco tra identità e alterità, in cui quest'ultima non venga declinata solo come dualità, ma primariamente nel senso in cui la stessa Irigaray afferma che: "la sola guida lì è l'appello all'altro, il cui alito impregna sottilmente l'aria, come una vibrazione che percepiscono questi pazzi d'amore" (ivi, p. 63).

²⁰⁸ Ivi, p. 44.

²⁰⁹ Ivi, p. 44. E ancora, "piegato e ripiegato in ogni messaggio e in ogni codice, e supporto della loro iscrizione visibile, questo *velo* attraverso cui ha avuto luogo, e forse avrà luogo, la simpatia fra due corpi che possono reciprocamente decifrarsi" (ivi, p. 47).

sembrerebbe declinarsi secondo le logiche di una necessità ad essa proprie²¹⁰, "come un'iscrizione scritta con l'inchiostro simpatico su un frammento di corpo, di pelle, di membrana, di velo in cui essa rimane incolore, invisibile, salvo che agisca su un corpo con cui essa entra, per l'appunto, in affinità"²¹¹. Pena la perdita dell'intera relazione, rendendola opaca e svuotandola di significato²¹².

2.1.4 Un'economia placentare

In *A proposito dell'ordine materno*²¹³, le riflessioni di Irigaray sulla gravidanza acquistano una coloritura, per così dire, 'politica'²¹⁴, spingendola a proporre una sorta di 'economia placentare' come modello di una coesistenza pacifica e di un ordinamento 'non fusionale', rispettoso della differenza²¹⁵.

²¹⁰ Così Irigaray: "Crede, questo piccolo angelo, che venire al mondo o partire dal mondo si possano giocare così. Lo crede, perché non è la verità. Quell'avvenimento non conosce padronanza nella sua scadenza, obbedendo ad una necessità con cui è impossibile giocare tanto facilmente. Salvo uccidere, e morire d'inedia" (ivi, p. 42).

²¹¹ Ivi, p. 46.

²¹² Si innesta qui la critica che Irigaray rivolge alla mimesi o, meglio, al ri-fare tecnico della procreazione, definito quale agire diabolico, poiché, intervenendo nel 'fra' della gestazione, ne paralizzerebbe il suo proprio, invertendola. "Il loro voler essere *come* significa sempre voler oltrepassare, cancellare le tracce dei luoghi da dove la cosa parte e arriva, occupare il posto o la posizione contrassegnandoli con più potere. Volendo ancora e sempre oltrepassare, sorpassare, essi copiano gli angeli e, al limite, Dio, pretendendo d'intercettare o di aggirare il velo, aggrovigliando l'impercettibile filo della comunicazione" (p. 50).

²¹³ L. Irigaray, *A proposito dell'ordine materno*, in «Inchiesta», A. 17, n. 78 (ott-dic 1987); ristampato in *Je tu nous. Pour une culture de la difference*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris, 1990.

²¹⁴ A riguardo, la Bergoffen sostiene: "In directing us toward the cultural possibilities of the placental economy [...] Her point is ethical and political, not epistemological. [...] Irigaray, responding to Rouch's description of the placental economy's mechanism of relative and relational autonomy, calls the fetal relation 'almost ethical'. Almost ethical, a resource for ethics. Calling the placental economy almost ethical is, I think, Irigaray's way of alerting us to the fact that the utopian moments of her thought are not thoughts of a not yet that come from nowhere. They are materially grounded in the distinctive features of the maternal body" (D. Bergoffen, *Irigaray's couples*, p. 158).

²¹⁵ Nella riflessione irigariana, i meccanismi dell'economia placentare si sottraggono ad una logica dialettica di tipo hegeliano, per iscriversi, invece, in quella dell'amore. "The placental economy thinks autonomy according to a deconstructive logic of difference and a feminist ethics of generosity" (D. Bergoffen, *Irigaray's couples*, p. 157). Essa inaugura,

Richiamandosi alle considerazioni di Hélène Rouch ne *Le placenta comme tiers*²¹⁶ circa la fisiologia della gestazione, l'autrice si sofferma ora sul carattere etico della relazione tra madre e feto, assumendo quest'ultima quale risposta adeguata tanto alle istanze conflittuali del darwinismo, quanto a quelle adattive e ripetitive pavloviane, e incentrata su un ordine materno che fa perno sulla corporeità della donna. Simbolo 'carnale' della gravidanza e delle sue intime contraddizioni 'indicibili' diviene, dunque, la placenta, organo deciduo, che, connettendo il corpo fetale a quello materno, ne assicura, nello stesso tempo, la distinzione. Formata dall'embrione ed imbricata nell'endometrio materno, essa è strettamente legata ad entrambi i corpi, ma anche separata.

Pur essendo di natura embrionaria, essa ne è parzialmente indipendente e riveste un ruolo di mediazione la cui importanza si estende almeno a due livelli. Innanzitutto, trovandosi 'tra' le strutture materne e quelle fetali, impedisce che vi sia fusione tra i tessuti di entrambe, preservando, così, le due distinte identità nelle loro rispettive differenze. Tuttavia, ne garantisce la connessione, essendo il punto di scambio di nutrimento, sangue e liquidi di scarto tra la madre e il feto, ovvero il luogo deputato allo svolgimento del cross-over. In tal senso, la placenta figura quale sistema complesso di regolazione. Inoltre, "stabilisce [...] tra la madre e il feto una relazione che permette al feto di crescere senza che la madre si esaurisca, e la sua funzione non si limita alla semplice trasmissione di sostanze nutritive"²¹⁷, in quanto ad essa si deve il cambiamento del metabolismo materno che permette la crescita fetale senza danno per la donna, secernendo ormoni e steroidi necessari per la continuazione della

dunque, una relazione tra due esseri viventi che non è nè competitiva, nè assimilativa. "This relationship provides a model of the possibilities for imagining the relations of which living beings are capable, relations that require differentiation rather than fusion or equivalence" (M. Fannin, *Placental relations*, «Feminist Theory», vol. 15, n. 3 (2014), p. 296).

²¹⁶ H. Rouch, *La placenta come terzo*, in «Inchiesta», vol. 17, n. 77 (luglio-settembre 1987), pp. 41-46.

²¹⁷ L. Irigaray, *A proposito dell'ordine materno*, p. 35.

gravidanza. Prevenendo il rigetto dell'embrione, essa fa sì che il corpo materno lo riconosce come se stesso e, contemporaneamente, come altro da sé, coniugando identità e relazione nel rispetto dell'una e dell'altra.

In tal senso, dunque, "questa relativa autonomia della placenta, le sue funzioni di regolatore che assicurano la crescita dell'uno nel corpo dell'altra, non possono essere assimilate a meccanismi di fusione (mescolanza ineffabile dei corpi o del sangue materno e fetale) o al contrario di aggressione (il feto come corpo estraneo che divora dall'interno, che succhia come un vampiro il corpo della madre)"²¹⁸.

2.2 La gravidanza nel pensiero di Julia Kristeva

2.2.1 La *chôra* semiotica

La gravidanza sembra fare irruzione nell'orizzonte speculativo nuovamente attraverso la riflessione sul corpo materno, inteso da Julia Kristeva quale luogo privilegiato di relazioni cinesiche, spazio simbiotico in cui gestante e feto formano ancora una totalità indistinta²¹⁹. Sebbene, infatti, *La Rivoluzione del linguaggio poetico*²²⁰ sia un'opera dedicata a

²¹⁸ Ivi, p. 36.

²¹⁹ A tale proposito, la Ziarek sostiene che la riflessione sulla gravidanza nel pensiero della Kristeva non comporta soltanto un riconoscimento del ruolo materno nella costruzione del soggetto, ma, in maniera più radicale, esita in una revisione radicale del modello fenomenologico di riflessione. "The maternal trace clouds the 'purity' of that reflection and questions the possibility of a separate unitary identity closed upon itself" (E. Ziarek, *At the Limits of Discourse: Heterogeneity, Alterity, and the Maternal Body in Kristeva's Thought*, «Hypatia», vol. 7, n. 2 (1992), p. 100).

²²⁰ J. Kristeva, *La Révolution du langage poétique*, Éditions du Seuil, Paris 1974; trad. it. a cura di S. Eccher dall'Eco, A. Musso, G. Sangalli, *La rivoluzione del linguaggio poetico*, Spirali, Milano 2006. A riguardo, l'autrice ritiene che il linguaggio poetico consenta la messa in evidenza di quella 'rivoluzione', o, meglio, di quel gioco dialettico tra semiotico e simbolico, in base al quale il parlante è costituito in quanto tale. "Una rivoluzione del linguaggio poetico [...] c'è da sempre. Strumento della rimozione, il linguaggio poetico ritorna sulle proprie tracce e a forza di ripassare di là fa sì che avvenga il rimosso. [...] Il linguaggio poetico è la messa a nudo di questa logica, di questa rivoluzione che costituisce l'essere parlante in quanto parla cioè ripete senza sosta le proprie rotture, le proprie separazioni e le sposta indefinitamente, all'infinito, per farne quel che poi risulta un senso" (ivi, p. 11). L'arte, dunque, incrinando l'ordine simbolico attraverso l'irruzione in esso del semiotico, figura quale riattivazione della contraddizione instauratrice di tale

mostrare come i testi d'avanguardia del XIX secolo, in particolare la musica di Mallarmé e la logica di Lautréamont²²¹, esibiscano il rimosso dal sapere metafisico e filosofico²²², essa è, tuttavia, interamente costruita sulla dialettica tra l'“ordine semiotico della madre” e quello “simbolico paterno”²²³. Figura emblematica del primo è la *chôra semiotica*²²⁴, che,

assetto e, tuttavia, impedisce, localizzandola nella stasi di una nuova forma, che la trasgressione sia nella sua forza dirompente completamente distruttrice, pena l'impossibilità stessa di dire. In altri termini, essa dice continuamente l'origine, l'infinito processo della nominazione incessante che è pur sempre da rifare.

²²¹ “La musica di Mallarmé, la logica di Lautréamont ci dissuaderanno dallo scambiare per pura «formalità» un processo di linguaggio che [...] concentra la sua forza su quanto la significanza ha di più resistente, di più comunitario, di più inconscio, magari anche le regole lessicali, sintattiche e logiche. In questa esperienza risulta chiamato in causa tutto un insieme di credenze e perfino le strutture sociali [...]. Per lo meno questa è la tesi del libro. Tuttavia la novità di questa rivoluzione ha fatto la sua comparsa proprio nella cosiddetta *forma*, che da quel momento non è più apparenza o superficie ma nodo di strategie eterogenee, semiotiche e simboliche. Novità che inquieta, attrae, interroga” (ivi, p. 12).

²²² A riguardo, Margaroni fa notare come il progetto teoretico di Kristeva si configuri come contro-risposta al grande progetto moderno della ‘nozione’ caratterizzato dallo strenuo sforzo di allontanare il soggetto pensante dalla sua presenza incarnata nella storia e di purificare il logos, ovvero il linguaggio come manifestazione della ragione, dalle sue tracce biologiche e materiali. “In the context of the Western metaphysical tradition the movement from ‘One’ to the ‘Other’ has been reduced to a violent act of rupture, a *coupure* that separates *logos* from its other/s and the speaking subject from his/her material experience of suffering or *jouissance*” (M. Margaroni, “*The Lost Foundation*”: *Kristeva’s Semiotic Chora and Its Ambiguous Legacy*, «Hypatia», vol. 20, n. 1 (2005), p. 81). Proprio per questo, dunque, “for if the possibility of Western metaphysics lies in what in reality is a *double* forgetting (the forgetting of its primal scene and the forgetting of this forgetting), then only a consistent practice of anamnesis (an “exercise in remembrance”) can take Western thought beyond the eternal childhood of the Greeks. Kristeva’s appropriation of the Platonic *chora*, therefore, needs to be seen in the context of this practice, which cannot be reduced (a *sit has*) to a nostalgic return to an anarchic maternal origin” (ivi, p. 83).

²²³ A tale proposito, Ziarek sostiene che: “Although articulated on the psycholinguistic rather than textual level, Kristeva’s notion of the semiotic trace participates in a deconstruction of presence and the order of the sign similar to that of Derrida’s trace. [...] Such status of the semiotic does not imply that it is ineffective or futile, but, I suggest, it questions the fundamental metaphysical notions of presence, origin, identity, and the notion of the sign itself” (E. Ziarek, *At the Limits of Discourse: Heterogeneity, Alterity, and the Maternal Body in Kristeva’s Thought*, p. 98).

²²⁴ Laddove per *chôra* la Kristeva intende: “una totalità non espressiva costituita dalle pulsioni e dalle loro *stasi* in una motilità movimentata quanto regolamentata” (ivi, p. 28). Per descrivere la trasformazione del semiotico nel simbolico, la Kristeva impiega il concetto hegeliano dell’*Aufhebung*, ritenuto fecondo proprio per la sua duplice accezione di ‘negazione’ e ‘conservazione’. In tal senso, dunque, secondo E. Ziarek, il riferimento da Hegel servirebbe alla pensatrice non solo per sottolineare il fatto che il simbolico viene

mutuata dal *Timeo*²²⁵ platonico²²⁶ e già presente nelle riflessioni di Irigaray²²⁷ e Derrida²²⁸, metaforicamente designa quel tempo immemorabile in cui nello spazio corporeo materno si va 'generando' un nuovo soggetto²²⁹.

Dal punto di vista di Kristeva, dunque, spetterebbe alla madre un'irrinunciabile funzione ordinatrice, o –se così ci è dato esprimerci- già 'educatrice', poiché la relazione vocalica e gestuale, corporea, che essa

generato attraverso un procedimento dialettico, ma anche e soprattutto che tale processo non è in grado di sussumere interamente in sé l'eterogeneità semiotica.

²²⁵ Tuttavia, secondo Margaroni, la Kristeva, a differenza di Platone che sottolinea soprattutto la dimensione di ricettività e di mancanza di forma della *chora*, ne esalta la motilità. "The *chora* serves neither to merge the two into one nor to substitute one for the other. [...] As a result, it is a *transference open* [...] to difference as precisely what frustrates any passage (*dis+ference*). At the same time, it is a *transference of difference* that prevents the positing of a subject, an origin or a thesis and dissolves the One" (M. Margaroni, "The Lost Foundation": Kristeva's Semiotic Chora and Its Ambiguous Legacy, p. 92). Dello stesso parere sembra essere Rickert, il quale sostiene che: "Kristeva [...] invites us to see choric invention as a particular form of beginning, one I would like to describe as 'invention inventing itself'. Such invention takes place in material and affective situation than in turn create us" (T. Rickert, *Toward the Chōra: Kristeva, Derrida, and Ulmer on Emplaced Invention*, «Philosophy and Rhetoric», vol. 40, n. 3 (2007), p. 263).

²²⁶ A tale proposito, Margaroni fa notare come la *chōra* rivesta una funzione fondamentale nella teoresi di Kristeva, in quanto permette alla pensatrice di articolare graficamente l' 'in-between', restituendone contemporaneamente la sua valenza spaziale di relazione tra due corpi (quello materno e quello del feto) e temporale di inizio primigenio. In tal senso, essa si presenta quale 'medietà' che, pur mantenendo ferma l'esigenza del legame, preserva l'alterità delle entità coinvolte. D'altra parte, come forma trascendentale dell'origine, essa è anche transpaziale e transtemporale, o, come sostiene l'interprete, "in this light, the *chora* should be perceived as neither a preverbal space nor as a timeless time before history. Its effect, as Kristeva has repeatedly pointed out, is *transverbal* (moving through and across logos) and *trans historical* (alongside, opposite to and in the margins of history)" (M. Margaroni, "The Lost Foundation": Kristeva's Semiotic Chora and Its Ambiguous Legacy, p. 84).

Tuttavia, tale figura categoriale rimane controversa. "In the area of feminist theory in particular, the semiotic *chora* was repeatedly dismissed as 'one of the most problematic aspects' of Kristeva's work. [...] Read as a metaphor for 'the maternal uterus', the *chora* was criticized as one more regression to a-historical perceptions of femininity [...] while its subversive power was questioned for remaining limited 'to a site outside culture itself' (ivi, p. 79).

²²⁷ L. Irigaray, *Speculum. De l'autre femme*.

²²⁸ J. Derrida, *Chōra*, in *Il segreto del nome* (1993), Jaca Book, Milano 1997. In particolare, il punto di contatto tra la speculazione derridiana e quella di Kristeva riguarda proprio la critica alla riduzione della produzione e invenzione al principio di rappresentazione.

²²⁹ Come sostiene Kristeva: "Luogo di generazione del soggetto, la *chōra* semiotica è per lui il luogo della sua negazione, il luogo in cui la sua unità cede dinanzi al processo delle cariche e delle stasi che la producono" (*La rivoluzione del linguaggio poetico*, p. 33).

stabilisce con il feto si scandisce già come processo della significanza²³⁰ e costituisce la base o condizione su cui si innesterà, successivamente, l'ordine simbolico, altrettanto necessario affinché il bambino diventi 'parlante' e si inserisca nella sfera sociale²³¹.

D'altra parte, "è necessaria un'*alterazione* che faccia dell'*altro* il regolatore tra la *chôra* semiotica e l'insieme detto *ecosistema*. Questa alterazione consiste in una possibilità di accostare il «codice» analogico e quello digitale e attraverso un taglio preparato dalla fase dello specchio porlo come unificato, padroneggiato, dominato, in un altro spazio: immaginario, rappresentativo, simbolico. Con questa alterazione il «codice» abbandona il luogo del corpo e dell'*ecosistema* e, liberato dalle loro costrizioni, acquista la ben nota variabilità di un sistema di segni «arbitrari», il linguaggio umano, per sviluppare poi l'immensa architettura delle pratiche significanti. Così il *semiotico* [...] s'incarica di essere quel significante linguistico che significa un *oggetto* per un *ego*, costituiti in tal modo come tetici. Il significante con il suo carattere tetico, alterante, *rappresenta* il soggetto: intendiamo che non rappresenta l'*ego* tetico ma il processo stesso della sua posizione. Un significante così indebitato nei confronti del funzionamento semiotico tende a un ritorno"²³².

²³⁰ Kristeva fonda tali affermazioni sui risultati di alcune ricerche psicolinguistiche, dalle quali riprende "la funzionalità preverbale che ordina i rapporti tra il corpo (che va via, via costituendosi come corpo proprio), gli oggetti e i protagonisti della struttura familiare. Ma distingueremo la funzionalità dalle operazioni simboliche che invece provengono dal linguaggio nel senso di un sistema di segni, cioè indipendentemente dal fatto che ci sia o non ci sia lingua vocalizzata o gestuale (come nei sordomuti). La funzionalità cinesica cui ci riferiamo parlando del *semiotico* è anteriore alla posizione del segno: non possiamo quindi dire che è cognitiva nel senso che è assunta da un soggetto costituito come conoscente" (ivi, p. 31).

²³¹ "Si può formulare l'ipotesi che certe articolazioni si trasmettono attraverso il codice biologico o la «memoria» fisiologica: formerebbero cioè le basi innate della funzione simbolica" (ivi, p. 34).

²³² Ivi, p. 70.

2.2.2 La gravidanza come processo identitario

In *Maternité selon Giovanni Bellini*²³³, saggio composto nel 1975, anno in cui Kristeva era incinta di suo figlio, la riflessione sulla gravidanza si lega ad una tematizzazione della maternità che assume nuovamente il corpo quale terreno privilegiato d'investigazione. Già nelle prime battute, infatti, l'autrice sofferma la propria attenzione sulle cellule che si fondono, "si duplicano, proliferano; i volumi aumentano, i tessuti si distendono, cambia il ritmo degli umori – accelerano, rallentano: in un corpo se ne innesta, incontrollabile, un altro"²³⁴.

Il corpo gravido²³⁵, dunque, non smette di incuriosire, proprio perché coniuga dialetticamente un divenire silenzioso che non è né solo duplice, né solo singolare, e, tuttavia, è tutt'e due²³⁶, consegnandoci un concetto di soggettività completamente diverso da quello della tradizione metafisica classica e della psicoanalisi freudiana²³⁷.

²³³ J. Kristeva, *Maternité selon Giovanni Bellini*, «Peinture», n. 10/11 (December 1975), pp. 55-76.

²³⁴ Traduzione nostra. "Les cellules fusionnent, se dédoublent, prolifèrent; les volumes augmentent, les tissus se distendent, les humeurs changent de rythmes – s'accélèrent, se ralentissent: dans un corps se greffe, immaîtrisable, un autre", ivi, p. 55.

²³⁵ A riguardo, E. Ziarek sostiene che l'attenzione al materno negli scritti della Kristeva non assume una valenza teoretica, quanto soprattutto etico-politica. "No wonder then that the explicit relation between discourse and the maternal body constitutes at once the most promising and the most problematic aspect of her work" (E. Ziarek, *At the Limits of Discourse: Heterogeneity, Alterity, and the Maternal Body in Kristeva's Thought*, p. 91).

²³⁶ In tal senso, come afferma Ziarek, la tematizzazione della maternità e della gravidanza permette a Kristeva di affrontare la questione dell'alterità inscritta nell'intimità del sé, frantumando, così, l'iscrizione simbolica del corpo che lo costituisce come mio e come separato dagli altri. "Unlike the clear separation and noncoincidence between the signifier and the signified, the subject and the Other, the maternal body requires the thought of alterity in terms of *infolding*, as the imprint of the other *within* the same. As a site of infolding of the 'other' and the 'same', the maternal body renders the fundamental notions of identity and difference strikingly insufficient –these crucial philosophical categories indeed no longer 'hold up'. Therefore, such an inescapable imprint of otherness makes the maternal body impure, turns it into a 'catastrophic fold of being'" (E. Ziarek, *At the Limits of Discourse: Heterogeneity, Alterity, and the Maternal Body in Kristeva's Thought*, p. 102).

²³⁷ Tale 'soggetto classico' coincide con quello logico di attribuzione. "Linguistica, semiotica, antropologia e psicanalisi ci sono proprio per rivelare che il soggetto pensante, il soggetto cartesiano che riconosce il proprio essere nel pensiero o nel linguaggio, riconduce ogni pratica translinguistica [...] a questo esserci e alle operazioni che si ritiene lo strutturino" (J. Kristeva, *La rivoluzione del linguaggio poetico*, p. 18).

Come sostiene Kristeva: "E nessuno è qui, in questo spazio sia doppio che estraneo, per significarlo. «Succede, io non sono». «Non riesco a pensarlo ma avviene». – Impossibile sillogismo della maternità"²³⁸. In tal senso, l'autrice sembra qualificare la riflessione sulla gravidanza quale compito estremamente arduo, proprio perché costringe a pensare ad una soggettività che non sia in posizione *princeps* e ben definita, ovvero che possieda pienamente se stessa e l'azione che compie, ma che, essendo, in un certo senso, dinamica, sia riguadagnata soltanto al termine del processo. Infatti, né la madre, né il feto controllano il processo, eppure, ne sono i personaggi principali.

Da qui la particolare difficoltà a dirsi, che non è semplicemente espressiva, ma sintomo di una complessità strutturale, in quanto essenzialmente categoriale e di pensiero. Molto probabilmente è per questo che la dialetticità intrinseca alla gravidanza è stata spesso equivocata poiché semplificata e ridotta da parte di quelle scienze che ne hanno fatto oggetto di esplicita tematizzazione.

Dunque, "Il divenire madre, la gestazione, non ha trovato che due soli discorsi per significarsi: quello della scienza che, oggettiva, non si preoccupa del soggetto – della madre terreno delle sue operazioni; quello della teologia cristiana (soprattutto l'ortodossa), ma essa non la esprime che come altrove impossibile, al di là sacro, ricettacolo della divinità, spirito che collega l'uomo al divino ineffabile, supporto ultimo (necessariamente vergine e votato all'assunzione) della trascendenza"²³⁹.

²³⁸ Traduzione nostra. "Et personne n'est là, dans cet espace à la fois double et étranger, pour le signifier. «Ça se passe, or je n'y suis pas». «Je ne peux le penser mais ça a lieu». – Impossible syllogisme de la maternité". J. Kristeva, *Maternité selon Giovanni Bellini*, p. 55.

²³⁹ Traduzione nostra. "Le devenir-mère, la gestation, n'a pu trouver que deux discours pour se marquer: la *science* mais, objective, elle ne se préoccupe pas du sujet – de la mère terrain de ses opérations; la *théologie chrétienne* (surtout l'orthodoxe), mais elle ne la signifie que comme ailleurs impossible, au-delà sacré, réceptacle de la divinité, esprit liant l'homme à l'ineffable divin, appui ultime (nécessairement vierge et voué à l'assomption) de la transcendance", *ivi*, p. 55.

Configurandosi, pertanto, come processo duplice di formazione e di mutamento del sè, la gestazione sembra richiedere anche una nuova caratterizzazione della nozione di identità²⁴⁰. Infatti, come riconosce l'autrice: "Ma, immaginare che qualcuno esista nel processo in cui le cellule, le molecole, gli atomi si uniscono, si dividono, si moltiplicano senza che alcuna identità sia ancora formata – né biologica, né socio-simbolica – non costituisce ciò un anonimato dove si proietta la psicosi inerente all'essere parlante? Così, immaginare una madre come soggetto della gestazione, cioè come maestra di questo processo [...] al di sotto del contratto socio-simbolico-linguistico del gruppo: è riconoscere il rischio della perdita d'identità e scongiurarlo"²⁴¹.

Il corpo materno, inoltre, figura quale luogo di contatto profondo tra il semiotico e il simbolico, soglia di aderenza tra 'natura', la sfera del biologico, mossa da una causalità propria e altra rispetto al simbolico, e 'cultura'. Infatti, "processo arcaico di socializzazione, ancora di più – di civilizzazione, la gestazione fa sì che la donna, a propria insaputa, investe immediatamente le operazioni psicologiche e le pulsioni che la dividono e la moltiplicano, in una teleologia dapprima biologica e infine sociale. Il corpo materno, sottraendosi all'impresa discorsiva, racchiude immediatamente un valore che incide sia nel campo biologico sia in quello sociale. Pertanto, tale valorizzazione dello spazio – memoria pre e trans-

²⁴⁰ Proprio in questo, secondo L. Zerilli, la descrizione del corpo materno fornita dalla Kristeva si distanzia nettamente da quella della de Beauvoir. Come riconosce l'interprete, infatti, "Although Beauvoir agrees with Kristeva that 'in the mother-to-be the antithesis of subject and object ceases to exist' she sees in that collapse not cause for joy but clear feminist grounds for women to refuse maternity: it obliterates female subjectivity" (L. M. G. Zerilli, *A Process without a Subject: Simone de Beauvoir and Julia Kristeva on Maternity*, «Signs: Journal of Women in Culture and Society», vol. 18, n. 1 (1992), p. 112).

²⁴¹ Traduzione nostra. "Pourtant, imaginer que *quelqu'un* existe dans le *procès* où des cellules, des molécules, des atomes s'additionnant, se divisant, se multipliant sans qu'aucune *identité* ne soit encore formée – ni biologique, ni socio-symbolique -, n'est-ce pas un animisme ou se projette la psychose inhérente à l'être parlant? Ainsi donc, imaginer une *mère* comme sujet de la gestation, c'est-à-dire comme *maître* de ce processus [...] en deçà du contrat social-symbolique-linguistique du group: c'est à la fois reconnaître le risque de perte d'identité, et le conjurer", J. Kristeva, *Maternité selon Giovanni Bellini*, p. 55.

simbolica- non fa della madre una padrona della generazione o della pulsione [...], ma cambia il suo corpo nella sfida di una regolazione naturale, oggettiva, che accade nella coscienza individuale e che iscrive le operazioni biologiche così come i loro echi istintivi, in questo programma necessario e rischioso che caratterizza tutte le speci. Il corpo materno: modello di un programma bio-sociale. Il suo godimento, muto, non è qualcosa di diverso dalla registrazione sullo schermo del precosciente di messaggi che la coscienza, nel suo percorso analitico, coglie in questa valorizzazione, e li classifica come sfondo vuoto, controfigura a-soggettiva dei nostri sensi cambiati in quanto esseri sociali"²⁴².

La maternità, dunque, sembra essere regolata da una causalità altra rispetto a quella simbolico-paterna. Come dire ed esprimere, pertanto, questa memoria originaria e irrepresentabile?

Soltanto il linguaggio dell'arte, secondo Kristeva, sarebbe in grado di dar voce a tale situazione arcaica di socializzazione. "Solo il linguaggio dell'arte coglie in un altro modo, e senza dubbio molto più da vicino, anche l'altro aspetto del godimento materno: questa sublimazione della regressione originaria che si verifica nel corpo della madre per la sua posizione di confine, anche se a sua insaputa. All'incrocio di segno e

²⁴² Traduzione nostra. "Procédé archaïque de socialisation, plus même – de civilisation, l'enfantement fait que sa détentrice, à son propre insu, investit immédiatement les opérations physiologiques et les pulsions qui la divisent et la multiplient, dans une téléologie biologique d'abord, sociale pour finir. Le corps maternel, dérapant de l'emprise discursive, recèle immédiatement un chiffre qui va compter dans la suite biologique et sociale. Pourtant, cette chiffration de l'espèce –mémoire pré- et trans-symbolique – ne fait pas de la mère une maîtresse de l'engendrement ni de la pulsion [...], mais change son corps en l'enjeu d'une régulation naturelle, objective, qui se passe de la conscience individuelle et qui inscrit les opérations biologiques aussi bien que leur échos pulsionnels, dans ce *programme* nécessaire et hasardeux qui constitue toute espèce. Le corps maternel: module d'un programme bio-social. Sa jouissance, muette, n'est autre chose que l'enregistrement sur l'écran du pré-conscient des messages que la conscience, dans son parcours analytique, capte de cette chiffration, et leur classement comme fond vide, doublure a-subjective de nos échanges senses en tant qu'êtres sociaux", ivi, pp. 57-58.

ritmo, della rappresentazione e della luce, del simbolico e del semiotico, l'artista parla del luogo in cui lei non è, che lei non sa"²⁴³.

2.2.3 Istante del tempo o del sogno senza tempo

In *Stabat Mater*, testo risalente al 1976²⁴⁴, invece, il discorso sulla gravidanza, riflettendone la particolare natura di unità, o, meglio, di punto d'intersezione tra biologico e culturale, si sdoppia graficamente mettendo a confronto quella che potremmo definire una narrazione 'poetica' e fenomenologica della propria esperienza vissuta con la necessità sempre più urgente di una ritematizzazione teoretica del materno²⁴⁵ che assuma il corpo quale snodo nevralgico d'investigazione²⁴⁶. L'autrice, infatti,

²⁴³ Traduzione nostra. "Seul le langage de l'art suit autrement, et sans doute de beaucoup plus près, l'autre aspect aussi de la jouissance maternelle: cette sublimation à même le refoulement originaire qui s'opère dans le corps de la mère à cause de sa situation frontalière, et fût-ce à son insu. Au carrefour du signe et du rythme, de la représentation et de la lumière, du symbolique et du sémiotique, l'artiste parle à la place où elle n'est pas, où elle ne sait pas", *ivi*, p. 58. La pratica estetica, secondo Kristeva, toccherebbe ed esprimerebbe il punto di congiunzione tra il biologico e il sociale che mutamente ha luogo nel corpo materno. Il saggio è, pertanto, dedicato alla descrizione di come la pittura di Bellini e Da Vinci manifesti le tracce di quell'esperienza limite che il corpo gravido cela inespresa.

²⁴⁴ J. Kristeva, *Stabat Mater*, in *Histoires d'amour*, Éditions Donoël, 1983, trad. it. a cura di M. Spinella, *Storie d'amore*, Editori Riuniti, Roma 1985. Il testo è originariamente apparso in «Tel Quel», n. 74, nel 1977 con il titolo *Hérétique de l'amour*.

²⁴⁵ A riguardo, nell'intervista con Rosalind Coward, Kristeva sostiene che la scissione del discorso in due colonne separate, oltre a figurare quale tentativo di incontro tra il semiotico e il simbolico, ha anche un significato immediatamente plastico, poiché tende a trasferire nello spazio dello scritto teoretico quella ferita o cicatrice della separazione che il momento del parto viene a stabilire tra madre e feto (K. Oliver, *The Portable Kristeva*, Columbia University Press, New York 2002).

²⁴⁶ A tale proposito, Ziarek scrive che: "The difficult access to the radical discourse of maternity within the major simboli articulations is dramatized by the form of the essay, split into two columns—one, an analytical account of the Christian vision of virginal maternity as a necessary complement to the Word; the other, a poetic description of pregnancy and birth. I read the 'poetic' column neither as Kristeva's desire to appropriate the style of creative writing nor as universalization of her own experience of maternity, but rather as a stylistic device recalling the analyses of poetry in *Revolution in Poetic Language*. In short, the form of the essay represents Kristeva's methodology evident in all of her writings: it demonstrates that the space for an alternative feminist discourse on maternity can be cleared only after rigorous interrogation of the cultural representations of motherhood" (E. Ziarek, *At the Limits of Discourse: Heterogeneity, Alterity, and the Maternal Body in Kristeva's Thought*, p. 100).

denuncia pesantemente il fraintendimento in opera nell'elaborazione concettuale della contemporaneità e perfino nel femminismo, che, pur volendo 'consacrare' la maternità, la manca nel suo proprio specifico di evento carnale²⁴⁷ e di 'catastrofe' identitaria²⁴⁸.

Infatti, sostiene Kristeva, "viviamo in una civiltà nella quale la rappresentazione *consacrata* (religiosa o laica) della femminilità è riassorbita nella maternità. E tuttavia, a guardare da vicino, questa maternità è il *fantasma* che nutre l'adulto, uomo o donna, di un continente perduto: e per di più si tratta non tanto di una madre arcaica idealizzata, quanto di una idealizzazione che ci lega ad essa, il localizzabile: di una idealizzazione del narcisismo primario.

Ora, allorché il femminismo rivendica una nuova rappresentazione della femminilità, sembra identificare la maternità con questo abbaglio idealizzato, e poiché rifiuta l'immagine e i suoi abusi, finisce per contornare l'esperienza reale che questo fantasma occulta. Risultato? Denegazione o rifiuto della maternità da parte di alcuni settori di avanguardia del femminismo; oppure accettazione – cosciente o meno – delle sue rappresentazioni tradizionali da parte delle «larghe masse» di donne e di uomini"²⁴⁹. Proprio per questo, l'autrice suggerisce di ripartire

²⁴⁷ A tale proposito, mi sembra doveroso precisare che l'intero saggio si innesta sul gioco tra 'flash' e 'flesh', in cui il primo termine ricorda l'immediatezza dello sprazzo di luce improvviso su uno sfondo che rimane ignoto in sé, mentre il secondo fa riferimento alla categoria di carne e alla percezione carnale, portandoci a presumere che qui l'autrice voglia richiamarsi ad una sorta di memoria corporea della situazione primigenia di coabitazione o co-carnalità con la madre, indispensabile per articolare qualsiasi discorso sulla gravidanza.

²⁴⁸ Per quanto riguarda la concezione di Kristeva circa la maternità, la stessa autrice sostiene che: "Chiamiamo «materno» il principio ambivalente che attiene da un lato alla specie, e dall'altro a una catastrofe di identità che fa oscillare il Nome proprio in quell'innominabile che si immagina come tipico della femminilità, del non-linguaggio del corpo" (*Stabat Mater*, p. 250).

²⁴⁹ J. Kristeva, *Stabat Mater*, p. 249. A tale proposito, l'autrice, pur denunciando il limite di certe idealizzazioni della Madonna ritenute responsabili della diffusione e reiterazione dell'immagine di un materno verginale e desessualizzato, tuttavia, precisa che il cristianesimo è stato l'unico ad aver elaborato, grazie alle riflessioni teologiche e alle rappresentazioni artistiche di Maria, una riflessione composita sulla maternità. Infatti, come afferma la stessa autrice: "La celebre *Natività* di Piero della Francesca a Londra,

da una trattazione specifica del corporeo in gravidanza, poiché, mettendone in evidenza la caratterizzazione ambigua di unicità e, contemporaneamente, di accesso all'altro, ne farebbe risaltare immediatamente il carattere profondamente etico.

Da questo punto di vista, pertanto, secondo Kristeva, "non basta «denunciare» il ruolo reazionario delle madri al servizio del «potere maschile dominatore». Occorrerebbe vedere in che cosa questo ruolo risponde alle latenze bio-simboliche della maternità, e, a partire da ciò, cercare di comprendere come oggi [...] il loro dilagare espone le donne alle manipolazioni più temibili quando non addirittura all'accecamento o al rigetto puro e semplice da parte del militantismo progressista che si rifiuta di andare a guardare più da vicino"²⁵⁰.

E, tuttavia, il non-detto, l'impotenza del linguaggio, resta anche e soprattutto una difficoltà categoriale, strutturale, e non soltanto una reticenza, proprio perché ogni codificazione significativa risulta insufficiente. Infatti, "non vi è alcun significante che possa elevarlo senza residui, poiché il significante è sempre senso, comunicazione o struttura, mentre una donna-madre sarebbe piuttosto una strana piega che trasforma la cultura in natura, il parlante in biologia"²⁵¹. Solo flash,

nella quale Simone De Beauvoir ha visto troppo frettolosamente una disfatta femminile [...]. Sostituisce l'alta spiritualità che assimilava la Vergine al Cristo, con una percezione carnale di una madre tutta umana" (ivi, p. 259).

²⁵⁰ Ivi, p. 271.

²⁵¹ Ivi, p. 270. Su questa scia, l'autrice, poche righe più sotto, specifica che "non meno pesante è il silenzio sulla sofferenza corporea e psichica del parte e soprattutto della abnegazione che consiste nel diventare anonima per trasmettere la norma sociale che si può disapprovare, ma nella quale *si deve* includere il bambino per educarlo nella serie delle generazioni. Sofferenza accompagnata da giubilazione [...] con cui una donna [...] si autorizza in realtà a un comportamento perverso codificato, fondamentale, garanzia ultima della società, senza il quale questa società non si riprodurrà e non conserverà la sua costanza di focolari secondo la norma" (ivi, pp. 270-271, sottolineando come l'autentico atteggiamento materno consista proprio nello spossessamento, ovvero nel riconoscere che il proprio figlio, pur essendo carne della propria carne, è altro da sé, un autentico tu, rispettandolo, quindi, nella propria autonoma e distinta identità. A riguardo, M. T. Russo nel suo *Differenze che contano*, proprio a commento della posizione della Kristeva sulla maternità, argomenta come "la proposta del 'materno verginale' appare come una risorsa privilegiata per far fronte «alla paranoia femminile», ossia alla

dunque, metafore di quell'istante di tempo o del sogno senza tempo', invisibile, in cui spazio e tempo si confondono in un indistinguibile dai contorni sfumati. "Fotografie di ciò che non è ancora visibile e che necessariamente il linguaggio sorvola molto dall'alto, allusivamente. Parole sempre troppo lontane, troppo astratte per questo brulichio sotterraneo di secondi che si spiegano in spazi inimmaginabili. Scriverli è una prova del discorso, come lo è dell'amore"²⁵².

Situazione oscura che, proprio come affermava già Irigaray, interdice la visione dell'altro, garantendone, tuttavia, la placida presenza. E, anche se l'occhio non capta nulla e l'orecchio rimane sordo, la gravidanza testimonia costantemente il suo paradosso in un corpo vissuto contemporaneamente come proprio ed estraneo. "Il mio corpo non è più mio, si contorce, soffre, sanguina, prende freddo, morsi, schiavizzato, tossisce, scoppia in un'irritazione, e ride. [...] Ma la sofferenza, la sua sofferenza – che mi sento dentro; che mai rimane separata o estranea ma mi abbraccia in maniera complessiva, senza un attimo di tregua"²⁵³.

'Separato', ma, nello stesso tempo, singolo, diventa simbolo per eccellenza di dualità nell'unità, apertura e relazione all'altro, nella duplice figura di colui che l'ha 'segnato' indelebilmente, preparando e annunciando, quell'altro contenuto al suo interno. E, tuttavia, l'uno non è l'altra e viceversa: la dualità non 'annega' in unità. "Vi è dapprima questa spartizione, precedente alla gravidanza, ma che la gravidanza fa apparire e impone senza via di uscita. [...] Una madre è una spartizione permanente, una divisione della carne stessa. E, per conseguenza, una divisione della lingua. Da sempre. In seguito vi è

pretesa della madre di appropriarsi del figlio che, al contrario della «madre sufficientemente buona» di Winnicott, la rende incapace di svincolarsi dalla presa possessiva sul 'suo' figlio immaginario, facendolo oscillare tra il *bambino-oggetto* e il *bambino-re*" (ivi, p. 93).

²⁵² J. Kristeva, *Stabat Mater*, p. 250.

²⁵³ Traduzione nostra. "My body is no longer mine, it writhes, suffers, bleeds, catches cold, bites, slavers, coughs, breaks out in a rash, and laughs. [...] But suffering, his suffering – that I feel inside; that never remains separate or alien but embraces me at once without a moment's respite", J. Kristeva, *Stabat Mater*, prima trad. inglese ad opera di Arthur Goldhammer, «Poetics Today», vol. 6, n. 1-2 (1985), p. 138.

quell'altro abisso che si apre tra questo corpo e ciò che è stato il suo interno: vi è l'abisso tra la madre e il figlio"²⁵⁴.

Costantemente sospeso tra possesso e spossessamento, è contemporaneamente mio e altrui, come l'esperienza del parto mostra chiaramente. *"Ma la cosa brulicava e fremeva, si torceva, si spezzava – lo stritolamento continuava... Allora, lentamente un'ombra si addensò, si iscurì e si profilò: visto da quello che deve essere il vero posto della mia testa, era il lato sinistro del mio bacino. Ossuto, liscio, giallo, deforme, un pezzo del mio corpo andava avanzando contro natura, contro simmetria, ma tagliato: superficie di scaglia tranciata che metteva in luce, sotto questo smisurato membro aguzzo, le fibre di un midollo... placenta congelata*"²⁵⁵.

Diverso e inconsueto nelle sue proporzioni accresciute e, tuttavia, costantemente identico a se stesso: *"Da un lato il bacino: centro di gravità, terra immutabile, base solida, pesantezza e peso, ai quali aderiscono le cosce che niente, a partire da lì, predestina all'agilità. Dall'altra il busto, le braccia, il collo, la testa, il viso, i polpacci, i piedi: vivacità debordante, ritmo e maschera, che si accaniscono a compensare l'immutabilità del tronco centrale*"²⁵⁶.

E anche se di tale situazione, di quest'epoca oscura dell'esistenza, non vi è alcuna rappresentazione chiara e distinta, la sua imprescindibilità non è da meno, se, come sostiene Kristeva, figura quale fondamento del legame sociale. *"La testa china della madre davanti al proprio figlio non è priva dell'orgoglio incommensurabile di colei che sa di essere anche la sua sposa e la sua figlia. Sa di essere promessa a questa eternità (spirituale o della specie) che nessuna madre inconsciamente ignora, e in rapporto alla quale la devozione, o anche il sacrificio, materni, non sono che un prezzo irrisorio da pagare. Un prezzo tanto più facilmente sopportabile in quanto,*

²⁵⁴ J. Kristeva, *Stabat Mater*, p. 265.

²⁵⁵ Ivi, p. 256.

²⁵⁶ Ivi, p. 265.

di fronte all'amore che lega la madre al proprio figlio, il resto dei «rapporti umani» si palesa come un flagrante simulacro²⁵⁷.

2.3 L'esperienza dell'altro: la gravidanza nel pensiero di Edmée Mottini-Coulon

Sebbene non sono riuscita a reperire tracce biografiche esaustive riguardo l'autrice, ritengo che *Essai d'ontologie spécifiquement féminine*²⁵⁸ offra degli spunti molto interessanti ai fini di un inquadramento teoretico-categoriale adeguato dell'esperienza della gravidanza.

Il saggio, apparso nel 1978, infatti, partendo proprio dalla riflessione sullo specifico della relazione tra madre e feto in gestazione, si offre quale proposta di risoluzione all'antico problema filosofico del rapporto all'altro. Contrariamente a quanto sostenuto dalla speculazione tradizionale circa l'alterità il cui significato specifico sembrerebbe essere proprio l'estraneità, cui sarebbe possibile accedere soltanto attraverso i modi del conflitto o, comunque, della distanza, Mottini ritiene utile riflettere sulla gravidanza. Quest'ultima, infatti, presentandosi quale situazione particolare in cui la relazione all'altro si consuma al cuore stesso dell'intimità²⁵⁹, offre una declinazione altra, 'specificamente

²⁵⁷ Ivi, p. 260.

²⁵⁸ E. Mottini-Coulon, *Essai d'ontologie spécifiquement féminine*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1978.

²⁵⁹ L'autrice, infatti, ritiene che: "Le philosophe, [...] retrouve l'intérêt majeur de la pensée réflexive [...] de l'homme pour l'homme, face à lui-même et aux autres et voit dans le problème du rapport du «je» à autrui, le centre fécondant de l'inquiétude proprement philosophique. Les données de ce problème sont alors posées, posées par des hommes selon, à notre avis, une spécificité masculine : celle d'un autrui recherché dans une perspective de conflit ou tout moins «d'autrui à distance» qui n'a pas permis d'aboutir : autrui reste, pour celui qui en tente l'approche, dans un lointain idéal ou dans l'absence. Autrui n'est pas rejoint ontologiquement : ni l'exigence de la reconnaissance de son existence, ni celle de sa connaissance ne sont, actuellement, par quelque philosophie que ce soit, satisfaites" (ivi, p. 8).

Interessante è notare come Mottini dichiari di non voler rifarsi esplicitamente a nessuna tradizione filosofica. Il testo, infatti, non presenta né note a piè di pagina, né bibliografia conclusiva. Tuttavia, secondo me, forti risuonano gli echi dell'impostazione di fondo husserliana, rimodulata, però, attraverso un'affinità femminista, evidente non solo nel

femminile', del rapporto io-tu. In tal senso, quindi, ne tenta una fenomenologia, la quale inevitabilmente esita nella 'crisi' dell'assetto categoriale classico.

Da questo punto di vista, dunque, la prima distinzione ad essere oggetto di problematizzazione esplicita è quella tra soggetto e oggetto, poiché ritenuta inadeguata, o, perlomeno, labile nel contesto di una dialettica propria alla gestazione che fa perno sul segno quale elemento significativo ed irrinunciabile. Tuttavia, anche il segno assume in tale contesto una valenza che sembra oltrepassare, se non addirittura contraddire, la sua caratterizzazione tradizionale. La sua manifestazione essenzialmente fisiologica e organica, infatti, sembrerebbe interdirla la valenza 'comunicativa'. Ciò nonostante è recepito e compreso come significativo un messaggio ben preciso: la presenza dell'altro embrionario²⁶⁰.

Quest'ultima, dunque, è dapprima annunciata alla donna oggettivamente, attraverso i risultati di un esame biologico e di laboratorio. La conoscenza della sua esistenza si genera, pertanto, in una sorta di 'ignoranza percettiva'. Come tale, egli è estraneo²⁶¹. Tuttavia, tale sapere è occasione dell'inizio di un'attività immaginativa estremamente ricca e intensa da parte di una madre che ancora non è tale, ma che si appresta ad esserlo. Lei lo vede, ne modella il corpo e il viso, gli parla tra sé e sé, dialoga con

titolo e nella tematica del saggio che trova nell'esperienza della gravidanza il cardine di un'ontologia specificamente femminile, ma anche nei richiami conclusivi alla simpatia di steiniana memoria.

²⁶⁰ "La nature du signe est d'être essentiellement communicatif c'est-à-dire d'être reçu comme message, émis comme tel, dans le commerce habituel des hommes, tandis que le signe dont nous dissertons ici n'est pas émis, il est donc dépourvu du caractère essentiel du langage qui est l'émission d'un message. C'est une manifestation physiologique, sans signification explicite de signe, comme tant d'autres faits organiques, mais dont la réception est, dans l'instant même, originale et comprise comme signifiante de message" (ivi, p. 78).

²⁶¹ A riguardo, la Mottini-Coulon sostiene: "Cet objet-objectif est alors un objet tout à fait étrange car, subjectivement, il ne signifie rien au niveau de la perception interne de moi-même : en effet, je ne constate en moi rien qui ne soit moi et, objectivement, dans le sens de hors de mon être et à distance, comme tout objet pouvant être offert à ma perception, il ne signifie rien. Me voici donc assuré objectivement, scientifiquement, d'une existence dont je n'ai ni la perception par observation objective, ni saisie interne, c'est-à-dire subjective" (ivi, p. 70).

lui, lo vede crescere e ne progetta l'avvenire, inserendolo nel suo milieu sociale, attraverso tutte quelle modalità della creatività immaginativa che possono essere evocate, anche se non esaurite. "Non percepito internamente o soggettivamente, ma assicurato oggettivamente quanto alla sua esistenza, sconosciuto soggettivamente, sconosciuto oggettivamente, ma rappresentato, aspettato, visto, già reso sociale, integrato nell'universo della parola, questo inconoscibile ci appare come uno strano oggetto"²⁶².

Inoltre, quando, al primo movimento, il feto si annuncia direttamente alla donna, tale esperienza è cinestesicamente e soggettivamente caratterizzata, poiché essa la informa di ciò che avviene dentro di lei attraverso un'indicazione nutrita d'intimità. Tuttavia, la conoscenza immediata che tale esperienza le dà è quella di un'esistenza oggettiva: un altro esiste ed esiste in lei, in una sorta di sequestro dialettico della realtà oggettiva da parte della soggettività. Il rapporto tra soggetto e oggetto, contrariamente a quanto sostenuto da sempre dalla tradizione, non sembra, dunque, declinarsi secondo modalità contraddittorie, né, tantomeno, d'opposizione, in quanto si configura come relazione esistenziale d'intesa, d'accordo e di armonia vissute intensamente.

Proprio per questo tale esperienza nella sua forte evidenza risulta totalmente differente da qualsiasi 'faccia a faccia'. "L'ambiente sociale dei miei cari, in famiglia, tra amici, professionalmente [...] non mi può portare a questa sicurezza dell'esistenza dell'altro perché la ricerca dell'altro nel mio ambiente esterno non mi può condurre che all'oggetto-oggettivo, non «al mio altro e mio simile». Non posso incontrare, è vero, che «dei cappelli e dei mantelli», l'involucro di vestiti e di molti altri manufatti che li circondano, ma altri come manichino così ben vestito e circondato rimane

²⁶² Traduzione nostra. "Ignoré de perception interne ou subjective, mais assuré objectivement comme existant, inconnu subjectivement, inconnu objectivement, mais chargé de représentations, attendu, guetté, déjà socialisé, intégré à l'univers du verbe, jusqu'alors, oui, cet insaisissable nous apparaît comme un bien étrange objet", *ivi*, p. 71.

lontano da me. Posso ben carpire l'involucro, ciò che lo circonda, ma questi rimane vuoto d'altri"²⁶³.

Tuttavia, tale consapevolezza soggettiva dell'alterità è pur ricca d'oggettività, poiché il feto si va affermando, giorno, dopo giorno, nella sua distinta individualità²⁶⁴. Da questo punto di vista, dunque, colui che è atteso è realmente un altro. Egli testimonia di sé e della sua esistenza in segni unici, intrinsecamente irrimpiazzabili, proprio perché prova evidente della sua individualità e, in un certo senso, autonomia.

In tal senso, dunque, dopo la certezza 'diagnostica', la donna attende tali tracce significanti che l'assicurano esistenzialmente dell'essere dell'altro, confortandola con un tipo di conoscenza altra, muta, immediata e soggettiva, ma non meno probante e necessaria²⁶⁵. "Quello che attendo ancora non è un segno di un mio stato, di qualcosa che mi appartiene,

²⁶³ Traduzione nostra. "L'environnement social de mes proches, en famille, entre amis, professionnellement [...] ne peut m'apporter cette assurance de l'existence d'autrui car la recherche d'autrui dans mon environnement extensif ne peut me conduire qu'à l'objet-objet, pas du tout «mon autre et mon semblable». Je ne peux rencontrer, c'est vrai, que «des chapeaux et des manteaux», l'enrobage des vêtements et de bien d'autres objets fabriqués qui l'environnent, mais l'autrui mannequin ainsi vêtu et entouré est toujours éloigné de moi. Je peux bien saisir l'enveloppe, mais elle reste vide d'autrui", *ivi*, p. 60.

²⁶⁴ "Cette subjectivité éprouvée est grosse d'objectivité naissante qui tend à s'affirmer, à mesure que le fœtus, dans sa nuit provisoire, se développe, se perfectionne, se fortifie, prépare sa séparation. Et comment s'effectue ce progrès ? Au regard intuitif de la mère, par alternances de subjectivité et d'objectivité, véritable auto-éducation pour autrui, par succession d'impressions coenés et kinesthésiques, impressions de présence de plus en plus mobile, remuante, presque active et d'attitudes volontairement objectives de la part de la mère qui ne l'est encore que virtuellement mais qui s'éduque à l'être réellement" (*ivi*, p. 73).

²⁶⁵ A riguardo, Mottini precisa che il risultato 'diagnostico' della presenza dell'embrione è importante, poiché esso cambia 'esistenzialmente' la donna. Da quel momento in poi, si sa, infatti, portatrice di un altro. Tuttavia, tale tipo di certezza oggettiva risulta ancora debole, poiché attende ancora la prova soggettiva del primo movimento del feto dentro di sé. "L'existence de l'autre est bien assurée, mais elle n'est pas reconnue et ainsi, l'incertitude peut encore me troubler: cette existence est, en effet, comme réservée, con approche conditionnelle, marquée d'éloignement, sa rencontre est, en tout cas, puisque future, différée, elle peut être perdue, vouée à la mort" (*ivi*, p. 75).

parassitario o patologico, la mia attesa è sì quella di uno stato di me, soggettivo, ma che è contemporaneamente «altro»²⁶⁶.

Questo tipo di consapevolezza, in particolare, le consegna dialetticamente la simultaneità del se stessa e dell'altro da sé in un'esperienza emozionante, poiché, rivelandola a se stessa, gliela mostra nello stesso tempo come differente, nuova²⁶⁷. Da questo punto di vista, pertanto, tale certezza vissuta, sebbene fragile e fugace al pari di tutte le altre impressioni soggettive, risulta essere non meno importante rispetto a quella oggettiva. Infatti, dopo aver appreso dal risultato diagnostico di laboratorio la 'verità scientifica' circa il suo stato interessante, la donna attende ancora qualcos'altro che le si palesa presto nel primo movimento del feto, considerato come una sorta di prova d'esistenza la cui consegna riguarda la consapevolezza della differenza nel cuore stesso dell'unità. In altri termini, dunque, mentre il primo la informa circa se stessa - sono incinta!-, il secondo le comunica l'esistenza dell'altro nella sua differenza specifica²⁶⁸.

In tal senso, la gravidanza viene descritta dall'autrice come un evento in cui due concrete individualità articolano dialetticamente la loro singolarità relazionale in un processo spazio-temporalmente unico. L'alterità, dunque, è guadagnata nella gestazione in modo del tutto particolare rispetto a quanto si avrebbe in qualsiasi altra esperienza umana, poiché

²⁶⁶ Traduzione nostra. "Ce que j'attends n'est pas un signe d'un état de moi, m'appartenant, parasitaire ou pathologique, mon attente est bien celle d'un état de moi, subjectif, mais qui est «autrui» ". Ivi, p. 75.

²⁶⁷ "C'est que, malgré la surprise ressentie dans tout état émotionnel, elle m'impose une certitude forte, éclairée, qui, à l'instant, fait fondre et disparaître tout ce qui fut appréhension et doute. Une intuition émue donc, qui, en me transformant, me fait en réalité moi-même: je suis devenue indissolublement rapportée-à-autrui. Voici que s'est opérée la révélation de moi par l'autre et cet autre est en moi, organiquement" (ivi, pp. 75-76).

²⁶⁸ "Jusqu'à l'instant de cet évènement coenesthésique émouvant, tout ce qui annonçait autrui existant en moi n'était que données objectives ; mais cet existant ne fut assuré tel, c'est-à-dire comme autrui, existence humaine différente de la mienne, qu'à cet instant, par une impression interne fugitive, fugace, fragile comme toute impression, d'information cognitive discutabile, mais de certitude existentielle puissante" (ivi, p.77).

essa si raggiunge 'in assenza di distanza', ovvero in una presenza organica, in cui tra il me stesso e l'altro sembra non esserci soluzione di continuità. Tale esistenza si ha nella sfera del 'mio' e, tuttavia, è dal 'me' differente, distante. "È l'entrata in un rapporto con l'altro contratto che raccoglie i due esistenti del rapporto in una stessa presa ed è così che, dell'esistenza dell'altro, io sono evidentemente certo, ma non ho ancora una conoscenza valida dell'altro. Quello che credo di sapere esce dalla mia immaginazione interessata, curiosa, ma vaga: le prospettive future ruotano nel mio pensiero e si sviluppano su fondamenta di conoscenze illusorie: di fatto, mi illudo. Se il desiderio di conoscenza di questo altro è particolarmente ardente, è anche particolarmente illusorio e quello che credo di sapere dell'altro, lo suppongo confusamente"²⁶⁹.

L'altro, pertanto, si rivela alla donna in una dualità d'esistenza di cui lei stessa è il luogo, anche se non ne detiene il controllo. "L'essere incontrato da poco si manifesta nell'esistenza e, di questa manifestazione, sono padrona e oscuro ricettacolo, costruttrice d'altro, certo, ma all'oscuro: ignoro completamente il processo di questo farsi dell'altro in me, non ne ho l'esperienza, ma so che avviene in me"²⁷⁰. Tale esperienza, inoltre, si presenta quale altamente contraddittoria, almeno da un punto di vista logico-formale, perché non implica un reale movimento d'apertura dell'io verso il tu, in quanto quest'ultimo è già incluso nel primo e viceversa²⁷¹.

²⁶⁹ Traduzione nostra. "C'est la saisie d'un rapport à autrui contracté qui ramasse les deux existants du rapport en une même prise et c'est ainsi que, de l'existence d'autrui, je suis évidemment certaine, mais de connaissance valable d'autrui, je n'en ai point. Ce que je crois en savoir émane de mon imagination intéressée, curieuse, mais vagabonde: les perspectives futures roulent dans ma pensée et se développent sur des assises de connaissance illusoire: en fait, je suis hentée. Si le désir de connaissance de cet autrui est particulièrement ardent, il est aussi particulièrement illusionnat et ce que je crois savoir d'autrui, je le suppose, sans plus, confusément", *ivi*, pp. 77-78.

²⁷⁰ Traduzione nostra. "L'être nouvellement rencontré se parachève dans l'existence et, de ce parachèvement, je suis maîtresse d'ouvre et obscur réceptacle, constructrice d'autrui, certes, mais toute enténébrée: j'ignore totalement le processus de cette édification d'un être en moi, je n'en ai pas l'expérience, mais je sais qu'elle se fait en moi", *ivi*, p. 59.

²⁷¹ "Contradiction? Au sens rigoureux d'une logique de la raison et bivalente, oui; mais logique sans efficacité hors du domaine et de la connaissance des idées. Par l'expérience d'intuition coenesthésique en question, j'éprouve autrui «avec» moi et moi-même tout à

Il rapporto all'altro è, pertanto, d'interiorizzazione spaziale in questo luogo impensabile che è il me. E, tuttavia, s'impone pur sempre una distanza, in quanto l'altro non è me: rapporto impossibile a dirsi e a pensarsi. "Je me perçois, tu es"²⁷², diventa, dunque, per l'autrice il motto esemplificativo di tale situazione dialettica resa parossistica proprio dalla presenza caratteristica di questo tu vissuto contemporaneamente come presente e già futuro, gravido, dunque, di divenire²⁷³. "Questo specchio in me stessa e di me stessa non mi consegna l'immagine di me, mi riflette l'altro. Questa percezione a me interna, di me, mi tiene in una sorta d'assenza di me o, per meglio dire, nel radicamento di me"²⁷⁴.

Ora, tale percezione dell'altro, consegnata al sè subitaneamente, secondo Mottini, sorge perentoria dalla profondità della soggettività, indipendentemente dal fatto che essa sia voluta o meno, accettata o rifiutata. Cosicché, la relazione tra madre e feto in gravidanza, interpretata dall'autrice come rapporto essenziale di simbiosi strutturale e intrapsichico, è talmente forte da perdurare persino dopo il parto.

La lacerazione carnale, infatti, viene sì a spezzare il legame organico, ma non quello soggettivo e psicologico che, anzi, ne risulta rafforzato. "Lo

la fois, dans une certitude vécue, puissante, symbiotique et peut-être sympsychique, à supposer la pensée de l'embryon déjà réelle bien qu'inconsciente, évidemment. Cette expérience d'intériorité élargissante m'apporte autrui, c'est-à-dire mon semblable et mon autre et mon différent, de l'intérieur de moi-même. En moi, dans sa double présence anatomo-physiologique et psycho-sociale, autrui est" (ivi, p. 59).

²⁷² A riguardo, l'autrice non manca di sottolineare come tale percezione sia del tutto particolare, in quanto non annuncia niente del mondo fisico circostante e non indica o consiglia nessun adattamento a situazioni esteriori. In quanto interiorizzante, tale esperienza vissuta, dunque, porta la donna a distogliere l'attenzione da quanto la circonda per concentrarsi su se stessa e sull'incontro con l'altro dentro di lei.

²⁷³ E ciò vale sia nel caso in cui lo spazio del tu sia occupato dalla madre, sia dal feto. La gravidanza, infatti, figura nell'autrice quale tempo di preparazione alla e della nascita. "Il est dans une situation curieuse: la révélation de son existence, expérience de peu d'épaisseur de durée, mais confirmée journallement dans la suite de la grossesse, le projette immédiatement dans l'avenir: il est déjà là, mais surtout, il va être né. La préparation de la naissance est imaginative, d'imagination surtout affective, que cette naissance soit refusée, simplement acceptée ou souhaitée" (ivi, pp. 79-80).

²⁷⁴ Traduzione nostra. "Ce miroir en moi-même et de moi-même ne me renvoie pas l'image de moi, il me reflète autrui. Cette perception interne en moi, de moi, me tient dans une sorte d'absence de moi ou, pour mieux dire, dans le retranchement de moi", ivi, p. 62.

spostamento immaginativo-emozionale verso il parto, prima prova d'oggettivazione, ha preparato questa lacerazione, mentre ha consolidato il legame esistenziale di me e dell'altro, in maniera tale che, una volta nato, l'altro, fino ad allora esistente soltanto per me e proiettato verso il suo futuro, non sarà mai per me un estraneo, né mai totalmente «altro», ed io non lo considererò mai l'inconoscibile inafferrabile. Me ne sono separata, ma sono ancora più attaccata a lui. Nella maternità, il rapporto all'altro, ontologicamente femminile, dopo essersi declinato come rapporto essenziale di simbiosi organo intrapsichico, si trasforma per la madre naturalmente, serenamente, in rapporto di solidarietà affettiva e attivo, rapporto di solidarietà di cui il bambino prova, più o meno consapevolmente, i vantaggi²⁷⁵.

La nascita, dunque, appare nelle parole dell'autrice, quale dislocazione spaziale dello strano rapporto soggetto-oggetto tipico della gestazione: l'uno sarà di fronte all'altra, entrambi 'al mondo' nella loro autonomia oggettiva evidente e nell'invisibile della loro relazione soggettiva. Entrambi uguali a se stessi, ma diversi.

Anche la donna, infatti, è 'divenuta' madre nel corso della gestazione che figura, pertanto, quale fase di maturazione e fioritura del sé, realizzazione di virtualità ontologica²⁷⁶. Secondo l'autrice, dunque, la gestante vive e

²⁷⁵ Traduzione nostra. "Le glissement imaginaire-affectif vers la délivrance, première épreuve d'objectivation, a préparé cette rupture, en même temps qu'il a consolidé le lien existentiel de moi à autrui, de telle sorte que, né, autrui, dès lors existant à part de moi et projeté vers son avenir, ne sera jamais pour moi, l'étranger, ni même tout à fait «l'autre», et je ne le croirai jamais non plus l'insaisissable inconnaissable. Moi qui m'en suis séparée, je ne lui en suis que plus attachée. Par la maternité, le rapport à autrui, ontologiquement féminin, après avoir été le rapport essentiel de symbiose organo-infrapsychique, se transforme naturellement, sereinement, en rapport de solidarité affective et agissante pour la mère, rapport de solidarité dont l'enfant éprouve, plus ou moins consciemment le profit", *ivi*, pp. 80-81.

²⁷⁶ "Quant à moi, que suis-je devenue, dans cette aventure et par elle? Ce qui est, en premier lieu, facilement assuré, c'est que je suis «devenue». Que suis-je devenue? Moi-même, dans le sentiment de m'être révélée. Aucune femme ne traverse une grossesse sans avoir le sentiment d'une éclosion d'elle-même et, dans le cas où cette grossesse est inopportune, socialement malheureuse, elle regrette de ne pas pouvoir consentir à cet épanouissement" (*ivi*, p. 82). A tale proposito, l'autrice precisa che anche nei casi in cui la

intrattiene un sentimento d'amore in una situazione introspettiva unica nella storia della sua vita. L'amore nei confronti di colui che ella porta, infatti, è sentito con gioia come un sentimento quasi sacrificale: è per l'altro che lei vive. L'ammirazione che lei nutre si dirige verso un vuoto percettivo che la fa crescere e la preserva, poiché non può essere delusa. Amore d'immaginazione, tale sentimento non conosce ostacoli, ma alimenta la sua spinta grazie alla consapevolezza di star contribuendo alla costruzione di una vita. Da qui la particolare serietà della madre, la sua vigilanza inquieta, le sue preoccupazioni per la sua salute da preservare per l'altro. "Il bambino nato è quindi 'riconosciuto' da sua madre che lo ha partorito, ma ancora non lo ha 'conosciuto', situazione d'amore costruita su basi di reciprocità carnalmente vissuta e d'immaginazione a cui non può essere paragonata nessun'altra situazione amorosa. Emergendo da tali profondità, quest'amore ha un carattere di perennità e di passionalità assolutamente incomparabile"²⁷⁷.

Il rapporto originario della gestante all'altro che porta dentro di sé è, dunque, fatto di un'intimità organica e fisica che non lede minimamente la sua libertà²⁷⁸. La presenza attuale del feto, pur essendo quest'ultimo distinto dalla donna, le è in un certo senso connaturale e integrata. In tal

gravidanza non viene portata a termine, l'innesto e lo svolgimento del processo materno di maturazione è identico. Proprio per questo, la frustrazione esistenziale dovuta all'assenza del bambino può diventare particolarmente dolorosa. Le rappresentazioni della donna circa il figlio che sarebbe dovuto nascere e la madre che lei stessa sarebbe dovuta diventare si trovano avviliti in un vuoto riempito dal risentimento per ciò avrebbe potuto essere e non è. Da questo punto di vista, pertanto, l'eventuale espulsione del feto morto non viene vissuta dalla donna come rigetto di una sostanza organica nociva e parassitaria, bensì, come distacco da un altro che era lei stessa e come morte di una parte di sé.

²⁷⁷ Traduzione nostra. "L'enfant né est ainsi «reconnu» par sa mère délivrée qui ne l'a pas encore «connu», situation d'amour édifié sur des assises de réciprocité charnellement vécue et des assises d'imagination à laquelle aucune autre situation d'amour ne peut être confrontée. Émergeant de telles profondeurs, cet amour présente un caractère de pérennité d'emblée passionnelle absolument incomparable", *ivi*, p. 86.

²⁷⁸ "Le rapport à autrui, est tout autre: il n'est pas de l'ordre d'une influence exogène, ni d'une présence contraignante, autrui n'est nullement agressif, il ne m'est pas violent; autrui, chez moi, en intégration charnelle provisoire, m'est symbiotique et sympathique" (*ivi*, p. 109).

senso, è come se lei 'vivesse a due' visceralmente, psicologicamente e socialmente. "L'essere annunciato è in formazione, sì; tuttavia, tale processo non è contro di me, contro la mia volontà, al contrario richiede la mia partecipazione, prospetticamente per lui, e anche, allo stesso tempo, per la mia propria realizzazione che la sua formazione comporta"²⁷⁹.

La gravidanza, pertanto, sembra non risultare un ostacolo di per sé, perché l'essere- a- due fa sì che la donna possa sorgere giorno dopo giorno quale madre, esaltandone tutte le possibilità e riempiendola di una sensazione di pienezza. In tal senso, dunque, la gestante, portando l'altro dentro di sé, è come se ne fosse a sua volta portata. Proprio per questo, dunque, l'esistenza del feto non è di ostacolo al sé materno; piuttosto è condizione di sviluppo e di consolidamento della sua libertà²⁸⁰.

Chiaro è, tuttavia, che per comprendere nella sua gravidanza la proposta fenomenologica dell'autrice circa la gravidanza vi sarebbe bisogno di un più vasto quadro antropologico che suoni quasi come una rivoluzione, poiché costringe il pensiero a far luce su alcuni concetti cardine quali, primariamente, la particolarità della corporeità umana, colta nella sua articolazione tra il fisico e lo psichico. È ciò che Mottini, nonostante la precocità cronologica²⁸¹ dalla quale, forse, dipende l'immatunità categoriale²⁸², tenta di fare organizzando le sue riflessioni sullo sfondo,

²⁷⁹ Traduzione nostra. "L'être annoncé est à construire, oui; cependant, il n'est pas à faire contre moi, malgré moi, il est à faire par moi, prospectivement pour lui, et aussi, en même temps, pour mon propre accomplissement que sa réalisation complète", *ivi*, p. 114.

²⁸⁰ "C'est ainsi que le problème de la liberté proprement féminine ne peut se poser ni, par suite, se résoudre en des termes de recherche d'une autonomie séparée, antagoniste de sa nature et le problème ne peut pas plus tendre à une fin de liberté beaucoup mieux conçue et nommée : libération. Autrui ne peut être, dans le principe, obstacle ou simple gêne à ma liberté de femme, car je ne suis pas ontologiquement «séparée» d'autrui ; même dans le cas de séparations de fait, je reste, essentiellement, solidaire d'autrui" (*ivi*, p. 118).

²⁸¹ Si ricorda che il saggio è del 1978, quando ancora nel 1984, come cercherò di argomentare meglio nel paragrafo successivo, Iris Marion Young presentava la tematica della corporeità umana come problematica e ancora irrisolta a livello categoriale.

²⁸² L'autrice, infatti, fa spesso riferimento alla corporeità umana indicandone la carnalità. Tuttavia, non approfondendo teoreticamente tale categoria, il testo, pur proponendo una pista di lettura sulla gravidanza ricca di spunti, risulta, da un punto di vista ontologico, alquanto manchevole.

molto probabilmente, di biraniana memoria, della costanza del cogito, della percezione cinestesica del corpo proprio²⁸³ e rileggendo la funzione trascendentale non in un'ottica kantiana di natura apriorica, bensì di esperienza di presenza ordinaria alla coscienza²⁸⁴.

2.4 La corporeità in gravidanza nel pensiero di Iris Marion Young

Altro importante testo ai fini della presente ricerca risulta essere un articolo apparso nel 1984²⁸⁵, in cui Iris Marion Young riporta l'attenzione speculativa sulla gravidanza facendo perno nuovamente sull'unicità della corporeità incinta²⁸⁶.

A partire e in contrapposizione alla rappresentazione biomedica della gestazione quale stadio e periodo anonimo di sviluppo fetale, processo biologico oggettivamente osservabile e clinicamente controllabile, in cui la donna compare per lo più nella funzione di contenitore, l'autrice,

²⁸³ Tale percezione viene presentata come vissuta e oscura, sfocata e a volte ingannevole, proprio perché vissuta. Essa è assicurata dalla chiarezza pura del cogito che riconosce questa esperienza vissuta d'esistenza sia attraverso la via biraniana della resistenza del volere nello sforzo, sia dalla costanza percettiva cinestesica che accompagna più o meno, al fondo dell'esistenza corporea, tutto l'esercizio del pensiero, dal più confuso e erroneo, al più chiaro ed esplicito.

²⁸⁴ Mottini, pertanto, basa le sue riflessioni sulla percezione cinestesica del corpo proprio. "Ma propre coenesthésie m'est naturellement objet d'expérience directe organo-psychologique et, de fait, elle l'est, sourdement, de façon presque constante, et, dans des moments d'attention intense portée à ce qui se passe en moi, elle emplit totalement ma conscience. Ainsi, sa spécificité que nous avons relevée réside, en premier lieu, en ceci que ce transcendantal n'est pas de nature a priori. D'autre part, il ne peut pas non plus, dans une autre perspective, être considéré comme postulé puisque, dans la banalité quotidienne, l'habituel de mon existence, il m'apporte le sentiment fondamental de la présence intime de moi, immédiate, c'est-à-dire le modèle même de ce que peut être une expérience : elle est reçue, incontestablement authentique, parce qu'elle est éprouvée. Ni a priori, ni postulée, ma propre, réelle coenesthésie" (ivi, p. 65).

²⁸⁵ I. M. Young, *Pregnant embodiment: subjectivity and alienation*, «The Journal of Medicine and Philosophy», vol. 9, n. 1 (February 1984), pp. 45-62.

²⁸⁶ L'autrice, infatti, parte dalla constatazione che la cultura a lei contemporanea sembra presentare la gravidanza come un fatto essenzialmente corporeo. "The library card catalogue contains dozens of entries under the heading, "pregnancy": clinical treatises detailing signs of morbidity; volumes cataloging studies of foetal development, with elaborate drawings; or popular manuals in which physicians and others give advice on diet and exercise for the pregnant woman" (ivi, p. 45). In tal senso, dunque, l'articolo si costruisce e si dipana intorno alla critica alla concezione scientifico- anatomica della corporeità umana.

rifacendosi alle osservazioni della Kristeva di *Maternité selon Giovanni Bellini*, torna a ribadire come un discorso teoreticamente sensato sulla gravidanza non può far a meno di riferirsi alla soggettività. In tal senso, lei stessa ne tenta una fenomenologia che, esprimendosi in prima persona, risulta quale sfida duplice, lanciata alla cultura filosofica e a quella medica.

Nella prima sezione, in particolare, Young mette subito in evidenza il caratteristico problema categoriale con cui ogni riflessione sulla gravidanza deve necessariamente scontrarsi. In quanto fatto umano, essa sottende un'antropologia i cui concetti chiave sembrano allontanarsi da quelli elaborati dalla speculazione tradizionale²⁸⁷. Secondo l'autrice, infatti, la fenomenologia esistenziale di Merleau-Ponty e Strauss ha sì avuto il merito di introdurre la nozione di 'corpo vissuto', facendo, così, riferimento alla dimensione soggettiva e coscienziale dell'esperienza corporea e infrangendo per sempre ogni visione cartesiana dell'uomo²⁸⁸. Tuttavia, distanziando le due forme di conoscenza del corpo proprio, esperito ora come soggetto, ora come oggetto, a seconda del punto di vista che su di esso si assume, essa cade vittima del dualismo che pur presumeva di aver sconfitto. E ciò, nell'interpretazione di Young, è dovuto all'assunzione del soggetto come unitario. "Nella *Fenomenologia della percezione*, per esempio, Merleau-Ponty individua «l'arco intenzionale» che unifica l'esperienza nel corpo piuttosto che in una coscienza astratta

²⁸⁷ A riguardo, mi sembra doveroso precisare che il discorso della Young nel presente articolo poggia interamente sulla nozione centrale di 'pregnant embodiment'. Ora, malgrado l'autrice non definisca esplicitamente cosa lei stessa intende attraverso la categoria di embodiment, tuttavia, è facile ipotizzare che essa faccia riferimento all'elemento di soggettività o consciousness della nostra esperienza corporea.

²⁸⁸ "The unique contribution of Strauss, along with Merleau-Ponty and certain other existential phenomenologists, to the Western philosophical tradition has consisted in locating consciousness and subjectivity in the body itself. This move to situate subjectivity in the lived-body jeopardizes dualistic metaphysics altogether. There remains no basis for preserving the mutual exclusivity of the categories subject and object, inner and outer, I and world" (ivi, p. 47).

costituente. Malgrado ciò, egli non abbandona l'idea di un sé unificato come condizione d'esperienza"²⁸⁹.

In tal senso, dunque, una fenomenologia della gravidanza risulta particolarmente utile, poiché essa rappresenta una sfida diretta al dualismo ancora tacitamente all'opera nei filosofi del 'corpo proprio'. Secondo l'autrice, infatti, "questa descrizione del corpo vissuto in stato di gravidanza sviluppa e in parte critica la fenomenologia dell'esistenza corporea presente negli scritti di Strauss, Merleau-Ponty, e in quelli di diversi altri fenomenologi esistenzialisti. Essa continua il radicale indebolimento del cartesianesimo che hanno inaugurato questi pensatori, ma mette anche in discussione le loro assunzioni implicite di un soggetto unitario e diviso tra immanenza e trascendenza"²⁹⁰.

Così, richiamandosi alla riflessione di Lacan, Derrida e Kristeva circa la presunta unità del sé come progetto, spesso contraddittorio, Young puntualizza come la gestazione ci consegna una nozione di soggettività corporea decentrata, in un certo qual modo divisa. La donna, infatti, esperisce il corpo come 'proprio', ma, allo stesso tempo, come differente: "I miei capezzoli si arrossano e diventano teneri, la mia pancia si gonfia diventando una pera. Sento come un elastico intorno alla vita, prurito, questa mezza sfera che sostituisce la pancia morbida con cui ancora mi identifico. Inoltre sento un po' di solletico, un leggero gorgoglio nella mia pancia, è una mia sensazione, dentro di me, e sento qualcosa come una

²⁸⁹ Traduzione nostra. "In the *Phenomenology of Perception*, for example, Merleau-Ponty locates the «intentional arc» that unifies experience in the body rather than in an abstract constituting consciousness. He does not, however, abandon the idea of a unified self as a condition of experience", *ivi*, p. 47.

²⁹⁰ Traduzione nostra. "This description of the lived pregnant body both develops and partially criticizes the phenomenology of bodily existence found in the writings of Strauss, Merleau-Ponty, and those of several other existential phenomenologists. It continues the radical undermining of Cartesianism that these thinkers inaugurated, but it also challenges their implicit assumptions of a unified subject and sharp distinction between transcendence and immanence", *ivi*, p. 46.

bolla di gas, ma non lo è, è diverso, in un altro posto, appartenente ad un altro, un altro che è comunque il mio corpo”²⁹¹.

I primi movimento del feto producono e rafforzano questa sensazione di soggettività divisa, poiché essi sono completamente miei, all'interno di me, condizionano la mia esperienza e il mio spazio. E, tuttavia, provengono da un altro a cui soltanto io ho accesso. Per la durata dei nove mesi soltanto io posso testimoniare questa vita all'interno di me ed indicare agli altri dove posizionare la mano nel caso in cui ne volessero sentire i movimenti. Ho una relazione privilegiata con questa vita che è dentro di me, ma non è mia. La gravidanza, dunque, lasciando 'accadere' l'altro nello spazio del proprio, sembra minacciare l'integrità del mio corpo, rendendo fluidi i confini tra ciò che è dentro, me stesso, e ciò che è fuori e separato. Tale situazione ambivalente sembra essere visivamente confermata dall'esperienza del parto in cui ciò che era dentro di me improvvisamente appare tra le mie gambe, eliminando, almeno per un momento, qualsiasi distinzione tra dentro e fuori. Fino a che l'altro appare davanti a me nella sua distinta individualità²⁹².

La gravidanza, inoltre, sembra minacciare l'integrità del corpo anche perché ne rende fluide le forme, provocando uno strano disorientamento dovuto allo smarrimento momentaneo dei confini tra me e il mondo circostante. La mia immagine corporea abituale non smette di accompagnarmi; tuttavia è con il corpo gravido e la sua nuova conformazione che mi muovo. “Mi muovo come se potessi passare intorno

²⁹¹ Traduzione nostra. “My nipples become reddened and tender, my belly swells into a pear. I feel this elastica round my waist, itching, this round, hard middle replacing the doughy belly with which I still identify. Then I feel a little tickle, a little gurgle in my belly, it is my feeling, my insides, and it feel somewhat like a gas bubble, but it is not, it is different, in another place, belonging to another, another that is nevertheless my body”, ivi, p. 48.

²⁹² “As the months and weeks progress, increasingly I feel my insides, strained and pressed, and increasingly feel the movement of a body inside me. Through pain and blood and water this inside thing emerges between my legs, for a short while both inside and outside of me. Later I look with wonder at my mushy middle, and at my child, amazed that this yowling, flailing thing, so completely different from me, was there inside, a part of me” (ivi, p. 49).

alle sedie e attraverso la folla proprio come facevo sette mesi fa, solo [che adesso] trovo la strada bloccata dal mio corpo che sporge di fronte a me, che ancora non mi appartiene [non sono io], dato che non mi aspettavo che mi bloccasse il passaggio. Quando mi piego sulla sedia per legarmi le scarpe, rimango sorpresa dallo sfiorare della dura pancia sulla mia coscia. Non mi aspettavo che il mio corpo potesse toccare se stesso, le mie abitudini conservano il vecchio senso dei miei confini. Nell'ambiguità del tocco corporeo [...], mi sento toccata e toccante allo stesso tempo, sia sul mio ginocchio che sulla mia pancia. La pancia è altro, dato che non me l'aspettavo lì, ma dal momento che sento il tocco su di essa, sono ancora io"²⁹³.

La corporeità della gestante, inoltre, sembra contraddire anche la distinzione fenomenologica classica tra trascendenza e immanenza, in base alla quale nel mio commercio ordinario con il mondo io non sarei consapevole del mio corpo, il quale diventa, in tal senso, semplice mezzo asservito al raggiungimento dei miei progetti o scopi. Da questo punto di vista, tale coscienza corporea si produrrebbe nella sua evidenza solo nel caso di malattia o di sforzo, considerati come ostacoli alla relazione strumentale con il mondo. Riapparendo, così, la dicotomia tra soggetto e oggetto, la consapevolezza 'massiva' del mio corpo mi alienerebbe dai miei scopi soggettivi: non potrei compenetrarmi nella mia fisicità e, contemporaneamente, concentrarmi sui miei fini. Dunque, contrariamente a quanto descritto dalla fenomenologia classica, Young non manca di sottolineare come durante la gestazione, invece, la consapevolezza progressiva del corpo e dei suoi cambiamenti non mi distoglie dai miei

²⁹³ Traduzione nostra. "I move as if I could squeeze around chairs and through crowds as I could seven months before, only to find my way blocked by my own body sticking out in front of me, but yet not me, since I did not expect it to block my passage. As I lean over in my chair to tie my shoe, I am surprised by the graze of this hard belly on my thigh. I do not anticipate my body touching on itself, for my habits retain the old sense of my boundaries. In the ambiguity of bodily touch [...], I feel myself being touched and touching simultaneously, both on my knee and my belly. The belly is other, since I did not expect it there, but since I feel the touch upon it, it is me", *ivi*, pp. 49-50.

affari. "Sento la spinta indolore di false contrazioni alla schiena. Ho messo la mano sulla mia pancia per apprezzare i suoi movimenti, mentre i miei occhi continuano la loro scansione. Quando sono seduta al bar con gli amici e ascolto musica jazz, sento dentro di me i calci del feto, come se seguissero il ritmo della musica. Nel prendermi cura del mio corpo in stato di gravidanza in tali circostanze, non mi sento alienata da esso, come avviene nella malattia. Ho semplicemente notato le sue forme e i suoi brontolii con interesse, a volte con piacere, e questo interesse estetico non mi distoglie dalla mia attività"²⁹⁴.

In tal senso, dunque, la coscienza della donna incinta è come se fosse animata da una doppia intenzionalità, quella del suo corpo, che è pur sempre suo, e quella dei suoi progetti; tuttavia, non si percepisce sofferentemente come divisa. La riflessione sulla gravidanza, inoltre, permette, secondo Young, di smascherare come eredità illusoria di una visione spiritualista e puramente astratta dell'umanità, la concezione del corpo come puro mezzo asservito alla realizzazione di progetti. Infatti, la coscienza di esistere non abbandona mai la donna gravida che si percepisce in ogni momento come un attore trascendente e proiettato verso il futuro.

Tuttavia, la solida inerzia e le richieste materiali del suo corpo la richiamano costantemente ai suoi limiti, esperiti però non come ostacolo alla sua azione, ma piuttosto come evidenza della sua carnalità. "Mentre i mesi passano, gli sforzi più ordinari dell'esistenza umana, come sedersi, piegarsi e camminare che avevo già dato per scontati, appaiono nella loro

²⁹⁴ Traduzione nostra. "I feel the painless pull of false contractions in my back. I put my hand on my belly to notice its gardening, while my eyes continue their scanning. As I sit with friends listening to jazz in a darsene bar, I feel within me the kicking of the foetus, as if it follows the rhythm of the music. In attending to my pregnant body in such circumstances, I do not feel myself alienated from it, as is illness. I merely notice its borders and rumblings with interest, sometimes with pleasure, and this aesthetic interest does not divert me from my business", *ivi*, p. 51.

evidenza di progetti. Alzarsi, per esempio, diventa sempre più un compito che richiede la mia attenzione”²⁹⁵.

Malgrado tale apparente dicotomia, la donna incinta esperisce la materialità e il peso crescente del suo corpo come senso di pienezza, solidità e validità²⁹⁶ in un narcisismo innocente: giorno, dopo giorno, scruta se stessa in cerca dei segni visibili di una trasformazione che la tocca in prima persona. “Quando mi spoglio al mattino e alla sera, mi guardo allo specchio per lunghi minuti, senza furtività o vanità. Non valuto me stessa, chiedendomi se vado abbastanza bene per gli altri, ma come un bambino mi piace scoprire cose nuove nel mio corpo. Mi giro di fianco e accarezzo la carne tesa che sporge sotto i miei seni”²⁹⁷.

Contrariamente a quanto trasmesso dalla tradizione circa la gestazione come tempo di quiete e dolce attesa²⁹⁸, essa presenta una propria e specifica temporalità di movimento, di crescita e di cambiamento. In tal senso, dunque, la soggettività in gravidanza non è soltanto divisa, ma

²⁹⁵ Traduzione nostra. “As the months proceed, the most ordinary efforts of human existence, like sitting, bending and walking which I formerly took for granted, become apparent as the projects they themselves are. Getting up, for example, itself increasingly becomes a task which requires my attention”, *ivi*, p. 52.

²⁹⁶ A tale proposito, la Young non manca di sottolineare come la nostra cultura, molto probabilmente influenzata dai progressi tecnici sulla procreazione, ci restituisca un'immagine della donna incinta desessualizzata, che vive il suo corpo come brutto e alieno. Contrariamente a ciò, invece, la gestante esperisce un senso fiero della propria sessualità, proprio perché la maternità ne costituisce, in un certo senso, il logico compimento.

²⁹⁷ Traduzione nostra. “As I undress in the morning and evening, I gaze in the mirror for long minutes, without stealth or vanity. I do not appraise myself, ask if I look good enough for others, but like a child take pleasure in discovering new things in my body. I turn to the side and stroke the taut flesh that protrudes under my breasts”, *ivi*, p. 53. L'uso dell'espressione 'flesh' in tale citazione lascia alquanto perplessi. Che la categoria di carne coincida con quella di embodiment usata del titolo? Sembrerebbe di sì, tuttavia, data la mancanza di approfondimento teoretico delle nozioni cui l'autrice ricorre, non è possibile pronunciarsi in tal senso con certezza.

²⁹⁸ “The dominant culture projects pregnancy as a time of quiet waiting. We refer to the woman as «expecting», as through this new life were flying in from another planet, and she sat in her rocking chair by the window, occasionally moving the curtain aside to see if the ship is coming. The image of uneventful waiting associated with pregnancy reveals clearly how much the discourse of pregnancy leaves out the subjectivity of the woman. From the point of view of others pregnancy is primarily a time of waiting and watching, when nothing happens” (*ivi*, pp. 53-54).

esperisce se stessa dialetticamente come fonte e protagonista di un processo generativo che riguarda anche se stessa. Anche se non lo dirige direttamente, nondimeno scende su di essa come indifferente: "Piuttosto, lei è questo processo, questo cambiamento. Il tempo si allunga, i momenti e i giorni assumono profondità perché lei esperisce più cambiamenti in se stessa, nel suo corpo. Ogni giorno, ogni settimana, guarda a se stessa per scorgervi dei segni di trasformazione"²⁹⁹.

Proprio per questo, se, da un lato, il parto e la nascita del bambino rappresentano un inizio, essi, in realtà, sono anche, la conclusione di un processo maturativo del sé che ha luogo durante i nove mesi e che la donna, ambivalentemente, desidera e teme nello stesso tempo. L'apparente perdita d'identità, infatti, la spaventa, ma, al momento del parto, la saluta come una persona nuova, un'altra se stessa, che non sarà mai più quella di prima, perché è diventata madre di suo figlio. "Finalmente arriva il suo «tempo», come si suol dire. Durante il parto, comunque, non vi è alcun senso di crescita e di cambiamento, ma la sospensione del tempo. Non vi è alcuna intenzione, nessuna attività, solo una volontà di resistere. So solo che stavo giacendo in questo dolore, sforzandomi di stare oltre esso, per un lungo periodo di tempo, perché è la lancetta dell'orologio a dirlo, o il sole sulla parete che si è spostato verso l'altro lato della stanza"³⁰⁰.

Ora, se, nella prima parte dell'articolo, risulta chiara la critica che Young muove alla filosofia, ritenendola ancora inadeguata ad inquadrare l'esperienza della gravidanza, non meno acuta appare quella che, nella seconda sezione, rivolge alle categorie diffuse dalla cultura medicalizzata

²⁹⁹ Traduzione nostra. "Rather, she *is* this process, this change. Time stretches out, moments and days take on depth because she experiences more changes in herself, her body. Each day, each week, she looks at herself for signs of transformation", *ivi*, p. 54.

³⁰⁰ Traduzione nostra. "Finally her «time» comes, as is commonly said. During labor, however, there is no sense of growth and change, but the cessation of time. There is no intention, no activity, only a will to endure. I only know that I have been lying in this pain, concentrating on staying above it, for a long time because the hand of the clock say so, or the sun on the wall has moved to the other side of the room", *ivi*, p. 54.

della procreazione. Quest'ultima, in particolare, ritenuta quale deviazione dai parametri normali di salute, viene spesso ridotta ad una lista di sintomi che richiedono un trattamento specifico, minimizzando e alienando³⁰¹, così, la donna dall'unicità della sua esperienza vissuta. "Anche gli scrittori medici che esplicitamente negano che la gravidanza sia una malattia vedono i normali cambi associati alla gravidanza, come l'emoglobina bassa, la ritenzione idrica, e l'aumento di peso, come «sintomi» che richiedono «trattamenti» come parte del normale processo di cura prenatale. Sebbene dal 75 all'88% delle donne incinte esperisce un po' di nausea nei primi mesi della gestazione, alcuni libri di ostetricia si riferiscono a questo processo fisiologico come a una nevrosi che «può indicare risentimento, ambivalenza e inadeguatezza in donne poco preparate alla maternità»³⁰².

Dunque, mentre la donna incinta sperimenta spesso un senso di benessere psico-fisico e ha di sé un'immagine di forza e di solidità, le varie concettualizzazioni biomediche rappresentano il suo stato quale estremamente fragile e a rischio, contraddicendo, così, la sua esperienza vissuta³⁰³.

Inoltre, l'uso sempre più massiccio della strumentazione diagnostica durante i check-ups prenatali e il momento del parto, tende a svalorizzare

³⁰¹ A differenza di quanto avviene per le categorie di embodiment e flesh, la Young qui fornisce una definizione ben precisa di alienazione quale oggettivazione o appropriazione del corpo, di un'azione o di un prodotto di un soggetto da parte un altro, che, in tal senso, impedisce al primo di riconoscersi quale origine di tale processo. "A subject's experience or action is alienated when it is defined or controlled by a subject who does not share one's assumptions or goals" (ivi, p. 55).

³⁰² Traduzione nostra. "Even medical writers who explicitly deny that pregnancy is a disease view normal changes associated with pregnancy, such as lowered hemoglobin, water retention, and weight gain, as «symptoms» requiring «treatment» as part of the normal process of prenatal care. Though 75 to 88 percent of pregnant women experience some nausea in the early months, some obstetrical textbooks refer to this physiological process as a neurosis that «may indicate resentment, ambivalence and inadequacy in women ill-prepared for motherhood»", ivi, p. 55.

³⁰³ A riguardo, la Young precisa che: "Even though certain discomforts associated with pregnancy, such as nausea, flatulence and shortness of breath, can happen in the healthiest of woman, her internalization of various discussions of the fragility of pregnancy may lead her to define such experience as signs of weakness" (ivi, p. 57).

la conoscenza unica che la gestante ha dei suoi cambiamenti corporei, dei movimenti del feto e delle contrazioni del suo utero, rendendola anonima, oggettiva e, in tal senso, fruibile da tutti. "Il sensore proietta il battito del cuore fetale del bambino di sei settimane nella stanza in modo che tutti possano sentirlo allo stesso modo. L'ecografia si sta usando sempre di più per seguire il corso dello sviluppo fetale. Il monitor fetale attivato durante il travaglio registra l'intensità e la durata di ogni contrazione su carta bianca; i racconti della donna non sono più necessari per controllare l'andamento del parto. Tali strumenti trasferiscono il controllo dello svolgimento della gravidanza e del processo di nascita dalla donna al personale medico"³⁰⁴. D'altra parte, così come già sottolineato per la filosofia, Young non manca di osservare come l'entrata della gravidanza nella riflessione medica ne costringe a ripensare le strutture categoriali, prima fra tutte la definizione stessa dei concetti di medicina, di salute, malattia e del processo di cura³⁰⁵. Infatti, dato che la vita corporea in tutte le sue varie fasi e con i suoi multiformi cambiamenti sembra essere diventata sempre più appannaggio del sapere e della pratica sanitaria, la sola concezione della medicina come cura di un sintomo non sembra essere più sufficiente³⁰⁶. A riguardo l'autrice sottolinea come: "I filosofi della medicina hanno fatto notare che il concetto di salute è molto meno

³⁰⁴ Traduzione nostra. "The foetal hearth sensor projects the hearth beat of the six week old foetus into the room so that all can hear it in the same way. The sonogram is receiving increasing use to follow the course of foetal development. The foetal monitor attached during labor records the intensity and duration of each contraction on white paper; the woman's reports are no longer necessary for charting the progress of labor. Such instruments transfer some control over the means of observing the pregnancy and birth process from the woman to the medical personnel", *ivi*, p. 58.

³⁰⁵ La polemica della Young si rivolge anche contro la subordinazione sociale della donna e la prevalenza maschile nel campo delle professioni sanitarie e contro la visione paternalistica del processo di cura, ancora fortemente diffuso negli anni Ottanta, su cui, tuttavia, non mi soffermiamo approfonditamente, poiché ritengo che tali considerazioni esulino dai fini specifici del presente lavoro.

³⁰⁶ A riguardo, la Young sottolinea come: "Though medicine have extended its domain to include many bodily and psychological process which ought not to be conceptualized as illness or disease, such as child development, sexuality, and aging, as well as women's reproductive functions, medicine continue to define itself as the practice which seeks cure for disease" (*ivi*, p. 56).

un concetto scientifico che normativo riferendosi al benessere umano e alla vita buona. [...] Questo argomento suggerisce che la cultura medica ne richiede uno più consapevolmente differenziato sotto condizione di salute o di malattia”³⁰⁷.

In tal senso, numerosi stati di vita e condizioni fisiche richiedono un ‘prendersi cura’ che è molto distante dall’intervento medico o chirurgico di alterazione, ripristino o velocizzazione di un processo corporeo. Anche la donne incinte, così come i bambini, le persone anziane, hanno bisogno di aiuto, di essere ascoltate e indirizzate, sebbene non siano malate³⁰⁸. La distinzione tra il processo di il *caring* e quello del *curing* appare, così, necessaria agli occhi di Young ai fini di un’umanizzazione sempre maggiore della medicina e della riduzione del senso di alienazione della gestante nei confronti di un processo che la coinvolge e sconvolge in prima persona.

2.5 Un abbozzo categoriale

Caratteristica comune alle posizioni esaminate è, dunque, la definizione della gravidanza quale divenire dinamico che ha nel corpo la sua sede privilegiata di espressione. Un corpo umano, quello della donna, ma anche quello del feto, particolare, dialettico e ambivalente nella sua anatomicità soggettiva. Ogni sintomo o accrescimento di sé, infatti, diventa immediatamente significativo un equivalente movimento identitario, in cui ad essere coinvolta è la soggettività o, meglio, le due soggettività in gioco, tanto da autorizzare a catalogare la gestazione quale attualizzazione d’essere. Un corpo vivente, pertanto, che trascendendo

³⁰⁷ Traduzione nostra. “Philosophers of medicine have pointed out that the concept of health is much less a scientific concept than a normative concept referring to human well being and the good life. [...] This argument suggests that medical culture requires a more self-consciously differentiated understanding of health and disease”, *ivi*, p. 59.

³⁰⁸ D’altra parte, anche se l’autrice non si sofferma su questo punto, la distinzione tra curare e il prendersi cura corrisponde anche ad una presa di coscienza maggiore delle fragilità umane tipiche della nostra condizione limitata e finita.

immanentemente la materialità fisica di cui è pur fatto guarda ad un'interiorità, ad un principio, che non gli è interno, bensì interiormente proprio.

Ad esserci consegnati quali temi specifici di riflessione legati alla gravidanza sono, dunque, una concezione della corporeità umana intesa come carnalità che ne faccia, cioè, emergere la soggettività e una nozione d'identità, colta nella sua caratterizzazione temporalmente e relazionalmente dinamica. Due categorie, dunque, già presenti, seppure in via embrionaria, nei testi di letteratura femminista sulla gestazione, ma che, dato il loro carattere, come dicevo in apertura, 'pratico', ne inficiano il discorso rendendolo debole da un punto di vista teoretico. Sarà, pertanto, compito mio nei capitoli successivi ritornare su tali nozioni, analizzandone tutta la portata speculativa e riapplicandola, successivamente, alla situazione di gravidanza.

Bibliografia

- Armour E. T., *Questions of Proximity: "Woman's Place" in Derrida and Irigaray*, «Hypatia», vol. 12, n. 1 (1997), pp. 63-78.
- Bergoffen D., *Irigaray's couples*, in M. C. Cimitile, E. P. Miller, *Returning to Irigaray*, State University of New York Press, New York 2007.
- Bollinger L., *Placental economy: Octavia Butler, Luce Irigaray, and Speculative Subjectivity*, «Literature Interpretation Theory», vol. 18 (2007), pp. 325-352.
- Colebrook C., *Feminist Philosophy and the Philosophy of Feminism: Irigaray and the History of Western Metaphysics*, «Hypatia», vol. 12, n. 1 (1997), pp. 79-98.
- Derrida J., *Chóra*, in *Il segreto del nome* (1993), Jaca Book, Milano 1997.
- Diotima, *L'ombra della madre*, Liguori, Napoli 2007.
- Duden, B., *Der Frauenleib as öffentlicher Ort. Wom Mißbrauch des Begriffs Leben*, Luchterhand Literaturverlag GmbH, Hamburg-Zürich, 1991, trad. it. a cura di G. Maneri, *Il corpo della donna come luogo pubblico*, Bollati Boringhieri, Torino 1994.
- Duden, B., *Die Gene im Kopf – der Fötus im Bauch. Historisches zum Frauenkörper*, Offizin-Verlag, Hannover (2002), trad. it. a cura di D. Gorreta, C. Spinoglio, *I geni intesta e il feto nel grembo*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.
- Fannin M., *Placental relations*, «Feminist Theory», vol. 15, n. 3 (2014), pp. 289-306.
- Green L., *Myths, Matricide and Maternal Subjectivity in Irigaray*, «Studies in the Maternal», vol. 4, n.1 (2012), pp. 1-22.
- Ince K. L., *Questions to Luce Irigaray*, «Hypatia», vol. 11, n. 2 (1996), pp. 122-140.

Irigaray L., *A proposito dell'ordine materno*, in «Inchiesta», A. 17, n. 78 (ottobre 1987); ristampato in *Je tu nous. Pour une culture de la difference*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris, 1990.

Irigaray, L., *Être deux*, Grasset, 1997, trad. it. *Essere due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994.

Irigaray L., *Je, tu, nous. Pour une culture de la différence*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris 1990, trad. it. a cura di M. A. Schepisi, *Io tu noi*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

Irigaray L., *Sexes et parentés*, Les Éditions de Minuit, Paris 1987, trad. it. a cura di L. Muraro, *Sessi e genealogie*, La tartaruga, Milano 1989.

Irigaray L., *Speculum. De l'autre femme*, Les Éditions de Minuit, Paris 1974, trad. it. a cura di L. Muraro, *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, Feltrinelli, Milano 2010.

Jourdan C., *Luisa Muraro. Bibliografia degli anni 1963-2012*, Libreria delle donne di Milano, Milano 2013.

Kristeva J., *Hérétique de l'amour*, «Tel Quel», n. 74, nel 1977; *Stabat Mater*, in *Histoires d'amour*, Éditions Donoël, 1983, trad. it. a cura di M. Spinella, *Storie d'amore*, Editori Riuniti, Roma 1985.

Kristeva J., *La Révolution du langage poétique*, Éditions du Seuil, Paris 1974; trad. it. a cura di S. Eccher dall'Eco, A. Musso, G. Sangalli, *La rivoluzione del linguaggio poetico*, Spirali, Milano 2006.

Kristeva J., *Maternité selon Giovanni Bellini*, «Peinture», n. 10/11 (December 1975), pp. 55-76.

LaChance Adams S., Lundquist C., *Coming to Life: Philosophies of Pregnancy, Childbirth, and Mothering*, Fordham University Press, New York 2012.

Maher J., *Visibly pregnant: toward a placental body*, «Feminist review», vol. 72 (2002), pp. 95-107.

Margaroni M., *"The Lost Foundation": Kristeva's Semiotic Chora and Its Ambiguous Legacy*, «Hypatia», vol. 20, n. 1 (2005), pp. 78-98.

Morgan L. M., *Fetal relationality in feminist philosophy: an anthropological critique*, «Hypathia: A Journal of Feminist Philosophy», vol. 11, n. 3 (1996), pp. 47-70.

Mottini-Coulon E., *Essai d'ontologie spécifiquement féminine*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1978.

Muraro L., *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1991.

Muraro L., *L'ordine simbolico della madre*, seconda edizione rivista e ampliata, Editori Riuniti, Roma 2006.

Muraro L., *Nella vicinanza di altro*, in A. Botta, M. Farnetti, G. Rimondi, (a cura di) *Le eccentriche. Scrittrici del Novecento*, Tre Lune, Mantova 2003, pp. 43-49.

Muraro L., *Originalità del femminismo italiano. Intervento di Luisa Muraro a Reggio Emilia*, www.senonoraquandoreggioemilia.wordpress.com, 7, 2011.

Muraro L., *Sulla vita umana: in mezzo a tante domande e polemiche circa le sue origini, quello che sappiamo per certo è che, per venire a questo mondo, deve passare da una donna*, www.libreriadelledonne.it, 3 febbraio 2005.

Oliver K., *The Portable Kristeva*, Columbia University Press, New York 2002.

Rickert T., *Toward the Chōra: Kristeva, Derrida, and Ulmer on Emplaced Invention*, «Philosophy and Rhetoric», vol. 40, n. 3 (2007), pp. 251-273.

Rouch H., *La placenta come terzo*, in «Inchiesta», vol. 17, n. 77 (luglio-settembre 1987), pp. 41-46.

Russo M. T., *Differenze che contano. Corpo e maternità nelle filosofie femministe*, Ladolfi Editore, Novara 2013.

Schumacher M. M., *Le conflit entre «la femme» et «la mère» selon Élisabeth Badinter. Une confrontation entre Mère Nature et Dieu le Père, Créateur*, «Nova et vetera», vol. 87, n. 2 (2012), pp. 193-223.

Young I. M., *Pregnant embodiment: subjectivity and alienation*, «The Journal of Medicine and Philosophy», vol. 9, n. 1 (February 1984), pp. 45-62.

Zerilli L. M. G., *A Process without a Subject: Simone de Beauvoir and Julia Kristeva on Maternity*, «Signs: Journal of Women in Culture and Society», vol. 18, n. 1 (1992), pp. 111-135.

Ziarek E., *At the Limits of Discourse: Heterogeneity, Alterity, and the Maternal Body in Kristeva's Thought*, «Hypatia», vol. 7, n. 2 (1992), pp. 91-108.

Capitolo terzo

LA GRAVIDANZA COME ESPERIENZA NELLA E DELLA CARNE. UN'APPLICAZIONE DELLA RIFLESSIONE DI MICHEL HENRY

Introduzione

Le analisi condotte precedentemente ci hanno consegnato un'immagine della gravidanza come evento corporeo che 'interessa', marchiandole profondamente, le soggettività coinvolte in essa. Ma quale legame intercorre tra il corpo e la soggettività? Perché e fino a che punto è possibile parlare di identità corporea?

Scopo del presente capitolo è, dunque, affrontare tali tematiche, attraverso l'ausilio delle riflessioni che a riguardo traccia Michel Henry. Nell'intraprendere tale studio, mi sono avvalsi di una suggestione di Luc Boltanski³⁰⁹, essendo tra i primi che ne *La condizione fetale*, nel disegnare una sociologia dell'aborto, inquadra l'esperienza della gravidanza alla luce della categoria henryana di "carne". Il suggerimento mi è apparso alquanto fecondo, poiché a differenza del pensiero di Merleau-Ponty³¹⁰, quello di Henry tratteggia un'analisi della condizione carnale dell'umanità che sembra sottrarsi al sospetto di dualismo antropologico, o, comunque,

³⁰⁹ Tuttavia, l'analisi che svolgerò nel presente capitolo, pur cogliendo la novità del suggerimento di Boltanski in tutta la sua pregnanza, si allontana da quella condotta dal sociologo, innanzitutto perché egli ha come fine ultimo l'inquadramento e la comprensione del fenomeno dell'aborto e poi perché la ricerca che sto conducendo vorrebbe qualificarsi come studio teoretico-ermeneutico della gravidanza e, nello specifico delle pagine seguenti, della categoria di carne, al fine di rendere ragione del particolare legame 'corporeo' tra la madre e il feto.

³¹⁰ Per ulteriori approfondimenti, rimando a: M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003 e M. Merleau-Ponty, *Il corpo vissuto*, il Saggiatore, Milano 1979.

avvicinarsi molto ad una concezione che tenga conto della particolare 'unicità duale' dell'umano.

Così, il presente capitolo sarà scandito da una prima analisi della categoria henryana di carne, colta in tutte le sue sfaccettature, cui seguirà la sua applicazione alla situazione³¹¹ di gravidanza.

3.1 Inquadramento generale della problematica fenomenologica di Henry

"L'essere deve poter *mostrarsi*. Il metodo dell'ontologia è fenomenologico e il metodo fenomenologico acquisisce il suo decisivo significato filosofico allorché dà il suo ausilio all'ontologia"³¹²: queste le parole con cui si potrebbe riassumere l'intento sistematico che guida l'intero progetto fenomenologico henryano. Un progetto "fedele" –se così possiamo dire– alla tradizione, ma, nello stesso tempo, "radicale" nel "rovesciamento" che ne propone.

La speculazione henryana, infatti, nasce come marcata profondamente dalla classica inquietudine filosofica, ovvero quella concernente la questione ontologica. Il senso dell'essere lo interpella e in questo senso il suo tentativo di offrirne una delucidazione tematica può essere definito "fondamentale". Tuttavia, proprio perché fondamentale, il pensiero di Henry sin da *L'essenza della manifestazione*³¹³, opera scritta a partire dal

³¹¹ A riguardo, uso l'espressione 'situazione di gravidanza' e non semplicemente 'gravidanza', poiché quello che mi interessa è cogliere tale esperienza come tale e in tutta la sua complessità, collocandomi nel vivo di essa, non assumendo, quindi, un punto di vista particolare, quale potrebbe essere quello della donna incinta o quello dell'embrione in sviluppo.

³¹² M. Henry, *L'essence de la manifestation*, PUF, coll. "Épiméthée", Paris 1963, (2 volumes); trad. italiana a cura di M. Anzalone e D. Sciarelli, sotto la direzione di F. C. Papparo, *L'essenza della manifestazione*, vol I, Filema, Napoli 2009, p.71.

³¹³ A riguardo, Georges Van Riet sostiene che: "La lecture de cette oeuvre est difficile, mais stimulante. Difficile, car la pensée ne se développe pas de façon linéaire, mais plutôt par ondes concentriques et répétitions plus ou moins enrichissantes. Le style lui-même est parfois ardu" (G. Van Riet, *Une nouvelle ontologie phénoménologique. La philosophie de Michel Henry*, «Revue Philosophique de Louvain», vol. 83, n. 63 (1966), pp. 436-437).

1946³¹⁴, si discosta dalle varie soluzioni tradizionali che l'autore interpreta, in quanto proposte ontologiche regionali o formali³¹⁵, alla stregua di pericolosi tradimenti di quella purezza ontologia primigenia che anima ogni *intentio* filosofica³¹⁶.

Il pensiero dell'essere in generale, così come lo stesso filosofo ammette³¹⁷, è difficile; tuttavia il suo progetto di un'ontologia fenomenologica universale vuole essere ambizioso. Esso, infatti, si propone d'indagare "non [...] qualcosa che possiamo assimilare a un'essenza puramente formale, o addirittura completamente vuota; non [...] un termine astratto, la finzione di una metafisica vacua, il concetto la cui estensione può equipararsi a tutto ciò che esiste solo se la sua comprensione si impoverisce gradualmente fino a un punto che corrisponderebbe solo più a un niente di comprensione"³¹⁸.

Insomma, quello a cui Henry mira è l'indagine dell'"essere vivente" intesa non come analisi condotta su un ente particolare, né come una scienza specifica, quale ad esempio la biologia, ma come "ricerca" del principio di ogni cosa. E quest'ultimo, a sua volta, sarà colto nella sua

³¹⁴ R. Formisano, *Dalla "critica della trascendenza" alla "fenomenologia della vita". Alle radici del percorso teoretico di Michel Henry*, D. U. PRESS, Bologna 2012, p.30.

³¹⁵ Con "ontologie regionali" Henry intende quelle speculazioni volte ad indagare soltanto una sfera ("una regione") particolare dell'essere e orientate alla scoperta di verità particolari. In tal caso, la preoccupazione ontologica mirante al senso dell'essere in generale verrebbe ridotta ad un'inquietudine ontica, avente come oggetto di studio una tra le tante sfere infinite in cui può dividersi l'essere.

Invece, per "ontologia formale" intende quella che "riflette sull'essenza della regione considerata, non come una regione propriamente detta, ma come la forma vuota di una regione in generale che, per questo motivo, si addice a tutte le regioni materiali possibili" (*L'essenza della manifestazione*, vol. I, p. 41).

³¹⁶ Così Henry: "L'arduo progetto che muove l'ontologia nel modo di procedere radicale attraverso cui si dirige in primo luogo verso l'origine di ogni cosa, verso l'essere, il padrone assoluto, cade ben presto nell'oblio. Alla ricerca originaria che, abbandonando deliberatamente la considerazione dell'ente, assume come filo conduttore l'esame delle categorie dell'essere e che, nel suo rischioso cammino, si spinge verso le categorie supreme, subentra, come effetto di una fatale caduta, un movimento dell'attenzione che si trasferisce sull'essere determinato, o, eventualmente, su un super-ente, allontanandosi così dal suo progetto primitivo" (ivi, p. 51).

³¹⁷ Ivi, p. 51.

³¹⁸ Ivi, p. 43.

fenomenalizzazione originaria, ovvero nel suo puro manifestarsi³¹⁹. Detto in altri termini, dunque, quello che Henry propone è un vero e proprio “rovesciamento” del tradizionale rapporto tra l'essere e il pensiero. Egli, infatti, non intende valersi del secondo come strumento privilegiato per accedere al primo; piuttosto, lascia che sia la vita ad offrirsi nella sua realtà concreta, nella sua presenza immediata.

Da qui il progetto di una “fenomenologia della vita” o “fenomenologia ideale e prima”³²⁰ che, pur collocandosi all'interno della tradizione fenomenologica husserliana³²¹, tuttavia ne propone un radicale ripensamento. Secondo Henry, infatti, proprio perché la fenomenologia si

³¹⁹ Detto in altri termini, per Henry la vita e l'essere non sono due categorie separate, piuttosto la prima sarebbe la fenomenalizzazione della seconda. “La vita è nel cuore dell'essere la sua fenomenalizzazione originaria e così ciò che la fa essere” (M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, PUF, Paris 1990; trad. it. a cura di E. De Liguori, M. L. Iacarelli, *Fenomenologia materiale*, Guerini e Associati, Milano 2001, p.62).

³²⁰ È così che Henry stesso definì il suo progetto filosofico durante la conferenza che tenne a Torino nel febbraio del 1995 (*Fenomenologia della vita*, «Filosofia e Teologia», vol. 2 (2014), p. 218).

³²¹ E lo stesso Henry a dichiarare in *Phénoménologie de la vie*: “La phénoménologie de la vie s'inscrit dans le grand courant philosophique qui a pris naissance en Allemagne à la fin du XIX siècle avec Edmund Husserl” (M. Henry, *Phénoménologie de la vie*, in *Phénoménologie de la vie*, Tome I, *De la phénoménologie*, Presses Universitaires de France, Paris 2003, p. 59). D'altra parte, come fa notare anche Lavigne, la domanda henryiana riguardo l'intenzionalità degli atti di coscienza è posta non solo nella modalità, ma, ancora più fondamentalmente, dialogando con Heidegger. In tal senso, dunque, essa assume una particolare ‘coloritura’ ontologica che la allontana in maniera evidente dall'assetto prettamente gnoseologico della preoccupazione husserliana. “Michel Henry inizia la propria ricerca filosofica ponendo, a proposito dell'intenzionalità degli atti di coscienza, una domanda in realtà «husserliana»: se l'attività intenzionale è ciò che fa sì che un mondo appaia, rendendo in tal modo possibile ogni sorta di essere oggettivo, qual è la condizione che consente all'intenzionalità stessa di apparire? Questo problema – inaugurale e principale- è posto ne *L'essence de la manifestation* (1963). Henry lo pone «dialogando» con Heidegger e, soprattutto, lo espone partendo dalla problematica ontologica heideggeriana. Dal punto di vista ontologico, la condizione di possibilità dell'attività intenzionale è la trascendenza del *Dasein*, il nostro essere-sempre-già-al-di-fuori originariamente aperti all'essere; è questa costruzione originaria ad aprire l'orizzonte di ogni apparire mondano possibile” (J. Lavigne, *Autoaffezione e carne nella fenomenologia materiale di Michel Henry*, in C. Canullo, *Michel Henry. Narrare Il Pathos*, Ed. dell'Università di Macerata, Macerata 2007, p. 13).

A riguardo, Van Riet fa notare che se ciò costituisce il punto caratterizzante la fenomenologia henryiana, tuttavia ne mette in evidenza anche la lacuna metodologica, in quanto “s'il critique, et durement, toutes les philosophies modernes, de Descartes à Heidegger, il passe sous silence la grande tradition ancienne et médiévale, en particulier celle qui est issue d'Aristote” (G. Van Riet, *Une nouvelle ontologie phénoménologique. La philosophie de Michel Henry*, p. 452).

distingue dalle altre scienze in quanto interessata non al fenomeno, ma alla sua fenomenalità³²², non può non interrogarsi sul carattere originario di tale manifestatività, ovvero sull'apparire dell'apparire, perché altrimenti contravverrebbe ai suoi stessi presupposti. "Il carattere originario della manifestazione dell'essere significa che ciò che è anzitutto presente non è l'ente, ma l'esser-presente stesso e come tale. Che l'esser-presente stesso e in quanto tale sia ciò che è in primo luogo presente, attesta *il carattere ontologico dell'origine*. Che l'esser-presente che costituisce l'origine sia appunto presente, si manifesti cioè, attesta *il carattere fenomenologico dell'origine*"³²³. La vita è rivelazione immanente e l'unico accesso al "come" della manifestazione originaria si avrà collocandosi all'interno della stessa vita, abbandonando quindi ogni distanza fenomenologica³²⁴, pena la perdita del reale stesso e la sua sostituzione con una mera astrazione concettuale³²⁵.

Ferma restando, dunque, la preoccupazione "prima" da cui muove la riflessione henryiana, tuttavia, ad essa si accompagna un'altra istanza che potremmo definire "antropologica" e che si presenta come altrettanto nodale. Tra le due non c'è conflittualità, anzi l'una richiama l'altra come suo necessario correlato e riferimento, in quanto, secondo Henry la realtà umana ha una posizione privilegiata nella questione ontologica. L'uomo, infatti, non soltanto "pone" la domanda sull'essere, ma più fondamentalmente "ha" e "vive" il rapporto con l'essere³²⁶, di cui ha una

³²² "Une autre intuition liminaire de la phénoménologie est que l'apparaître est plus essentiel que l'être : c'est seulement parce qu'elle apparaît qu'une chose est susceptible d'être" (M. Henry, *Phénoménologie de la vie*, p. 60).

³²³ M. Henry, *L'essenza della manifestazione*, vol. I, pp. 172-173.

³²⁴ "La rivelazione originaria è a se stessa il suo proprio contenuto. Il "come" di questa rivelazione è un essere reale" (ivi, p. 73).

³²⁵ "Se è facile cogliere nel suo significato negativo il concetto di fenomenologia, in quanto implica la messa in parentesi di tutte le interpretazioni e le costruzioni sovrapposte dal pensiero teorico al reale al punto di prendere i suoi propri prodotti per la realtà e ipostatizzarli in una forma assoluta" (ivi, p. 80).

³²⁶ A riguardo, lo stesso Henry precisa che noi uomini, proprio in quanto esseri viventi, abbiamo accesso alla vita avendo accesso a noi stessi (M. Henry, *Incarnation. Une*

comprensione implicita e immediata, anche se in prima istanza non concettuale. In quanto vivente, ciò che gli si rivela dapprima e fenomenologicamente è la sua stessa vita, il "me" originario. Da questo punto di vista, pertanto, è l'essere fenomenologico dell'ego a costituirne la "realtà" intesa come presenza effettiva della possibilità ontologica. Proprio per questo, assumere non l'ego³²⁷, ma l'essere dell'ego come punto di partenza speculativo si presenta, dunque, agli occhi del filosofo francese quale inizio obbligato, dato che non vi sarebbe "nessun accesso alla vita [...] fuori di essa e, quindi, su quello che si trova fuori di essa, su ciò che è altro, esteriore, differente. Impossibile cercare nel mondo, tra i morti, ciò che dipende dalla vita: un solo vivente" ³²⁸.

Dunque, all'interno di un orizzonte fenomenologico fondamentale, potremmo definire l'intenzione di Henry come duplicemente programmatica quanto al suo compito analitico, anche se univoca in riferimento all'atto di coglimento. Il "come" originario della manifestazione, infatti, viene colto nella sua "duplice emergenza"³²⁹

philosophie de la chair, Seuil, Paris 2000; trad. it. a cura di G. Sansonetti, *Incarnazione*, Sei, Torino 2001, p.97).

³²⁷ Nel corso della storia della filosofia una tale strada speculativa è già stata percorsa dall'Idealismo, cui si rivolge esplicitamente e ripetutamente il disappunto di Henry. Il "sostanzialismo spirituale", infatti, distruggerebbe la soggettività proprio nel momento in cui pretenderebbe di esaltarne la posizione peculiare all'interno della questione ontologica. Nell'affermarla la negherebbe, semplicemente perché la perderebbe nel vuoto dell'astrazione. "E come l'essenza, quando viene pensata come una determinazione particolare, non è salvaguardata ma subisce invece una profonda alterazione, così anche la natura di questa soggettività non viene rispettata, quando si pretende di farle svolgere una funzione cui non può equipararsi. La soggettività non è l'essenza, è una vita particolare e, in quanto tale, profondamente reale. L'identificazione ingiustificata con l'essenza può soltanto rendere irreali una tale vita o, per dir meglio, distruggerla" (*L'essenza della manifestazione*, vol. I, p. 54).

³²⁸ M. Henry, *Incarnazione*, p. 97.

È lo stesso Henry, inoltre, che ne *L'essenza della manifestazione* programmaticamente dichiara: "Sicché, il vero oggetto di una ricerca prima non dovrebbe essere l'ego stesso, ma l'essere dell'ego o, più propriamente, l'essere in e mediante cui l'ego può sorgere all'esistenza e acquisire il suo essere peculiare" (ivi, p. 32).

³²⁹ È lo stesso Henry ad utilizzare il termine "emergenza" per indicare la manifestazione dell'essenza nella sua fenomenalità. "Ainsi compris dans sa structure interne, c'est-à-dire dans son émergence" (*L'essence de la manifestation*, vol. II, p. 596).

espressiva di "essenza", ovvero come affettività, e di "contenuto", cioè come soggettività incarnata³³⁰.

3.2 L'essenza della manifestazione: l'affettività

L'indagine sulla vita, dunque, si presenta agli occhi di Henry quale compito estremamente arduo, poiché implica anzitutto una riflessione sul suo darsi. Nessuno, infatti, ha mai visto la vita; essa è invisibile in rapporto all'ente, proprio perché non appartiene all'ordine fenomenico di ciò che appare³³¹. Eppure, l'uomo "ha" accesso alla vita. Un accesso che avviene nella vita e attraverso di essa³³². Un accesso fenomenologico in senso radicale e fondatore inteso come rapporto alla fenomenalità stessa e al modo originario in cui si fenomenalizza, che nel pensiero del filosofo francese figura come "pathos". La vita, infatti, enigmatica in relazione all'"idealità" della sua struttura, rivela se stessa nel momento in cui ci affetta, o, per meglio dire, "si" affetta.

³³⁰ Preciso che la distinzione tra "essenza" e "contenuto" è qui dettata da esigenze analitico-espositive e che la fedeltà alla realtà impedirebbe tale dicotomia, in quanto entrambi pertengono all'unico atto del dar-si originario come affettività e come soggettività incarnata. Come chiarisce Henry: "Ora, si dà il caso che tale modo che designa *il come di una rivelazione*, la *maniera* in cui si realizza, prescindendo da ogni considerazione sul contenuto, ha anche, paradossalmente, un significato materiale. *La rivelazione originaria è a se stessa il suo proprio contenuto. Il «come» di questa rivelazione è un essere reale.* Questo fenomeno, o piuttosto questa maniera di essere un fenomeno che non risplende nella luce universale, questa «maniera» che è un essere concreto, è ciò che verrà designato con l'appellativo di «ego»" (*L'essenza della manifestazione*, vol. I, p. 73).

³³¹ Proprio per questo, secondo Henry, l'unico accesso alla vita sarebbe fenomenologico e non ontologico, o, come egli stesso afferma: «Comme telle, la vie ne relève d'aucune ontologie mais seulement d'une phénoménologie. Elle n'appartient pas à l'ordre de ce qui est, à l'ordre de ce qui apparaît, mais à l'apparaître lui-même» (*Le corps vivant*, «Les Cahiers de l'École des sciences philosophiques et religieuses», vol. 18, p. 86).

³³² A riguardo, potremmo definire l'"auto-donazione della vita" come il concetto chiave e programmatico a partire dal quale si sviluppa la fenomenologia non-intenzionale di Henry, intesa quale tentativo di ripensamento e soprattutto di rifondazione del pensiero fenomenologico classico. Infatti, come lo stesso filosofo dichiara: «C'est ici que la question de l'autodotation, dès qu'elle est arrachée à son enlèvement ontique, dès qu'elle cesse d'être rapportée de façon impropre à l'étant, fait trembler sur leur base les acquis aussi bien que les prétentions de la phénoménologie classique » (*Phénoménologie non intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir*, in D. Janicaud (éd), *L'intentionnalité en question. Entre phénoménologie et sciences cognitives*, Vrin, Paris 1995; in *De la phénoménologie*, p. 112).

L'affettività, dunque, intesa come effettuazione fenomenologica concreta della vita è "essenza della manifestazione" e, come direbbe Henry, «de part en part, révélation»³³³. Essa è sapere³³⁴ reale e certo³³⁵, proprio perché immediato e immanente³³⁶. L'affettività, infatti, riceve il suo contenuto senza trascendersi verso di esso e senza riceverlo come qualcosa di esteriore. Essa, piuttosto, lo trova in se stessa al di là di qualsiasi distanza fenomenologica o oggettivazione. È un problema di evidenza³³⁷ per il filosofo francese: "Il carattere immanente dell'essenza è un carattere fenomenologico in senso radicale, conformemente al quale l'immanenza

³³³ M. Henry, *L'essence de la manifestation*, vol. II, p. 667.

³³⁴ Riguardo la scelta di un'espressione consona ad indicare la "consapevolezza" propria all'affettività, bisogna precisare che il testo henryano mostra qualche incertezza dovuta, molto probabilmente, anche a problemi di traduzione. Infatti, dapprima, vi appare come *savoir* ("n'est pas l'extériorité où se meut le savoir", *L'essence de la manifestation*, vol. II, p. 535), successivamente come *connaissance* ("Précisément parce que la réalité de l'être considéré en lui-même, comme être en soi, est sa phénoménalité, il constitue, en tant que tel, quelque chose comme une «connaissance»" *L'essence de la manifestation*, vol. II, p. 544), laddove tale espressione viene utilizzata anche per indicare l'atto proprio del pensiero ("Celles-ci toujours et inévitablement supposent l'ouverture d'un horizon, le dépliement de l'être-étendu-devant, lequel suscite et rend possible sa saisie dans la perception rassemblée de la pensée et, éventuellement, sa saisie thématique dans la connaissance", *L'essence de la manifestation*, vol. II, p. 685).

³³⁵ Così Henry: "We must understand why in this situations a passion remains certain, intact. [...] It is the affectivity of the passion, the incontrovertible and irrefutable phenomenological mode in accordance with which any passion experience itself, affectivity being this immediate experience and that in virtue of which a passion is what it is, an effect, a feeling" (*Phenomenology of the Unconscious. Meaning of the Concept of the Unconscious for the Knowledge of Man*, «Stanford Literature Review», vol. 6, n. 2 (1989), p. 159).

Con certezza, dunque, il filosofo francese non intende un fenomeno di pensiero, una qualche sorta di giudizio. Essa, piuttosto, si produce al di fuori e come svalutazione di ogni evidenza, in quanto surge come prova immediata che la vita fa di sé a se stessa nell'autorivelazione patica.

³³⁶ A tale proposito, è bene precisare che il testo henryano permette l'uso sinonimico o, comunque, la sovrapposizione di "immanente" e "immediato", dovuta al rimando circolare dei due termini. Infatti, come lo stesso autore dichiara: «L'immediato è l'essere stesso come originariamente dato a se stesso nell'immanenza» (*L'essenza della manifestazione*, vol. I, p. 318).

³³⁷ È lo stesso autore a precisare come le problematiche e le conseguenze a cui giunge durante il suo percorso speculativo non siano semplicemente frutto di un'esigenza logico-analitica, quanto piuttosto siano atte a riflettere la realtà nella sua concretezza. «Lungi dal costituire un paradosso, l'esclusione della trascendenza dalla struttura interna dell'essenza che la riceve è l'evidenza che surge dinanzi alla problematica non appena le diventa percepibile la subordinazione della realtà ontologica al potere di ricettività che la determina» (M. Henry, *L'essenza della manifestazione*, vol. I, p. 288).

Più tardi, in *Incarnazione*, dirà: "La carne non mente" (p.211).

costituisce l'ambito fenomenologico originario di rivelazione"³³⁸. In tale immediatezza radicale, dunque, il contenuto della rivelazione è indissociabile dal "come" del suo manifestarsi, in quanto costituiscono un'unica e medesima realtà³³⁹. La vita, infatti, nell'effettuazione fenomenologica del suo sorgere primario, è sia il contenuto che l'agente dell'affezione. Essa "si dà" a se stessa in un manifestarsi che non implica un'auto-posizione, ma l'immediazione di un unico atto³⁴⁰.

Ed è a questo punto che Henry, in assenza di un assetto ontologico e categoriale adeguato ad illuminare la questione, introduce la nozione di "auto-affezione", per esprimere la peculiarità strutturale dell'essenza di manifestarsi a se stessa affettandosi. Come puntualizza l'autore, solo perché, in prima istanza, la vita "si sente" senza l'intermediazione di alcun senso essa è ciò che è, ovvero un'essenza attiva che si manifesta³⁴¹.

Da qui la "passività"³⁴² primigenia che caratterizza tale sapere. Ciò che si realizza nell'affettività intesa come esperienza di sé dell'essere, infatti, è

³³⁸ M. Henry, *L'essenza della manifestazione*, vol. I, p. 239.

³³⁹ Infatti, come afferma lo stesso Henry: «Ricevere nel secondo senso non significa più creare il contenuto che si riceve ma essere questo contenuto, in maniera tale che il contenuto non sia nulla di esterno all'essere che lo riceve. In maniera tale quindi che l'essere che riceve questo contenuto che non gli è esterno ma identico, non sia più libero rispetto ad esso ma lo riceva, invece, passivamente come qualcosa che non dipende da esso e che non ha creato, come il qualcosa di increato che è lui stesso» (*L'essenza della manifestazione*, vol. I, pp. 281-282).

³⁴⁰ Proprio per questo, secondo Henry, l'"immediato" è il concetto fondamentale dell'"ontologia", inteso come discorso sull'essere colto nella concretezza della sua struttura interna.

³⁴¹ A riguardo, l'autore sostiene: «Siccome per l'essenza la possibilità di manifestarsi a se stessa sta nella sua capacità di autorecepirsi, trattenersi e mantenersi presso di sé, la manifestazione dell'essenza della manifestazione ha la condizione della sua effettività nel processo ontologico attraverso cui l'essenza è capace di affettare se stessa, vale a dire nell'auto-affezione. [...] *L'auto-affezione determina l'essenza della manifestazione come ciò che la rende possibile*» (*L'essenza della manifestazione*, vol. I, p. 274).

³⁴² È bene precisare che nel testo henryano l'espressione "passività" sembra apparire e in due sensi diversi. A riguardo, ritengo la distinzione sottile, ma importante a fini teoretici. Il primo, che introdurrò in questo paragrafo, infatti, sembra figurare quale "tratto del sapere" che la vita ha di se stessa, mentre il secondo, di cui parlerò nel paragrafo seguente, sembra alludere alla "passività ontologica primigenia" quale tratto caratteristico della vita e non soltanto del sapere che se ne ha.

L'autorivelazione dell'essere stesso in ciò che esso è³⁴³. Tale consapevolezza si propone e si impone all'uomo; attestandosi con la forza della sua fenomenalità effettiva e concreta, non si lascia contestare facilmente.

Essa, inoltre, si produce in un modo in cui il pensiero è totalmente assente. Affettività e conoscenza per Henry differiscono totalmente in relazione alla loro struttura fenomenologica essenziale. Detto in altri termini, dunque, "l'eterogeneità fenomenologica dell'affettività e del pensiero è una determinazione eidetica irriducibile, determinazione derivante dalla modalità di rivelazione propria all'affettività"³⁴⁴. L'atto proprio al secondo è, infatti, l'esteriorità, il porre-davanti, l'apertura dell'orizzonte, il rappresentare, laddove la prima lascia essere l'essere, ricevendolo nella pura presenza, senza distanza né opposizione. Ecco perché il pensiero, nel suo dirigersi verso l'esteriorità, oblia la vita, negandola o lasciandola "semplicemente" nell'ombra di un "orizzonte" non tematizzato. Esso, infatti, nel suo compito analitico mira di volta in volta ad una struttura determinata dell'essere e, all'interno di questa, ad un ente determinato, facendone emergere tutte le peculiari caratteristiche³⁴⁵. Ciò significa che la ragione è mossa dal suo interno da una particolare contraddizione. All'infinito compito delucidativo delle diverse sfere dell'essere, si accompagna la finitezza del pensiero che viene prodotto di volta in volta.

³⁴³ A riguardo, Henry opera uno slittamento terminologico da passività intesa come "relazione imposta con una realtà estranea" a "relazione dell'essere con se stesso" (*L'essenza della manifestazione*, vol. I, pp. 337-338).

³⁴⁴ Traduzione nostra. "L'hétérogénéité phénoménologique de l'affectivité et de la pensée est une détermination eidétique irréductible, détermination qui résulte du mode de révélation propre à l'affectivité et de son comment", M. Henry, *L'essence de la manifestation*, vol. II, p. 686.

³⁴⁵ Come chiarisce lo stesso Henry, "la ragione non è una facoltà dell'universale. Determinando ogni volta la validità delle posizioni della coscienza che si realizzano in quadro di evidenza la cui struttura eidetica è definita nella sua correlazione al senso originale dell'essere di una regione data, la ragione si vota a un compito che continua a essere orientato verso la scoperta di verità particolari" (*L'essenza della manifestazione*, I vol., p. 40).

Da questo punto di vista, pertanto, quello che Henry propone è un superamento radicale di ogni *intentio* rappresentativa³⁴⁶ considerata quale *modus operandi* privilegiato dalla fenomenologia della ragione poiché inadeguato a cogliere l'universale dato nella forza della sua immediazione patica.

Ma, quale il significato primigenio dell'affettività, ovvero di questo sorgere immediato e passivo che si dà anteriormente ad ogni conoscenza e ad ogni presa interpretativa su di esso? Esso è la forma dell'essenza in cui questa è affetta da se stessa, in modo tale che questa affezione originaria come auto-afezione, come sentimento di sé, la definisce e la costituisce strutturalmente. *“L'affettività è l'essenza dell'auto-afezione, la sua possibilità non teorica o speculativa ma concreta, l'immanenza colta non più nell'idealità della sua struttura ma nella sua effettuazione fenomenologica indubitabile e certa, è il modo in cui l'essenza si riceve, si sente essa stessa, di modo tale che questo «sentirsi» come «sentire se stesso», presupposto dall'essenza e che la costituisce, si scopre in essa, nell'affettività, come sentirsi effettivo, cioè come sentimento. È questo ciò che costituisce l'essenza del sentimento [...] il fatto di sentire se stesso considerato in sé nell'effettività della sua effettuazione fenomenologica, cioè nella sua realtà”*³⁴⁷.

³⁴⁶ È su questo punto che si consuma la rottura, o meglio, il rovesciamento henryano della fenomenologia classica. Henry, infatti, interpretava l'intenzionalità husserliana come rappresentare, ovvero porre l'attenzione “au dehors” dell'orizzonte della manifestatività per concentrarsi sull'ente che in esso appare. “Parce que l'apparaître, en tant qu'intentionnalité, se trouve si essentiellement déporté vers ce qu'il fait apparaître, ce n'est plus lui, l'apparaître, qui apparaît, mais ce qu'il fait apparaître en lui: l'étant. L'objet de la phénoménologie, sa «chose même», est dénaturé de telle façon que cet objet n'est plus l'apparaître mais l'apparaître de l'étant et finalement l'étant lui-même en tant qu'il apparaît” (*Phénoménologie non intentionnelle*, p. 109). A riguardo, tralascio un'analisi sistematica dei rapporti che intercorrono tra Henry e la fenomenologia storica, in quanto, pur essendo essenziale per una comprensione teoretica esaustiva della novità della proposta del primo, mi porterebbe troppo lontano dai fini della presente trattazione.

³⁴⁷ Traduzione nostra. *“L'affectivité est l'essence de l'auto-affection, sa possibilité non théorique ou spéculative mais concrète, l'immanence elle-même saisie non plus dans l'idéalité de sa structure mais dans son effectuatuion phénoménologique indubitable et certaine, elle est la façon dont l'essence se reçoit, se sent elle-même, de telle manière que ce «se sentir» comme «se sentir soi-même», présumé par l'essence et la constituant, se découvre en elle, dans l'affectivité, comme se sentir soi-même effectif, à savoir précisément comme sentiment. C'est là qui constitue l'essence du sentiment [...] le fait de se sentir soi-même considéré en lui-même dans l'effectivité de son*

In quanto affezione pura, immanente, dunque, secondo Henry l'affettività non si confonde con la sensibilità, intesa quest'ultima come "potere di sentire qualcosa", ovvero di ricezione dell'ente, sia mondano che interno. Tra le due, piuttosto, sussiste una gerarchia ontologica, poiché è la prima a permettere che la seconda sia ciò che è. Una sensazione, infatti, è reale solo nel momento in cui è sentita³⁴⁸, ovvero solo quando appare come "modalizzazione del sentimento generale dell'esistenza". L'oggetto è dato nel sentire e attraverso esso. Pertanto, la referenza esterna e trascendente necessaria a che la sensazione sia "percezione di qualcosa", ne presuppone immediatamente –se così possiamo esprimerci– una interna al contesto fenomenologico concreto che la rende possibile.

Proprio perché ne costituisce la "presentificazione", l'affettività, come è il presupposto ontologico della sensibilità, così lo è del comprendere, dell'immaginare, del ricordare e, in generale, di ogni atto di posizione, qualsiasi sia il modo secondo cui venga compiuto. Essa è "la forma universale di ogni possibile esperienza in generale, la dimensione ontologica e trascendentale che fonda la realtà di tutto ciò che è"³⁴⁹.

E nel sostenere ciò Henry si considera quale fedele interprete e continuatore dell'intuizione decisiva del "cartesianesimo del cominciamento"³⁵⁰, che, malgrado abbia inaugurato la modernità, si vede depauperato da essa nella sua essenza primigenia. Il *cogito*, che Cartesio

effectuation phénoménologique, c'est-à-dire dans sa réalité", M. Henry, *L'essence de la manifestation*, vol. II, pp. 577-578.

³⁴⁸ È lo stesso Henry a precisare che una sensazione considerata come qualcosa di isolato sarebbe una pura astrazione e, come tale, irreali.

³⁴⁹ Traduzione nostra. "La forme universelle de toute expérience possible en général, la dimension ontologique et transcendente qui fonde la réalité de tout ce qui est", *L'essence de la manifestation*, p. 638.

³⁵⁰ Laddove per cominciamento qui bisogna intendere il manifestarsi dell'apparire. Proprio per questo, Henry considera Cartesio quale iniziatore della fenomenologia radicale o ontologia fenomenologica. "Ce qui fait aujourd'hui encore le caractère fascinant du *cogito*, c'est qu'il est la recherche d'un Commencement en un sens radical. Qu'est-ce qui commence en un sens radical sinon l'être?" (*Le cogito et l'idée de phénoménologie*, «Cartesiana», vol. 5 (1984), pp. 1-15, ristampato in *Phénoménologie de la vie. Tome II : De la subjectivité*, PUF, Paris 2003, p. 57).

traduce con "pensiero", infatti, secondo il nostro autore, non indicherebbe "attività intellettuale", l'intelletto *strictu sensu*, quanto piuttosto l'apparire originario inteso come "sentire primitivo", l'immanenza immediata dell'essere consegnato a sé nell'effettività fenomenologica del puro sentire se stesso³⁵¹. Tuttavia, malgrado tale intuizione fondamentale, sarebbe lo stesso testo cartesiano ad aver inaugurato lo slittamento tipico del pensiero moderno e contemporaneo dell'affettività come costituente il primo venire a sé dell'apparire con la "conoscenza"³⁵². All'immanenza, pertanto, si sarebbe sostituita l'estaticità del puro vedere; all'immediato il rappresentato; al certo l'evidenza come criterio di ogni altra verità possibile; al cogito "l'intuizione prima nella catena della deduzione, la ragione prima nell'ordine delle ragioni"³⁵³. Ma, ciò che è peggio è che sulla via della metafisica della conoscenza e della sua presa oggettivante sulla vita ciò che va perso come il non-tematizzato è proprio la realtà nella sua concretezza, in quanto fenomenologicamente differente nella sua struttura dall'irrealtà eidetica³⁵⁴. L'essere nella sua concretezza -come esposto

³⁵¹ "È dunque nel sentire che Descartes decifra l'essenza originaria dell'apparire espressa nel *videor* e interpretata come il fondamento ultimo, è come sentire che il pensiero si dispiegherà necessariamente con la folgorazione di una manifestazione che si esibisce da se stessa in ciò che è, e nella quale l'*epochè* riconosce il cominciamento radicale che cercava" (M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, PUF, Paris 1985, trad. it. a cura di V. Zini, *Genealogia della psicoanalisi. Il cominciamento perduto*, Ponte alle grazie, Firenze 1990, p. 30).

³⁵² "Or devant cette intuition aveuglante de l'affectivité comme constituant la première venue à soi de l'apparaître, l'auto-affectation originelle en laquelle il s'apparaît lui-même et surgit dans l'apparence de sa phénoménalité propre, le regard cartésien se détourne: l'affectivité n'est pas l'essence de la pensée, sa substance – à savoir cette substantialité phénoménologique de la phénoménalité pure- elle lui advient non en vertu de ce qu'elle est comme identique au pouvoir qui la produit, mais comme un accident la contraignant de l'extérieur, comme son trouble, de telle sorte que le principe de la réduction est de nouveau bafoué" (M. Henry, *Le cogito et l'idée de la phénoménologie*, p. 68).

Henry ritrova i segni di tale slittamento tematico già alla fine della seconda *Meditazione*, in cui all'affermazione della maggiore affidabilità della conoscenza dell'anima rispetto a quella del corpo, si aggiunge l'identificazione della prima con la conoscenza. La terza *Meditazione*, invece, accentuerebbe tale passaggio attraverso la sostituzione del *cogito* con il *cogitatum* come oggetto d'analisi e riducendo il primo ad essere la condizione del secondo.

³⁵³ M. Henry, *Genealogia della psicoanalisi*, p. 56.

³⁵⁴ Come afferma Henry: "La rappresentazione costituisce e definisce la dimensione ontologica dell'irrealtà" (*Genealogia della psicoanalisi*, p. 59).

sopra- si sottrae alla rappresentazione e si concede solo nell'immediazione patica del suo auto-apparire.

Dal punto di vista henryano, dunque, essenziale appare lo sforzo di superamento del monismo che riduce ogni esperienza possibile della realtà al concetto e alla verità in direzione di un esame approfondito di tale sentir-si originario, poiché esso non è un fondo opaco, ma rivelazione dell'esistenza. Tale indagine, tuttavia, si presenta alquanto "imbarazzante", come lo stesso studioso francese riconosce, proprio a causa dell'assenza di categorie teoretiche adeguate. "L'imbarazzo in cui ci troviamo, quando si tratta di designare un sentimento che proviamo, per trovare la parola giusta, il concetto sotto cui può essere sussunta la sua tonalità, l'impossibilità di stabilire un'equivalenza rigorosa tra un tale sentimento e il movimento che gli è legato e, nel caso in cui un tale movimento esista, la possibilità sempre aperta, al contrario, perché venga ad introdursi nel segno qualunque esso sia e che significa l'errore, l'inadeguatezza principale di cui testimoniano, non sono difficoltà provvisorie suscettibili di essere oltrepassate"³⁵⁵. In effetti, l'affettività rivela nell'oscurità del pensiero, nell'invisibile. La sua è una manifestazione nascosta, la struttura fenomenologica che la costituisce è quella del provar-si dell'essere, che dimora nel segreto presso sé e in questa dimorare fa esperienza di sé. Tale oscurità, tuttavia, non corrisponde al grado più basso di una consapevolezza marginale e confusa, ma è propria della sua struttura fenomenologica concreta. Come tale, l'affettività nella sua effettuazione svanisce quando il pensiero si dirige verso di essa. Sotto la presa oggettivante dell'attenzione, il

³⁵⁵ Traduzione nostra. "L'embarras où nous nous trouvons, lorsqu'il s'agit de désigner un sentiment que nous éprouvons, pour trouver le mot juste, le concept sous lequel sa tonalité propre puisse être subsumée, l'impossibilité d'établir une équivalence rigoureuse entre un tel sentiment et le mouvement qui lui est lié, dans le cas où un tel mouvement existe, la possibilité toujours ouverte, au contraire, pour que vienne s'introduire entre le signe quel qu'il soit et ce qu'il signifie l'erreur ou la feinte, l'inadéquation principielle dont celles-ci témoignent, ne sont pas des difficultés provisoires susceptibles d'être surmontées", M. Henry, *L'essence de la manifestation*, II vol., p. 688.

sentimento non è più lo stesso, ma viene completamente alterato, proprio perché esso non può essere esperito al di fuori del suo *milieu* ontologico proprio³⁵⁶. Qualsiasi progetto di interpretazione dell'affettività, dunque, è votato allo scacco come "controsenso ontologico". L'unico modo di accingersi al sentimento è il sentimento stesso, ascoltandolo, o, meglio ancora, "provandolo". L'affettività, infatti, rivela come affettività e il linguaggio del sentimento è il sentimento stesso. Da qui il silenzio del pensiero, la sua incapacità ad esprimere ciò che il sentimento dice.

Tuttavia, l'affetto è gravido di sapere. Un sapere vissuto, provato, l'esperienza colta nella sua forma primitiva. Proprio perché avvertito, dunque, non è qualcosa di inconscio³⁵⁷. È, eventualmente, la rappresentazione a cui il sentimento viene associato che può essere inconscia, ma non il sentimento stesso, il quale non smette mai, fintanto che è vissuto, di essere noto. Su questo punto Henry, richiamandosi al Freud della *Metapsicologia*, è abbastanza perentorio: "Il fondo dell'inconscio, in quanto affetto, non è nulla di inconscio"³⁵⁸. Così come, fintanto che è provato, non smette di essere "vero"³⁵⁹. L'illusione e l'errore non

³⁵⁶ In tal modo Henry chiarisce l'alterazione di cui è vittima il sentimento quando il pensiero si rivolge ad esso: "Considérons l'exemple de Husserl, l'exemple d'une joie ressentie dans l'accomplissement d'un travail phénoménologique fécond. Qu'un regard maintenant se dirige, non plus sur l'objet de ce travail, mais sur la joie, cette joie est une joie au passé, la tonalité affective de la conscience qui travaillait et maintenant s'observe, en tout cas, est modifiée. Une telle modification est la suivante: à la joie se substitue, là où elle déployait son être toutefois, dans la sphère d'immanence radicale de l'invisible, une autre tonalité" (*L'essence de la manifestation*, vol. II, p. 684).

³⁵⁷ All'analisi del concetto di inconscio in Freud Henry dedica significativamente il capitolo finale di *Genealogia della psicoanalisi*, poiché lo vede come il portato ultimo della riflessione classica sulla coscienza. L'intera monografia, infatti, è dedicata all'analisi delle tappe che hanno determinato all'interno della storia della filosofia l'emergere della categoria di coscienza intesa come rappresentazione, e, di contro, quello di inconscio colto come sua profonda negazione. Nell'interpretazione che ne propone il nostro autore, dunque, il concetto di inconscio in Freud, non sarebbe che un altro nome per indicare la "vita", ovvero l'orizzonte di non-presenza che circonda ogni rappresentazione e-statica e la determina come essenzialmente finita e limitata.

³⁵⁸ M. Henry, *Genealogia della psicoanalisi*, p. 276.

³⁵⁹ Per verità qui è da intendersi non l'oggetto proprio del pensiero teoretico, quanto la "vérité" inerente al sentimento stesso, che potremmo tradurre con "certezza". Il testo henryano, a riguardo, mostra una certa perplessità nell'utilizzo dei termini "verità" e "certezza" dovuta all'assenza di categorie ontologiche adeguate ad indagare il

riguardano il sentimento, piuttosto l'interpretazione che di esso dà il pensiero. Un affetto falso o illusorio, infatti, è, secondo Henry, un affetto mal "compreso", poiché il comprendere è per principio incapace di coglierlo, anzi, di lasciarlo essere in tutta la sua profondità pregnante. Le modalità espressive del sentimento –come accennato sopra- sono totalmente diverse dal *Logos* del pensiero³⁶⁰.

Si tratta, insomma, per il filosofo francese di andare oltre il pregiudizio del pensiero filosofico classico e della psicologia contemporanea per interrogare proprio quel provar-si della vita nella sua immanenza radicale. Entrambe le discipline, infatti, hanno ignorato e disconosciuto tale potere ontologico di rivelazione, la prima giudicandolo oscuro, mentre la seconda perdendolo nell'incoscienza della vita organica o vegetativa. Da qui l'interpretazione dell'affettività non come "forma" di ogni nostra esperienza possibile, bensì come un contenuto determinato, l'ideale di una finzione teorica pura e "disinteressata" alla realtà colta nella sua immediata concretezza. Ma, sostiene Henry, "una tale contraddizione [...] non significa niente di meno che la rovina del metodo fenomenologico e, di conseguenza, la negazione stessa della filosofia"³⁶¹.

3.3 Il "contenuto" della manifestazione: la soggettività incarnata

La vita, dunque, rivela se stessa in un provar-si originario, una sorta di sapere assoluto³⁶² che ogni vivente possiede. Dal punto di vista henryano,

sentimento nella sua essenza. Infatti, proprio per difendere la forza della "veracità" intrinseca all'atto del sentire e per evitare di commettere lo stesso errore del pensiero tradizionale e della psicologia riguardo al discredito in cui precipitano l'affettività, il nostro autore preferisce usare "vérité", laddove, molto probabilmente, sarebbe stato più corretto usare un'altra espressione.

³⁶⁰ Come dice Henry: "Le sentiment est pour la pensée un abîme, ce qui ne peut être compris" (*L'essence de la manifestation*, vol. II, p. 711).

³⁶¹ Traduzione nostra. "Une telle contradiction [...] ne signifie rien de moins que la ruine de la méthode phénoménologique et, par suite, la négation même de la philosophie", M. Henry, *L'essence de la manifestation*, vol. II, p. 672.

³⁶² A riguardo, Henry dichiara: "Si nous réfléchissons sur une «épreuve», sur une «expérience» qui n'est pas l'expérience de quelque chose d'autre que le pouvoir qui fait

pertanto, l'affettività intesa quale essenza della manifestazione non è mai una forma vuota. Nella sua effettuazione fenomenologica concreta come sentimento-di-sé essa ha un contenuto originario, reale e immanente³⁶³, che è formato dall'essere e dall'ego, o meglio, dall'essere dell'ego³⁶⁴. "L'essere fenomenologico dell'ego è tutt'uno con la rivelazione originaria che si compie in una sfera di radicale immanenza"³⁶⁵. Nell'esperienza che

cette expérience, sur une «conscience» qui ne serait pas conscience de quelque chose d'autre qu'elle, sur un sentir qui ne sentirait pas quelque chose de différent de lui, nous voyons que cette épreuve qui ne nous ouvre à aucune altérité, à aucune extériorité mais seulement à elle-même, nous la trouvons à l'oeuvre dans le sentiment" (*Phénoménologie et psychanalyse*, in P. Fédida, J. Schotte (éds.), *Psychiatrie et existence*, Million, Grenoble 1991, pp. 106-107).

³⁶³ In questo senso, dunque, "l'opposition classique instituée entre la forme de la connaissance, comme forme «vide», et le contenu, comme contenu nécessairement étranger à cette forme, perd ses droits" (*L'essence de la manifestation*, vol. II, p. 646).

³⁶⁴ Proprio per questo, secondo Henry, l'affettività costituisce l'essenza della vita e dell'ipseità. Laddove, qui per essenza bisogna intendere 'realtà fenomenologica della vita', non come rivelazione della vita, ma come ciò che permette che la vita si riveli originariamente a se stessa provandosi.

E anche riguardo a tale punto teoretico, il nostro autore si considera quale fedele erede della migliore tradizione cartesiana, dato che l'interpretazione della soggettività come fondamento di tutte le cose si compie per la prima volta, inaugurando così il pensiero moderno, nelle due prime *Meditazioni*. "Seulement *ego* surgit en même temps que *cogito*, au terme de la réduction et par elle, quand il n'y a plus ni individu empirique ni monde. *Ego* concerne le commencement lui-même et habite en lui, *ego* veut dire que dans le surgissement originel de l'apparaître – que Descartes nomme la pensée – l'ipséité est impliquée comme son essence même et comme sa possibilité la plus intérieure" (*Le commencement cartésien et l'idée de la phénoménologie*, in J. Brohm, J. Leclercq, *Michel Henry, L'Âge d'Homme*, Lausanne 1997, p. 69).

Tuttavia, secondo Henry, malgrado Cartesio sia stato il primo ad intravedere la portata trascendentale della soggettività, non è arrivato ad elaborarne una trattazione sistematica. Egli, infatti, identificando la soggettività con l'anima, ovvero con la *res* distinta e giustapposta al corpo, la considera come un frammento di realtà oggettiva, sottoponendola ad una conoscenza di tipo scientifico-matematico.

³⁶⁵ M. Henry, *L'essenza della manifestazione*, vol. I, p. 73.

In tal senso, Henry si considera quale continuatore e nello stesso tempo contestatore della fenomenologia storica. È con Husserl, infatti, che la soggettività ritorna ad essere al centro della problematica della fenomenalizzazione e dell'apparire, in quanto "elle produit d'abord ce monde de la vie lui-même, n'étant rien d'autre que l'ensemble des procédures et des modalités selon lesquelles il s'offre à nous, soit encore la méthodologie fondamentale en vertu de laquelle il existe" (M. Henry, *Philosophie et subjectivité*, in *Phénoménologie de la vie*, Tome II, *De la subjectivité*, pp. 28-29). Tuttavia, tale intenzione programmatica è votata allo scacco sia nella speculazione husserliana, sia, successivamente, in quella heideggeriana, poiché viziata dalla premessa iniziale della fenomenalità intesa come rappresentazione. L'ego, infatti, è legato alla coscienza, a sua volta intesa come intenzionalità, cioè come la "lumière de l'ek-stase", orizzonte e-statico e non fenomenico della rappresentazione. Quando la presa oggettivante di tale sguardo trascendente si rivolge alla soggettività non potrà che produrre una rappresentazione irreali sotto forma di essenza ideale. Come

L'ipseità fa di sé nella prova patica della sua esistenza, il me si mostra a se stesso. Al sentimento di sé dell'esistenza appartiene che ciò che gli è dato in maniera originaria ed esclusiva come costituente la sua realtà e come ciò che prova e l'affetta è lo stesso Sé. Un Sé appartiene ad ogni vivente, il quale, in tal senso, è un individuo. Il Sé, infatti, non è possibile che come sé singolo e specifico. L'individualità, il momento della particolarità, secondo Henry, non è la negazione dell'universalità dell'essere, piuttosto ne è l'essenza e la possibilità più intima³⁶⁶. Da questo punto di vista, il *principium individuationis* non è il semplice risultato di categorie e condizioni esterne, quali potrebbero essere qualità naturali, psichiche e spazio-temporali differenti. Il me si distingue da tutti gli altri perché è "se stesso" originariamente, dato a sé nella sua individualità radicale.

L'essere sé del soggetto come sé effettivo e concreto, dunque, si rivela nell'immanenza dell'affettività pura e come tale rende possibile ogni tipo di affezione. "Ogni Sé si trova al tempo stesso a essere un Sé reale. Il quale prova se stesso nella certezza e irriducibilità di tale prova di sé che lo unisce a lui stesso e ne fa il Sé che è. Provando se stesso egli è in possesso di sé, ha preso posto in esso, si fonda in lui stesso come su un suolo sul quale può sostenersi, ha per così dire preso base in lui stesso. Avendo preso posto in lui, abita una Dimora che, per non essere costruita da mano d'uomini, è nondimeno la sua e che nessuno ormai gli potrebbe

dire, quanto di più distante dal sapere immediato di sé che si ha nella prova patica della propria esistenza.

³⁶⁶ "Aucune vie n'est possible qui serait une vie anonyme, impersonnelle, étrangère à toute individualité" (M. Henry, *Phénoménologie de la vie*, p. 67). È al Sé reale, fenomenologicamente effettivo nel suo provar-si, che la vita si rivela nella sua concretezza. Proprio per questo, Henry si allontana dalla concezione classica della fenomenologia circa la soggettività, concepita come struttura universale, impersonale e generale. Il sentire se stesso, il provar-si, la soggettività originaria, non può che implicare necessariamente un riferimento al sé singolo e individuale. "Si la subjectivité est certes une *ipseité*, [...]; et c'est parce que cette subjectivité s'auto-éprouve elle-même qu'un moi peut à chaque fois prendre naissance en elle, se fonder dans un événement qui le dépasse" (M. Henry, *La subjectivité originare. Critique de l'objectivisme-Entretien avec Roland Vaschalde*, in *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Beauchesne, Paris 2004, p. 78.

togliere”³⁶⁷. L'essere dell'ego, pertanto, nella prospettiva henryana, finisce per costituire la verità originariamente più profonda, ontologicamente prima e fondamentale, posseduta in un'esperienza interna intesa come 'presenza di sé a se stessa', ovvero come rivelazione originaria che si compie in una sfera di radicale immanenza. Tale conoscenza assoluta non è legata ad un determinato momento, piuttosto è l'ambito dell'esistenza stessa e accompagna il vivente in ogni istante. Inoltre, essa non si produce in un 'orizzonte di visibilità' inteso quale 'rapporto trascendente' dell'ego nei confronti di se stesso, quasi fosse davanti ad uno specchio. Piuttosto, Henry preferisce parlare di 'immanenza trascendentale' dell'ego a se stesso, eliminando così ogni sospetto di 'alienazione'³⁶⁸.

L'auto-affezione come esperienza-di-sé, dunque, è una rivelazione essenzialmente passiva. Ad essere consegnato a se stesso, infatti, è lo stesso ego, che, in tal senso, è un *me* originario³⁶⁹. *“Essere se stesso ciò che si riceve e come tale essenzialmente passivo rispetto a sé, tale è, però, l'essenza della vita e, quando la vita designa la rivelazione stessa nella sua effettività concreta, quando la passività rispetto a sé non è altro dall'esperienza di sé, vale a dire propriamente questa rivelazione stessa, l'essenza dello spirito”*³⁷⁰. Come tale, l'esperienza di sé del sé è caratterizzata secondo Henry da una certa 'impossibilità' primigenia. Impossibilità che non significa in prima istanza

³⁶⁷ M. Henry, *Incarnazione*, pp. 210-211.

³⁶⁸ Chiaro è a riguardo l'intento programmatico di Henry: “Strappandola alla cerchia assoluta dell'esteriorità, queste ricerche vogliono attirare l'attenzione sul carattere «soggettivo» dell'esistenza e ci esortano a chiederci se non sia opportuno oggi restituire un senso al concetto di «vita interiore»” (*L'essenza della manifestazione*, vol. I, p. 78).

³⁶⁹ La distinzione che Henry opera tra l'accusativo e il nominativo merita qui una precisazione. Il sé che è dato nel sentir-si originario, infatti, è profondamento marchiato da un già, ovvero è passivo rispetto a sé e alla propria condizione. “Mi provo senza essere la sorgente di questo provarmi, sono dato a me stesso, senza che questo dare dipenda in alcun modo da me. Mi affetto, dunque mi autoaffetto, cioè sono io ad essere affetto e lo sono da me, nel senso che il contenuto che mi affetta sono io, non qualcos'altro [...]; ma l'auto-affezione che definisce la mia essenza non è prodotta da me” (M. Henry, *Fenomenologia della vita*, p. 225).

³⁷⁰ M. Henry, *L'essenza della manifestazione*, vol. I, p. 338.

'impotenza', ovvero la semplice privazione del potere di fare qualcosa³⁷¹. Essa, piuttosto, designa la relazione dell'essere con sé come incapacità per l'essere di separarsi da se stesso, acquisendo così un significato ontologico fondamentale³⁷². Tale impossibilità, nella duplice accezione di 'impossibilità di uscire da se stesso' e di 'impossibilità di superare se stesso', ovvero di stabilire uno iato, una sorta di dimensione di ripiegamento in cui l'essere possa sfuggire e sottrarsi a se stesso e alla sua essenza, assumendo magari un punto di vista esterno o troncando addirittura la relazione con sé, finisce per alludere positivamente all'unità primordiale dell'essere con sé. Il provar-si originario, pertanto, si dipana fenomenologicamente come sentimento, il quale, in una sorta di trasparenza dell'identità con se stessa, consegna a sé un sé che non si può né contestare, né rifiutare, né assumere, né accettare, solo annunciare. Proprio per questo, esso è un soffrire³⁷³ inteso come esperienza di sé in un

³⁷¹ Henry preferisce non usare il termine 'impotenza', poiché implicherebbe necessariamente un riferimento all'alterità. L'essere, invece, si rivela impotente in prima istanza e anzitutto rispetto a sé.

³⁷² "Viene così determinata, relativamente alla sua relazione con sé, l'impossibilità per l'essere di superarsi, come impossibilità di separarsi da ciò che costituisce il suo essere proprio, tale che *questa impossibilità non prende solamente forma e senso nel suo riferimento esplicito alla relazione dell'essere con sé, ma costituisce essa stessa il sé dell'essere, la possibilità fondamentale e ultima perché si concretizzi in lui qualcosa come un'ipseità*" (ivi, p. 383).

³⁷³ In *Phénoménologie et psychanalyse* (1989), Henry designa tale soffrir-si originario come angoscia. "Car l'angoisse est la manière dont la vie ressent sa propre condition de ne pouvoir échapper à soi" (p. 111).

A tale proposito, Guillaumaud qualifica il realismo soggettivo henryiano quale 'ontologia della sofferenza', poiché quest'ultima vi figura, in maniera strutturale e portante, come l'essenza stessa della manifestazione. "Cette analyse henryenne de la souffrance qui est l'objet de la quatrième partie de *l'Essence de la manifestation*, vise par l'intermédiaire de la notion d'affectivité, à définir le plus concrètement, le plus effectivement possible ce qu'est la présence à soi-même de la subjectivité immanente. La souffrance est la détermination ultimement concrète de l'immanence, et cette concrétude en tant que telle, en tant que vie intérieure et affective, est la véritable essence de l'immanence, la véritable essence de la manifestation. La souffrance est l'épaisseur, la lourdeur, la réalité même dans sa réalité, l'essence même dans sa manifestation, la structure concrète et péniblement lourde quoique et même parce que pleine, de l'existence et de la vie. Ainsi, la souffrance comme affectivité originaire, comme expérience fondamentale de ce qui fait l'expérience non-sensible de soi est l'essence même de la révélation ontologique, c'est-à-dire encore, la subjectivité éprouvée, l'éprouve originaire, la réalité même de la réalité. La souffrance est donc ce qui constitue l'essence dans son indigence, dans son repos ou sa plénitude radicale, dans sa solitude, dans son unité et enfin, surtout, dans sa réalité. Ainsi, on voit

subire più forte di qualsiasi libertà³⁷⁴. A riguardo, il filosofo dichiara: “La sofferenza nell’essere, come sua possibilità più intima, come ciò che si fenomenalizza originariamente nel «soffrire se stesso» che lo costituisce [...], la sofferenza forma il tessuto dell’esistenza, è il luogo in cui la vita diventa vivente, la realtà e l’effettività fenomenologica di questo divenire”³⁷⁵. Ma, dato che nella sofferenza il sé è dato a se stesso come inchiodato a sé e in questa aderenza perfetta a sé fa esperienza di sé, essa

que d’une certaine manière et même s’il faudra nuancer et préciser cette affirmation, le réalisme subjectif ou encore l’ontologie henryenne de l’immanence se trouve être corrélativement une ontologie de la souffrance, c’est-à-dire une ontologie qui atteint l’être dans sa brutalité première, fondamentale et originaire. La souffrance est la structure ontologique de la vie, c’est-à-dire l’être même dans son être, dans sa subjectivité et sa passivité fondamentales par rapport à soi” (P. Guillaud, *La souffrance et la déception. Réflexion sur l’être et l’expérience dans les philosophies de Michel Henry et de Nicolas Grimaldi*, «Archives de Philosophie», vol. 52 (1989), p. 86).

Lavigne, invece, si mostra alquanto critico circa tale punto speculativo della sofferenza, poiché ritiene che esso assuma un assetto troppo formale. “Se si dice che «è la sofferenza a soffrire», l’ego viene defraudato del suo dramma interiore, del dramma affettivo della sua stessa vita in atto, come se fosse solo uno spazio neutro, un semplice luogo d’accoglienza per una sofferenza che sorgerebbe da sé, per sé, senz’altra destinazione se non quella di avere un autonomo sviluppo. Perciò ritengo che questo schema descrittivo sia inesatto, e inesatto perché ancora troppo *formale*. Di più, la descrizione *henryenne* della sofferenza rimane formale perché trascura anche l’altro momento dell’esperienza del soffrire: quest’esperienza ha sempre un *contenuto materiale* che è sempre *determinato* e *singolare*. Non c’è mai una sofferenza «in generale», perché il soffrire è un evento ad ogni istante *particolare*, la cui natura *qualitativa si rinnova continuamente*. Quello che ci fa soffrire, infatti, non ha una forma unica, valida una volta per tutte, ma si rinnova continuamente diffondendosi nel soggetto in ondate di dolore sempre nuove e diverse” (J. Lavigne, *Autoaffezione e carne nella fenomenologia materiale di Michel Henry*, pp. 19-20).

³⁷⁴ A riguardo, richiamandosi al Kierkegaard de *La malattia mortale*, Henry definisce la disperazione come ‘non voler essere se stesso’, ovvero come intenzione di rottura del rapporto che lega il sé a sé, che lo porterebbe alla distruzione di se stesso. Ora, tale obiettivo è per definizione votato allo scacco ontologico, poiché la relazione a sé nella passività ontologica dell’essere consegnato a sé è ciò che lo costituisce. “Voici donc comment et pourquoi le désespoir est la maladie mortelle, comment et pourquoi il est éternel, en tant que la relation à soi subsiste dans le moi qui veut rompre cette relation comme la condition même et l’essence de l’acte par lequel il veut la rompre, comme la condition et l’essence de son désespoir” (M. Henry, *L’essence de la manifestation*, vol. II, p. 854). In tal senso, secondo il nostro autore, ogni forma di riflessione sulla vita, intesa come tentativo di oggettivazione della stessa è una forma di disperazione, colta come tentativo di distruggere la vita, separandosi da essa.

³⁷⁵ Traduzione nostra. “La souffrance dans l’être, comme sa possibilité la plus intérieure, comme ce qui se phénoménalise originellement dans le «se souffrir soi-même» qui le constitue [...], la souffrance forme le tissu de l’existence, elle est le lieu où la vie devient vivante, la réalité et l’effectivité phénoménologique de ce devenir”, *L’essence de la manifestation*, vol. II, p. 828.

è, nello stesso tempo, gioia³⁷⁶. L'unità dicotomica³⁷⁷ di sofferenza e gioia è data, dunque, dal fatto di possedere lo stesso contenuto fenomenologico, ovvero l'essere-sè-stesso³⁷⁸.

Ma, quale l'essere' del Sé? Ovvero, come appare questo Sé? Nella rivelazione immediata di sé a sé, la soggettività non si conosce³⁷⁹ come una forma vuota³⁸⁰. Ha un contenuto trascendentale originario³⁸¹ che è a sé la

³⁷⁶ " *La souffrance est joie parce que en elle, dans son contenu et dans ce qu'elle est, se réalise l'être-donné-à-soi, la jouissance de l'être, parce que son effectivité phénoménologique est cette jouissance. La joie est souffrance parce que l'être-donné-à-soi de l'être, sa jouissance reside et se réalise dans le s'éprouver soi-même de son souffrir, parce que le contenu phénoménologique effectif de la joie est la souffrance de ce souffrir*" (ivi, p. 833).

³⁷⁷ Riguardo l'unità di sofferenza e gioia, la speculazione henryana introduce una nuova accezione di dialettica, intesa come 'dialettica immanente', poiché il passaggio dall'una all'altra tonalità fenomenologica non avviene per opposizione, ma nell'identità.

³⁷⁸ Proprio per questo, sofferenza e gioia devono essere considerate come tonalità ontologiche, ovvero modi in cui la vita –come direbbe Henry- si istorializza, cioè si manifesta nella sua concretezza.

³⁷⁹ A riguardo, preciso che con conoscenza qui bisogna intendere l'esperienza immediata che il sé fa di sé in una sfera di immanenza radicale. In tal senso, essa coincide con una sorta di 'possedersi originario', o, come afferma Henry: "Une connaissance absolue que si elle n'est plus une connaissance transcendante, mais une révélation originaire où il n'y a place, en fait, pour aucune adéquation, mais seulement pour la pure unité avec soi de la vie, d'une vie qui n'est pas séparée de soi et qui, dans cette absence de toute distance phénoménologique, se connaît cependant parce que son être n'est rien d'autre que la propre expérience qu'elle a d'elle-même" (*Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, PUF, Paris 1965, p. 249).

³⁸⁰ In tal senso, la soggettività henryana non ha nulla a che fare con quella kantiana, nei confronti della quale finisce per assumere un piglio fortemente critico e polemico. Nel kantismo, infatti, nell'interpretazione che ne dà il nostro autore, l'io, l'anima, la soggettività, diventa la condizione trascendentale di possibilità degli oggetti d'esperienza, cioè l'e-stasi, l'apertura dell'orizzonte in cui si dà la manifestazione. Come tale, essa costituisce una pura forma vuota, adattabile a qualsiasi contenuto che venga a riempirla. "Il vuoto della rappresentazione io penso, con la quale non ci si rappresenta che un qualcosa in generale - «Per questi Io, o Egli o Quello che pensa non ci si rappresenta altro che un soggetto trascendentale dei pensieri=X» - giustifica la possibilità per un contenuto così indeterminato di piegarsi a molte altre determinazioni [...]. Un soggetto di cui non si sa nulla e che apparirà, di volta in volta, come l'io che costruisce l'universo (il soggetto della rappresentazione), ma anche come l'oggetto del senso interno, come il punto di riferimento al quale sono riferite le rappresentazioni soggettive, come un termine ideale prodotto dalla Ragione per unificare i fenomeni interni, come un'Idea o come una cosa in sé sconosciuta e inconoscibile, o, infine, come l'io passivo auto-posto" (M. Henry, *Genealogia della psicoanalisi*, p. 122). Tuttavia, secondo Henry, la rappresentazione dell'io come forma vuota finisce per costituire una finzione teoretica, proprio perché l'ego, che è una realtà sempre particolare e singolare, data a sé nella prova immediata del sentir-si originario, viene dato, invece, per universale e astratto.

³⁸¹ Nella speculazione henryana, a differenza di quella kantiana, 'trascendentale' non designa ciò che sta al di qua e, di conseguenza, al di fuori della realtà, bensì una regione dell'essere perfettamente determinata e assolutamente concreta.

consistenza e concretezza della propria vita e che coincide con l'esperienza interna del proprio corpo³⁸². Come afferma Henry, "è chiaro, tuttavia, che gli Erlebnisse corporali non rappresentano che una parte dell'insieme dei nostri Erlebnisse possibili [...]. Questi Erlebnisse corporei non sono meno Erlebnisse e [...] la loro struttura è quella della soggettività assoluta, senza l'aggiunta di alcun elemento eterogeneo. Pertanto, il corpo, e con questo intendiamo evidentemente il corpo assoluto, è, in senso forte, un corpo soggettivo, il cui essere si rivela originariamente in una sfera d'immanenza assoluta, e in modo tale da confondersi con questa stessa rivelazione"³⁸³. Da questo punto di vista, pertanto, il sé consegnato a sé nella prova patica della propria esistenza è un sé corporeo³⁸⁴. Il nostro

³⁸² Proprio per questo, Henry tende a precisare perentoriamente che la sua filosofia della soggettività non vuol essere un puro intellettualismo. Ciò che al nostro autore interessa è, infatti, l'essere dell'uomo colto nella realtà della sua concretezza corporea. "L'homme, nous le savons, est un sujet incarné, sa connaissance est située dans l'univers, les choses lui sont données sous des perspectives qui s'orientent à partir de son propre corps" (M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, p. 10).

³⁸³ Traduzione nostra. "Il est évident, toutefois, que les *Erlebnisse* corporels ne représentent qu'une partie de l'ensemble de nos *Erlebnisse* possibles [...]. Ces *Erlebnisse* corporels n'en sont pas moins des *Erlebnisse* et [...] leur structure est celle de la subjectivité absolue, sans adjonction d'un élément hétérogène quelconque. Dès lors, le corps, et par là nous entendons évidemment le corps absolu, est, au sens fort, un corps subjectif, dont l'être se révèle originellement dans une sphère d'immanence absolue, et cela de telle manière qu'il se confond avec cette révélation même", *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, p. 257.

Anche per quanto riguarda la riflessione sul corpo soggettivo, Henry si considera quale fedele interprete e continuatore della tradizione cartesiana. Secondo il nostro autore, infatti, è in Cartesio che si trovano le basi di una prima formulazione implicita dell'esperienza immediata corporea come *cogitatio* certa, oscurata, tuttavia, dalla preferenza accordata a una concezione geometrica della corporeità concepita come *res extensa* e sottoposta alle regole fisiche della scienza moderna.

Chi, invece, richiamandosi sempre a tale intuizione decisiva del cartesianesimo, svilupperà una vera e propria teoria della soggettività corporea intesa come prova immediata di sé, sarà Maine de Biran, autore a cui Henry dedica un'intera monografia e che sarà il punto di partenza delle considerazioni sia de *L'essenza della manifestazione* sia di *Incarnazione*. La riflessione biraniana sul corpo proprio, infatti, è incentrata sulla constatazione di come il nostro corpo ci sia dato in una esperienza interna trascendentale e che, di conseguenza, esso appartiene alla soggettività. "L'être du corps appartient à la région ontologique où sont possibles et s'accomplissent de telles expériences internes transcendentales, c'est-à-dire à la sphère de la subjectivité. L'être phénoménologique, c'est-à-dire originaire, réel et absolu, du corps est ainsi un être subjectif" (*Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, p. 79).

³⁸⁴ O, meglio, come dirà più tardi Henry, 'incarnato'. "Tutti noi infatti, uomini e donne, a ogni istante della nostra vita facciamo l'esperienza immediata del nostro corpo, proviamo

corpo, concepito come 'corpo trascendentale', appartiene alla sfera della soggettività, è un io, o meglio, in prima istanza, un 'me' originario³⁸⁵. Secondo Henry, dunque, all'affermazione 'ho un corpo' bisognerebbe preferire 'io sono il mio corpo', nel senso che l'essere originario del mio corpo è un'esperienza interna trascendentale e che, di conseguenza, la vita di questo corpo che io sono è un modo della vita assoluta dell'ego. Da qui il particolare 'diritto di proprietà' esercitato dall'io nei confronti del corpo che è suo e gli appartiene, però non come un ente, bensì in senso originario. Infatti, la relazione primigenia del mio corpo a se stesso non è estatica. Essa non si compie in un sentire; piuttosto si manifesta come corporeità originaria nell'immanenza radicale dell'interiorità. Proprio per questo, secondo Henry, si rivela necessariamente come un Sé. "Il corpo non è in ragione delle sue proprietà particolari, non è la somma delle sue parti, la totalità delle funzioni che sintetizza; il corpo non è l'insieme dei nostri sensi e non è attraverso essi che ci dà originariamente accesso all'essere. Il corpo è per la sua stessa ipseità, è perché un me l'abita originariamente, è perché c'è un Sé del movimento e un Sé del sentire"³⁸⁶.

la fatica che ci procura la salita di un viottolo in pendio o il piacere di una bevanda fresca d'estate o d'un venticello sul viso" (*Incarnazione. Una filosofia della carne*, p. 3).

³⁸⁵ A riguardo, mi sembra doveroso precisare che l'uso dell'accusativo è dettato dal fatto che il sé consegnato a sé nel sentir-si originario è passivo rispetto a sé. Rispetto al mio corpo, infatti, non posso assumere un punto di vista esterno, se non rappresentandomelo, ovvero allontanandomi dal sapere immediato che ne ho. Così come non posso congedarmi a piacere dal mio corpo, che mi è consegnato con la stessa passività originaria con cui il sé mi si rivela. Esso mi è semplicemente consegnato. "En bref, je suis dans mon corps alors que, en ce qui concerne les autres corps, je suis hors d'eux. Être hors de son propre corps, il ya des personnes qui font cette experience-là, qui perçoivent leur corps à trois mètres derrière eux, mais en général elles sont soignées dans un hôpital spécialisé. Ce sont des cas qu'on appelle pathologiques. Meme dans ces cas d'ailleurs, c'est dans la représentation du malade, non en réalité que celui-ci se trouve hors de son corps propre". (M. Henry, *Le corps vivant*, p. 79).

³⁸⁶ Traduzione nostra. "Le corps n'est pas en raison de ses propriétés particulières, il n'est pas la somme de ses parties, la totalité des fonctions qu'il synthétise; le corps n'est pas l'ensemble de nos sens et ce n'est point par eux qu'il nous donne originellement accès à l'être. Le corps est par son ipséité même, et c'est pourquoi un moi l'habite originellement, c'est pourquoi il y a un Soi du mouvement et un Soi du sentir", M. Henry, *Le concept d'âme a-t-il un sens?*, «Revue Philosophique de Louvain. Troisième série», vol. 64, n. 81, 1966, p. 30.

Ed è a questo punto che il nostro autore introduce la categoria di 'carne'³⁸⁷ per significare la soggettività reale del nostro corpo³⁸⁸. Il nostro corpo, dunque, non è paragonabile al galileano 'esteso materiale'³⁸⁹, di cui è possibile cogliere la forma e la figura geometricamente³⁹⁰. Se così fosse, non avrebbe nulla di diverso dall'anonimo inerte. Tuttavia, non è così. Il nostro, infatti, è un corpo umano vivente, *Leibkörper*, che è un Io, dato a se stesso in un'autoaffezione radicalmente immanente³⁹¹. Corporeità originaria invisibile, non è oggetto tra gli oggetti, ma piuttosto un principio d'esperienza a cui è possibile accedere solo per via

³⁸⁷ Mi sembra opportuno precisare che, utilizzando la categoria di carne, Henry si rifà alla tradizione cristiana e ai Padri, in particolare ad Ireneo e a Tertulliano. Infatti, a differenza della concezione greca, secondo la quale la realtà carnale dell'uomo è solo animalità, realtà peritura votata alla decomposizione e alla morte, quella cristiana, tramite la dottrina dell'Incarnazione del Verbo, viene ad esaltare la corporeità come ciò in cui solo risiede la possibilità della salvezza. "Ecco che il cristianesimo ripone la salvezza nel corpo. È a questo corpo materiale e putrescibile, preda del divenire e ancor più sede del peccato, organo dell'attrazione sensibile e vittima predestinata di tutte le illusioni e di tutti gli idoli, che viene affidato il compito di strapparci alla morte" (M. Henry, *Incarnazione*, p. 7).

³⁸⁸ "La subjectivité est réelle et le corps est subjectif. Le phénomène de l'incarnation ne signifie rien de plus que la réalité d'une possibilité ontologique qui n'est pas abstraite, mais se révèle au contraire identique à l'être même de l'ego" (M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, p. 261).

³⁸⁹ Come chiarisce l'autore, alcuni pensatori, nel denunciare l'astrazione contenuta in ogni tipo di idealismo e intellettualismo, identificano la vita corporea con quella materiale, finendo per cadere vittima dello stesso errore. "Appeler matérielle cette vie corporelle qu'on tient à juste titre pour un élément décisif de l'existence humaine, c'est se faire du corps la même conception ontologique qu'un tel idéalisme et, d'une manière générale, que la philosophie d'origine hellénique" (ivi, p. 307).

³⁹⁰ Henry imputa a Galilei l'aver introdotto un concetto di corporeità che, mettendo da parte tutte le qualità sensibili, è alquanto riduttivo. Tale concezione, considerando la scienza geometrica della natura materiale il vero sapere possibile dello e sull'uomo, finisce per escludere da sé la vita. "Pascal vi aggiunge il terrore che gli procura, giustamente. Il silenzio "eterno" è pauroso non per effetto della sensibilità tormentata dell'autore delle *Pensées*, ma perché è inumano. Semplice nome, in fin dei conti, per designare ciò che non ha più nome in nessuna lingua che, spogliato di ogni qualità umana, di ogni amabilità, di ogni affinità con noi, come e più di quanto lo sia uno scheletro rispetto alla sua carne, non esiste più per nessuno. È l'inumano ad essere terrificante" (M. Henry, *Incarnazione*, p.119).

³⁹¹ Per esaltare il sapere assoluto che ognuno ha di sé e del suo essere incarnato, Henry, suggestivamente, dichiara: "Già si profila quindi davanti a noi un singolare rovesciamento. L'uomo che non sa nulla, nient'altro che la prova di tutte le sofferenze nella sua carne martoriata, il povero, il "piccolo", ne sa forse di più di uno spirito onnisciente situato al termine dello sviluppo ideale delle scienze" (ivi, p. 5).

fenomenologica³⁹². A riguardo, come scrive Henry: “Se ci è facile conoscere la nostra carne giacchè questa non ci lascia mai, aderisce alla nostra pelle in forma di mille impressioni di dolore e di piacere che ci colpiscono continuamente, per cui in effetti ognuno di noi sa molto bene, in forza di un sapere assoluto e ininterrotto, che cosa sia la sua carne, anche se non sa esprimere questo sapere concettualmente; del tutto diversa è la conoscenza dei corpi inerti della natura materiale, che si perde e si compie in un’ignoranza completa”³⁹³. La nostra condizione carnale non consiste, dunque, nell’aver semplicemente un corpo e nell’essere un “essere corporale”. Essa corrisponde, piuttosto, all’aver, o, meglio, all’essere carne, ovvero a ciò che, provando, soffrendo, subendo e sopportando se stessa, gode di sé ed è, così, in grado di sentire il corpo, l’oggetto, che le è esterno. Come dire, niente di più distante tanto dalla presunta “distinzione” cartesiana³⁹⁴ dello spirito e del corpo³⁹⁵, tanto dalla

³⁹² Il rovesciamento che intende operare Henry consiste proprio in questo: accedere al corpo a partire dalla vita e non dal mondo, poiché non è un oggetto tra gli oggetti. “Certo”- aggiunge il nostro autore- “è importante porre all’origine della nostra esperienza non più l’io formale e vuoto di Kant, ma un soggetto che è un corpo, un soggetto incarnato” (ivi, p. 137).

³⁹³ Ivi, p. 5.

³⁹⁴ L’abbandono di ogni tipo di dualismo da parte di Henry è all’origine anche della sua critica alle posizioni biraniane, da cui pure aveva ripreso la concezione della soggettività corporea. “C’est cette association primitive d’un dualisme de type cartésien avec un expérience personnelle dont Biran n’a jamais pu s’affranchir totalement, qui explique que ce dualisme ait pu survivre à la prodigieuse découverte du corps subjectif et demeurer dans le biranisme comme un membre mort, mais toujours présent, juxtaposé à la théorie ontologique du corps, ou plutôt la recouvrant et en masquant aux yeux de presque tous les commentateurs la portée philosophique inappréciable” (M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l’ontologie biranienne*, p. 215).

³⁹⁵ È lo stesso autore, richiamandosi al Kierkegaard de *Il concetto dell’angoscia*, ad utilizzare la categoria di “spirito” per indicare la sintesi di anima e di corpo. “Il fatto che il nostro corpo oggettivo non esista mai separato, ma solo all’interno della sintesi con l’anima, che è lo spirito, implica di rimando che lo spirito abiti ogni termine della sintesi che è lui stesso: non solo la nostra anima, ma pure il nostro corpo oggettivo. Solo a questa condizione lo spirito può unire in sé i termini irriducibili e inconciliabili della sintesi, a condizione cioè di essere in essi l’elemento comune nel quale si uniscono” (*Incarnazione*, p. 230). Tuttavia, proprio perché con spirito egli intende “vita trascendentale”, ovvero ciò che fa sì che il corpo sia vivente, ritengo l’uso di tale terminologia alquanto delicato. Per evitare, infatti, inutili confusioni con un certo tipo di spiritualismo e il dualismo di stampo cartesiano, preferisco usare d’ora in poi la categoria di “carne”.

loro "unione"³⁹⁶. Essa, piuttosto, ne indica la coappartenenza reciproca, al punto che, come riconosce lo stesso autore, nell'elemento dell'uno sorge l'altro e viceversa³⁹⁷. "Toccare questo corpo, questo sesso, vorrebbe dire toccare lo spirito stesso là dove è spirito, toccare la vita là ove essa prova se stessa nel proprio Sé irriducibile a ogni altro"³⁹⁸. Da questo punto di vista, pertanto, non c'è carne che non sia quella di un Sé particolare e concreto, essendone la condizione fenomenologica di possibilità più intima, al punto da identificarsi con essa.

L'interpretazione del nostro corpo proprio come carne: ecco, secondo Henry, la lacuna sia della speculazione dell'Husserl di *Ideen* II sia dell'ultimo Merleau-Ponty³⁹⁹, che per quanto si sforzino di distinguere tra corpo cosale e corpo soggettivo, tuttavia non smettono di farne entrambi oggetto d'intenzionalità. Percepito, così, dall'esterno, il corpo proprio è sottratto all'immediazione patica e, come dire, perduto per sempre nella propria peculiarità. È proprio a partire da questo punto che inizia la riflessione henryana, nel tentativo di sottrarre all'occultamento ciò che già

³⁹⁶ L'autore precisa che: "La carne non si aggiunge dunque all'io come un attributo contingente e incomprensibile, una specie di aggiunta sintetica al nostro essere che lo scinderà in due istanze opposte e inconciliabili. Poiché la carne non è che la possibilità più intima del nostro Sé, questo è un Sé unitario. L'uomo ignora il dualismo" (ivi, p. 143).

³⁹⁷ Come riconosce Henry: "L'uomo è una realtà unitaria, dotato di proprietà diverse che definiscono tuttavia una stessa condizione" (ivi, p. 7).

³⁹⁸ Ivi, p. 234.

³⁹⁹ A riguardo, Barbaras ritiene che le riflessioni di Henry e Merleau-Ponty circa la categoria di carne siano simmetriche. "L'une met en avant la dualité fondamentales des régimes de l'apparaître, dualité de la transcendance et de l'immanence, de sorte que le corps propre, que l'on peut aussi nommer chair, «est à la fois l'effet de la duplicité de l'apparaître et sa preuve irréfutable». L'autre, celle de Merleau-Ponty, prend pour point de départ l'irréductibilité de ce troisième genre d'être pour mettre finalement en question, dans une ontologie de chair, la dualité même des deux régimes de l'apparaître, du subjectif et du transcendant. Il va alors de soi que chaque pensée est confrontée à des problèmes différents mais, à nouveau, symétriques. M. Henry rencontre le problème de l'unité véritable de la chair et du corps dès lors que l'épreuve de notre corps est comme fracturée par la duplicité de l'apparaître. Merleau-Ponty, au contraire, tend à rebattre la conscience, en laquelle mon corps s'éprouve, sur l'extériorité d'une Nature où se perd le fondement même de la démarche phénoménologique et il rencontre alors le problème de la duplicité de la Chair. De part et d'autre, c'est bien la possibilité de penser la conscience en tant qu'incarnée qui est en jeu" (R. Barbaras, *Le sens de la chair chez Michel Henry et Merleau-Ponty*, «EPOKHE», vol. 2 (1991), p. 2).

si autorivela di per sé: basta solo saperlo cogliere nel suo *Logos* adeguato. "Il compito di una fenomenologia della vita è quello di pensare fenomenologicamente l'autorivelazione, di non coglierla come una fattualità di grado superiore, ma nella sua possibilità più intima, trascendentale, in ciò che la rende effettiva, nella materia fenomenologica di cui è fatta ogni autorivelazione, nella quale essa si compie e può compiersi: nella carne patica della vita"⁴⁰⁰.

3.4 La duplicità dell'apparire del nostro corpo

La condizione umana, secondo Henry, è, dunque, una condizione incarnata, caratterizzata dal fatto di avere un corpo con cui intrattiene non un rapporto estrinseco di proprietà, –se così possiamo esprimerci- di tipo verticale, qualificato dall'usabilità e dal dominio, ma, anzitutto, intrinseco di identificazione, orizzontale. Essa si trova già da sempre come tale. Ogni vivente, infatti, sin dalla sua venuta nel ventre di una donna, è carne terrestre. È generato⁴⁰¹ come tale nella vita⁴⁰². "Proprio perché, nato dal ventre di una donna, il Cristo trae da essa la sua carne, una carne terrestre e umana, egli è vissuto al modo degli umani, dovendo nutrirsi, sentire la fatica, dormire, in breve condividere il destino degli uomini [...] Designando l'origine della carne, la correlazione tra questa e la sua nascita rivela dunque senza equivoci la vera natura di tale carne, una carne

⁴⁰⁰ M. Henry, *Incarnazione*, p. 100.

⁴⁰¹ Il termine "generazione" ha qui una pregnanza tutta particolare, poiché, come vedremo successivamente, indica la condizione dell'uomo che si scopre come dato a sé stesso, come ricevuto. "Ma questo rapporto con sé, questo accesso a noi stessi ci precede, è ciò da cui risultiamo: è il processo della nostra generazione, giacché siamo venuti a noi stessi, divenendo il Sé che siamo, solo nell'eterno processo in cui la Vita assoluta viene a sé" (ivi, p. 97). L'anticipazione tematica, anche se apparentemente disorientante, è dettata dallo stesso argomentare henryano, che, avendo un andamento circolare, è pieno di richiami e di salti concettuali da una categoria all'altra. Tuttavia, ciò sta a dimostrare nello stesso tempo la difficoltà di qualsiasi discorso sull'umano. Ogni essere umano, infatti, è un unico atto e non è dato analizzarne le caratteristiche singolarmente, pena la perdita dell'umano stesso nella sua peculiarità.

⁴⁰² "La generazione della carne che è la nostra è strettamente parallela a quella del nostro Sé trascendentale che fa ogni volta di noi il «me» o l'«ego» che noi siamo" (ivi, p. 143).

terrestre come quella della donna, da cui è scaturita ogni carne di cui è inizialmente una parte"⁴⁰³. Ecco perché ogni discorso di tipo dualistico sull'uomo finisce per apparire agli occhi del nostro autore quale falsificazione profonda del dato di realtà. Da un punto di vista fenomenologico, il vivente dato a sé nella vita è uno solo⁴⁰⁴; nell'immediazione patica della certezza di sé, si sente e gode di sé come singolo. Tuttavia, secondo il nostro autore, è possibile distinguere, almeno in via preliminare⁴⁰⁵, due modalità di accesso al nostro corpo, in accordo alla duplicità del suo apparire⁴⁰⁶. Nel "fuori di sé" del mondo, infatti, esso è in tutto identico all'esteso materiale, oggetto tra oggetti, inquadrabile esaustivamente in base a coordinate spaziali, temporali e causali rigidamente stabilite. D'altra parte, però, in quanto vissuto interiormente, nell'autorivelazione patica della vita, si scopre come un Sé trascendentale, un individuo vivente. E, come tale, un unico corpo indiviso. *"Il fatto straordinario che il nostro corpo possa essere considerato e descritto da due punti di vista originariamente diversi e incompatibili, sì che, più ancora, esso sembra riunirli in sé al punto da intendersi a partire da tale dualismo"*⁴⁰⁷. Tanto più che ogni manifestazione appare evanescente se cercata nell'ordine dell'altra. La carne sfugge nell'orizzonte mondano dell'esteso geometrico, così come

⁴⁰³ Ivi, p. 147.

⁴⁰⁴ A riguardo, l'autore precisa: "se in ogni *cogitatio* leggiamo un ego è unicamente perché, venuta a sé nella venuta a sé della Vita assoluta nell'Ipseità del suo Verbo, sin dalla nascita essa si trova segnata dall'Ipseità indelebile che appartiene a ogni venuta a sé come sua condizione e di cui ogni effettuazione fenomenologica è un Sé singolo. Né il *cogito* è un punto di partenza, né la *cogitatio* un dato autosufficiente; entrambi sono solo il risultato di una generazione" (ivi, p. 101).

⁴⁰⁵ A tale proposito, è necessario precisare che, riguardo al proprio corpo, l'apparire pur essendo duplice nel suo effetto, tuttavia finisce per stabilire una sorta di primato ontologico tra il corpo mondano e la carne, istituendo la prima a fondamento del secondo. Come sostiene Henry, infatti, "non ci sono dunque due processi, ma uno solo, quello della nostra corporeità carnale. È quest'unico processo ad apparirci altrimenti, in un altro apparire, che ci si svela allora nel "fuori" del mondo in forma di un processo oggettivo" (ivi, p. 175).

⁴⁰⁶ "Se è vero, secondo i presupposti di una fenomenologia della vita, che esistono per le cose due modi originari e fondamentali di manifestazione, allora una stessa realtà, nella fattispecie il nostro proprio corpo, deve poterci apparire in due modi diversi" (ivi, p. 174).

⁴⁰⁷ Ivi, p. 132.

quest'ultimo passa in secondo piano nella sofferenza e nella gioia dell'interiore patico. Eppure, il nostro corpo proprio perché vivente è intellegibile, secondo Henry, solo a partire dall'invisibile del sentir-si originario. Esso, infatti, è sentito, saputo, e saputo da sé nel momento in cui sente. Da qui lo sforzo di mantenere teoreticamente uniti i due aspetti, pur nella fortissima tentazione di sostare soltanto o nella considerazione materiale, nella *res extensa*, studiandone estensivamente le qualità sensibili, o solo nell'apprezzamento dell'intenso affettivo⁴⁰⁸. In tal senso avremmo un corpo-oggetto, sentito, separato e opposto da un corpo-soggetto, che non è più oggetto dell'esperienza, ma suo principio. Come dire, niente di più distante dalla reale essenza corporea del vivente uomo, che si possiede immediatamente e grazie a tale godimento di sé si apre al fuori, garantendone la visibilità, pur non abbandonandosi mai. Così, "sappiamo che la possibilità del toccante non si esaurisce affatto nel rapporto intenzionale con il toccato. Si tratta appunto della possibilità fenomenologica radicale dell'intenzionalità, possibilità di cui l'intenzionalità stessa non dà mai conto, perché risiede in un'essenza profondamente estranea alla sua, nella sua autoaffezione patica nella vita"⁴⁰⁹.

3.5 L'unità corporea

Duplicità dell'apparire, dunque, che non implica riferimento a due entità distinte, bensì alla stessa. Quest'ultimo acquisto teoretico, altamente problematico da un punto di vista strettamente analitico, contiene in sé un

⁴⁰⁸ A riguardo, Henry riconosce che, per l'influsso del pensiero galileiano e del progresso scientifico, nel senso comune è maggiore la tentazione di considerare il corpo umano secondo le sue proprietà chimico-fisiche, dimenticando la sua realtà di vivente. "Nel mondo, l'uomo erige il suo profilo fragile e precario, profilo con cui ingenuamente lo si identifica, che si crede essere quello del suo corpo, del quale ci si immagina di spiegare la postura partendo da quella degli altri bipedi o quadrupedi, o di altri precursori acquatici" (ivi, p. 98), come se una trattazione esaustiva della sua corporeità potesse fare a meno di ogni riferimento all'intelligibile dell'invisibile della sua carnalità terrena.

⁴⁰⁹ Ivi, p. 158.

inevitabile rimando al rapporto che esiste tra la carne e il suo corpo, in ordine alla chiarificazione della stessa unità corporea. A riguardo, l'autore sostiene che tale relazione è intelligibile solo stabilendo una sorta di gerarchia ontologica nel senso di un primato 'vitale'⁴¹⁰ e 'fondamentale' di un elemento sull'altro⁴¹¹. "Ciò che si stabilisce contro le interpretazioni tradizionali [...] è che *il corpo mondano è possibile solo una volta che si sia presupposta una carne da sempre rivelata a sé come carne vivente nell'autorivelazione patica della vita*"⁴¹². Il nostro corpo, infatti, è soltanto uno e ci è dato come tale nell'esperienza vissuta che ne abbiamo. Nell'immediazione dell'autoaffezione, la nostra corporeità originaria è esperita come un potere, che, nella sua multiforme varietà di poter-si muovere, vedere, ecc..., non significa la correlazione estatica di un senso all'oggetto esterno, quanto piuttosto e anzitutto 'potere di esercitarsi'⁴¹³. In tal senso, il Sé è dato a sé stesso e, trovandosi in possesso di sé, si scopre simultaneamente in possesso di tutti i poteri che lo costituiscono.

⁴¹⁰ Uso qui 'vitale' nello stesso senso in cui lo usa Henry, cioè per indicare che il punto di vista assunto è quello della vita. In tal senso, l'ordine con cui appaiono gli elementi di volta in volta analizzati è quello con cui ci si manifestano vivendo. "Solo il processo della loro costituzione permette di stabilire tra loro un ordine rigoroso. Che non è solo un ordine temporale, ma l'ordine gerarchico delle strutture fenomenologiche pure messe in evidenza dalla fenomenologia della carne" (ivi, p. 189).

A questo proposito, ricordo che lo scopo e la differenziazione della fenomenologia henryana rispetto a quella storica era di tracciare una filosofia della vita, in cui il pensiero ha il compito di far luce sul movimento originario del pervenire eternamente a sé della vita.

⁴¹¹ Infatti, l'autore precisa che: "Il significato d'essere vissuto interiormente da una carne esso lo riceve appunto, lo porta in sé, è costituito come tale, *come corpo cosale mondano dotato tuttavia di un 'interno'*. Il significato d'avere un 'interno', d'essere 'abitato' da una carne fa di esso quello che è per noi nell'esperienza globale che ne abbiamo, un corpo duplice, in effetti, che mi si mostra dall'esterno nel mondo e tuttavia è vissuto dall'interno come il mio stesso corpo carnale opposto a tutti gli altri" (ivi, pp. 186-187).

⁴¹² Ivi, p. 157.

⁴¹³ Come chiarisce Henry: "Io posso aprire gli occhi allo spettacolo dell'universo, tendere l'orecchio a un rumore lontano, muovere la mano su una superficie liscia o una forma arrotondata; 'io posso' fare tutto questo e altre cose. Ma tutti questi poteri vari e specifici, di cui la nostra vita quotidiana esprime l'esercizio immediato, implicano in sé come presupposto ineludibile un potere più antico: quello di mettersi in gioco, di passare all'atto e di poterlo fare continuamente. Bisogna quindi riconoscere in ogni senso, da essi implicato sebbene indifferente alla loro specificità, la signoria di un 'io posso' originario in mancanza del quale nessun potere in generale, nessun potere del nostro corpo sarebbe possibile" (ivi, p. 200).

Non solo, ma, in maniera più radicale, ogni potere implica un'immanenza essenziale in esso dell'io, che è preliminarmente posto in esso in modo tale da identificarvisi e coincidervi⁴¹⁴. L'io, così, è conosciuto come un "Je peux" fondamentale. Proprio per questo, secondo Henry, è possibile stabilire un parallelismo tra affettività e potere⁴¹⁵. "Se non c'è potere che dato a se stesso nell'autodonazione patica della vita, allora ogni potere è effettivo non come risultato di circostanze che sarebbero estranee alla sua essenza, ma perché questa risiede nell'autoaffezione patica che, installandolo in lui stesso, gli dà la possibilità di esercitarsi, d'essere il potere che è"⁴¹⁶.

Dal punto di vista della henryana fenomenologia della vita, la distinzione tra i poteri fattuali, quali, ad esempio, il vedere, l'udire e il muoversi, e la possibilità trascendentale di esercitarli in un 'io posso' risulta, dunque, essenziale. La possibilità di potere, infatti, è identica alla nostra libertà e ci si svela 'brutalmente'⁴¹⁷ nell'angoscia⁴¹⁸. Con quest'ultima ad essere posta al centro dell'attenzione non è soltanto una tonalità affettiva fondamentale, come potrebbero essere il soffrire e il gioire, neanche una proprietà, piuttosto un tratto costitutivo ed essenziale del Sé trascendentale, che nell'immanenza radicale della vita⁴¹⁹, è rimandato a sé

⁴¹⁴ "Sicché tutti questi poteri sono in me come un solo corpo, ossia una sola carne; in me che ho il potere di esercitarli tutti in quanto è in me, rivelato a sé nella mia stessa carne, che ognuno di essi si trova ad agire" (ivi, p. 166).

⁴¹⁵ Come lo stesso autore chiarirà più oltre: "L'Affettività non fornisce soltanto all'azione il suo vero motivo, ma costituisce propriamente la sua essenza, e questo perché costituisce l'essenza della stessa realtà" (ivi, p. 219).

⁴¹⁶ Ivi, p. 164.

⁴¹⁷ Tale il termine che suggestivamente utilizza Henry per indicare l'esperienza interiore della possibilità di potere con la conseguente vertigine che ne provoca.

⁴¹⁸ Per la categoria dell'angoscia Henry si richiama al Kierkegaard de *Il concetto dell'angoscia*, del quale fornisce un'interpretazione in linea con la sua analisi fenomenologica, ovvero riconoscendogli il merito di aver legato sin dall'inizio il concetto dell'angoscia con la possibilità di potere.

⁴¹⁹ A riguardo, Henry preferisce parlare di innocenza, usando la terminologia kierkegaardiana, per esprimere l'immediato della vita. "L'innocenza assorta in sé, non turbata da nessuno sguardo, è per esempio quella della carne, meglio ancora: è *quanto fa di essa una carne*. Ogni carne è innocente. È così, dicevamo, che i gesti quotidiani in cui si dispiegano spontaneamente i suoi poteri senza che essa presti loro attenzione, si

e così si possiede nella prova patica della propria esistenza⁴²⁰. L'angoscia non è paura. Quest'ultima indica riferimento ad un ente esterno concepito come minaccioso e di cui si può cogliere la prossimità o possibilità imminente, mentre la prima si staglia davanti al 'nulla'. "Per il fatto di non sapere nulla di quel che può, la possibilità di sapere si esaspera, l'angoscia penetra l'innocenza totalmente, conferendole così il pathos che le è proprio, quel misto d'attrazione e repulsione davanti all'ignoto, quello stato instabile che vuole che, non essendo colpevole giacché non ha ancora fatto nulla né sa nulla di quello che può fare –niente di bene o di male-, si trova già afferrata dalla possibilità di farlo, soggetta a essa, sommersa nell'angoscia di tale 'libertà vertiginosa'"⁴²¹. In tal senso, l'angoscia nasce da un certo piacere sperimentato come sentimento nuovo e 'ricerca d'avventura', tuttavia, subendo contemporaneamente la legge del pathos e la vertigine della libertà, viene rigettata su se stessa e si carica di sé, diventando a sé il proprio fardello insopportabile. In tale situazione, "nel cuore dell'angoscia che brucia in essa come fuoco divorante"⁴²², la libertà segretamente progetta di fuggire a se stessa, lo desidera, ma si scontra contro la propria impotenza ontologica⁴²³. Così, nell'impossibilità di disfarsi di sé, rigettata su se stessa, l'angoscia si infrange contemporaneamente sul potere che essa rende possibile. E, a questo punto, l'unica via d'uscita concepibile che le si concede è passare all'atto, il quale, proprio per la presenza primigenia in esso dell'angoscia, non può essere paragonato ad un processo materiale.

svolgono con una tale facilità che la rappresentazione comune li considera erroneamente atti 'istintivi', ciechi, simili a processi inerti. Nella sua immediatezza, l'innocenza sembra dimenticarsi di sé esattamente come la carne" (ivi, p. 222). Così come, più in là, parlerà del 'segreto', dell'"incognito che gli è connaturato" come ambito proprio del pathos.

⁴²⁰ "L'angoscia infatti non è che l'espressione parossistica dell'essenza del Sé, del pathos in cui, unito a sé e divenuto il Sé che è, si trova per sempre investito della possibilità di potere che è la sua infinita libertà" (ivi, p. 224).

⁴²¹ Ivi, pp. 222-227.

⁴²² Ivi, p. 223.

⁴²³ Portata all'estremo, tale impossibilità di disfarsi di sé viene a scontrarsi, come vedremo successivamente, con il non-potere primigenio che la dà a sé, cioè con la propria passività ontologica. È il momento della disperazione o dell'accettazione di sé.

L'immanenza della carne in ogni potere, inoltre, fa sì che essa sia una sorta di memoria originaria, il luogo che conserva in sé a titolo di possibilità di principio da cui non è mai separata la capacità di dispiegare ogni potere. Tale memoria non è un pensiero, inteso come facoltà della coscienza di darsi in rappresentazione fatti ed eventi scomparsi. Essa, piuttosto, è la memoria del mio corpo che si ricorda ogni volta del modo di muoversi, di vedere, ecc..., come un auto movimento, il quale si rivela a sé nell'autodonazione patica della mia corporeità originaria. Cosicché, le cose del mondo, cui tali poteri corporei sono diretti, non sono mai presenti al mio corpo in un'esperienza che potremmo definire unica. Esse, infatti, si offrono, ad esempio, come il solido le cui forme saranno serbate nella memoria della carne, considerata come la possibilità consustanziale di muovermi fino ad esse. In tal senso, il loro ricordo non sarà prodotto dalla sola rappresentazione dell'ente colto nella sua oggettività, ma sarà anche legato al patico dei poteri immemoriali della mia carne⁴²⁴.

La nostra corporeità originaria, ancora, è un tutt'uno con il nostro corpo organico. Infatti, se, da un certo punto di vista, quest'ultimo sfugge ai nostri sensi, poiché non può essere toccato, né visto, né udito, tuttavia è vissuto internamente come ciò che resiste all'io posso, il quale, in tale resistenza, fa esperienza di sé. Tale continuum organico si mostra come una prima exteriorità constatata nel dispiegamento interno dei nostri poteri e contro cui il nostro sforzo si infrange per essere rigettato su se stesso, ritrovandosi e provandosi così nella sua più grande forza⁴²⁵. Tale

⁴²⁴ "Poiché una relazione di dipendenza si stabilisce tra le seconde e le prime, il ricordo delle cose è inevitabilmente legato per noi a quello delle strade che ci hanno condotto a esse, al ricordo dei nostri sforzi per prenderle, scartarle, sollevarle, modificarne le forme, elaborarle in qualche modo. Un tale ricordo non è esso stesso che il libero risveglio al pensiero di possibilità che diciamo sonnacchiare in esso ma che sono di tutt'altro ordine, estraneo al pensiero vero e proprio, a ogni rappresentazione, a ogni ricordo: i poteri immemoriali della mia carne patica" (ivi, p. 168).

⁴²⁵A riguardo, il teso henryano afferma: "*è un corpo prima della sensazione, prima del mondo. Un corpo invisibile come la nostra corporeità originaria il cui movimento viene a infrangersi contro di esso, contro il continuum che resiste perennemente al nostro sforzo sebbene pure*

esteriorità, quindi, risulta profondamente estranea a quella del mondo, intesa come "percezione di oggetti esterni". Essa, infatti, viene esperita al di là, o, meglio, al di qua di ogni rappresentazione, risultando pur sempre una modalità della nostra carne. La resistenza allo sforzo è vissuta come limite non spaziale, ma patico. "Il continuo resistente è per la forza quello che la figura spaziale è per lo spazio. Come la figura spaziale si profila nello spazio e non esiste mai fuori di esso, così il continuo resistente rimane interno all'«io posso» di cui misura la potenza"⁴²⁶. Tale esperienza, inoltre, è data secondo due modalità decisamente e incontestabilmente differenti. L'una, infatti, realizzandosi in modo tale che il continuo resistente presenti all'io posso originario un'opposizione assoluta, definisce la realtà dei corpi che formano l'universo reale, mentre l'altra, rivelandosi come arretrare e cedere piegandosi alla spinta del nostro movimento, ci dà la realtà del corpo organico, il quale solo in tal modo viene considerato come 'nostro'. "È nella soggezione ai poteri che formano insieme il nostro «io posso» carnale che il corpo organico si definisce come il nostro, come appartenente a noi, a differenza dei corpi che ci resistono assolutamente e che sono corpi estranei"⁴²⁷. In tal modo, ciascuna zona di resistenza obbediente immediatamente ai nostri movimenti costituisce un organo, tenuto insieme a tutti gli altri dall'io posso della nostra corporeità originaria. L'unità del nostro corpo organico, ovvero di tutti i nostri organi, dunque, non è situata fuori di noi, ma riposa segretamente, o, meglio, vitalmente nell'unità dei poteri a cui sono soggetti e al dispiegamento dei quali segnano di volta in volta i limiti. Come dire,

questo, appoggiandosi e, per così dire, inarcandosi su se stesso, cerchi e trovi la sua più grande forza" (ivi, p. 170).

⁴²⁶ Ivi, p. 171.

⁴²⁷ Ivi, p. 172.

A riguardo, l'autore precisa che, poiché, al pari del nostro corpo organico, anche i corpi dell'universo si danno originariamente ai poteri immanenti della nostra corporeità originaria, allora la loro realtà è quella della nostra carne, una *lebenswelt*. Come dire: "Il punto di partenza è la nostra carne, l'autodonazione primitiva da cui ogni potere attinge la possibilità di agire" (ivi, p. 173).

L'unità del nostro corpo ci vien data come unità della nostra carne. Proprio per questo i nostri organi sono 'dapprima'⁴²⁸ e 'anzitutto' differenti dalle strutture anatomiche estese, *partes extra partes*, oggetto di studio da parte della scienza. Da questo punto di vista, pertanto, la dinamica della nostra azione avrà il seguente dispiegamento: la pulsione, ovvero le nostra corporeità originaria con i suoi poteri, muovendosi in sé e piegando gli organi che cedono alla sua potenza, sfocia sul mondo che gli oppone la sua resistenza assoluta.

Ed è questo il momento in cui in me il mio corpo proprio organico diventa corpo cosale, ovvero il momento in cui "in modo tanto irrapresentabile quanto incontestabile, la carne agisce su di esso, muovendolo ancora, non più come parte di sé in cui inserisce sensazioni che sono le sue (per esempio le sensazioni del proprio movimento), ma come una massa opaca e inerte in cui non c'è più niente di essa, più niente di vivente"⁴²⁹. E, tuttavia, esso è ancora e pur sempre intellegibile solo nel rapporto con la carne originaria. Anzi, in maniera ancora più radicale, è nella modalità di dispiegamento della relazione interna pratica della mia carne con il suo corpo cosale che si iscrive, secondo Henry, ogni possibile rapporto con qualsiasi corpo cosale dell'universo, nonché con il corpo cosale d'altri⁴³⁰. La carne 'agisce dall'esterno', urtandosi con il proprio corpo cosale, quando all'interno della spinta esercitata sul proprio corpo organico questi non le cede più. Sotto la pressione esercitata da tale movimento e non essendo più in grado di tenersi, essa viene a infrangersi su qualcosa di invalicabile, quasi fosse un muro cieco e senza fessure. A riguardo, riprendendo e integrando le considerazioni concernenti il chiasmo 'toccante-toccato' di Merleau-Ponty, l'autore

⁴²⁸ Ricordo che l'avverbio è riferito ad un primato 'vitale', ciò di come il dato di realtà ci si mostra nella nostra esperienza vissuta.

⁴²⁹ Ivi, p. 184.

⁴³⁰ Da questo punto di vista, pertanto, ogni rapporto dell'uomo con il mondo non sarà primariamente ek-statico, ma sarà sempre scandito secondo le modalità del patico.

chiarisce che ciò che è toccato in me e da parte mia, come limite al mio sforzo e in quanto corpo cosale continuamente resistente, è esperito pur sempre nel dispiegamento interiore dei poteri della mia carne. Come dire, il toccante e il toccato si danno nella medesima modalità fenomenologica, che è appunto l'autoimpressionalità patica della carne e finiscono per essere un'unica e identica realtà. Nel caso dell'esperienza del proprio corpo cosale, come potrebbe essere quella della mano destra che tocca la sinistra, ciò che è toccato non corrisponde soltanto a un *quid* esteso e inerte, poiché mantiene sempre in essa la sua condizione carnale, ovvero l'autoimpressionalità⁴³¹. In questo senso, esso non è semplicemente 'oggetto di conoscenza', in quanto alberga nel suo segreto le sembianze della soggettività⁴³². Anche il corpo cosale, dunque, è come se fosse 'double face': all'esterno della sua superficie corrisponde immediatamente la sua rivelazione dinamica nella carne. Da questo punto di vista, riguardo l'esperienza del proprio corpo cosale, anche la distinzione tra attività e passività risulta fittizia, in quanto, pur dandosi come due 'effettuazioni' fenomenologiche diverse e opposte, il loro 'statuto' fenomenologico è identico, poiché sono entrambe modalità della stessa carne. "Una carne che si prova nel piacere di dispiegare liberamente i propri poteri, nonché nella costrizione che risente del loro impedimento. Queste tonalità affettive proprie del dinamismo della nostra carne originaria, attive o

⁴³¹ Toccante e toccato, dal punto di vista della fenomenologia della vita, sono un'unica realtà poiché sono entrambi modalità della nostra carne patica. A riguardo, Henry, riprendendo e mettendosi in dialogo critico con la riflessione di Merleau-Ponty, precisa: "Quindi è del tutto inesatto affermare, come fa Merleau-Ponty, che quando la mia mano destra, che toccava la mano sinistra, si lascia invece toccare da quest'ultima, abbandona immediatamente la sua signoria, la sua condizione di toccante, per essere assorbita nel toccato inteso nel senso di un tangibile qualsiasi, di un sensibile qualunque analogo a tutti i corpi cosali dell'universo. È vero il contrario: quando la mano toccante si fa toccare dall'altra mano, diventa una mano toccata, *mantiene in sé la condizione di carne originaria*, l'autoimpressionalità che può solo essere impressionata, 'toccata' da qualunque cosa" (ivi, p. 185).

⁴³² Come precisa lo stesso autore: "Si vede allora molto chiaramente come la costituzione del corpo proprio, che gli conferisce il significato di portare in sé una carne, lungi dal poterla spiegare, presupponga la realtà di quest'ultima, la sua autoimpressionalità originaria nell'ipseità patica della vita" (ivi, p. 187).

passive, sono dunque le stesse del nostro corpo organico, definiscono le modalità fenomenologiche in cui questo è vissuto da noi"⁴³³.

In tal senso, dunque, conformemente alla duplicità dell'apparire, le impressioni che si costituiscono in relazione al corpo proprio sono di due ordini differenti. Tra le impressioni 'originarie' e quelle 'costituite', tuttavia, è possibile riconoscere lo stesso discrimine che intercorre tra realtà e irrealtà, poiché entrambe sono esperite come modalità della nostra carne patica. "Quando sono costituite, riferite al nostro corpo proprio oggettivo, ricevendo per esempio il significato d'essere sensazioni del viso o del piede, a essere localizzata in tal modo è solo una sensazione noematica ridotta invero a questo significato, una sensazione irreali, conosciuta *come* sensazione del piede, mentre nella sua realtà impressionale essa continua ad autoimpressionarsi nella vita"⁴³⁴. Oltre alle sensazioni cinestesiche o cinestesi, riferite globalmente al corpo organico, si danno quelle dei nostri sensi che si collocano alla superficie del nostro corpo cosale. La nostra pelle, in tal senso, si presenta quale 'frontiera' tra l'invisibile della nostra carne, cui appartiene il corpo organico, e lo stesso corpo colto dall'esterno. Anch'essa duplicemente visibile e invisibile, rappresenta la linea sulla quale vengono a convergere le sensazioni cinestesiche e quelle riferite ai nostri sensi esterni. Grazie ad essa, infatti, le stesse impressioni provenienti dall'esterno vengono riferite all'interno invisibile del corpo organico. Cosicché, ad ogni 'sensazione cosale' corrisponde immediatamente l'impressione organica correlata, di modo tale che alla manifestazione ek-statica della sensazione coincida la sua rivelazione nella carne invisibile, in base alla quale viene riconosciuta come propria. "Le impressioni sensibili interne alla pelle sono allora come tante repliche delle sensazioni cosali. Al freddo del tavolo corrisponde il freddo della mano, alla natura rugosa della sua superficie corrisponde

⁴³³ Ivi, p. 186.

⁴³⁴ Ivi, p. 186.

l'impressione di rugosità provata sulla mano. Che le impressioni provate dalla mano si trovino in essa come sue vuol dire che, invece di offrirsi sulla pelle alla luce, mutevoli con questa, sono riferite alla sua faccia interna invisibile, al limite del corpo organico"⁴³⁵. La nostra pelle è il luogo in cui si intrecciano, si scambiano e si modificano molteplici impressioni; grazie ad essa ricevono una localizzazione precisa e acquistano lo statuto del proprio⁴³⁶.

Da quanto esposto nel presente paragrafo, risulta chiaro, dunque, che nell'unità della nostra corporeità, tutte le proprietà del corpo oggettivo vengono esperite come altrettante disposizioni affettive⁴³⁷, date a sé nell'autoaffezione patica del presente vivente. "Poiché la possibilità intima di ogni impressione è la sua venuta nella vita che le concede di autoimpressionarsi, di non essere vivente, reale e presente che in essa, nell'autoaffezione patica della vita e per essa, è dunque questa che permane, *una sola e medesima prova di sé che si protrae attraverso la continua modificazione di quanto essa prova e che in effetti non smette mai di provarsi, d'essere assolutamente la stessa, una sola e medesima vita*. Ecco dunque ciò che permane nel mutamento continuo dell' 'impressione', che è sempre già lì prima di essa permanendo così in essa, che è richiesto dalla sua venuta e in cui tale venuta si compie, non la forma vuota del flusso, ma la stretta

⁴³⁵ Ivi, p. 188.

⁴³⁶ A riguardo, Henry definisce tale processo 'incontestabile' ed 'enigmatico'. "La costituzione delle impressioni sensibili 'sulla mano', 'sotto la pelle', presuppone che all'es-posizione ekstatica di questa si opponga in modo tanto incontestabile quanto enigmatico la sua rivelazione invisibile nella nostra carne" (ivi, p. 189).

⁴³⁷ A riguardo, il testo henryano contiene un riferimento breve, ma molto suggestivo alla determinazione sessuale come disposizione affettiva. "[la determinazione sessuale]. Questo lo segna tuttavia nel profondo del suo essere e, al tempo stesso, lo differenzia radicalmente, inserendolo in una specifica categoria di individui, maschi o femmine, definendolo per una funzione –quella di "generante" (ivi, p. 227). Purtroppo però su tale punto non sono riuscita a reperire una trattazione sistematica nei testi dell'autore, poiché egli, riferendosi e reinterpretando la speculazione kierkegaardiana a riguardo, ne argomenta soprattutto in relazione all'erotismo.

senza varchi della vita nell'autoaffezione patica del suo vivere, nel suo Presente vivente"⁴³⁸.

3.6 La duplice esperienza del limite: la nostra condizione di "figli" e il rapporto con l'altro

La carne, data a sé nell'auto-rivelazione patica della vita e come materia fenomenologica pura della sua autoimpressionalità, non è l'origine di se stessa. Come direbbe Henry, infatti, si tratta di un'autoimpressionalità naturata e non naturante. Una passività radicale la segna nelle sue viscere profonde, caratterizzandola e nell'immanenza della propria esistenza, come consegnata a sé nel suo soffrir-si originario, e verticalmente quanto all'origine del suo statuto ontologico. "La vita che viene a sé provandosi nella sua carne non è essa stessa propriamente a compiere tale venuta. Se si effonde tramite noi, facendo di noi dei viventi senza che da parte nostra facciamo nulla, indipendentemente dal nostro potere o volere, giacché sempre e di già, prima che un solo istante ci abbia permesso di volgerci a essa per accoglierla o rifiutarla, per dirle sì o no, la vita è in noi e noi siamo in essa, nella passività radicale che tocca l'impressione ma anche la nostra vita tutt'intera, è dunque proprio questa vita a prenderci nel cuore stesso del nostro essere, vita che non è solo la nostra"⁴³⁹. L'autopossesso della carne a se stessa, intesa come consapevolezza e rivelazione a sé nell'immanenza del proprio statuto fenomenologico, implica necessariamente il riferimento a una 'venuta nella carne' intesa come 'generazione di una sostanza' che precede ogni esistenza corporea e ne sia la ragione ultima. In tal senso, secondo Henry, la fenomenologia della carne rinvia ad una fenomenologia dell'In-carnazione, ovvero rimanda ad un 'prima' della carne che precede, generandola, tutte le sue determinazioni fenomenologiche essenziali (autoimpressionalità, ipseità e

⁴³⁸ Ivi, p. 73.

⁴³⁹ Ivi, p. 196.

potere)⁴⁴⁰. Ogni uomo nel corso della sua esistenza si trova a vivere praticamente in una sorta di 'oblio radicale'. Egli è quasi 'istintivamente' abituato ad esercitare spontaneamente e facilmente la sua libertà, dimenticando che l'io posso attinge il primo potere dall'immanenza radicale in lui della vita e sulla quale non ha alcuna facoltà di disposizione. Si trova, così, originariamente limitato. E, tuttavia, proprio perché la vita gli viene data⁴⁴¹ totalmente, egli ha la capacità di esperirsi fenomenologicamente come un Sé carnale e di essere realmente libero⁴⁴². Questa la profonda contraddizione che marchia al fondo l'esistenza dell'essere umano⁴⁴³: ogni potere in lui urta contro un'origine verso cui non può nulla, che non lo inibisce, ma lo promuove, istituendolo come 'inizio' nella sua stessa possibilità. Per di più, il dono fatto al vivente della sua vita non è qualcosa di cui egli possa separarsi. Una duplice impossibilità viene a caratterizzare l'esistente che, così posto, si scopre

⁴⁴⁰ A tale proposito, bisogna precisare che Henry, richiamandosi al *Prologo* di Giovanni, agli scritti di San Paolo e dei Padri, sosterrà che l'uomo può essere inteso solo a partire dal concetto di generazione. In tal senso, la generazione dell'uomo nel Verbo ripeterebbe quella di quest'ultimo in Dio come sua autorivelazione, indicando, così, la passività radicale della sua vita nei confronti della Vita. "In che cosa consiste la donazione dall'alto? Chi dona, come, che cosa viene donato, a chi? La fenomenologia dell'Incarnazione ha risposto a tali questioni. È nella venuta originaria della Vita nell'Ipseità del Primo Sé che si compie ogni donazione nel senso di un'autodonazione e, quindi, ogni donazione di un Sé vivente, dal momento che ogni donazione, la donazione di un potere qualunque quindi, lo implica in sé" (ivi, p. 202). Riguardo tale punto teoretico, non mi è possibile fornire una trattazione articolata, poiché, pur essendo molto affascinante, mi porterebbe lontano dai fini specifici di tale ricerca.

⁴⁴¹ A riguardo, Henry parla di 'dono' della vita. "La vita si dona totalmente e senza spartizione, perché il suo dono è l'autodonazione nella quale ogni potere si riceve anch'esso e si trova allora investito da se stesso" (ivi, p. 213).

⁴⁴² A riguardo, Henry sostiene che l'esistenza della libertà sia inconfutabile nella sua forza fenomenologica esperita come sentimento di potere. "La libertà è un potere, potere sempre in possesso di sé e che dispone pertanto di sé; potere permanente, incontestabile, irriducibile, invincibile, di cui la nostra corporeità originaria dà testimonianza in ogni suo atto o movimento, dal più umile ed elementare al più complesso e difficile" (ivi, p. 211).

⁴⁴³ A tale proposito, Henry parla dell'incertezza che lo studioso prova dinanzi al carattere insieme illusorio e reale della libertà. Illusorio in quanto, pur proponendosi in atto come assoluta, cioè nella sua possibilità di esercizio, non è origine a se stessa. E, tuttavia, è pur sempre una realtà.

ontologicamente nel suo statuto di 'figlio'⁴⁴⁴. Egli, infatti, deprivato della possibilità di costituire esso stesso e per se stesso un'esistenza autonoma, si trova segnato da un già⁴⁴⁵.

Ma, d'altra parte, l'esperienza del limite 'preme' l'esistente in un altro senso. Egli, come riconosce Heidegger, è un *Mitsein*, ovvero un essere con gli altri⁴⁴⁶. E qui si staglia un problema che ha attanagliato l'intera storia della fenomenologia. Se l'altro, al pari di me, è un Sé trascendentale vivente, una carne, quale sarà il rapporto che è possibile stabilire con lui? Se, infatti, il suo corpo oggettivo mi si mostra nel mondo e si offre in una percezione effettiva, tuttavia, esso mi appare diverso, addirittura in opposizione, rispetto ai corpi inerti dell'universo. "È così che, [...], quando guardo il viso altrui non vedo mai un occhio ma il suo sguardo; vedo che mi guarda ed, eventualmente, che mi guarda in modo che non veda che mi guarda; vedo che distoglie il suo sguardo o, anche, che il mio sguardo gli dispiace, ecc."⁴⁴⁷. Il corpo altrui, al pari del mio, mi si offre come un corpo vivente. Quale, dunque, il rapporto che è possibile stabilire con lui se esso avviene nell'assenza di ogni carne reale? La dimensione d'immanenza radicale della vita nell'autodonazione patica del Sé trascendentale, infatti, si sottrae alla nostra presa. Da questo punto di vista, ognuno ha la 'propria' senza che un altro possa provare quello che lui stesso sta provando in quel preciso momento. L'esperienza d'altri, quindi, è votata allo scacco, perché il suo esser presente nel mondo, offrendosi, come tale, alla possibilità del mio sguardo, del mio tatto, della mia carezza, corrisponde all'inafferrabilità del suo interno.

⁴⁴⁴ A riguardo, Henry si chiede: "Come mai i figli hanno dimenticato di essere figli? Prima di determinare l'etica, quest'interrogativo concerne la realtà della nostra condizione di viventi" (ivi, p. 206).

⁴⁴⁵ Come precisa Henry: "Nessuna vita finita esiste come tale. Essa vive solo data a se stessa nell'autodonazione della Vita infinita. Per lo stesso motivo essa non ha alcun potere se è per sempre incapace di darselo" (ivi, p. 205).

⁴⁴⁶ "Il *Dasein* non è come tale un *Mit-sein*? Essere con gli altri in uno stesso mondo: questo è il fatto più originario, che non deve essere spiegato ma solo riconosciuto" (ivi, p. 250).

⁴⁴⁷ Ivi, p. 176.

E, tuttavia, -è un dato di fatto- l'esistente è insieme ad altri. All'impossibilità del possesso altrui, si deve pur sostituire una 'possibilità comunicativa' di fondo. Se ogni io è dato a sé nella sua carne in un prima di questa, così sarà per l'altro io. Pertanto, suggerisce Henry, *"ogni relazione di un Sé con un altro Sé non richiede come proprio punto di partenza un Sé, un io -il mio o dell'altro-, ma la loro comune possibilità trascendentale, che altro non è che la possibilità della loro stessa relazione: la Vita assoluta"*⁴⁴⁸. L'essere-con, in tal senso, è colto nella sua possibilità fenomenologica radicale, ovvero come comunità d'individui legati tra loro da una relazione d'intimità fenomenologica reciproca, che poi è quella di ognuno con la Vita. Ecco, quindi, che ogni comunità è possibile per Henry solo, secondo le istanze della reciprocità e non secondo le logiche del possesso. Come tale, essa sarà invisibile. *"Invisibile, estranea al mondo e alle sue categorie fenomenologiche, allo spazio e al tempo, la realtà della comunità inaugura un campo di relazioni paradossali [...] Solo così una relazione reale può stabilirsi tra Sé trascendentali che non si sono mai visti e appartengono a epoche diverse. Un uomo può così vedere la propria vita sconvolta dalla lettura di un libro di un altro secolo, di autore sconosciuto"*⁴⁴⁹.

3.7 Per un'applicazione della categoria henryiana di carne alla situazione di gravidanza.

L'analisi sin qui condotta , pur sembrando in apparenza distante dall'oggetto specifico della presente ricerca, tuttavia è alquanto preziosa se non essenziale per tentare un inquadramento teoretico del fenomeno della gravidanza, tanto naturale, quanto insolito⁴⁵⁰ se considerato da un punto

⁴⁴⁸ Ivi, p. 280.

⁴⁴⁹ Ivi, p. 282.

⁴⁵⁰ A riguardo, Raphael-Leff definisce il fenomeno della gravidanza 'bizzarro' (*La gravidanza vista dall'interno*, Astrolabio-Ubaldini Editore, Roma 2014, p. 14).

di vista teoretico. Servirsi di una sorta di 'fenomenologia della vita' e delle sue categorie, pertanto appare particolarmente efficace per illuminare una situazione in cui la contraddittorietà sembra regnare sovrana, detenendone il significato primigenio.

Infatti, già l'espressione che si sente spesso ripetere e con cui una donna riconosce il proprio bambino come carne della sua carne e sangue del suo sangue, indica come la duplicità dell'apparire, non sembra soltanto confermata, ma addirittura rafforzata. Essa estende le sue concretizzazioni sia all'interno che all'esterno; è duplicità doppia. Dal punto di vista della figura, il corpo in gravidanza sembra essere uno, quello della donna. Tuttavia, da un punto di vista anatomico-funzionale, contiene il corpo di un altro, quello del feto. Quindi, se strettamente parlando, potremmo definire il 'corpo gravido' uno, una gravidanza sussiste ed è tale solo fintanto che mette in stretta relazione due corpi organici tra loro. Unità duplice e duplicità unica. Proprio per questo, la gestazione molto spesso viene vissuta, almeno dal punto di vista della donna e in una fase iniziale, come 'minaccia' alla propria integrità corporea.

D'altra parte, la situazione si complica ulteriormente al considerare, come anticipato precedentemente, che, in quanto viventi, tali corpi albergano in sé due Sé trascendentali, ovvero sono due carni patiche. Anche il feto, infatti, in quanto 'generato' nel grembo di sua madre, è già carne. In tal senso, potremmo definire la gravidanza tanto un evento organico, quanto un'esperienza carnale. E a questo livello la contraddizione sembra raggiungere livelli parossistici. Tutto quello che avviene nel corpo, infatti, è sia vissuto internamente come ciò che resiste all'io posso, quindi, come 'proprio', ma, nello stesso tempo, poiché la resistenza è assoluta, come 'altro'. Le esperienze interne sono alterate da processi metabolici i quali si svolgono in maniera più intensa rispetto ad una situazione omeostatica normale e, tuttavia, sono scanditi da un'attività imprevedibile e da un ritmo che nessuno dei due stabilisce in prima persona. La passività della

carne è a questo punto esperita nella sua radicalità. A riguardo, scrive Raphael-Leff: "La donna è letteralmente posseduta da un altro: pulsa col battito cardiaco dell'altro, ne espelle i rifiuti, è sbalzata in una veglia agitata, è colpita nel vivo a ogni fremito animato del piccolo essere. Giorno e notte non c'è tregua. In realtà, i movimenti fetali sembrano essere più vigorosi proprio quando lei riposa, indicando un ciclo d'interazione. La donna ha un'acuta consapevolezza di questa duplice periodicità dentro di lei, incuriosita dall'esistenza interconnessa e tuttavia indipendente del bambino. Non vede l'ora di tornare a essere se stessa, ma si chiede se potrà mai sentirsi di nuovo altrettanto inconsapevolmente unica come prima"⁴⁵¹. Nell'esperienza patica, la propria esistenza è contemporaneamente l'esistenza dell'altro. Il sentir-si originario equivale estensivamente ad un "io mi percepisco"⁴⁵² tu sei". Dunque, nella gravidanza l'esistenza dell'altro si iscrive nella propria carne. In tal senso, il Sé è contemporaneamente dato come se stesso e come altro, differente e dipendente⁴⁵³ dall'altro. Il

⁴⁵¹ Ivi, p. 24.

⁴⁵² Laddove per percezione intendo non rappresentazione cosciente, ma la presa, o, meglio, la consapevolezza patica della propria esistenza.

⁴⁵³ In relazione all'unità duale di cui parlavo poc'anzi, anche la differenza e la dipendenza sono duplici. La differenza, infatti, è sia a livello organico, poiché abbiamo due organismi geneticamente diversi, sia a livello psichico. Tuttavia, ad entrambi i livelli, la loro esistenza è strettamente interconnessa, poiché l'uno esiste solo e fintanto che sussiste l'altro. Il corpo gravido, infatti, è tale solo finché vi è l'embrione e l'embrione sussiste solo, almeno finché non andranno avanti le sperimentazioni sull'utero artificiale e a quel punto sarà interessante capire gli eventuali costi umani, se annidato nel corpo di una donna. Per ulteriori approfondimenti riguardo gli studi sull'utero artificiale rimando a: M. Adinolfi, *The artificial uterus*, «Prenatal Diagnosis», vol. 24, n. 7 (2004), pp. 570-572; *A uterine chamber to help the growth of early embryos*, «Reproductive BioMedicine Online», vol. 16, n. 5(2008), p. 729; C. Bulletti, A. Palagiano, C. Pace, A. Cerni, A. Borini, D. de Ziegler, *The artificial womb*, «Annals of the New York Academy of Sciences», vol. 1221 (2011), pp. 124-128; D. Caserta, M. Agneni, R. Marci, M. Di Stefano, M. Moscarini, *Ectopic pregnancy after in vitro fertilization and embryo transfer*, «Minerva Ginecologica-Minerva Medica», vol. 53, n. 3 (2001), pp. 199-202; P. Chavatte-Palmer, R. Lévy, P. Boileau, *Reproduction without a uterus? State of the art of ectogenesis*, «Gynécologie Obstétrique & Fertilité», vol. 40, n. 11 (2012), pp. 695-697; M. L. Lupton, *The role of the artificial uterus in embryo adaptation and neonatal intensive care*, «Medical Law Review», vol. 17, n. 1 (1998), pp. 93-111; O. Nick, E. Megan, *Construction and test of an artificial uterus for ex situ development of shark embryos*, «Zoo Biology», vol. 31, n. 2 (2012), pp. 197-205; F. Simonstein, M. Mashlach-Eizenberg, *The artificial womb: a pilot study considering people's views on the artificial womb and*

rapporto soggetto-oggetto non è più di contraddizione, né di opposizione, bensì d'intesa, d'accordo e di armonia vissute intensamente. Inscrivendosi nelle profondità del Sé, la loro comunità è invisibile, eppure quanto mai efficace. Proprio per questo la gestazione non è paragonabile a nessun'altra esperienza umana.

D'altra parte, proprio in quanto esperienza della carne, essa si iscrive indelebilmente nella sua memoria originaria, solcandola nel profondo. Se il parto, infatti, sembra spezzare il legame organico, tuttavia esso non può lacerare l'impronta carnale dell'altro in sé. Essa è co-interna ed eterna e, come tale, indelebile⁴⁵⁴.

Da quanto detto, dunque, risulta che la gravidanza ha un significato relazionale carnalmente vissuto. In tal senso, dunque, essa intacca profondamente l'identità dei soggetti coinvolti nella suo divenire dialettico. Tuttavia, proprio riguardo a tale acquisto teoretico, si rendono inevitabili delle ulteriori precisazioni.

ectogenesis in Israel, «Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics», vol. 18, n. 1 (2009), pp. 87-94.

⁴⁵⁴ A riguardo, una prova di quello che sto dicendo si può trovare nella cosiddetta sindrome post-aborto, i cui sintomi, non specifici, ma inscrivibili tutti all'interno del quadro depressivo, si riproducono con maggior acutezza in presenza di eventi ricorrenti, quali la data dell'interruzione, la presunta data di nascita, o anniversari. Sia che sia volontaria, sia che sia spontanea, infatti, un'interruzione di gravidanza è sempre un incontro con la morte, che tocca la donna nel profondo del suo essere, nella sua carnalità. In tal senso, essa comporta non solo un'interruzione di un processo fisiologico, ma anche il blocco improvviso di tutto il processo gravidico di maturazione del sé con conseguenze spesso devastanti per la vista psichica della donna e di coppia. Infatti, tale blocco può sfociare in fantasie proiettive che arrivano a minare il normale sviluppo di una gravidanza successiva, portare a sterilità secondaria, ad aborti spontanei ripetuti, ad isterectomia e a perdite affettive.

Inoltre, riguardo alla presunta memoria dell'essere-stato-portato, si legga quanto dichiarano Verny e Kelly in *The secret life of the unborn child* (Dell Publishing, New York 1981) riguardo l'esistenza e la persistenza nell'individuo di ricordi che risalgono alla vita pre-natale: "Psychiatrists and psychologists who regress patients regularly to birth and pre-birth times through drugs, hypnosis, free association or other means often report on experiences that appear to go back even as far as conception. Such accounts as the following are not uncommon: «I am a sphere, a ball, a balloon, I am a hollow, I have no arms, no legs, no teeth, I don't feel myself to have a front or back, up or down. I float, I fly, I spin. Sensations come from everywhere. It is as though I am a spherical eye». [...] I have found that if you examine them closely, these recollections often correspond to events in the early stages of pregnancy" (p. 190).

Per quanto riguarda la dimensione relazionale, infatti, bisogna aggiungere che ognuno dei due corpi in gravidanza non si 'giustifica' da sé, ma rappresenta un ulteriore riferimento ad un 'prima' della gestazione che ne è la ragione. Infatti, sia il corpo gravido nella sua 'voluminosità', sia l'esistenza dell'embrione, svelano a tutti la 'presenza viscerale' di un terzo, con cui entrambi si interfacciano⁴⁵⁵.

Per quanto riguarda, invece, la dimensione della soggettività, bisogna aggiungere che le due identità coinvolte nella gestazione presentano una specifica unicità, dovuta –se così possiamo esprimerci- alla loro particolare dinamicità. La gravidanza ha una tempistica precisa, scandita da un movimento regolare e relativamente rapido, i cui effetti sono visibili anzitutto nel corpo. Allo sviluppo biologico progressivo dell'embrione, che da poche cellule arriverà ad avere un assetto organico capace di vivere autonomamente al di fuori della madre, si affianca un'uguale trasformazione nel corpo della donna, la quale si vede ogni giorno diversa, sperimentando anzitutto l'interruzione del ciclo mestruale e poi, via, via, l'aumento di peso, una strana morbidezza del seno, nausea, formicolii, crampi, alterazioni tattili e del tegumento. Tuttavia, proprio perché la corporeità umana è carnale, a tale mutamento esterno corrisponde un preciso processo maturativo della propria identità, che porterà, da un lato, alla nascita della donna come "sua madre"⁴⁵⁶ e, dall'altro, alla nascita del

⁴⁵⁵ Il corpo della gestante nella sua voluminosità svela a tutti che è sessualmente attivo, ovvero rimanda al rapporto avuto con il partner, che, in tal senso, ha lasciato un solco viscerale dentro di lei. Chiaro è che un'epoca come la nostra in cui la gravidanza è fortemente medicalizzata vieta l'identificazione stretta della gestazione come conseguenza ovvia del rapporto sessuale. Tuttavia, anche se frutto di una desessualizzazione, il corpo gravido richiama pur sempre la presenza del terzo che ha fornito il gamete maschile. In tal senso, anche il corpo dell'embrione riconsegna inevitabilmente questo terzo, poiché è lui a fornirgli metà del suo patrimonio genetico.

⁴⁵⁶ In psicologia solitamente il processo di maturazione della donna come madre viene scandito in tre fasi, che corrispondono ai tre trimestri della gestazione. In particolare, nel primo l'attenzione della donna è in gran parte assorbita dalle nuove sensazioni corporee e dagli squilibri emotivi; nel secondo, iniziando con i movimenti del feto, la donna prende consapevolezza che dentro di lei c'è un essere separato e sconosciuto; nel terzo, la madre comincia a considerare il bambino come un essere capace di sopravvivere al di fuori di lei. Come vedremo meglio successivamente, tale mutamento non scatta

bambino come "suo figlio". Coticché, se il cambiamento fisico ha una durata precisa di circa nove mesi, al termine dei quali la figura della donna ritornerà pressoché identica a com'era precedentemente, mentre quella del bambino continuerà il suo sviluppo regolare, la loro identità è sottoposta ad una metamorfosi irreversibile⁴⁵⁷. In tal senso, dunque, la gravidanza risulta essere un'"attualizzazione d'essere'.

meccanicamente o come risposta ad uno stimolo biologico che l'attiva. Esso, infatti, implica anche l'intervento della libertà, coinvolgendo la donna nella sua totalità.

⁴⁵⁷ A tale proposito, sono numerosi gli studi che dimostrano come le esperienze vissute dal feto in utero modellino la sua struttura psichica, avendo un'influenza sulla sua personalità. Tra questi ricordo a titolo esemplificativo quelli condotti da Trevarthen (C. Trevarthen, *Infant Intersubjectivity: Research, Theory, and Clinical Applications*, «Journal of Child Psychology and Psychiatry», vol. 42, n. 1 (2001), pp. 3-48), e da Imbasciati e Della Vedova (A. Della Vedova, A. Imbasciati, *Alle origini della mente: lo studio della vita psichica fetale*, «Giornale di Neuropsichiatria dell'età evolutiva», vol. 18, n. 374 (1998), pp. 155-168; A. Della Vedova, *La vita psichica prenatale: breve rassegna sullo sviluppo psichico del bambino prima della nascita*, «Psychomedia», <http://www.psychomedia.it/pm/lifecycle/perinatal/delved1.htm>). D'altra parte, altrettanto numerosi sono quelli che documentano la vera e propria 'crisi d'identità' che attraversa la donna. Infatti, "a livello profondo, nell'inconscio, la gestante è sospesa fra mondo interno ed esterno, a un incrocio di passato, presente e futuro, fra sé e l'altro. La questione di un'identità in via di mutamento è cruciale e disturbante" (J. Raphael-Leff, *La gravidanza vista dall'interno*, p. 42).

Bibliografia

Aceprensa, Documentation, *Gran parte de las mujeres sufren trastornos psíquicos después de abortar*, «Aborto y angustia», Servicio 139/92, 28 Octubre (1992).

A uterine chamber to help the growth of early embryos, «Reproductive BioMedicine Online», vol. 16, n. 5(2008), p. 729.

Adinolfi M., *The artificial uterus*, «Prenatal Diagnosis», vol. 24, n. 7 (2004), pp. 570-572.

Barbaras R., *Le sens de la chair chez Michel Henry et Merleau-Ponty*, «EPOKHE», vol. 2 (1991), pp. 91-111.

Benvenuto S., *L'emergenza dell'inconscio nel pensiero dell'Occidente. Conversazione con Michel Henry*, «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia», 6 (2004), <http://mondodomani.org/dialegesthai/>.

Boltanski L., *La condizione fetale: una sociologia della generazione e dell'aborto*, Feltrinelli, Milano 2007.

Bulletti C., Palagiano A., Pace C., Cerni A., Borini A., de Ziegler D., *The artificial womb*, «Annals of the New York Academy of Sciences», vol. 1221 (2011), pp. 124-128.

Caserta D., Agneni M., Marci R., Di Stefano M., Moscarini M., *Ectopic pregnancy after in vitro fertilization and embryo transfer*, «Minerva Ginecologica-Minerva Medica», vol. 53, n. 3 (2001), pp. 199-202.

Chavatte-Palmer P., Lévy R., Boileau P., *Reproduction without a uterus? State of the art of ectogenesis*, «Gynécologie Obstétrique & Fertilité», vol. 40, n. 11 (2012), pp. 695-697.

Della Vedova A., Imbasciati A., *Alle origini della mente: lo studio della vita psichica fetale*, «Giornale di Neuropsichiatria dell'età evolutiva», vol. 18, n. 374 (1998), pp. 155-168.

Della Vedova A., *La vita psichica prenatale: breve rassegna sullo sviluppo psichico del bambino prima della nascita*, «Psychomedia», <http://www.psychomedia.it/pm/lifecycle/perinatal/delved1.htm>.

Díez R. O., *Michel Henry, fundador de la fenomenología de la vida*, «Acta fenomenológica latinoamericana», Vol. III (2009), pp. 233-245.

Formisano R., *Dalla "critica della trascendenza" alla "fenomenologia della vita". Alle radici del percorso teoretico di Michel Henry*, D. U. PRESS, Bologna 2012.

Guillamaud P., *La souffrance et la déception. Réflexion sur l'être et l'expérience dans les philosophies de Michel Henry et de Nicolas Grimaldi*, «Archives de Philosophie», vol. 52 (1989), pp. 83-101.

Henry M., *Ce que la science ne sait pas*, «La Recherche», vol. 208 (1989), pp. 422-426.

Henry M., *Fenomenologia della vita*, «Filosofia e Teologia», vol. 2 (2014), pp. 219-231.

Henry M., *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, PUF, Paris 1985, trad. it. a cura di V. Zini, *Genealogia della psicoanalisi. Il cominciamento perduto*, Ponte alle grazie, Firenze 1990.

Henry M., *Incarnation*, «Communio. Revue catholique internationale», vol. 25, n. 6 (2000), pp. 81-96, ristampato in *Phénoménologie de la vie. Tome I : De la phénoménologie*, PUF, Paris, 2003, pp. 165-179.

Henry M., *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris 2000; trad. it. a cura di G. Sansonetti, *Incarnazione*, Sei, Torino 2001.

Henry M., *L'essence de la manifestation*, PUF, coll. "Épiméthée", Paris 1963, (2 volumes); trad. italiana a cura di M. Anzalone e D. Sciarelli, sotto la direzione di F. C. Papparo, *L'essenza della manifestazione*, vol I, Filema, Napoli 2009.

Henry M., *L'incarnation dans une phénoménologie radicale*, «Archivio di filosofia», vol. 67, n. 1-3 (1999), pp. 19-26.

Henry M., *La critique du sujet*, in *Phénoménologie de la vie. Tome II : De la subjectivité*, PUF, Paris 2003, pp. 9-23.

Henry M., *La subjectivité originare. Critique de l'objectivisme-Entretien avec Roland Vaschalde*, in *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Beauchesne, Paris 2004, pp. 77-85.

Henry M., *Le cogito de Descartes et l'idée d'une phénoménologie idéale*, in *Phénoménologie de la vie. Tome II : De la subjectivité*, PUF, Paris 2003, pp. 89-107.

Henry M., *Le cogito et l'idée de phénoménologie*, «Cartesiana», vol. 5 (1984), pp. 1-15, ristampato in *Phénoménologie de la vie. Tome II : De la subjectivité*, PUF, Paris 2003, pp. 57-72.

Henry M., *Le commencement cartésien et l'idée de la phénoménologie*, in J. Brohm, J. Leclercq, *Michel Henry, L'Âge d'Homme*, Lausanne 1997, pp. 61-69.

Henry M., *Le concept d'âme a-t-il un sens?*, «Revue Philosophique de Louvain. Troisième série», vol. 64, n. 81, 1966, pp. 5-33.

Henry M., *Le corps vivant*, «Les Cahiers de l'École des sciences philosophiques et religieuses», vol. 18, pp. 71-97.

Henry M., *Le problème du toucher*, in *Phénoménologie de la vie, Tome I, De la phénoménologie*, PUF, Paris 2003, pp. 157-164.

Henry M., *Le statut phénoménologique de la vie*, in *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Beauchesne, Paris (2002), pp. 65-76.

Henry M., *Narrer le pathos*, «Revue des sciences humaines», vol. 221 (1991), pp. 49-65.

Henry M., *Phénoménologie de la Conscience. Phénoménologie de la Vie*, in G. B. Madison (éd), *Sens et existence. En hommage à Paul Ricoeur*, Seuil, Paris 1975, pp. 138-151.

Henry M., *Phénoménologie de la naissance*, «Alter. Revue de phénoménologie», vol. 2 (1994), pp. 295-312.

Henry M., *Phénoménologie de la vie*, in *Phénoménologie de la vie, Tome I, De la phénoménologie*, Presses Universitaires de France, Paris 2003, pp. 59-76.

Henry M., *Phénoménologie et psychanalyse*, in P. Fédida, J. Schotte (éds.), *Psychiatrie et existence*, Million, Grenoble 1991, pp. 101-115.

Henry M., *Phénoménologie matérielle*, PUF, Paris 1990; trad. it. a cura di E. De Liguori, M. L. Iacarelli, *Fenomenologia materiale*, Guerini e Associati, Milano 2001.

Henry M., *Phénoménologie non intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir*, in D. Janicaud (éd), *L'intentionnalité en question. Entre phénoménologie et sciences cognitives*, Vrin, Paris 1995 ; in *De la phénoménologie*, pp. 105-121.

Henry M., *Phenomenology of the Unconscious. Meaning of the Concept of the Unconscious for the Knowledge of Man*, «Stanford Literature Review», vol. 6, n. 2 (1989), pp. 149-169.

Henry M., *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, PUF, Paris 1965.

Henry M., *Philosophie et subjectivité*, in *Phénoménologie de la vie*, Tome II, *De la subjectivité*, pp. 25-55.

Henry M., *Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie ?*, «Philosophiques», vol. 5, n. 1 (1978), pp. 133-150.

Henry M., *Représentation et auto-affection*, «Communio», vol. 3, n. XII (1987), pp. 77-96.

Henry M., *Souffrance et vie*, «PSN. Psychiatrie, Sciences humaines, Neurosciences», vol. 1, n. 2 (2003), pp. 35-39.

Lacroix X., *Naissance: pourquoi valorise le corps?*, «Laennec», vol. 4 (2013).

Lavigne J., *Autoaffezione e carne nella fenomenologia materiale di Michel Henry*, in C. Canullo, *Michel Henry. Narrare Il Pathos*, Ed. dell'Università di Macerata, Macerata 2007.

Liberati I., *Fenomenologia della manifestazione. All'origine del pensiero di Michel Henry*, «Dialegesthai», <http://mondodomani.org/dialegesthai/ili03.htm>.

- Lupton M. L., *The role of the artificial uterus in embryo adaptation and neonatal intensive care*, «Medical Law Review», vol. 17, n. 1 (1998), pp. 93-111.
- Merleau-Ponty M., *Fenomenologia della percezione.*, Bompiani, Milano 2003.
- Merleau-Ponty M., *Il corpo vissuto*, il Saggiatore, Milano 1979.
- Moneti Codignola M., *L'enigma della maternità. Etica e ontologia della riproduzione*, Carocci, Roma 2008.
- Morselli G., *Nel corpo è l'origine. Studio sui vissuti femminili della procreazione*, Armando Editore, Roma 2009.
- Nick O., Megan E., *Construction and test of an artificial uterus for ex situ development of shark embryos*, «Zoo Biology», vol. 31, n. 2 (2012), pp. 197-205.
- Perrin C., *Michel Henry (1922-2002). Bibliographies*, disponibile online: <https://www.uclouvain.be/409215.html>.
- Raphael-Leff J., *La gravidanza vista dall'interno*, Astrolabio-Ubaldini Editore, Roma 2014.
- Raphael-Leff J., *Psychological processes of childbearing*, Chapman & Hall, New York 1991.
- Simonstein F., Mashiach-Eizenberg M., *The artificial womb: a pilot study considering people's views on the artificial womb and ectogenesis in Israel*, «Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics», vol. 18, n. 1 (2009), pp. 87-94.
- Tilliette X., *Michel Henry: la philosophie de la vie*, «Philosophie», vol. 15 (1987), pp. 3-20.
- Trevarthen C., *Infant Intersubjectivity: Research, Theory, and Clinical Applications*, «Journal of Child Psychology and Psychiatry», vol. 42, n. 1 (2001), pp. 3-48.
- Van Riet G., *Une nouvelle ontologie phénoménologique. La philosophie de Michel Henry*, «Revue Philosophique de Louvain», vol. 83, n. 63 (1966), pp. 436-457.
- Verny T., Kelly J., *The secret life of the unborn child*, Dell Publishing, New York 1981.

Capitolo quarto

LA QUESTIONE DELL'IDENTITÀ PERSONALE IN GRAVIDANZA ALLA LUCE DEL SÈCOME UN ALTRO DI RICOEUR

Introduzione

Dall'analisi condotta nel capitolo precedente risulta che la gravidanza, in quanto e anzitutto esperienza corporea, mette in gioco due carnalità, le quali vanno definendo la propria identità non solo con il passare del tempo, ma anche una in relazione all'altra. Lo studio svolto sinora, dunque, ci consegna un ulteriore problema teoretico, quello dell' 'identità relazionale' dell'essere umano, concetto difficile da dipanare e soprattutto da inquadrare, proprio perché apparentemente dicotomico nel suo problematizzare l'*individua substantia* di quella *rationalis natura* di boeziana memoria con cui siamo stati abituati a definire la persona. Senza alcun dubbio siamo di fronte ad un problema antropologico molto importante e in un certo senso 'inevitabile' dato che la riflessione sulla gravidanza quale esperienza o aspetto caratterizzante della 'condizione umana' in quanto origine di ognuno di noi sembra far coincidere l'apertura dell'identità con un dinamismo interno piuttosto che esterno, consegnando cioè un'immagine di un sostanzialismo o individualismo relazionalmente 'energico'⁴⁵⁸, attivamente ridefinentesi nei suoi movimenti, piuttosto che statico. Esso sembra dipendere, dunque, da un essere che è, appunto, 'da essere', ovvero che si caratterizza come atto o principio attivo. Proprio per questo, nelle pagine che seguiranno, mi soffermerò sull'analisi della

⁴⁵⁸ Nel senso dell'*energeia* aristotelica.

categoria ricoeuriana del sé⁴⁵⁹, cercando di mostrare, nell'ultimo paragrafo, come la sua applicazione alla situazione di gravidanza possa essere alquanto illuminante nel teoretizzare la contraddittorietà di un'alterità così intima al sé da esserle non soltanto spazialmente 'vicina', ma addirittura da contribuire a disegnarne i tratti e la fisionomia biografica.

In via preliminare, tuttavia, ritengo opportuno ribadire che le riflessioni contenute nel seguente capitolo valgono soprattutto programmaticamente, ovvero come abbozzo di ricerca, dato che non mi è stato possibile sviscerarne fino in fondo le implicazioni storico-critiche e per le quali rimando ad un successivo ed eventuale lavoro.

4.1 Alle radici del progetto ricoeuriano: il superamento delle filosofie del soggetto

L'intenzione programmatica che guida l'intera riflessione di Ricoeur⁴⁶⁰ di *Sé come un altro* è costantemente scandita, come indica lo stesso titolo dell'opera, dal passaggio dalla posizione immediata dell'io' alla

⁴⁵⁹ Ho scelto di rifarmi all'analisi ricoeuriana del sé perché si pone come punto di confluenza e snodo tra le riflessioni dei filosofi contemporanei e antichi dell'alterità. A riguardo, come riconosce D. Iannotta, "quando si parte dalla domanda *chi?* e dalle risposte che, nel loro snodarsi, mostrano un progressivo occultamento del *cogito* a vantaggio dell'emergere del sé, Cartesio e Nietzsche si presentano come interlocutori privilegiati; mentre Platone e Aristotele offrono le categorie di base per indagare il cammino che «dalla metafisica» conduce «alla morale»" (D. Iannotta, *Identità e alterità nell'esperienza del sé: Paul Ricoeur*, in A. Ales Bello, *Le figure dell'altro*, Effatà Editrice, Torino 2001, p. 82).

⁴⁶⁰ Per un'analisi esaustiva della bibliografia di e su Ricoeur che, dati i limiti contingenti della presente ricerca, non mi è possibile portare a termine, rimando a F. D. Vansina (a cura di), *Paul Ricoeur Bibliography*, Leuven University Press, Leuven 2000; F. Brezzi, *Introduzione a Ricoeur*, Laterza, Roma-Bari 2006; D. Jervolino, *Introduzione a Ricoeur*, Morcelliana, Brescia, 2003.

D'altra parte, faccio mia la posizione che Canale assume nel suo studio sulla filosofia politica di Ricoeur dichiarando che: "È questa [quella che tenderò nelle pagine seguenti] un'operazione non meramente esegetica o ricostruttiva, ma inevitabilmente propositiva: essa ci conduce ad andare con Ricoeur al di là di Ricoeur, guidati da alcuni spunti rilevanti tratti dai suoi scritti più recenti" (D. Canale, *Ricoeur e la dialettica del riconoscimento*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», vol. 2 (2000), pp. 294-295).

mediazione riflessiva del 'sé'⁴⁶¹. In tal senso, essa sembra contenere dentro di sé una duplice volontà di rottura, o –per meglio dire- di superamento in direzione di nuove soluzioni teoretiche. Da una parte, infatti, l'uso filosofico del termine 'sé' tradisce l'identificazione grammaticale⁴⁶² stretta del pronome riflessivo con la terza persona, andandosi a sovrapporre e a completarsi estensivamente al 'si'. In tal modo, dal 'egli', 'ella', 'essi', l'espressione passa ad indicare il riflessivo di 'tutti' i pronomi personali fino a comprendere anche quelli impersonali, quali ciascuno e chiunque⁴⁶³. D'altra parte, in un senso filosofico più forte, la preferenza accordata allo stesso sé di contro all'io indica espressamente una volontà di oltrepasamento di tutte le filosofie del soggetto⁴⁶⁴, colte sia nella loro

⁴⁶¹ Per quanto riguarda la riflessione sul sé, Crowley fa notare che Ricoeur si avvicina molto alle posizioni di Gabriel Marcel e Karl Jaspers. "What he admires in both these philosophers is their argument that the presumed sovereign and self-transparent ego cannot be the source of meaning" (P. Crowley, *Paul Ricoeur: the Concept of Narrative Identity, the Trace of Autobiography*, «Paragraph», vol. 26, n. 3 (2003), p. 5).

⁴⁶² Ricordo che tale riferimento linguistico non è marginale, quasi fosse una *petitio principii* o un artificio teorico di supporto all'avvio delle riflessioni. Esso, piuttosto, ha tutta la forza teoretica del richiamo alla tradizione analitica, cui l'autore farà spesso riferimento nell'intessere la trama argomentativa del testo. Come riconosce anche D. Iannotta, infatti, "particolarmente feconda, in siffatta modalità di procedere, è la considerazione delle discipline linguistiche, nella accezione più vasta del termine: strutturalismo e filosofia analitica del linguaggio saranno, a più riprese, i poli di un dibattito che vedrà Ricoeur impegnato fino in fondo nel progetto esplicativo che le discipline del linguaggio hanno perseguito nel travagliato e fecondo XX secolo, poiché spiegare di più significa, per il Nostro, arrivare a comprendere meglio" (D. Iannotta, *Identità e alterità nell'esperienza del sé: Paul Ricoeur*, p. 77).

A riguardo, sarebbe interessante poter analizzare approfonditamente i punti di contatto tra la speculazione ricoeuriana e la filosofia analitica, tuttavia, tale impegno teoretico esula dai fini specifici di tale ricerca.

⁴⁶³ L'intenzione di slittamento terminologico è chiaramente contenuta nelle parole dello stesso autore: "Questa deviazione attraverso il «si» non è inutile, nella misura in cui lo stesso pronome riflessivo «sè» accede ad una pari ampiezza onnitemporale quando va a completare il «si» unito al modo infinito: «se désigner soi-même» [...]. Su quest'ultimo uso – che deriva incontestabilmente dal «buon uso» della lingua francese!- si basa il nostro costante impiego del termine «sè», in un contesto filosofico, come pronome riflessivo di tutte le persone grammaticali, senza dimenticare le espressioni impersonali citate in precedenza" (P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990, trad. it a cura di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Editoriale Jaka Book SpA, Milano 1993, p. 76).

⁴⁶⁴ A riguardo, Crowley nota che: "Ricoeur's [...] his attraction to a descriptive form of Husserlian phenomenology in the late 1930s was motivated by an idea of intentionality that defined the conscious self by the objects of its perception more than by the structure of its perception. However, Ricoeur felt that Husserl's approach to phenomenology led to

versione apologetica di difesa del cogito quale verità ultima e fondante, sia in quella deteriore di destituzione del soggetto al rango di illusione somma⁴⁶⁵. In particolare, la polemica di Ricoeur è rivolta contro 'l'ambizione radicale' che sembra animare entrambe le concretizzazioni del Cogito, accomunandole in un unico movimento di pensiero oscillante tra esaltazione e sottovalutazione e culminante in una contraddizione insolubile. Da questo punto di vista, dunque, già le *Meditazioni* cartesiane, ovvero il vero e proprio luogo di nascita della filosofia del soggetto, attesterebbero la particolare paradossalità racchiusa nel fatto che "la *crisi* del *Cogito* è contemporanea alla *posizione* del *Cogito*"⁴⁶⁶. L'esigenza di fondazione ultima che le anima si esprime nell'iperbolicità di un dubbio portato al parossismo metafisico: nel dramma di qualsiasi certezza solo una ne rimane in piedi, quella dell'io che conduce il dubbio, un io, precisa Ricoeur, altrettanto metafisico e iperbolico quanto il dubbio stesso che vi ha condotto. La mia esistenza, pertanto, è la cosa più certa e la verità fondante su cui si regge l'ontologia del dubbio della *Seconda Meditazione*. Ma, quale i tratti di quest'io che afferma di essere incondizionatamente? Nella svalutazione ontologica della *res extensa*, esso non è nient'altro che una cosa pensante, un puro spirito 'disancorato', sprovvisto di ogni riferimento spazio-temporale e, come tale, privo di ogni determinazione singolare. Allontanandosi, quindi, dalla concretezza dell'individuo reale e facendo coincidere la sua identità con il ritmo della varietà delle operazioni dell'atto di pensiero, non è nessuno, identità astorica di un

a form of idealism by other means" (P. Crowley, *Paul Ricoeur: the Concept of Narrative Identity, the Trace of Autobiography*, p. 5).

⁴⁶⁵ Lo slittamento terminologico da cogito a soggetto a io è autorizzato dal testo ricoeuriano che identifica i tre termini. "Considero qui come paradigmatico delle filosofie del soggetto che questo sia formulato in prima persona –*ego cogito*–, sia che l'«io» si definisca come io empirico o come io trascendentale, sia che l'«io» sia posto assolutamente, cioè senza altro corrispettivo, o relativamente, nella misura in cui l'egologia postula il complemento intrinseco dell'intersoggettività. In tutti questi scenari, il soggetto è «io». Per tale motivo, l'espressione *filosofie del soggetto* è ritenuta qui equivalente a quella di *filosofie del Cogito*" (P. Ricoeur, *Sé come un altro*, pp. 78-79).

⁴⁶⁶ Ivi, p. 79.

medesimo che si sottrae alla dialettica temporale con il suo gioco di permanenza e mutamento rinchiudendosi nell'anonimato. Nella prospettiva ricoeuriana, dunque, "la soggettività che si pone da se stessa attraverso la riflessione sul proprio dubbio, dubbio radicalizzato dalla favola del grande ingannatore, è una soggettività disancorata, che Cartesio, mantenendo il vocabolario sostanzialista delle filosofie con le quali crede di aver rotto, può ancora chiamare un'*anima*. Ma egli vuol dire il contrario: ciò che la tradizione chiama anima, in verità è *soggetto*, e questo soggetto si riduce all'atto più semplice e più spoglio, quello di pensare. Questo atto di pensare, ancora senza oggetto determinato, basta a vincere il dubbio, poiché il dubbio già lo contiene"⁴⁶⁷. A questo punto, però, un nuovo dubbio viene a minare la certezza appena raggiunta. Tale evidenza, immediatamente consegnata grazie alla riduzione sistematicamente problematizzante, è soggettiva, ovvero vale assolutamente solo per l'io chiuso in se stesso. Come tale e a che titolo può pretendere di valere oggettivamente? Detto in altri termini, il Cogito è in grado di assurgere al rango di verità prima nell'ordine della catena delle ragioni di modo tale che da esso discendano poi tutte le altre verità? La questione risulta essere più che mai insidiosa, poiché, come riconosce il nostro autore, intenziona un'ambizione non indifferente. Posta in questi termini, infatti, la domanda presuppone uno slittamento ontologico del Cogito dall'*ordo* semplicemente *cognoscendi* all'*ordo essendi*. Ora, se un primato del soggetto è assolutamente vero da un punto di vista formale, poiché le idee sono tutte mie, presenti in me in quanto pensate da me, non così da un punto di vista rappresentativo. L'idea di perfezione, sinonimo filosofico dell'idea di Dio, eccede il Cogito, poiché è incommensurabile rispetto alla sua finitezza. Ciò significa che esso non ne è la causa e che qualcun altro deve averla messa in lui. Ed ecco, quindi, che la *Terza Meditazione* opera un capovolgimento: alla pretesa del cogito di assurgere

⁴⁶⁷ Ivi, p. 83.

a verità prima segue il suo declassamento al secondo rango ontologico, 'scavalcato' dalla certezza dell'esistenza di Dio. "Se Dio è *ratio essendi* di me stesso, egli diventa altrettanto, *ratio cognoscendi* di me stesso, in quanto io sono un essere imperfetto, un essere di mancanza; poiché l'imperfezione connessa al dubbio diventa nota soltanto alla luce dell'idea di perfezione; nella *Seconda* Meditazione, io mi conoscevo come esistente e pensante ma non ancora come natura finita e limitata. Questa infermità del Cogito va molto lontano: essa non è connessa soltanto all'imperfezione del dubbio ma alla precarietà stessa della certezza che ha vinto il dubbio, essenzialmente alla sua assenza di durata; [...]. Di contro, poiché mi conserva, Dio conferisce alla certezza di me stesso la permanenza che essa non riesce a derivare da se stessa"⁴⁶⁸. Come dire, il punto di arrivo del ragionamento è la ragion d'essere del punto di partenza. La concatenazione delle evidenze cartesiane, malgrado le sue pretese di linearità, è retta, quindi, da un circolo, che agli occhi di Ricoeur, appare vizioso, in quanto svilito nella sua impossibilità di pervenire ad una conclusione fissa. Se si considera il Cogito quale verità prima, infatti, esso è sterile, ha bisogno di un ulteriore fondamento, quello divino, e allora non può più pretendere il primato ontologico. D'altro canto, volendo dipanare la controversia, accordando il proprio favore al termine divino, come hanno fatto Malebranche prima e Spinoza poi, ci si arrischia su un terreno che non è più filosofico, mentre, volendo preferire con l'idealismo il fronte dell'io, il cogito dovrebbe anzitutto perdere la marca di 'soggettività autobiografica' che pur sempre la caratterizza. In tal senso, l'io penso, come fondamento autofondato, sarebbe del tipo kantiano, soggetto trascendentale vuoto e astratto. Ma, a quel punto, che ne è della concretezza? Come ammette Ricoeur, la sublimazione dell'io presupporrebbe il "prezzo della perdita del suo rapporto con la persona di

⁴⁶⁸ Ivi, p. 84.

cui si parla, con l'*io-tu* dell'interlocuzione, con l'identità di una persona storica, con il sé della responsabilità"⁴⁶⁹.

Ma, certo le cose non vanno meglio sul versante delle filosofie dell'anti-Cogito, che il nostro autore iscrive sempre sulla scia delle filosofie del soggetto, ritenendole minate dalla stessa intenzione fondante e contraddittoria⁴⁷⁰. A riguardo, emblematica⁴⁷¹ è la riflessione che Nietzsche traccia rispetto al mentitore, considerato quale esercizio ancora più iperbolico del dubbio iperbolico cartesiano. Secondo Ricoeur, infatti, l'ipotesi del genio maligno raggiungerebbe nel filosofo tedesco il parossismo, complicato dal gioco dialettico tra verità e menzogna. Ad essere presa di mira è, dunque, proprio la pretesa scientificità⁴⁷² delle filosofie del cogito, intese come discipline del fondamento. La via scelta è quella che fa perno sulla riflessione o, meglio, sulla mancata riflessione sul linguaggio di cui la stessa filosofia si servirebbe per esprimere i suoi assunti teoretici. Assumendo la naturalità retorica del linguaggio stesso, si arriva così al paradosso estremo per cui "nello stesso modo in cui il linguaggio figurativo [...] non poteva essere più opposto ad alcun linguaggio letterale, così il linguaggio del mentitore non ha per riferimento un linguaggio non menzognero, giacché il linguaggio in

⁴⁶⁹ Ivi, p. 86.

⁴⁷⁰ A tale proposito, Ricoeur sostiene: "Non voglio con ciò dire che Nietzsche, nel suo sforzo di superare il nihilismo, non abbia avuto di mira una simile *ricostruzione* [le pretese fondazionali]. Ma ciò che importa è che essa resti in balia del gesto di decostruzione cui è sottoposta la metafisica anteriore. In questo senso, se l'argomento contro il *Cogito* può essere interpretato come una estensione al *Cogito* stesso dell'argomento cartesiano del genio maligno in nome del carattere figurale e menzognero di ogni linguaggio, non è certo che Nietzsche, ponendo se stesso sotto il paradosso del mentitore, sia riuscito a sottrarre la propria filosofia a quell'effetto di decostruzione liberato dalla sua interpretazione retorica di ogni filosofia" (ivi, p. 88).

⁴⁷¹ A riguardo, è bene precisare che la scelta di Cartesio e di Nietzsche da parte di Ricoeur non sono casuali, poiché se la riflessione del primo viene identificata come il luogo di nascita della filosofia del soggetto, il secondo viene considerato come culmine della critica al cogito.

⁴⁷² Laddove qui Ricoeur precisa che la polemica di Nietzsche al cogito è rivolta contro la sua pretesa metodologia di emulazione dello scientismo positivista.

quanto tale è derivato da scambi e inversioni”⁴⁷³. Come dire, il dubbio è spinto fino alle sue estreme conseguenze, minando alle basi la stessa certezza cui era pervenuto. Nella riduzione tropologica, non c'è più spazio per alcuna verità, così come non ci sono più fatti, ma solo interpretazioni. In tal modo, anche l'esperienza interna del cogito non sarebbe nient'altro che una 'costruzione causale' modellata sulla causalità esterna e in cui l'io vi sorge come sostrato unificante e originante gli atti di pensiero, pura e semplice esigenza astratta e convenzionale. Come precisa Ricoeur, citando Nietzsche, “in effetti, porre una sostanza *al di sotto del Cogito* o una causa *dietro* di esso, «non è che una semplice abitudine grammaticale, quella di aggiungere un agente ad ogni azione»”⁴⁷⁴. Da questo punto di vista, pertanto, nulla resisterebbe al dubbio e nel deserto di ogni assoluto veritativo continuerebbe pur sempre a levarsi la domanda: che ne è della persona colta nella concretezza della sua identità storica? A tale interrogativo, dunque, secondo Ricoeur, sembra non esserci risposta soddisfacente, almeno fintantoché non si deciderà di abbandonare i sentieri del soggettivismo, per tentare nuove ipotesi teoretico-interpretative⁴⁷⁵.

4.2 L'ermeneutica del sé e l'attestazione

Proprio per uscire dall'impasse delle filosofie del cogito con la loro perenne oscillazione tra posizione e capovolgimento di un soggetto,

⁴⁷³ Ivi, p. 88.

⁴⁷⁴ Ivi, p. 91.

⁴⁷⁵ A riguardo, Iannotta ritiene che *Il Sé come un altro* sia un'opera fondamentale nella speculazione ricoeuriana, poiché ne esprime la maturità ermeneutica e ne ricapitola gli snodi fondamentali, portandoli a chiarimento e compimento. “In *Sé come un altro* si esprime la maturità ermeneutica di Paul Ricoeur e, come con uno sguardo sovrano, possiamo abbracciare i temi della sua produzione teoretica ed annodare le fila del suo discorso che «si dice in molti modi» perché molti sono i «frammenti» del reale che vengono a domanda nel questionamento filosofico” (D. Iannotta, *L'alterità nel cuore della persona*, «Prospettiva persona», vol. 2, n. 3 (1993), p. 27).

destinato a rimanere, come tale, senza un posto sicuro nel discorso⁴⁷⁶, Ricoeur tenta un'ermeneutica del sé⁴⁷⁷. Ora, l'uso di entrambi i termini merita un approfondimento, pena la perdita del senso profondo della novità metodologica, teoretico-ontologica ed epistemica della riflessione che il nostro autore conduce mettendo in dialogo il meglio dell'eredità continentale con la filosofia analitica⁴⁷⁸. Innanzitutto, come già accennato precedentemente, il sé non è l'io. Il secondo si pone o è deposto 'immediatamente' nella sua ambizione di fondamento ultimo, laddove il primo ci è consegnato 'riflessivamente' solo dopo la fatica dell'analisi delle operazioni che lo implicano retrospettivamente⁴⁷⁹. Rispetto la 'semplicità' del secondo, pertanto, il nostro autore preferisce accordare il proprio favore ad una sorta di 'frammentarietà' –se così possiamo esprimerci- che non è solo metodologica, ovvero inerente il carattere 'chiuso' dei vari studi che compongono il *Sé come un altro*⁴⁸⁰. Essa, piuttosto, indica

⁴⁷⁶ A riguardo, Ricoeur definisce l'io cui mette capo la riflessione delle filosofie del cogito come *àtopos*, ovvero come privo di un posto sicuro nel discorso a causa dell'incertezza di cui è vittima nei vari movimenti di oscillazione tra la sublimazione e la negazione.

⁴⁷⁷ A tale proposito, Iannotta puntualizza che: "La trama metodologica del pensiero ricoeuriano è di tipo fenomenologico-ermeneutico, ove ciò che si mostra si dà all'insegna della «sproporzione», dello «scarto», della «fallibilità» che fanno dell'esistenza un testo multiforme aperto al conflitto e alla sfida, mai concluso e «trionfante». Fenomenologia, ermeneutica e scienza dell'uomo" (D. Iannotta, *L'alterità nel cuore della persona*, p. 27).

⁴⁷⁸ Il ricorso che Ricoeur fa alla filosofia analitica non è un semplice espediente retorico, usato a riprova degli acquisti teoretici di volta in volta raggiunti. Esso, piuttosto, è parte integrante dell'intelaiatura argomentativa stessa. Da questo punto di vista, come lo stesso autore dichiara: "Il ricorso all'analisi, nel senso conferito a questo termine dalla filosofia analitica, è il prezzo che una ermeneutica, caratterizzata dallo statuto indiretto della posizione del sé, deve pagare. In questo primo aspetto l'ermeneutica si rivela come una filosofia della deviazione: la deviazione attraverso la filosofia analitica mi è sembrata semplicemente la più ricca di promesse e di risultati" (P. Ricoeur, *Sé come un altro*, p. 93).

⁴⁷⁹ Il sé è indagato in forma interrogativa attraverso il chi?, che, in tal senso, è scandito in: chi parla? chi agisce? chi si racconta? chi è il soggetto morale dell'imputazione?

⁴⁸⁰ Lo stesso Ricoeur programmaticamente dichiara: "Il primo tratto concerne il carattere *frammentario* della serie dei nostri studi. Esso ricusa la tesi della *semplicità* indecomponibile del *Cogito*, che va ad aggiungersi a quella della sua immediatezza. Vedremo che esso ricusa la tesi della semplicità riflessiva senza tuttavia cedere alla vertigine della *dissociazione* del sé" (ivi, p. 95).

Proprio per questo, la Iannotta sostiene che la riflessione filosofica ricoeuriana sul soggetto emerge quale profondamente segnata da un elemento di umiltà e di forza. "In umiltà, poiché la via indiretta della sua ermeneutica non si sottrae alla fatica dell'analisi e del confronto; in forza, poiché l'apparente frammentarietà dell'argomentazione poggia

sinonimicamente la complessità polisemica della questione inerente il sé. Infatti, come spiega lo stesso Ricoeur: "Introducendo la problematica del sé attraverso la questione *chi?*, noi abbiamo, con la stessa movenza, aperto il campo ad una vera e propria polisemia inerente a questa stessa questione: chi parla di che cosa? chi fa che cosa? chi o che cosa si racconta? chi è moralmente responsabile di che cosa? Altrettante maniere diverse di cui si dice il *chi?*"⁴⁸¹. Da qui la particolarità del percorso ermeneutico, che si costruisce attraverso la mediazione di tre aspetti indissociabili tra loro: la deviazione della riflessione attraverso l'analisi, la dialettica dell'ipseità e della medesimezza e la dialettica dell'ipseità e dell'alterità. Come dire, nella speculazione ricoeuriana il sé non è mai in posizione principale, né di soggetto logico, né di oggetto, ma è sempre al termine, quale costoso acquisto teoretico del lungo travaglio del pensiero. L'"età" ermeneutica della ragione, pertanto, si fonda su una 'certezza' del tutto diversa rispetto a quella su cui sorgeva il cogito. E a questo punto il nostro autore introduce la nozione di 'attestazione' per caratterizzare il modo alethico o veritativo cui pretende di giungere l'ermeneutica del sé. Il sé, infatti, come accennato precedentemente, non è consegnato immediatamente, né ultimamente, ma attraverso la mediazione riflessiva. Quest'ultima, dunque, si pone quale criterio di verifica e momento epistemico necessario che il procedimento di ritorno attraverso l'analisi impone. Proprio per questo, il sé cui si perviene non è 'certo', almeno non in un senso oggettivo e positivistico del termine⁴⁸². Inoltre, non autofondandosi, manca anche di un presupposto ultimo che sia in grado di renderne ragione. A riguardo, come riconosce lo stesso Ricoeur, "l'attestazione non rivendica per se stessa il carattere di garanzia, connesso con il *Cogito* per il

sulle consolidate radici della Tradizione filosofica" (D. Iannotta, *Identità e alterità nell'esperienza del sé: Paul Ricoeur*, p. 72).

⁴⁸¹ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, p. 95.

⁴⁸² Lo stesso Ricoeur dichiara: "L'attestazione si oppone, fundamentalmente, alla nozione di *epistème*, di scienza, considerata quale sapere ultimo e auto fondante" (ivi, p. 98).

tramite della pretesa dimostrazione dell'esistenza di Dio, garanzia che riassorbe, in definitiva, la veracità nella verità, nel senso forte del sapere teoretico autofondante. A questo proposito, l'attestazione manca di questa garanzia e dell'ipercertezza ad essa connessa. [Ciò conferisce] all'attestazione una fragilità specifica a cui si aggiunge la vulnerabilità di un discorso conscio del suo difetto di fondazione. Questa vulnerabilità sarà espressa dalla permanente minaccia del *sospetto*, essendo inteso che il sospetto è il contrario specifico dell'*attestazione*'⁴⁸³. Da questo punto di vista, pertanto, se tutta l'argomentazione ricoeuriana sembra segnata da una 'fragilità specifica' dovuta all'assenza di un riferimento estremo e definitivo, tuttavia, tale vulnerabilità ne costituisce il punto di forza, tanto che lo porta nello studio conclusivo a proporre una caratterizzazione ontologica⁴⁸⁴. Il sé, dunque, non si 'di-mostra', ma si testimonia in un'attestazione che coincide con un tipo di sapere consegnato sul modo della credenza⁴⁸⁵. Tuttavia, anche riguardo a questo punto bisogna fare attenzione, poiché la credenza di cui parla Ricoeur non è di tipo dossico. Se fosse così, essa sarebbe grammaticamente retta dall'"io-credo-che", quando, invece, è estensivamente scandita a partire dall'"io-credo-in". Come tale, essa coincide con una sorta di fiducia o confidenza. L'attestazione, dunque, assunta quale criterio di 'veridicità' e non di

⁴⁸³ Ivi, pp. 98-99.

⁴⁸⁴ A tale proposito, D. Iannotta precisa che: "In rapporto al progetto metafisico come determinazione categoriale del fondamento assoluto, necessario ed incontrovertibile del reale, la fondazione ricoeuriana appare «trasgressiva»: ciò che viene trasgredito è, precisamente, la esclusività del linguaggio logico-formale della epistemologia e la sua pretesa di garanzia veritativa e verificabile del fondamento stesso. Nondimeno, trasgressione non è assenza di certezza, non è assenza di una qualsivoglia modalità epistemica dell'ermeneutica del sé, ma questa certezza e questa modalità epistemica non si lasciano ricondurre al progetto di una autofondazione" (D. Iannotta, *L'alterità nel cuore della persona*, p. 30).

⁴⁸⁵ A riguardo, Iannotta sostiene che: "Quello di Ricoeur, potremmo pertanto dire fin dall'inizio, è un pensiero etico e ontologico insieme; pensiero incarnato, dunque, che non si abbandona alla finitudine e frammentarietà dell'essere fragile e situato in cui, precisamente, si incarna, ma nella precarietà *si attesta*, facendo della *attestazione* – nella quale riluce la *veemenza ontologica* di un sé ormai privo di auto certezza e di autofondazione" (D. Iannotta, *Identità e alterità nell'esperienza del sé: Paul Ricoeur*, pp. 72-73).

verità, intesa quest'ultima nel senso di adeguazione della conoscenza all'oggetto, si sottrae alla descrizione e alla visione analiticamente intese⁴⁸⁶ e si inquadra nell'ordine dell'evidenza raggiunta esperienzialmente. Ora, se, da una parte, la funzione della categoria dell'attestazione nell'economia ricoeuriana è di fornire un andamento realistico all'argomentazione⁴⁸⁷ e in un certo senso è possibile inquadrarla nella tradizione veritativa aristotelica, d'altra parte, non vi coincide pienamente nella sua pretesa assertività fondativa. L'attestazione, infatti, è essenzialmente conferma dell'ipseità nella sua differenza con la medesimezza e, contemporaneamente, nel suo rapporto dialettico con l'alterità e il cammino verso e attraverso essa è scandito dal sospetto. Detto in altri termini, quindi, rispetto alla metafisica aristotelica, "l'attestazione conserva [...] un qualcosa di specifico, per il solo fatto che ciò di cui essa dice l'esser vero è il sé; ed essa lo fa attraverso le mediazioni oggettivanti del linguaggio, dell'azione, del racconto, dei predicati etici e morali dell'azione. Per questo non è possibile ripetere in maniera pura e semplice la distinzione aristotelica fra esser vero ed esser falso, tanto essa resta doppiamente prigioniera, da una parte della presunta preminenza del giudizio assertivo, dell'*apóphansis*, nell'ordine veritativo, e d'altra parte, di

⁴⁸⁶ Così Ricoeur: "Precisamente, l'attestazione sfugge alla visione, se la visione si esprime in proposizioni suscettibili di essere ritenute vere o false; la veracità non è la verità, nel senso dell'adeguazione della conoscenza all'oggetto" (*Sé come un altro*, p. 155).

A tale proposito, è bene precisare che, malgrado il tentativo finale di caratterizzazione ontologica, il testo ricoeuriano non permette un inquadramento immediato e diretto della categoria dell'attestazione. Quest'ultimo, piuttosto, viene faticosamente raggiunto solo dopo aver attraversato la frammentarietà dell'intero discorso, lasciandosi interrogare dai vari acquisti argomentativi intermedi.

⁴⁸⁷ A riguardo, Ricoeur sostiene che l'attestazione del sé nella sua dimensione aletica mette al riparo l'argomentazione da qualsiasi sospetto di semantismo chiuso e, come tale, autoreferenziale del linguaggio. Inoltre, "L'attestazione che, quanto al sé, le cose stanno proprio così si riflette sull'analisi stessa e la mette al riparo dell'accusa per cui essa si limiterebbe, a motivo della sua costituzione *linguistica*, ad esplicitare gli idiomatismi di questa o quella lingua naturale, o, peggio ancora, le false evidenze del senso comune" (ivi, p. 413).

una metafisica la cui riappropriazione è, se non impossibile, quanto meno estremamente difficile e rischiosa”⁴⁸⁸.

4.3 L'identità personale come problema

Che l'alterità non si giustapponga esternamente all'identità, quasi volendola preservare da un'idealistica deriva solipsistica, ma che contribuisca a costituire il senso della sua profondità ontologica: ecco il cardine teoretico intorno a cui si dipana l'intera argomentazione del *Sé come un altro*. In tal senso, rispetto al sé l'alterità non è anzitutto e primariamente 'alterità dell'altro', ma dell'ipseità stessa e ad un grado così intimo e profondo che l'una non si lascia cogliere senza il riferimento obbligato all'altra. Il come, quindi, non viene assunto dal nostro autore quale semplice termine di paragone, nell'accezione di 'sé somigliante ad altro', ma nel senso forte di implicazione, ovvero di 'sé in quanto altro'. Tuttavia, è possibile cogliere la pregnanza di quanto appena detto soltanto tenendo ferma la polisemicità dei termini 'identità' e 'alterità' e, contemporaneamente, chiarendone la reciproca coappartenenza. Infatti, come sostiene il nostro autore, "la polisemia dell'ipseità [...] in qualche modo fa da rivelatrice rispetto alla polisemia dell'Altro, che fa fronte al Medesimo, nel senso di se stesso"⁴⁸⁹. Per comodità espositiva, quindi, distinguerò le diverse sfere in cui nella riflessione ricoeuriana l'identità appare 'scontrarsi' con l'alterità incorporandola in se stessa, anche se, come cercherò di mettere in evidenza nel paragrafo dedicato alla caratterizzazione ontologica del sé, nella concretezza dell'esistente, in quanto unico atto, ogni distinzione rigida viene a cadere.

⁴⁸⁸Ivi, p. 414.

⁴⁸⁹ Ivi, p. 432.

4.3.1 La dimensione temporale dell'identità

Il primo fronte su cui l'identità personale fa problema è la dimensione temporale dell'esistenza umana⁴⁹⁰. È su questo versante, infatti, che primariamente appare l'equivocità polisemica del termine 'identico', equivocità che Ricoeur ricomporrà grazie al ricorso alla teoria narrativa⁴⁹¹ e alla correlativa categoria di identità del personaggio⁴⁹². Ogni persona ha la propria storia e, in un certo senso, è la propria storia; nell'arco dell'intera vita *"il riconoscimento di sé richiede il prezzo di un duro apprendistato acquisito nel corso di un lungo viaggio attraverso questi persistenti conflitti, la cui universalità è inseparabile dalla loro localizzazione ogni volta insuperabile"*⁴⁹³.

La categoria d'identità, dunque, sembra far riferimento ad una sorta 'permanenza nel tempo' declinata anzitutto nei termini della medesimezza. Quest'ultima, come sostiene il nostro autore, è un concetto di relazione, sia nella sua accezione quantitativa di unicità, nel senso di

⁴⁹⁰ Su tale versante, infatti, la permanenza del sé nel tempo è costantemente 'costretta' a sostenere il peso e la minaccia del differente inteso come mutevole e variabile. Il tempo, in tal senso, è assunto quale fattore di differenza.

⁴⁹¹ A tale proposito, Crowley fa notare come la nozione di identità cambia nella speculazione ricoeuriana nel corso del tempo. Già in *Tempo e racconto* (P. Ricoeur, *Temps et récit I*, Éd. Du Seuil, Paris 1983, trad. it. a cura di G. Grampa, *Tempo e racconto*, Jaca Book, Milano 1986; *Temps et récit II*, 1984, trad. it. 1987; *Temps et récit III*, 1985, trad. it. 1988), infatti, il nostro autore introduce la questione della dinamicità dell'identità richiamandosi all'idea levinassiana di alterità. Tuttavia, in *Sé come un altro* riprende la questione, arricchendola attraverso la mediazione di una nozione di identità personale fondata sull'azione. "When Ricoeur first formulates the notion of narrative identity in volume three of *Time and Narrative* (1985) he notes its instability which autobiography exemplifies. [...] By the early nineties Ricoeur returns to the aporia of identity in *Oneself as Another* and in his second article entitled 'Narrative identity'. [...] Recontextualized as a mediating stage between a theory of action and an ethical response to the other, narrative identity in *Oneself as Another* allows the reader to explore the dialectics of character and selfhood over time and through a range of moral response" (P. Crowley, *Paul Ricoeur: the Concept of Narrative Identity, the Trace of Autobiography*, pp. 6-7).

⁴⁹² A riguardo, anticipo che l'apparente frattura tra identità come 'idem' e come 'ipse' cui farò riferimento verrà ricomposta sul terreno della connessione di una vita.

⁴⁹³ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, p. 348. A riguardo, preciso che i richiami interni da un punto all'altro dell'argomentazione sono resi obbligati dallo stesso testo ricoeuriano per coglierne il senso in tutta la sua pregnanza di significato. Dunque, anche se apparentemente sinonimo di poca sistematicità dovuta al cambio di registro improvviso, nello slittamento da una tradizione di pensiero ad un'altra, tuttavia, essi scavalcano la rigidità di scuola e ci consegnano la struttura dell'ermeneutica del sé.

occorrenza della medesima cosa nelle varie circostanze considerate⁴⁹⁴, sia in quella qualitativa, ovvero di somiglianza estrema. Alle due significazioni appena delineate, che valgono essenzialmente per l'identificazione e il riconoscimento del 'medesimo' in un lasso di tempo relativamente breve⁴⁹⁵, Ricoeur ne affianca un'altra, ovvero quella della continuità ininterrotta fra il primo e l'ultimo stadio di sviluppo di quello che riteniamo essere un medesimo individuo. Tale continuità è costruita ordinando in una serie tutti i cambiamenti, che, seppur deboli, minacciano il riferimento identificante sul fronte della dissimiglianza e della diversità numerica, come avviene, ad esempio, nella crescita. Da questo punto di vista, essa è ciò che permette di caratterizzare come 'medesima' una pianta dal seme all'albero, così come un animale dalla nascita alla morte. Come tale, viene a coincidere con la nozione di struttura, intesa come permanenza nel tempo di un criterio individuante, confermando la classificazione kantiana della sostanza fra le categorie di relazione, ovvero come condizione di possibilità di pensare il cambiamento di un invariante. Ma, d'altra parte, l'ipseità del sé implica anche una forma di permanenza nel tempo che non è riducibile a un sostrato, anche se preso nella sua accezione relazionale. "Una forma di permanenza nel tempo che sia una risposta alla questione: «chi sono io?»"⁴⁹⁶, aggiunge Ricoeur, servendosi per identificarla dei due modelli del carattere⁴⁹⁷ e della parola

⁴⁹⁴ "A questa prima componente della nozione d'identità corrisponde l'operazione di identificazione, intesa nel senso di reidentificazione del medesimo, che fa sì che conoscere è riconoscere: la medesima cosa due volte, *n* volte (ivi, p. 205).

⁴⁹⁵ Come sostiene il nostro autore: "Già il dubbio non è lontano quando si paragona una percezione presente ad un ricordo recente; l'identificazione del proprio aggressore, che la vittima opera fra una serie di sospettati che le vengono presentati, fornisce al dubbio una prima occasione di insinuarsi; esso cresce con la distanza del tempo" (ivi, p. 205).

⁴⁹⁶ Ivi, p. 207.

⁴⁹⁷ Il pensiero ricoeuriano si era già imbattuto nella categoria del carattere in due opere precedenti, fornendone delle descrizioni diverse, sì, da un punto di vista prospettico, ma in continuità sostanziale tra loro e anche con quella che ne dà nel *Sé come un altro*. In particolare, ne *Il volontario e l'involontario* (P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. I. Le Volontaire et l'Involontaire*, Aubier, Paris 1950, trad. it. a cura di M. Bonato, *Filosofia della Volontà. I. Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990) il carattere vi figurava quale 'involontario assoluto', opposto all'ordine dell'"involontario relativo" dei motivi che

mantenuta⁴⁹⁸ e della categoria di identità narrativa⁴⁹⁹ quale medietà specifica fra le due dimensioni nella costituzione concettuale dell'identità personale.

Con il primo termine, egli intende l'insieme di quei tratti distintivi che consentono di reidentificare un individuo come lo stesso. In tal senso,

originano la decisione volontaria e dei poteri della mozione volontaria. Coincidendo con lo strato della nostra esistenza che non possiamo cambiare e cui dobbiamo acconsentire, se ne metteva in evidenza la particolare immutabilità dovuta al suo tratto di prospettiva finita e non scelta dell'accesso ai valori e dell'uso dei poteri. "Un ritratto dipinto dal di fuori? Ma anche una maniera di essere proprio. Una combinatoria di tratti permanenti? Ma uno stile indivisibile. Un tipo? Ma una singolarità insostituibile. Una coercizione? Ma un destino che io sono, vale a dire ciò stesso a cui debbo acconsentire" (*Sé come un altro*, p. 208). Tale tratto veniva ulteriormente riaffermato ne *L'Uomo fallibile*, concentrandosi sulla dimensione prospettica finita determinante l'apertura al mondo delle cose, delle idee, dei valori e delle persone. Nel *Sé come un altro*, invece, è proprio tale immutabilità ad esser messa in discussione, per esaltarne la sua particolarità di contro ad una sua presunta rigidità.

⁴⁹⁸ Sia nel carattere che nella fedeltà nel mantenimento della parola data Ricoeur riconosce un tipo di permanenza che noi ascriviamo a noi stessi. A riguardo, l'autore aggiunge: "La mia ipotesi è che la polarità di questi due modelli di permanenza della persona risulta dal fatto che la permanenza del carattere esprime il ricoprirsi quasi completo della problematica dell'*idem* e di quella dell'*ipse* una attraverso l'altra, mentre la fedeltà a sé nel mantenimento della parola data sottolinea lo scarto estremo fra la permanenza del sé e quella del medesimo, e dunque attesta pienamente l'irriducibilità delle due problematiche l'una all'altra" (*Sé come un altro*, p. 207).

⁴⁹⁹ A riguardo, ricordo che Ricoeur aveva introdotto già la nozione di identità narrativa già in *Tempo e racconto III* definendola quale punto medio di composizione del chiasmo tra storia e finzione nella comprensione dell'identità sia di una persona sia di una comunità. "La comprensione di sé è un'interpretazione; l'interpretazione di sé a sua volta, trova nel racconto, fra gli altri segni e simboli, una mediazione privilegiata; quest'ultima si richiama alla storia come alla finzione, facendo della storia di una vita una storia fittizia o, se si preferisce, una finzione storica che va a intrecciare lo stile storiografico delle biografie con lo stile romanzesco delle autobiografie immaginarie" (ivi, p. 202). Tuttavia, come cercherò di mostrare nelle pagine seguenti, tale concezione subirà nel *Sé come un altro* un'integrazione non indifferente, dovuta alla chiarificazione della nozione di connessione di un'intera vita come articolazione di medesimezza e ipseità. "La vera natura dell'identità narrativa [...] si rivela soltanto nella dialettica dell'ipseità e della medesimezza. In tal senso, quest'ultima rappresenta il contributo principale della teoria narrativa alla costituzione del sé" (ivi, p. 231). Da questo punto di vista, pertanto, l'autore sembra suggerire un uso ontologico della teoria narrativa dell'identità personale e non soltanto gnoseologico di comprensione. L'identità personale, dunque, è 'anche' un'identità narrativa. In tal senso la costituzione è 'come' quella di un personaggio, nel senso forte del termine. "Il carattere evasivo della vita reale è, precisamente, la ragione per cui noi abbiamo bisogno del soccorso della finzione per organizzare quest'ultima retrospettivamente nell'ambito delle cose fatte" (ivi, pp. 255-256).

D'altra parte, è lo stesso autore a dichiarare che: "Il racconto fa parte della vita prima di esiliarsene nella scrittura; esso fa ritorno alla vita secondo le molteplici vie dell'appropriazione e al prezzo delle tensioni inespugnabili" (ivi, p. 257).

inglobando nel suo concetto quelli di identità numerica e qualitativa, di continuità ininterrotta e di permanenza nel tempo, esso viene a coincidere, in un certo senso, con un'altra sfera della medesimezza della persona. Tuttavia, qui siamo in presenza di un'immutabilità del tutto particolare, dovuta all'interpretazione del carattere nei termini di disposizione acquisita⁵⁰⁰. La disposizione, infatti, seguendo lo slittamento aristotelico da *êthos* - *éthos* a *héxis*⁵⁰¹, rimanda alla nozione di abitudine, colta nella sua duplice referenza temporale al 'già acquisito' e all''in via di essere contratto'. In tal senso, dunque, se l'abitudine fornisce una storia al carattere, conferendogli la permanenza nel tempo, ciò avviene come ricoprimento dell'*ipse* ad opera dell'*idem*. Attraverso il processo di sedimentazione, infatti, l'innovazione viene via, via incorporata, fino a scomparire come tale. "Proprio in quanto seconda natura, il mio carattere sono io, io stesso, *ipse*; ma questo *ipse* si annuncia come *idem*. Ogni abitudine così contratta, acquisita e diventata disposizione permanente, costituisce un *tratto* –un tratto di carattere, precisamente-, cioè un segno distintivo *a partire da cui* si riconosce una persona, la si reidentifica come la medesima, visto che il carattere non è altro che l'insieme di questi segni distintivi"⁵⁰². D'altra parte, la stessa nozione di disposizione contiene in sé un riferimento all'insieme delle identificazioni acquisite attraverso cui, nel processo di interiorizzazione, l'alterità viene assunta a comporre il medesimo. Secondo il nostro autore, infatti, l'identità di una persona, così come quella di una comunità, si costruisce anche identificandosi a dei valori, degli ideali, dei modelli, degli eroi e delle norme in cui l'individuo e la comunità stessa possano riconoscersi. In tale movimento il

⁵⁰⁰ "Il carattere [...] designa l'insieme delle disposizioni permanenti *a partire da cui* si riconosce una persona. A questo titolo, il carattere può costituire il punto limite in cui la problematica dell'*ipse* si rende indiscernibile da quella dell'*idem* e inclina a non distinguerle l'una dall'altra" (Ivi, p. 210).

⁵⁰¹ Il termine *héxis*, come giustamente nota Ricoeur, è il concetto antropologico di base intorno a cui ruota tutta l'etica aristotelica.

⁵⁰² Ivi, p. 210.

riconoscersi-in equivale a riconoscersi-a⁵⁰³. Coticché, si vanno assorbendo e formando a poco a poco anche le preferenze e le valutazioni che costituiscono l'aspetto etico del carattere⁵⁰⁴. Nella dialettica di innovazione e sedimentazione progressiva si va intessendo la storia del carattere di una persona, il cui polo stabile riveste una dimensione narrativa, in base alla quale è possibile riconoscerla⁵⁰⁵ e raccontarla.

D'altra parte, oltre al carattere, esiste un altro modo di permanenza nel tempo costituito dalla fedeltà alla parola data, in cui l'ipseità del sé sembra dissociarsi completamente dal supporto della medesimezza. Il mantenimento della promessa, infatti, viene concepito dal nostro autore quale vera e propria sfida al passare del tempo con il conseguente rifiuto del cambiamento: "quand'anche il mio desiderio cambiasse, quand'anche io dovessi cambiare opinione, inclinazione, «manterrò»"⁵⁰⁶. A questo punto, uno iato sembra aprirsi tra i due modelli di permanenza nel tempo,

⁵⁰³ "L'identificarsi a delle figure eroiche manifesta chiaramente questa alterità assunta; ma essa è già latente nell'identificarsi a dei valori, dove accade che si ponga una «causa» al di sopra della propria vita; un elemento di lealtà, di lealismo viene così a incorporarsi al carattere facendolo virare verso la fedeltà, dunque al mantenersi" (ivi, p. 211).

⁵⁰⁴ A riguardo, l'autore precisa: "Si stabiliscono le preferenze, gli apprezzamenti, le valutazioni in modo che la persona si possa riconoscere a partire dalle sue disposizioni, che si possono dire valutative. Per tale motivo, un comportamento che non risponde a questo genere di disposizioni fa dire che non è nel carattere dell'individuo considerato, che quello non è più se stesso, anzi che egli è fuori di sé" (ivi, p. 211).

⁵⁰⁵ È possibile trovare una conferma di quanto appena detto in tutti gli usi in cui il termine carattere viene associato a quello di personaggio di una storia raccontata. "Quando Fernand Braudel tratta de *L'Identità della Francia*, egli si adopera certamente ad isolare dei tratti distintivi duraturi, anzi permanenti, a partire da cui si può riconoscere la Francia come quasi-personaggio. Ma, separati dalla storia e dalla geografia –ciò che il grande storico si guarda bene dal fare –, questi tratti si irrigidirebbero e fornirebbero alle peggiori ideologie dell'«identità nazionale» l'occasione di scatenarsi. Sarà compito di una riflessione sull'identità narrativa di bilanciare i tratti immutabili che quella deve all'ancoraggio della storia di una vita in un carattere, e i tratti che tendono a dissociare l'identità del sé dalla medesimezza del carattere" (ivi, p. 212).

⁵⁰⁶ Ivi, p. 213.

È la dimensione etica dell'ipseità. Secondo Ricoeur, infatti, "il mantenersi per la persona è la tale maniera di comportarsi grazie alla quale l'altro può *contare* su di lei. Poiché qualcuno conta su di me, io sono in grado di *render conto* delle mie azioni davanti ad un altro. il termine di responsabilità raccoglie le due significazioni: contare su... essere in grado di render conto di... Essa le raccoglie, aggiungendovi l'idea di *una risposta* alla questione: «Dove sei?», posta dall'altro che mi reclama. Tale risposta è: «Eccomi!». Risposta che dice il mantenersi" (ivi, p. 259).

ovvero tra il carattere che rappresenta il livello di confusione tra l'idem e l'ipse e la promessa, in cui l'ipse si afferma affrancandosi dall'idem. Quale, dunque, la soluzione? Solo la nozione di identità compresa narrativamente⁵⁰⁷ per Ricoeur consente di superare tale impasse teoretico, in quanto essa viene concepita come oscillante tra un limite inferiore, in cui la medesimezza si sovrappone all'ipseità, e un limite superiore, in cui quest'ultima si attesta al di là dell'idem, nella costruzione di una storia di vita.

L'identità del personaggio⁵⁰⁸, infatti, si costituisce in stretto rapporto con quella dell'intreccio. Come tale, non può che essere dinamica, poiché ogni composizione narrativa si presenta come sintesi dell'eterogeneo nella necessaria combinazione di concordanza e discordanza⁵⁰⁹. Tale mediazione conciliante opera a diversi livelli, "tra la diversità degli eventi e l'unità temporale della storia raccontata; fra le disparate componenti dell'azione, intenzioni, cause e casi, e il concatenamento della storia; infine tra la pura successione e l'unità della forma temporale"⁵¹⁰, configurando, così, un'identità facilmente riconoscibile. Tuttavia, come precisa Ricoeur, la sintesi narrativa non è del tipo della connessione impersonale. Anzitutto perché il racconto, legando strettamente personaggio e intreccio, non è mai generico e neutrale, ma indica sempre riferimento ad un'individualità concreta⁵¹¹. Inoltre, proprio perché mai impersonale, esso trasforma

⁵⁰⁷ La nozione di identità narrativa risulta centrale nell'articolarsi dell'intero discorso ricoeuriano sull'identità. Essa, infatti, sviluppa da un punto di vista teoretico la significazione concettuale della precomprensione della connessione di una storia di vita.

⁵⁰⁸ A riguardo, è doveroso precisare che l'espressione 'identità del personaggio' è usata sinonimicamente rispetto a quella di identità narrativa. Tale impiego è autorizzato dal testo ricoeuriano stesso. "L'identità, compresa narrativamente, può esser chiamata, per convenzione di linguaggio, identità del *personaggio*" (ivi, p. 232).

⁵⁰⁹ Nella configurazione del racconto concordanza e discordanza sono entrambe necessarie. La prima, infatti, fa riferimento all'ordine che presiede alla composizione della molteplicità episodica, mentre la seconda fa riferimento a tutti quei rivolgimenti che fanno proseguire la storia da una situazione iniziale ad una finale.

⁵¹⁰ Ivi, p. 233.

⁵¹¹ Stabilendo una distanza tra la concezione di evento della teoria narrativa e quella fornita dalla prospettiva analitica di Davidson e Parfit, Ricoeur precisa che: "Lo statuto narrativo conferito all'evento previene la deriva della nozione di evento, che renderebbe

l'effetto di contingenza dell'evento in necessità⁵¹². L'evento narrativo, infatti, è definito in rapporto al processo di configurazione dell'intreccio, per cui è nello stesso tempo fonte di discordanza nel suo nascere e fonte di concordanza in quanto fa progredire il racconto. È inatteso e sorprendente come semplice occorrenza⁵¹³, tuttavia, una volta concluso e compreso alla luce del senso che retrospettivamente getta su di esso la trama narrativa, diventa parte integrante della storia⁵¹⁴. Come dire, la costruzione dell'intreccio implica nel suo concetto una nozione di identità dinamica del tutto originale in quanto coinvolge allo stesso titolo l'intervento e la riduzione a fattore comune dell'identità e della diversità.

Della stessa dinamica partecipa anche il personaggio, la cui identità è configurata attraverso la medesima trasposizione su di lui delle operazioni

difficile, se non impossibile, tener conto dell'agente nella descrizione dell'azione" (ivi, p. 233). Come dire, nella teoria narrativa l'evento non può mai essere di tipo impersonale, come avviene invece nella descrizione analitica. Nella prima ciò che emerge è, infatti, proprio il modularsi dell'identità del personaggio su quella dell'intreccio, di contro all'importanza accordata alla connessione causale nella seconda. La distanza che separa le due concezioni, quindi, sarebbe del tipo individualità-identità vs. anonimia. "La spiegazione causale serve, nella strategia di Davidson, a inserire le azioni in un'ontologia, non già occulta ma dichiarata, che fa della nozione di evento, nel senso di occorrenza incidentale, una classe di entità irriducibili ad esser poste su un piano di uguaglianza con le sostanze, nel senso di oggetti fissi. [...] questa ontologia dell'evento, per natura impersonale, struttura l'intero spazio di gravitazione della teoria dell'azione e impedisce una trattazione tematica esplicita del rapporto azione-agente, che tuttavia l'analisi non cessa di lambire" (ivi, p. 157).

⁵¹² A riguardo, tengo a precisare che l'effetto di necessità deriva dall'atto configurante l'intreccio. Come tale, è di tipo narrativo.

⁵¹³ Ovvero, nella sua contingenza, in quanto l'evento sarebbe potuto accadere diversamente o non accadere affatto.

⁵¹⁴ Come spiega Ricoeur: "L'inversione dell'effetto di contingenza in effetto di necessità si produce nel cuore stesso dell'evento: in quanto semplice occorrenza, quest'ultimo si limita a mettere in scacco le aspettative create dal corso anteriore degli eventi; esso è semplicemente l'inatteso, il sorprendente; diventa parte integrante della storia soltanto quando viene compreso a cose fatte, una volta che sia stato trasfigurato dalla necessità, in qualche modo retroattiva, che procede dalla totalità temporale condotta a suo termine. Ora, questa necessità è una necessità narrativa, il cui effetto di senso scaturisce dall'atto configurante in quanto tale; proprio questa necessità narrativa tramuta la contingenza fisica, che è il contrario della necessità fisica, in contingenza narrativa, che è implicata nella necessità narrativa" (ivi, p. 234). Come vedremo nel paragrafo conclusivo, ritengo tale passaggio della teoresi ricoeuriana fondamentale per inquadrare la problematica identitaria nel processo della gravidanza.

di costruzione dell'intreccio⁵¹⁵. Infatti, come puntualizza lo stesso autore: "Da un punto di vista paradigmatico, le questioni *chi?*, *che cosa?*, *come?*, ecc., possono designare i termini discreti della rete concettuale dell'azione. Ma, da un punto di vista sintagmatico, le risposte a tali questioni formano una catena che altro non è se non il concatenamento del racconto. Raccontare è dire chi ha fatto che cosa, perché e come, estendendo nel tempo la connessione fra questi punti di vista. Resta ugualmente vero che si possono descrivere separatamente i predicati psichici a prescindere dall'attribuzione ad una persona [...]. Ma è nel racconto che l'attribuzione si ricompone"⁵¹⁶. Come dire, il racconto postula sempre il riferimento dell'azione a un qualcuno che con la sua iniziativa, ovvero con l'irruzione di un qualcosa di nuovo, dà inizio ad una serie causale di eventi, che, tuttavia, non è un inizio assoluto, in quanto si iscrive pur sempre in un concatenamento senza inizio né arresti⁵¹⁷. In tal senso, solo l'azione del narratore, in quanto atto narrante, si configura come assoluta, poiché soltanto lui ha il potere di determinarne l'inizio, la parte centrale e la conclusione.

Inoltre, l'identità del personaggio, proprio perché costruita sulla falsariga di quella dell'intreccio, ne incorpora anche la stessa dialettica di concordanza e discordanza. Il personaggio, come il racconto, trae la propria singolarità dall'unità della sua vita, che, in tal senso, permette di distinguerlo da ogni altro. E, tuttavia, tale unicità è costantemente minacciata dalla serie degli eventi particolari e imprevedibili. Eppure, tali avvenimenti costellano a mo' di momenti la vita che è pur sempre sua. La

⁵¹⁵ A riguardo, preciso che Ricoeur ritrova postulato tale legame tra intreccio e personaggio nella *Poetica* di Aristotele, dove vi appare stabilendo un particolare rapporto di subordinazione del secondo al primo.

⁵¹⁶ Ivi, p. 238.

⁵¹⁷ A tale proposito, Iannotta precisa: "Esperienza vissuta, esperienza detta, esperienza fatta: vivere e dire vengono assunti all'interno di un orizzonte pratico in cui tutto si gioca sull'agire (e sul patire) e sulle sue implicanze, che sono appunto esperienziali, linguistiche, narrative, etico-morali e, finalmente, ontologiche" (D. Iannotta, *L'alterità nel cuore della persona*, p. 27).

contingenza dell'evento, in tal modo, si trasforma in necessità, la quale, agendo retroattivamente sull'intera storia di vita, ne modella l'identità. In tal senso, non è possibile considerare separatamente la persona dalle sue esperienze, che ne vanno intessendo l'identità narrativa.

La funzione del racconto è, dunque, proprio quella di svolgere estensivamente le disposizioni acquisite del carattere, restituendo l'oscillazione e lo scandirsi del ritmo della vita del personaggio tra la il polo della permanenza nel tempo e quello del mantenersi. Certo, su questa via non mancano i casi limite in cui, attraverso le varie trasformazioni, l'identificazione decresce via, via fino a che l'identità narrativa viene fatta oggetto di una problematizzazione tale per cui non si riconosce più. Il personaggio, venendogli a mancare qualsiasi punto di appoggio, non costituisce più il carattere identificabile e reidentificabile come il medesimo. È il polo estremo della varianza in cui il sé è posto dinanzi all'ipotesi del proprio nulla⁵¹⁸; è il momento della messa a nudo dell'ipseità che viene a perdere il supporto della medesimezza⁵¹⁹. Pertanto, il nulla di sé non è il niente dinanzi a cui si può solo tacere, ma la schiettezza della questione 'chi sono io?' di contro al 'che cosa sono io?'. "È ancora necessario che l'irruzione dell'altro, spezzando la chiusura del medesimo, incontri la complicità di questo movimento di eclissi attraverso cui il sé si rende disponibile all'altro da sé. Poiché la «crisi» dell'ipseità

⁵¹⁸ A riguardo, rendendo la drammaticità della situazione esistenziale della crisi d'identità, Ricoeur afferma: "L'ancoraggio del nome proprio diventa derisorio fino al punto di diventare superfluo. Il non-identificabile diventa l'innominabile. Per precisare la posta in gioco filosofica di una siffatta eclissi dell'identità del personaggio, è importante sottolineare che, a misura che il racconto si avvicina al punto di annullamento del personaggio, il romanzo perde anche le sue qualità propriamente narrative, sia pur interpretate, come poc'anzi, nel modo più flessibile e dialettico. Alla perdita d'identità del personaggio corrisponde, così, la perdita di configurazione del racconto e in particolare una crisi della chiusura del racconto. Si produce, così, un contraccolpo del personaggio sull'intreccio" (*Sé come un altro*, p. 241).

⁵¹⁹ "Numerosi racconti di conversione danno testimonianza di tali notti dell'identità personale. In questi momenti di estremo spogliamento, la risposta nulla alla questione *chi sono io?* Rinvia non già alla nullità, ma alla nudità della questione stessa" (ivi, p. 261).

non dovrebbe avere come effetto quello di sostituire l'odio di sé alla stima di sé"⁵²⁰.

4.3.2 L'alterità del proprio

D'altra parte, l'alterità⁵²¹ concerne l'esistenza umana già a partire dalla propria identità corporea⁵²². "Il corpo proprio" –sostiene Ricoeur– "diventa il titolo emblematico di una vasta indagine che, al di là del semplice (esser) sempre mio del corpo proprio, designa tutta la sfera di passività *intima*, e dunque dell'alterità, di cui esso costituisce il centro di gravità"⁵²³. Ricollegandosi alle riflessioni di Maine de Biran⁵²⁴ in merito, dunque, il nostro autore presenta tale passività come agente a vari livelli, il primo dei quali riguarda proprio la dialettica interna di sforzo e resistenza in virtù della quale il corpo riceve la significazione strutturale di

⁵²⁰ Ivi, p. 262.

⁵²¹ A riguardo, è doveroso precisare che Ricoeur inserisce la trattazione del corpo proprio, dell'alterità dell'altro e della coscienza morale, all'analisi dei quali dedicherò i paragrafi successivi, nell'ambito del 'tripode della passività'. Egli, infatti, sostiene che a livello fenomenologico il corrispettivo ermeneutico dell'alterità sia la passività. "Per fissare il vocabolario, poniamo che il corrispettivo *fenomenologico* della meta-categoria di alterità sia la varietà delle esperienze di passività, frammiste in modi molteplici all'agire umano. Il termine «alterità» resta allora riservato al discorso speculativo, mentre la passività diventa l'attestazione stessa dell'alterità" (ivi, p. 432).

⁵²² Per quanto riguarda la problematica del corpo proprio, Ricoeur sostiene che: "Il possesso implicato dall'aggettivo «mio» è, forse, della stessa natura del possesso di un predicato da parte di un soggetto logico? Vi è, certamente, una continuità semantica tra proprio (*own*), proprietario (*owner*), possesso (*ownness*), ma questa è pertinente soltanto se ci si confina nella neutralità dell'*one's own*; ed anche a questa condizione di neutralizzazione del sé, il possesso del corpo da parte di qualcuno o di ciascuno pone l'enigma di una proprietà non trasferibile, ciò che contraddice l'idea usuale di proprietà" (ivi, p. 114). Come a dire, la 'proprietà' del corpo non è soltanto estrinseca al modo del possesso di un oggetto. Essa, piuttosto, come già sottolineato nel capitolo riguardante l'analisi della categoria henryiana di carne, è in senso forte una questione concernente l'identità del soggetto.

⁵²³ Ivi, p. 435.

⁵²⁴ Ricoeur considera Maine de Biran quale iniziatore della riflessione sul corpo proprio, consegnata fenomenologicamente come appercezione non rappresentativa dell'io agente insieme alla passività corporea stessa. Come egli stesso afferma: "All'inizio di questa breve trasvolata, vorrei rendere giustizia a colui che ha aperto questo cantiere del corpo proprio, e cioè Maine de Biran: egli ha veramente conferito una dimensione ontologica appropriata alla sua scoperta fenomenologica, dissociando la nozione di esistenza da quella di sostanza e connettendola con quella di atto" (ivi, p. 435).

mio. Il secondo, riguarda il movimento fluttuante degli umori tra le molteplici sensazioni di benessere e malessere, mentre il terzo è scandito dalla resistenze delle cose esterne, in virtù della quale esse sono considerate esistenti. Il corpo proprio si rivela, dunque, quale mediatore tra l'intimità dell'io e l'esteriorità del mondo, che, in tal senso, è 'abitato corporalmente'⁵²⁵.

Richiamandosi invece ad Husserl, Ricoeur sottolinea il carattere paradigmatico della carne come alterità, in quanto quest'ultima si rivela fenomenologicamente come il polo di riferimento soggettivo di tutti i corpi. La carne, infatti, è tra le cose la più originariamente mia e a me la più prossima. Inoltre, essa è il luogo delle sintesi passive a partire dalle quali si originano le varie operazioni che, in tal senso, sono alterazioni del proprio; essa ne è la materia e –se così possiamo esprimerci- il supporto. "Io, in quanto questo uomo: ecco l'alterità prima della carne rispetto ad ogni iniziativa. Alterità significa qui primordialità rispetto ad ogni *disegno*. [...] La carne precede ontologicamente ogni distinzione fra il volontario e l'involontario. Si può certamente caratterizzarla mediante lo «io posso»; ma, precisamente, «io posso» non deriva da «io voglio», ma offre a questo una radice"⁵²⁶. Altra dimensione di alterità è quella concernente la duplicità dell'apparire del corpo stesso. Esso, infatti, in quanto vissuto interiormente, in quanto mio, è carne, partecipa dello statuto dell'io, inteso come punto di riferimento e limite del mondo⁵²⁷, ma, nello stesso tempo,

⁵²⁵ Come sostiene Ricoeur: "In virtù della funzione mediatrice del corpo proprio nella struttura dell'essere nel mondo, il tratto di ipseità peculiare della corporeità si estende alla corporeità del mondo in quanto esso è abitato corporalmente" (ivi, p. 242).

⁵²⁶ Ivi, p. 439.

⁵²⁷ La stessa situazione paradossale si verifica assumendo come prospettiva quella del soggetto parlante. "Il punto di prospettiva privilegiato sul mondo, che ogni soggetto parlante è, è il limite del mondo e non uno dei suoi contenuti. [...] l'*ego* dell'enunciazione appare *nel mondo*, come attesta l'assegnazione di un nome proprio a colui che conduce il discorso" (ivi, pp. 131-132).

in quanto visto da altri, è oggetto tra oggetti⁵²⁸, frammento dell'esperienza del mondo⁵²⁹. Io stesso, dunque, sono altro tra altri.

Inoltre, proprio perché il corpo come carne è una dimensione del sé, le variazioni del primo non solo hanno effetti, ma sono contemporaneamente, variazioni sul secondo.

D'altra parte, parafrasando Heidegger, per Ricoeur un'altra accezione di alterità riguarda la propria condizione finita, intesa come impossibilità di potersi sottrarre ad una situazione esistenziale in cui 'nessuno è mai entrato'. L'esser-gettato in quanto tale, dunque, fa riferimento tanto alla presunta caduta da un altrove, quanto piuttosto all'effettività, a quell'esser consegnati a se stessi, a partire da cui avviene l'apertura al mondo, ovvero il progetto. Dunque, "la congiunzione, nello stesso esistenziale della situazione emotiva, del carattere di fardello dell'esistenza e del compito di aver-da-essere esprime più da vicino il paradosso di un'alterità costitutiva del sé e conferisce, così una prima volta tutta la sua forza all'espressione: «se stesso come un altro»"⁵³⁰.

4.3.3 L'altro in quanto altro

Ma, secondo Ricoeur, anche la stessa sfera del proprio non si lascia agevolmente pensare se non dialetticamente, ovvero nella sua referenza all'altro perfino in quanto estraneo. Anzitutto, quando mi interpreto

⁵²⁸ "Nello stesso modo in cui bisogna inventare il calendario per correlare l'ora vissuto con un istante qualunque, e la carta geografica per correlare il qui carnale con un luogo qualunque, e inscrivere il nome proprio –il mio- sui registri dello stato civile, così bisogna, come dice Husserl stesso, *mondanizzare* la carne perché essa appaia come corpo fra i corpi. Proprio qui l'alterità dell'altro in quanto estraneo, altro da me, sembra dover essere, non soltanto frammista con l'alterità della carne che io sono, ma ritenuta a suo modo come preliminare alla riduzione al proprio" (ivi, p. 441).

⁵²⁹ D'altra parte, aggiunge Ricoeur, "questa strana costituzione del corpo proprio si estende dal soggetto dell'enunciazione all'atto stesso di enunciazione: l'enunciazione condivide la sorte dei corpi materiali in quanto voce emanata al di fuori attraverso il respiro e articolata attraverso la fonazione e tutto il gestuale. La voce, quale espressione del senso inteso da un soggetto parlante, è il veicolo dell'atto di enunciazione in quanto questo rinvia all'«io», centro di prospettiva insostituibile sul mondo" (ivi, p. 136).

⁵³⁰ Ivi, pp. 442-443.

narrativamente, la storia della mia vita, a differenza di quelle letterarie, è aperta alle due estremità⁵³¹. Di questa storia sono narratore e personaggio, ma autore, quanto all'esistenza⁵³², certamente no, semmai coautore quanto al senso. Inoltre, i racconti di vita sono intrecciati e si vanno costruendo quasi per intersezione degli uni con gli altri⁵³³.

Come sembra sedimentato nel mio nome, l'atto della mia nascita e, ancora di più, l'atto del mio concepimento appartengono più alla storia dei miei genitori che a me stesso. Il nome, infatti, dice questo riferimento all'alterità nel momento stesso in cui designa la sfera del proprio: il cognome è imposto da regole di parentela, di solito matrimoniali e di filiazione, mentre il nome è scelto, in maniera relativamente libera, dai genitori legali⁵³⁴. Anche l'atto della mia morte, strettamente parlando, non mi appartiene. Sarà raccontato, ma nelle storie di coloro che mi

⁵³¹ Non così per le finzioni letterarie, in cui l'inizio e la fine degli eventi raccontati coincidono con quelli della forma narrativa. Nella vita reale, invece, nulla ha valore di inizio e fine assoluto. Tuttavia, "con l'aiuto degli inizi narrativi ai quali la lettura ci ha familiarizzati noi stabiliamo, forzandone in qualche modo il tratto, gli inizi reali che costituiscono le iniziative – nel senso forte del termine- che noi prendiamo. E abbiamo anche l'esperienza, che possiamo dire inesatta, di che cosa significhi terminare un corso di azioni, una fetta di vita. la letteratura ci aiuta, in qualche modo, a fissare il contorno di queste fini provvisorie" (ivi, p. 256).

⁵³² Come afferma Ricoeur, le tracce di quest'ultimo si perdono in un'antecedenza quasi immemorabile.

⁵³³ Secondo Ricoeur, anche per questo tratto le storie di vita si distinguono dalle storie letterarie. Quest'ultime, infatti, dispiegano un mondo del testo in cui si staglia un intreccio –se così possiamo dire- 'chiuso', ovvero per lo più incommensurabile a quello di altre opere.

⁵³⁴ A riguardo, riferendosi all'atto di nascita di una persona, Ricoeur afferma che esso contiene una triplice iscrizione: un nome proprio, in cui l'io è iscritto, grazie alla forza illocutoria dell'atto di denominazione, sulla lista pubblica dei nomi propri, in base a regole convenzionali che disciplinano l'attribuzione dei nomi e dei cognomi; una data, fissata in relazione alle regole di datazione del calendario; un luogo di nascita, determinato seguendo le regole di localizzazione nello spazio pubblico.

Il riferimento del proprio alla sfera dell'alterità, dunque, è particolarmente evidente. Nel nome proprio si intrecciano le storie di due persone che, a loro volta, rimandano alla storia di due famiglie, le quali fanno riferimento alle vicende particolari degli individui che le compongono. Nella localizzazione e nella datazione, inoltre, oltre ad essere contenuto un riferimento al proprio apparire anche come oggetto tra oggetti, vi è un nesso specifico con le convenzioni e le tradizioni di una particolare civiltà e cultura. Il tutto coronato dal rimando istituzionale che l'iscrizione contiene.

sopravvivranno. Come riconosce Ricoeur: "io sono sempre verso la mia morte, e questo esclude che io la possa cogliere come fine narrativa"⁵³⁵.

Ora, se il riferimento all'alterità è d'obbligo –se così possiamo esprimerci– riferendosi alla 'verticalità' dell'esistenza, esso non smette di attestare la sua veridicità anche a livello orizzontale.

A riguardo, riferendosi all'*Etica Nicomachea*⁵³⁶, il nostro autore sottolinea come l'uomo felice abbia 'bisogno' di amici⁵³⁷. L'amicizia, dunque, sembra stagliare la propria necessità su uno sfondo, a primo acchito non ben chiaro, di manchevolezza e di indigenza del sé. Essa può essere di tre specie: secondo il buono, secondo l'utile e secondo il piacevole. Laddove, soltanto il primo dei tre livelli coincide con il significato vero dell'amicizia, che, in quanto 'relazione mutua', porta in primo piano la nozione di reciprocità, in cui 'ciascuno ama l'altro per quello che egli è per se stesso'⁵³⁸. Ogni appiattimento egologico, quindi, è messo fuori gioco dalla riflessività del se stesso che, non solo non è abolita, ma nel 'per quello che

⁵³⁵ Ivi, p. 254.

A proposito della morte, Ricoeur riconosce l'importanza dei racconti letterari della morte d'altri nella loro funzione pedagogica di 'insegnare a morire' e di lenire quel senso d'angoscia che attanaglia l'uomo quando medita sull'ignoto. "Quanto alla morte, i racconti che la letteratura ne fa non hanno, forse, la virtù di smussare il pungolo dell'angoscia di fronte al niente sconosciuto, conferendo ad esso immaginariamente il contorno di questa o quella morte, che sia esemplare per un titolo o per l'altro? La finzione può, così, concorrere all'apprendistato del morire. La meditazione della Passione del Cristo ha accompagnato, in questo modo, più di un credente fino all'ultima soglia" (ivi, p. 256).

⁵³⁶ A tale proposito, sarebbe interessante soffermarsi ad indagare i nodi e i rimandi teoretici che stringono, o, meglio, rimodellano la riflessione aristotelica su quella ricoeuriana, dato che lo stesso autore riconosce l'importanza dell'*Auctoritas greca* per lo sviluppo delle sue considerazioni, dichiarando: "Non mi dispiace camminare un istante insieme ad Aristotele in uno studio, il cui tono è da cima a fondo aristotelico" (ivi, p. 277). Tuttavia, tale indagine mi è resa attualmente impossibile dai limiti e dalle finalità specifiche della presente ricerca.

⁵³⁷ A riguardo, il testo ricoeuriano inserisce il riferimento all'amicizia nella dimensione etica del sé, poiché, seguendo pedissequamente Aristotele, egli considera l'amicizia una virtù, "una eccellenza – attiva nelle deliberazioni scelte e in grado di elevarsi al rango di *habitus*, pur continuando a postulare un esercizio effettivo" (ivi, p. 277).

⁵³⁸ Da questo punto di vista, è chiaro, quindi, che l'amicizia secondo il buono, in cui ciascuno cerca il bene dell'altro come se fosse il suo, non è di tipo utilitaristico, in cui l'uno muove verso l'altro a ragione del vantaggio e del guadagno che ne attende, né, tantomeno, piacevole, in cui si cerca l'altro in un'ottica di ottimizzazione del proprio piacere.

L'altro è si vede addirittura raddoppiata⁵³⁹. L'amico 'è' un altro se stesso. Tuttavia, l'idea di mutualità sembra contenere in sé anche un particolare riferimento alla nozione di giustizia, poiché nell'amicizia ciascuno dei due rende all'altro il pari di quello che riceve⁵⁴⁰. In tal senso, l'amicizia contiene in sé un movimento che non è unidirezionale, poiché implica un reciproco ritorno su entrambi i lati della relazione. Ed è proprio qui che è possibile scorgere il significato di quella manchevolezza originante l'apertura dialettica all'altro 'chiamato' a provvedere a ciò che un individuo non è capace di procurarsi da sé. Tale bisogno, dunque, più che materiale sembra essere primariamente e anzitutto ontologico⁵⁴¹. Esso, infatti, "non dipende soltanto da quanto c'è di attivo e incompiuto nel vivere-insieme, ma da quella sorta di carenza o di mancanza che attiene al rapporto stesso del sé con la propria esistenza"⁵⁴². Solo l'altro-da-sé, proprio in quanto altro sé, può colmare tale vuoto. "Alla stima di sé,

⁵³⁹ A riguardo, l'autore utilizza il termine sdoppiata. "La riflessività del se stesso non è abolita, ma come sdoppiata, dalla reciprocità, sotto il controllo del predicato «buono», che viene applicato sia agli agenti che alle azioni" (ivi, p. 279). Tuttavia, preferisco qui utilizzare 'raddoppiata' in senso rafforzativo, perché ritengo sia più adatta ad indicare la situazione dell'assunzione del bene dell'altro come il proprio che caratterizza l'amicizia.

⁵⁴⁰ Preciso, infatti, che nell'amicizia l'idea di giustizia non si lega soltanto al significato proporzionale di 'a ciascuno il suo', ma implica in sé un particolare riferimento alla nozione di uguaglianza nello scambio. Essa, infatti, in quanto riconoscimento di sé ad opera dell'altro, implica un eguale movimento da ambo le parti, tuttavia colto nella particolarità della sua concretezza. Il bene per me coincide con il bene dell'altro da ambo le parti. Pertanto, il sé viene amato e riconosciuto (fronte dell'uguaglianza) per quello che è (concretezza e particolarità).

Per quanto riguarda i rapporti tra amicizia e giustizia, inoltre, bisogna precisare che, nella prima, "ciascuno dei due amici rende all'altro il pari di ciò che riceve. L'amicizia non è, tuttavia, la giustizia, nella misura in cui questa regola le istituzioni e quella i rapporti interpersonali. È per tale ragione che la giustizia coinvolge numerosi cittadini, mentre l'amicizia tollera soltanto un piccolissimo numero di partner; inoltre, nella giustizia, l'uguaglianza è essenzialmente proporzionale, tenuto conto della disuguaglianza dei contributi, mentre l'amicizia regna soltanto fra gente buona di uguale rango; in tal senso, l'uguaglianza viene presupposta dall'amicizia mentre, nelle città, essa rimane un bersaglio da cogliere. Per questo, solo l'amicizia può tendere all'intimità [...] di una vita condivisa" (ivi, p. 279).

⁵⁴¹ Anche se, come lo stesso autore riconosce, a tale bisogno di tipo ontologico si affianca una manchevolezza materiale cui il vivere-insieme è destinato a far fronte. In tal senso, la stabilità raggiunta attraverso l'amicizia e anche la ricerca stessa di amici appare come sempre minacciata dalle esigenze del secondo tipo.

⁵⁴² Ivi, p. 282.

L'amicizia aggiunge senza togliere nulla. Ciò che essa aggiunge è l'idea di mutualità nello scambio fra umani che stimano ciascuno se stesso"⁵⁴³.

Tuttavia, prima di proseguire il discorso in questa direzione, si rende necessaria una precisazione. Come il sé riconosce e sa che l'altro di cui ha bisogno è un altro sé⁵⁴⁴? Una particolare dissimmetria esiste nella 'medesima attribuzione' che, nel primo caso, è 'sentita', fenomenologicamente vissuta internamente, mentre, nel secondo, è solo 'osservata'⁵⁴⁵. Dunque, come dipanare la difficoltà? La strada scelta da Ricoeur si affianca a quella percorsa da Husserl mostrando, in prima battuta, che il senso dell'altro è fin dall'inizio presupposto dal senso io e, successivamente, che l'altro in quanto estraneo mi è consegnato in un movimento intenzionale, il quale, pur eccedendo la sfera del proprio, tuttavia, si radica in esso. Anzitutto, infatti, 'si sa' da sempre che l'altro non è un oggetto di pensiero, ma come me un soggetto di pensiero, che egli è un sé⁵⁴⁶. In secondo luogo, l'esperienza che l'io fa di se stesso non sarebbe mai totalizzabile se egli fosse da solo. In tal senso, l'altro fa sì che l'io si raccolga e si consolidi nella sua identità, proprio in opposizione a quanto gli è estraneo ed esteriore. Da un altro punto di vista, invece, l'essere corpo della mia carne è tale solo perché esso appare così agli occhi

⁵⁴³ Ivi, p. 284.

⁵⁴⁴ La problematica è chiaramente e costantemente presente sin dalle prime battute del *Sé come un altro*. "La persona a cui si attribuiscono [...] i predicati mentali e una coscienza non è espressa esclusivamente dai pronomi della prima e della seconda persona del singolare, come avverrebbe in una teoria dell'enunciazione riflessiva. Questi sono attribuiti a *qualcuno* che può anche essere una terza persona" (ivi, p. 111).

⁵⁴⁵ La difficoltà è dell'ordine di ciò che Ricoeur esprime affermando: "attribuito a se stesso (*oneself*), uno stato di coscienza è *sentito (felt)*; attribuito all'altro, è *osservato*. Questa dissimmetria nei criteri di attribuzione conduce a spostare l'accento sul suffisso stesso (*self*) nell'espressione «se stesso» (*oneself*). Dire che uno stato di coscienza è sentito, significa dire che è ascrivibile a se stessi (*self-ascribable*)" (ivi, p. 116).

⁵⁴⁶ Così afferma Ricoeur: "In un modo o nell'altro, ho sempre saputo che l'altro non è uno dei miei oggetti di pensiero ma, come me, un soggetto di pensiero; che egli mi percepisce come un altro da sé; che insieme miriamo il mondo come una natura comune; che ancora insieme edificiamo comunità di persone suscettibili di comportarsi a loro volta sulla scena della storia come personalità di grado superiore" (ivi, p. 448).

di un altro⁵⁴⁷. Ora, tale sapere dell'altro come sé mi è consegnato in una sorta di appresentazione, che altro non è se non una presa analogizzante in virtù della quale il corpo altrui è appreso come carne allo stesso titolo della mia. Da questo punto di vista, pertanto, essa coincide con una trasposizione di senso, grazie alla quale il senso 'io', così, è spostato su un altro corpo, che, in quanto carne, è anch'esso un ego. Proprio per questo è corretto considerare l'altro come alter ego, 'seconda carne propria', raggiunta in e a partire dalla sfera del mio. In tal modo, inoltre, l'altro non è più l'estraneo, il distante da me, ma può diventare il mio simile, cioè qualcuno che come me dice io. D'altra parte, precisa Ricoeur, l'appresentazione non è una rappresentazione, in quanto l'altro non mi si dà in segno o immagine, né in un'intuizione, ma in un'autentica datità, che, tuttavia, è pur sempre distinta dalla datità originaria in cui la carne è presente a se stessa⁵⁴⁸. A differenza dell'immediatezza di quest'ultima, infatti, il consegnarsi dell'altro non mi permette di viverne i vissuti⁵⁴⁹. E tuttavia, la trasposizione analogica, pur declinandosi come dissimmetria fondamentale, colma lo scarto e la distanza che separa l'altro da me. È "l'appresentazione stessa. Se si cerca là un argomento, non si trova che un circolo: l'appresentazione si autopresuppone, in ciò essa costituisce non soltanto un paradosso in rapporto ad ogni costituzione di cosa, ma anche un enigma che può soltanto ruotare in ogni senso"⁵⁵⁰. In tal senso, essa non è neanche un'inferenza, né risultato di una comparazione operata tra

⁵⁴⁷ D'altra parte, solo così l'essere carne per me che è corpo per l'altro può valere da primo elemento esemplificativo nella trasposizione analogica da carne a carne.

⁵⁴⁸ "In questa dimensione [nella dimensione gnoseologica], la trasposizione analogica che Husserl prende di mira è un'operazione autenticamente produttiva, nella misura in cui essa trasgredisce il programma stesso della fenomenologia, trasgredendo l'esperienza della propria carne" (ivi, p. 450).

⁵⁴⁹ Come precisa Ricoeur, dunque, "l'assimilazione di un termine all'altro, che la presa analogizzante sembra implicare, deve essere corretta dall'idea di una dissimmetria fondamentale, legata allo scarto fra appresentazione e presentazione originaria, di cui si è già detto; l'appaiamento non farà mai superare la barriera che separa l'appresentazione dall'intuizione. La nozione di appresentazione combina, così, in modo unico similitudine e dissimmetria" (ivi, p. 450).

⁵⁵⁰ Ivi, p. 449.

tratti concordanti in base ai quali si passerebbe, poi, a stabilire una somiglianza. Si tratta, piuttosto, di un'operazione preriflessiva e antepredicativa e, in tal senso, immediata. Ora, precisa Ricoeur, tale appresentazione gnoseologica colta come movimento analogizzante 'da me all'altro' raggiunge tutta la sua pregnanza incrociandosi con l'operazione inversa eticamente scandita nel 'dall'altro a me'⁵⁵¹.

Laddove l'incrocio sta qui ad indicare il riferimento all'uguaglianza –se così possiamo esprimerci- 'dinamica' presupposta nell'idea aristotelica di amicizia concepita come fragile punto di equilibrio intersecante i due poli della relazione. Come sottolinea Ricoeur, "invero Aristotele ha in vista proprio questa uguaglianza nel momento in cui definisce il carattere *mutuo* dell'amicizia. Ora, questo punto di equilibrio può esser considerato come il punto di mezzo di uno spettro, i cui estremi opposti sono contrassegnati da disparità inverse fra il dare e il ricevere a seconda che, nell'iniziativa dello scambio, prevalga il polo del sé o quello dell'altro"⁵⁵². Per chiarire quest'ultimo punto teoretico il nostro autore assume qui le riflessioni che Lévinas⁵⁵³ traccia in merito alla sollecitudine. Laddove per quest'ultima bisogna intendere proprio quel 'per l'altro', ovvero quella mancanza, che spinge al 'bisogno' di amici⁵⁵⁴, declinantesi nelle due forme

⁵⁵¹ Come sostiene Ricoeur, "qui la trasposizione analogica da me all'altro incrocia il movimento inverso dall'altro a me. Lo incrocia, ma non lo abolisce, seppure non lo presuppone" (ivi, p. 451).

⁵⁵² Ivi, p. 284.

⁵⁵³ A riguardo, si deve precisare che Ricoeur si ricollega alla riflessione di Lévinas ritenendola costantemente scandita da tale movimento dall'altro al me. Tuttavia, egli se ne allontana quanto alla pretesa di autofondazione radicale che sembra animarla nello scandirsi dell'identità del Medesimo come ontologia della totalità. "Ne risulta che il sé, non distinto dall'io, non è considerato nel senso della designazione per sé di un soggetto di discorso, di azione, di racconto, di impegno etico. Lo abita una pretesa [...] di costituzione universale e di autofondazione radicale: questa pretesa esprime una volontà di chiusura, più esattamente uno stato di *separazione* tale, per cui l'alterità dovrà equipararsi alla *esteriorità* radicale" (ivi, p. 451). Proprio per questo, all'origine del movimento verso l'altro, Ricoeur scorge in realtà una rottura: quella della concezione dell'identità del Medesimo cui sarebbe polarmente opposta l'alterità dell'Altro.

⁵⁵⁴ "Alla stima di sé, intesa come momento riflessivo dell'aspirazione alla «vita buona», la sollecitudine aggiunge essenzialmente il momento della *mancanza*, per la quale noi abbiamo *bisogno* di amici" (ivi, p. 289).

dell'ingiunzione⁵⁵⁵ e della simpatia. Per quanto riguarda la prima, il sé è chiamato alla responsabilità dall'iniziativa del 'volto'⁵⁵⁶ di un altro che lo interpella all'accusativo⁵⁵⁷. In tal senso, l'io, in quanto primariamente convocato, è passivo. Tuttavia, tale dissimmetria iniziale è compensata proprio dalla spontaneità benevola in cui il ricevere si equipara al dare iniziale della chiamata sul modo del riconoscimento della superiorità dell'autorità che ingiunge la giustizia e interdice l'omicidio⁵⁵⁸. All'estremo

⁵⁵⁵ A tale proposito, si potrebbe qui pensare che l'ingiunzione si declini nel senso della norma e dell'imperativo. Tuttavia, nella speculazione ricoeuriana, essa coincide primariamente con 'spontaneità benevola' che inclina verso l'altro 'immediatamente'. A riguardo, il nostro autore sostiene: "La nostra scommessa è che è possibile scavare al di sotto dell'obbligazione e raggiungere un senso etico, che non è a tal punto dissimulato nelle norme da non poter essere invocato a titolo di ricorso quando tali norme diventano, a loro volta, mute di fronte a casi di coscienza indecidibili. Per questo è tanto importante per noi conferire alla sollecitudine uno statuto più fondamentale di quello dell'obbedienza al dovere" (ivi, pp. 285-286).

⁵⁵⁶ L'apparire dell'altro mi è consegnato attraverso il volto che non è fenomeno, manifestazione, ma l'epifania di una voce. "Questo volto è quello di un maestro di giustizia, un maestro che *insegna* e insegna soltanto sul modo etico: egli interdice l'omicidio e comanda la giustizia" (ivi, p. 285).

⁵⁵⁷ "È in me che il movimento partito dall'altro compie la sua traiettoria: l'altro mi costituisce responsabile, cioè capace di rispondere. Così, la parola dell'altro viene a porsi all'origine della parola attraverso cui io imputo a me stesso l'origine dei miei atti. L'auto-imputazione [...] si iscrive ora in una struttura dialogale asimmetrica la cui origine è a me esteriore" (ivi, p. 452).

L'altro, dunque, si attesta in Lévinas sotto un regime di pensiero non gnoseologico, poiché egli ritiene che la rappresentazione, assimilando l'altro a sé, ne neghi l'alterità. L'altro, quindi, può apparire soltanto nei confini dell'etica. Tuttavia, poiché l'identità del Medesimo nella sua pretesa autofondante indica totalizzazione e chiusura, l'alterità dell'Altro non potrà più essere espressa nel modo della relazione. Proprio per questo, Lévinas ricorre all'apparire del volto, che si sottrae alla presa visiva delle forme e uditiva della voce sensibile. L'altro mi si dà nella sua Altezza, "il volto dell'Altro [...] mi interpella come dal Sinai", e nella sua Esteriorità totale, "l'insegnamento del volto [...] non risveglia alcuna reminiscenza. La separazione ha reso sterile l'interiorità. Poiché l'iniziativa spetta integralmente all'Altro, è all'accusativo [...] che l'io è raggiunto dall'ingiunzione e reso capace di rispondere, ancora all'accusativo: «*Eccomi*». L'iperbole, in *Totalità e Infinito* culmina nell'affermazione che l'insegnamento attraverso il volto non restaura alcun primato della relazione sui termini. Nessun intermediario viene ad attenuare l'intera dissimmetria fra il Medesimo e l'Altro" (ivi, pp. 453-454). Come dire, niente di più distante dal progetto ricoeuriano, che non solo riabilita la relazione tra il sé e l'altro, ma pone quest'ultimo, come stiamo vedendo, nel cuore ontologico del primo.

⁵⁵⁸ A riguardo, Ricoeur aggiunge: "Questa uguaglianza non è certamente quella dell'amicizia, in cui il dare e il ricevere si equilibrano per ipotesi. Essa, piuttosto, va a compensare la dissimmetria iniziale, che risulta dal primato dell'altro nella situazione di insegnamento, attraverso il movimento di ritorno che scaturisce dal riconoscimento" (ivi, p. 286).

opposto di tale situazione si colloca, invece, il caso del 'soffrire⁵⁵⁹-con', in cui l'iniziativa verso l'altro spetta in prima battuta al sé. L'altro, dunque, in quanto ricevente, sembra essere totalmente passivo. Tuttavia, proprio nella sua debolezza, egli riconsegna al sé il senso della vulnerabilità della sua condizione mortale⁵⁶⁰. Ora, la sollecitudine, sia nella forma di ingiunzione che in quella di simpatia, libera nel sé dei sentimenti⁵⁶¹ che anche a livello fenomenologico confermano l'inclinazione del sé verso l'altro. La disuguaglianza iniziale è, dunque, ricomposta in entrambi i casi da un atto di riconoscimento⁵⁶². In tal modo, proprio grazie al movimento di ritorno dall'altro al sé, il sé si coglie come altro tra gli altri, in una percezione che gli consegna contemporaneamente il senso della reversibilità, dell'insostituibilità e della similitudine. Per quanto riguarda la prima, infatti, quando il tu si rivolge, assumendo in tal caso la posizione di soggetto e di io, al me in seconda persona, quindi considerandomi come un tu, anch'io per mio conto mi sento interpellato come 'io' e viceversa. Tuttavia, sottolinea Ricoeur, soltanto i ruoli sono reversibili. Le persone, in quanto tali, sono insostituibili. "La *sollecitudine* aggiunge la dimensione di valore, per la quale ogni persona è *irrimpiazzabile* nel nostro affetto e nella

Ora, secondo Ricoeur, proprio attraverso lo slancio di abnegazione che l'assunzione di responsabilità comporta, il sé si attesta.

⁵⁵⁹ La sofferenza è qui intesa non tanto come dolore fisico o mentale, quanto piuttosto come diminuzione o, addirittura, distruzione della capacità di fare, concepita come lesiva dell'integrità del sé.

⁵⁶⁰ Proprio grazie a tale movimento di ritorno del sofferente sul sé è possibile distinguere la simpatia dalla semplice pietà, in cui il sé gioisce segretamente nel suo ritenersi risparmiato dalla pena che affligge l'altro.

⁵⁶¹ Per quanto riguarda l'importanza accordata ai sentimenti nella riflessione ricoeuriana, bisogna richiamarsi al passo, seppur breve, in cui vengono definiti quali 'affezioni carnali'. "Al livello fenomenologico [...] i sentimenti debbono essere considerati come delle affezioni incorporate nel corso della motivazione a quel livello di profondità che Aristotele designava con il termine di disposizione. [...] Questa intima unione fra la prospettiva etica della sollecitudine e l'affettività quasi-carnale dei sentimenti mi è sembrato che giustificasse la scelta del termine «sollecitudine»" (ivi, pp. 287-288).

⁵⁶² Come afferma Ricoeur: "Mentre nell'amicizia l'uguaglianza è presupposta, nel caso dell'ingiunzione venuta dall'altro essa può essere ristabilita soltanto attraverso il riconoscimento ad opera del sé della superiorità dell'autorità dell'altro; e nel caso della simpatia che va da sé all'altro, l'uguaglianza viene ristabilita soltanto attraverso il condiviso riconoscimento della fragilità, e finalmente della mortalità" (ivi, p. 288).

nostra stima. A questo proposito, proprio nell'esperienza del carattere irreparabile della perdita dell'altro amato, noi apprendiamo, attraverso una trasposizione dall'altro su noi stessi, il carattere irrimpiazzabile della nostra propria vita. Io sono irrimpiazzabile innanzitutto per l'altro. In questo senso, la sollecitudine risponde alla stima dell'altro per me stesso"⁵⁶³. Per quanto riguarda la similitudine, invece, essendo il portato del particolare scambio che avviene tra la stima di sé e la sollecitudine, essa coniuga il me stesso e il tu in un'equivalenza in base alla quale alla stima dell'altro come un se stesso corrisponde la stima di se stesso come un altro⁵⁶⁴.

D'altro canto, il richiamo all'importanza dell'alterità su un piano orizzontale non si scandisce soltanto nel significato, seppure fondamentale, come abbiamo appena visto, dell'amicizia. La persona, infatti, non 'modella' la sua vita solo sul piano delle relazioni interpersonali. Egli vive anche all'interno di istituzioni⁵⁶⁵, laddove con quest'ultime bisogna intendere proprio quelle 'strutture del vivere insieme' di una comunità storica, variamente indicate come popolo, nazione, regione, ec... "Con l'idea di pluralità viene suggerita l'estensione dei rapporti interumani a tutti coloro che il faccia a faccia tra l'«io» e il «tu» lascia al di fuori a titolo di terzi. Ma il terzo, senza giochi di parole, è immediatamente *terzo* incluso dalla pluralità costitutiva del potere. [...] La

⁵⁶³ Ivi, p. 289.

⁵⁶⁴ Quindi, secondo Ricoeur, l'io arriva a stimare il tu allo stesso titolo di se stesso, ovvero a considerarlo in grado di 'dare inizio' a qualcosa, di agire in base a delle ragioni, ecc..., ovvero a non considerarlo più solo come un ente mondano tra altri. "L'equivalenza fra l'«anche tu» e il «come me stesso» riposa su di una confidenza che può essere ritenuta per una estensione dell'attestazione, grazie alla quale io credo di potere e di valere. Tutti i sentimenti etici [...] fanno capo a questa fenomenologia dello «anche tu» e del «come me stesso». Essi, infatti, dicono bene il paradosso incluso in questa equivalenza, il paradosso dello scambio nel luogo stesso dell'irrimpiazzabile. Diventano, così, fundamentalmente equivalenti la stima dell'*altro come un se stesso* e la stima di *se stesso come un altro*" (ivi, p. 290).

⁵⁶⁵ A riguardo, l'autore afferma: "Hannah Arendt si limita a parlare dell'azione pubblica come di un tessuto (*web*) di relazioni umane, nel cui seno ogni vita umana dispiega la sua breve storia" (ivi, p. 293).

pluralità include dei terzi che non saranno mai dei volti”⁵⁶⁶. Ora, il riferimento al legame sociale, mi interessa qui soprattutto per il richiamo ai ‘costumi condivisi’ che l’idea di concertazione nel senso di azione-in-comune sembra contenere e non tanto per l’idea di giustizia, cui pure il testo ricoeuriano dedica un ampio spazio di trattazione. Esso, dunque, implica anche un particolare rapporto alla temporalità inteso nella sua accezione di ‘durata’ declinato sia come tradizione e memoria, cioè come passato, sia come ambizione di permanere, ovvero come futuro⁵⁶⁷.

Cosicché, l’unità di una vita non è data soltanto da un progetto –se così possiamo dire- ‘privato’ di vita, in base al quale è possibile ricostruirne il senso, ma è anche intessuta da una serie di pratiche frammentarie che, messe in atto nei diversi piani di vita⁵⁶⁸, ne riconsegnano il carattere di interazione sia a livello temporale, sia a livello sociale. Le regole costitutive di tali pratiche⁵⁶⁹, così come i modelli di eccellenza⁵⁷⁰ ad esse

⁵⁶⁶ Ivi, p. 291.

⁵⁶⁷ Da questo punto di vista, pertanto, Ricoeur, richiamandosi al pensiero della Arendt, sostiene che: “L’azione, nella sua dimensione politica, costituisce il più alto tentativo di conferire l’immortalità, in mancanza dell’eternità, a delle cose periture. Certamente, il potere ha una sua fragilità propria, poiché esso esiste fino a quando gli uomini agiscono insieme e svanisce nel momento in cui essi si disperdono. In questo senso, il potere è il modello di una attività in comune che non lascia dietro di sé alcuna opera e, come la *praxis* secondo Aristotele, esaurisce la sua significazione nel proprio esercizio. Tuttavia, la fragilità del potere non è più la vulnerabilità nuda e cruda dei mortali in quanto tali, ma la fragilità di secondo grado delle istituzioni e di tutti gli affari umani che gravitano attorno ad esse” (pp. 292-293).

⁵⁶⁸ I piani di vita costituiscono quelle zone intermedie in cui l’indeterminatezza degli ideali direttivi di vita viene declinata e determinata nella concretezza delle pratiche. A riguardo, l’autore precisa che: “In verità, accade che, in questo scambio, il progetto globale sia il primo ad essere nettamente delineato, come nei casi di vocazione precoce o imperiosa, e che, sotto la spinta di questa coercizione venuta dall’alto, le pratiche perdano i loro contorni, fissati dalla tradizione e resi conformi dall’apprendistato. Il campo pratico appare, così, sottomesso ad un duplice principio di determinazione che lo avvicina alla comprensione ermeneutica di un testo attraverso lo scambio fra tutto e parte. Niente è più propizio alla configurazione narrativa che questo gioco di duplice determinazione” (ivi, p. 251).

⁵⁶⁹ Sono quelle su cui riposa la significazione dei singoli gesti e che, come tali, determinano l’unità di senso delle pratiche. “La mossa non esisterebbe, con questa significazione e questo effetto nella partita, senza la regola che «costituisce» la mossa in quanto fase della partita di scacchi” (p. 247).

inerenti, infatti, vengono da molto più lontano rispetto all'agente che ne dispone. Interiorizzati nella competenza acquisita, quindi, fatti propri attraverso un paziente lavoro di apprendistato, essi non smettono di richiamarsi al 'qualcun altro' da cui sono stati appresi e alla tradizione che li ha trasmessi. Nella sua azione, quindi, l'agente tiene costantemente conto per principio⁵⁷¹ dei comportamenti altrui, sia di quelli con i quali si intreccia, sia di quelli ricevuti⁵⁷². "Si può, così, giocare da soli, fare giardinaggio da soli, e più ancora si può condurre una ricerca da soli, in laboratorio, in biblioteca o nel proprio ufficio; [...] la pratica di un'abilità, di un mestiere, di un gioco, di un'arte viene appresa da qualcun altro; l'apprendistato e l'allenamento riposano su delle tradizioni, che possono senz'altro essere trasgredite, ma che debbono essere in primo luogo assunte"⁵⁷³.

D'altra parte, lo stesso agente scandisce la sua attività pratica tra valutazioni etiche che, lungi dall'essere neutre, sono anche storicamente e culturalmente mediate. I diversi beni, infatti, non sono mai totalmente indifferenti, ma acquistano determinati significati e un ordine preciso nell'ambito delle priorità in una data cultura e in uno specifico contesto storico. Come riconosce l'autore, infatti, "nelle discussioni reali, l'argomentazione in forma codificata, stilizzata, anzi istituzionalizzata, non è che un segmento astratto in un processo di linguaggio (*langagier*) che mette in opera un gran numero di giochi di linguaggio, i quali anche hanno rapporto con la scelta etica nei casi di perplessità. [...] Questi giochi di linguaggio costituiscono altrettante pratiche comunicative in cui gli

⁵⁷⁰ Con modelli di eccellenza Ricoeur intende quelle regole di comparazione applicate a situazioni differenti in base ad ideali di perfezione comuni ad una data collettività e interiorizzati dal *phronimos*, maestro o virtuoso.

⁵⁷¹ È lo stesso autore ad utilizzare tale espressione che sembra rimandarsi ad un principio sia cronologico che ontologico. L'agente, infatti, all'inizio tiene conto dell'azione dell'altro e del 'come' del suo svolgimento, per farla, successivamente, propria.

⁵⁷² A tale proposito, Ricoeur sostiene che: "I modi «esterni», «manifesti» di tener conto del comportamento degli altri agenti si incontrano nelle interazioni, che si scagliano dal conflitto alla cooperazione passando attraverso la competizione" (ivi, pp. 248-249).

⁵⁷³ Ivi, p. 249.

umani apprendono cosa significa voler vivere in comune, e questo prima di ogni conformazione argomentativa"⁵⁷⁴. Il che equivale a riconoscere la parte importante che la società ha nell'educazione all'inclinazione verso un bene piuttosto che un altro⁵⁷⁵. Qui, certo, non si tratta di stabilire nessun determinismo della volontà, ma è chiaro che l'istanza critica del soggetto giudicante si muove sempre tra 'convinzioni' condivise, storicamente, culturalmente e socialmente mediate, assunte⁵⁷⁶ in giudizi ponderati. Da questo punto di vista, pertanto, l'equilibrio riflessivo da cui si origina l'azione viene riconosciuto quanto mai distante da ogni anomia⁵⁷⁷.

Proprio per questo, Ricoeur riconosce che la responsabilità ha sia una dimensione retrospettiva che prospettica, in quanto essa implica a pari titolo sia riferimento alla portata dei nostri progetti sia debito verso coloro i quali ci hanno permesso di essere ciò che siamo⁵⁷⁸. In tal senso, essa comporta anzitutto l'assunzione di un passato che, pur non essendo

⁵⁷⁴ Ivi, pp. 397-398.

⁵⁷⁵ Proprio per questo, Ricoeur può agevolmente ammettere che ogni progresso in direzione dell'ipseità dell'agente e del parlante implica un corrispondente progresso in direzione dell'alterità dell'altro.

⁵⁷⁶ A riguardo, è bene precisare che tale assunzione non indica totale passività della volontà. Nel giudizio, infatti, ciò che è mediato tradizionalmente e culturalmente viene assunto in maniera critica, quindi, non è detto che, al termine del processo riflessivo, venga accettato o che non comporti un cambiamento che vada in direzione dell'innovazione. Tuttavia, per esser fatto proprio presuppone sempre un iniziale momento di accettazione, quanto meno, dello *status quo*.

⁵⁷⁷ "Ciò che fa della convinzione un partner ineliminabile, è il fatto che essa esprime le prese di posizione da cui risultano le significazioni, le interpretazioni, le valutazioni relative ai beni molteplici che costellano la scala della *praxis*, a partire dalle pratiche e i loro beni immanenti, passando attraverso i piani di vita, le storie di vita, fino alla concezione che gli umani si fanno, soli o in comune, di quella che dovrebbe essere una vita compiuta" (ivi, p. 398).

⁵⁷⁸ A riguardo, proprio perché tale acquisto teoretico avrà un'importanza tutta particolare nell'ultimo paragrafo, è bene precisare che Ricoeur, allineandosi con le riflessioni di Freud riguardo il Super-Io, riconosce alle figure parentali e ancestrali una parte fondamentale nella formazione della coscienza morale. "La psicanalisi raggiunge, ma su di un piano di scientificità, numerose credenze popolari per cui la voce degli antenati continua a farsi udire fra i viventi e assicura così, non soltanto la trasmissione della saggezza, ma la sua ricezione intima ad ogni tappa. Questa dimensione, che si può dire *generazionale*, è una componente innegabile del fenomeno dell'ingiunzione e più ancora di quello del debito" (ivi, p. 471).

interamente opera nostra, ci affetta a tal punto da diventare parte di noi e della nostra storia. Si può cambiare, è vero, criticare e, al limite, rigettarlo 'nel mai più', ma è soltanto a partire da qui che si può vivere e agire in prospettiva, guardando al futuro: non siamo privi di ancoraggio.

4.3.4 L'alterità dissimulata: la voce della coscienza

Per quanto riguarda la coscienza, Ricoeur afferma che essa è il luogo in cui la dialettica tra alterità e ipseità raggiunge la contraddizione estrema incarnata dalla metafora della 'voce'. Quest'ultima, infatti, pur scandendosi nell'intimo della più segreta interiorità, tuttavia giunge da lontano, è a me superiore. Come tale, dunque, è sinonimo di una passività radicale, o, come riconosce Heidegger⁵⁷⁹, di una verticalità disimmetrica tra l'istanza interpellante e il sé chiamato, che contribuisce a delineare l'enigmaticità propria del fenomeno della coscienza, la quale attesta⁵⁸⁰ la propria forza anzitutto da un punto di vista ontologico. La coscienza, infatti, è anzitutto legata al riconoscimento del proprio modo d'essere, ovvero al proprio statuto di essere-in-debito, laddove qui 'debito' indica riferimento all'essere-gettato, a quell'indisponibilità originaria che vige alle soglie dell'esistenza di ciascuno, al proprio 'essere fondamento di una

⁵⁷⁹ Il riferimento alla riflessione che Heidegger dedica al *Gewissen* in *Essere e tempo* sopraggiunge nel *Sé come un altro* in risposta al sospetto etico della 'cattiva coscienza'. In tal senso, Ricoeur assume la coscienza primariamente in relazione all'attestazione, quindi al di qua di ogni qualificazione morale. Tale operazione ha una valenza metodologica, poiché gli permette di sottrarsi all'impasse della problematica riguardante l'*unde malum?*, ma non solo. Essa, infatti, ha una ricaduta anzitutto ontologica e, successivamente etica, poiché gli permette di mettere in evidenza come la dialettica del medesimo e dell'altro si inscrivono profondamente nel cuore dell'ipseità stessa, contribuendo a forgiarla in quanto tale. Dunque, "Questo strappare la coscienza alla falsa alternativa della «buona» e della «cattiva» coscienza trova in Heidegger [...] la sua formulazione più radicale, che questa sola frase riassume: «poter-essere autentico attestato dalla coscienza». [...] Questo poter-essere che la coscienza attesta, inizialmente non è segnato da alcuna competenza a distinguere il bene dal male" (ivi, p. 465).

⁵⁸⁰ Dunque, Ricoeur inserisce la propria trattazione della coscienza nell'ambito della verità come apertura e scoperta.

nullità⁵⁸¹. "Il *Dasein*, in effetti, è gettato nell'esistenza. Il riconoscimento della passività, del non-dominio, dell'essere-affetti, che sono connessi all'esser-convocati, si orienta verso una meditazione sulla nullità, cioè sulla non-scelta radicale che affetta l'essere-nel-mondo, considerato dall'angolatura della sua intera effettività"⁵⁸².

D'altra parte, è anche vero che la coscienza attesta l'impronta dell'alterità dell'altro pure al livello etico dell'ingiunzione ad amare⁵⁸³, quell'ispirazione a vivere con e per l'altro all'interno di istituzioni giuste, e dell'imperativo morale in cui il 'Factum der Vernunft' kantiano diventa consapevolezza del legame originario tra la volontà e la legge⁵⁸⁴. "Questa relazione fra comando e obbedienza segna una nuova differenza fra la norma morale e la prospettiva etica. Ora, è degno di nota che, nel linguaggio ordinario, questa specie di atto di discorso richiede un parlante e un allocutore distinti: l'uno comanda, l'altro è costretto a obbedire in virtù della condizione di soddisfazione dell'imperativo. Kant ha interiorizzato questa situazione ponendo nello stesso soggetto il potere di comandare e quello di obbedire e di disobbedire"⁵⁸⁵. Come dire, nella speculazione del filosofo di Königsberg la controversia sembra apparentemente risolversi nell'affermazione dell'autonomia della libertà che trova in sé e, quindi, è legge a se stessa. Tuttavia, come testimoniato dal rispetto nella *Critica della Ragione pratica*, l'alterità è pur sempre presupposta nel riconoscimento di una certa ricettività della legge, poiché quest'ultima, determinando la volontà, l'affetta. In tal senso, dunque, lo

⁵⁸¹ Dunque, afferma Ricoeur, l'esser in debito originario non dipende "dall'indebitamento (*Verschuldung*)- ma al contrario. Se qualche mancanza viene qui scoperta, non è il male [...]bensì un tratto ontologico previo rispetto a qualsiasi etica: «essere fondamento di una nullità»" (ivi, p. 467).

⁵⁸² Ivi, p. 466.

⁵⁸³ Ricoeur identifica tale ingiunzione come una sorta di comandamento, che, tuttavia, non è ancora una legge. Eso "si fa intendere nella tonalità del *Cantico dei Cantici*, nella supplica che l'amante rivolge all'amato: «Amami!»". Solo ad un livello ulteriore, "il comandamento si fa legge e la legge interdizione: «Non uccidere»" (ivi, p. 469).

⁵⁸⁴ Tale consapevolezza è da intendersi come coscienza della capacità autolegislatrice del soggetto morale.

⁵⁸⁵ Ivi, p. 307.

stesso principio di autonomia implica pur sempre una certa dose di passività. Passività che non smette di essere attiva anche nel momento – terribile- del giudizio morale in situazione, ovvero della convinzione⁵⁸⁶. Ma, quale, dunque, lo statuto di quest'altro che mi ingiunge di agire bene e per il bene? Vari pensatori⁵⁸⁷ hanno cercato una risposta a tale interrogativo, ma invano, secondo Ricoeur, si affannerebbe il pensiero in cerca di un indicatore identificante. "Forse il filosofo, in quanto filosofo, deve confessare che egli non sa e non può dire se questo Altro, fonte dell'ingiunzione, è un altro che io possa guardare in faccia o che mi possa squadrare, o i miei antenati di cui non c'è punto rappresentazione, tanto il mio debito nei loro confronti è costitutivo di me stesso, o Dio –Dio vivente, Dio assente – o un posto vuoto. Su questa aporia dell'Altro si arresta il discorso filosofico"⁵⁸⁸.

4.4 L'ontologia ricoeuriana del sé⁵⁸⁹

Da quanto detto, quindi, risulta che Ricoeur costituisce la sua concezione dell'identità personale ricomponendo la dialettica del medesimo e del suo altro attraverso la mediazione implicante il se stesso 'in quanto' altro. Ciò che viene ultimamente attestato, malgrado la minaccia della temporalità e

⁵⁸⁶ "La passività dell'essere-ingiunto consiste nella situazione di ascolto in cui il soggetto etico si trova posto in rapporto alla voce che a lui è rivolta alla seconda persona. Trovarsi interpellato alla seconda persona, nel cuore stesso dell'ottativo del vivere-bene, quindi dell'interdizione di uccidere, quindi ancora della ricerca della scelta appropriata alla situazione, significa riconoscersi come ingiunti a *vivere-bene con e per gli altri all'interno di istituzioni giuste e di stimare se stessi come portatori di questa aspirazione*. L'alterità dell'Altro è, allora, la contropartita, sul piano della dialettica dei «grandi generi», di questa passività specifica dell'essere-ingiunto" (ivi, p. 470).

⁵⁸⁷ Sulla questione del 'volto' dell'Altro Ricoeur riporta le posizioni di Hegel, vittima dell'indecidibilità di una problematica che si muove a cavallo tra una lettura antropologica e una teologica di Freud, la cui spiegazione genetica dell'ingiunzione condannerebbe ad una regressione senza fine e in cui l'antenato sarebbe destinato a perdersi in un passato memorabile, perdendo, così, la sua familiarità, e di Lévinas, in cui l'alterità coincide con l'esteriorità in quanto tale.

⁵⁸⁸ Ivi, p. 473.

⁵⁸⁹ A riguardo, metto in evidenza che le riflessioni di Ricoeur in merito valgono soprattutto come abbozzo e non permettono di restituirne una trattazione sistematicamente esaustiva.

L'incontro con l'alterità, è, infatti, sempre il sé. In tal senso, l'attestazione intesa come quella "sicurezza che ciascuno ha di esistere come uno stesso, come ipseità"⁵⁹⁰, ci consegna un'identità –se così possiamo esprimerci– 'dinamica' che non è ultimamente inquadrabile nella 'permanenza' della categoria tradizionale di sostanza⁵⁹¹. Se così fosse essa verrebbe a coincidere semplicemente con la medesimezza⁵⁹², inaugurando, così, la realizzazione del sogno tecnologico⁵⁹³. Tuttavia, come mostrato nei

⁵⁹⁰ Ivi, p. 410.

⁵⁹¹ Tuttavia, è bene precisare che la concezione ricoeuriana di identità tende a distaccarsi più dall'immobilismo del sostanzialismo tradizionale che non dall'*ousia* aristotelica. Quest'ultima, infatti, è 'dinamica', come sembra confermato dall'applicazione ad essa della significazione di *energeia*. In tal senso, sembra si possa assumere la sostanza come ciò che ha da essere ciò che è.

⁵⁹² È a questo livello che si collocano tutti quei paradossi ultimamente indecidibili in cui terminano le riflessioni sullo statuto fisso dell'identità definita come medesimezza. Tra queste, quella di Locke che, estendendo la riflessione istantanea della medesimezza con se stessi alla durata, concependola, dunque, come memoria, presta il fianco ai suoi nemici, i quali non mancheranno di contestargli "le aporie psicologiche concernenti i limiti, le intermittenze (per esempio durante il sonno), i mancamenti della memoria, ma anche aporie più propriamente ontologiche: piuttosto di dire che la persona esiste per quel tanto che si possa ricordare, non è forse più plausibile [...] assegnare la continuità della memoria all'esistenza continua di un'anima-sostanza? Senza averlo previsto, Locke rivelava il carattere aporetico della questione stessa dell'identità" (ivi, p. 216). Ma, d'altra parte, anche Hume, nel ritenere, a seguito della variazione delle sensazioni percettive, l'unità personale un'illusione è vittima della stessa contraddizione, perché cerca la medesimezza solo laddove gli può essere consegnato un dato privato di ipseità. Per non parlare, poi, dei puzzling cases di Parfit, i quali conducono a considerare la questione dell'identità come priva di senso. "Se, per una sorta di discutibile estrapolazione, Parfit accorda un ruolo così eminente ai *puzzling cases*, ciò accade perché questi dissociano le componenti che nella vita quotidiana noi riteniamo indissociabili e il cui legame riteniamo non contingente, e cioè il ricoprirsì della connessione psicologica (ed eventualmente corporea), che a rigore può dipendere da una descrizione impersonale, e il sentimento di appartenenza [...] Fintanto che si considera soltanto l'adeguazione della copia al cervello reduplicato, sola conta l'identità di struttura, paragonabile a quella del codice genetico, che si preserva lungo tutta l'esperienza" (ivi, pp. 226-227).

⁵⁹³ A riguardo, Ricoeur ritiene che le variazioni immaginative sull'umano proposte dalla fantascienza si riferiscano alla medesimezza, concepita come nucleo impersonale, manipolabile, disponibile e identificata con il cervello. Tuttavia, come visto in precedenza, l'identità umana non si lascia inquadrare semplicemente nelle categorie della fissità, poiché si scandisce nella perenne dialettica di ipseità e medesimezza e, come tale, si sottrae nella sua intangibilità e indisponibilità a qualsiasi tentativo rigidamente deterministico. Proprio per questo, il nostro autore finisce per sostenere che: "Senza dubbio, un giorno bisognerà interdire di fare ciò che la fantascienza si limita a sognare. Ma il sogno, non è forse sempre stato una trasgressione dell'interdetto? Sogniamo dunque con Parfit. Ma auguriamoci soltanto che i chirurghi-manipolatori di questi sogni non abbiano mai i mezzi, né soprattutto il diritto, di fare ciò che rimane perfettamente lecito di immaginare" (ivi, p. 244).

paragrafi precedenti, la medesimezza e l'alterità del sé si implicano e si coappartengono a vicenda. Pertanto, un nuovo tipo di ontologia⁵⁹⁴ si rende necessario ad inquadrare adeguatamente la categoria ricoeuriana d'identità, che non può corrispondere più ai generi del Medesimo e dell'Altro platonici. Un'ontologia la cui 'rivoluzione' consista precisamente nel rendere ragione di un principio che è un sé e di un sé che è principio⁵⁹⁵, quindi, di un essere in progetto⁵⁹⁶ e che riposi sul cardine dell'io posso'. Quest'ultimo, inoltre, basato sull'assunzione di un corpo 'proprio', per la sua duplice appartenenza al regno degli enti e delle persone, esplica un potere d'agire che è nostro e nello stesso tempo soggetto al corso del mondo. Insomma, quello di cui Ricoeur sembra andare in cerca è una sorta di fondo di essere, potente ed effettivo, sul quale si staglia l'agire umano. Chiaro è, quindi, che il riferimento obbligato non può che essere alla *Metafisica* aristotelica e alla meta-

⁵⁹⁴ A riguardo, è doveroso sottolineare che la novità dell'ontologia del sé abbozzata da Ricoeur risiede non tanto nella 'scoperta' di un genere nuovo, quanto piuttosto nel mettere in dialogo il 'grande' sistema aristotelico con quello heideggeriano prima e spinoziano poi, nell'intento di liberare il non detto o, meglio, l'implicito contenuto ancora in tali pensieri. "L'ontologia che qui abbozziamo è fedele alla suggestione [...] che un'ontologia resta possibile ai nostri giorni, nella misura in cui le filosofie del passato restano aperte a delle reinterpretazioni e a delle riappropriazioni grazie ad un potenziale di senso lasciato inattivo, anzi represso, dal processo stesso di sistematizzazione e di scolarizzazione. [...] In verità, se non si potessero risvegliare, liberare queste risorse che i grandi sistemi del passato tendono a soffocare e a mascherare, non sarebbe possibile nessuna innovazione, e il pensiero presente non avrebbe altra scelta che fra la ripetizione e l'erranza" (ivi, p. 411).

⁵⁹⁵ Tale assunzione riposa sulla constatazione che l'uomo, così come tutti gli altri esseri viventi, ha un principio interno di mutamento e di cambiamento. Infatti, "ciò che distingue gli esseri naturali [...] dai prodotti dell'arte, diciamo dagli esseri artificiali, è precisamente che essi hanno in se stessi un principio di movimento e di riposo" (ivi, p. 176). Tuttavia, in quanto capace di 'iniziare', cioè di agire e di dare inizio ad un corso di eventi che andranno ad influire sul mondo e su se stesso, egli 'è' anche principio di cambiamento.

⁵⁹⁶ "Questa ontologia altra sarebbe quella di un essere in progetto, al quale apparterrebbe di diritto la problematica dell'ipseità, come di diritto appartiene all'ontologia dell'evento la problematica della medesimezza" (ivi, p. 170). Infatti, sin dalla *Prefazione* Ricoeur dichiara che, malgrado la frammentarietà degli studi, l'unità tematica del *Sé come un altro* riposa appunto sull'agire umano assunto come un modo d'essere fondamentale. Tuttavia, come lo stesso autore precisa, "si tratta [...] di un'unità soltanto *analogica* tra le molteplici accezioni del termine *agire*, la cui polisemia è imposta, [...], dalla varietà e contingenza delle questioni che mettono in moto le analisi, che riconducono alla riflessione sul sé" (ivi, p. 96).

categoria dell'essere come atto e come potenza. Infatti, come sostiene l'autore, "centralità dell'agire e decentramento in direzione di un *fondo* di atto e di potenza, questi due tratti sono ugualmente e congiuntamente costitutivi di un'ontologia dell'ipseità in termini di atto e di potenza. Questo apparente paradosso attesta che, se c'è un essere del sé, in altri termini se un'ontologia dell'ipseità è possibile, è in connessione con un *fondo*, a partire da cui il sé può esser detto *agente*"⁵⁹⁷. Per restituire il senso di quanto appena detto, Ricoeur ricorre alla corrispondenza stabilita da Heidegger tra se stesso, cura ed essere-nel-mondo, così significativa del fatto che soltanto il sé ha la totalità di un mondo inteso come 'orizzonte praticabile', oggetto della sua cura. Tuttavia, proprio per rendere ragione dell'essere-nel-mondo, cioè del fondo effettivo e potente⁵⁹⁸ in cui si radica l'agire umano, il nostro autore preferisce rifarsi al *conatus* spinoziano inteso come sforzo per perseverare nell'essere comune sia all'uomo sia agli altri esseri viventi che egli chiama vita o *essentia actuosa*. Una difficoltà a questo punto si fa avanti. Il nostro autore, infatti, dichiara: "Non ignoro che questo dinamismo del vivente esclude ogni iniziativa che rompe con il determinismo della natura, e che perseverare nell'essere non è superarsi verso un'altra cosa, secondo una qualche intenzione che si possa ritenere come il fine di tale sforzo"⁵⁹⁹. Come dire, dovrebbe pur essere possibile dare ragione della differenza fenomenologica tra il dinamismo dell'agire umano e quello proprio agli altri viventi, in quanto il primo sembra essere frutto non solo di uno svolgimento deterministico, ma anche di libertà.

⁵⁹⁷ Ivi, p. 421.

⁵⁹⁸ Riguardo il legame indissociabile tra l'agire umano e il fondo effettivo e potente su cui si staglia, Ricoeur, rifacendosi all'interpretazione aristotelica di Rémi Brague, spiega: "Ad onta dell'affermazione dell'interiorità della vita a se stessa, il sé è essenzialmente apertura sul mondo e il suo rapporto al mondo è certamente, come dice Brague, un rapporto di totale concernimento: *tutto* mi concerne. E questo concernimento va senz'altro dall'essere-in-vita al pensiero militante, passando attraverso la *praxis* e il vivere bene. Ma come si potrebbe rendere giustizia a questa apertura stessa, se non si scorgesse nell'iniziativa umana una specifica coordinazione con i moti del mondo e tutti gli aspetti fisici dell'azione?" (ivi, p. 427). Come dire, un'ontologia dell'atto umano che non tenga conto del fondo d'essere in cui si radica sarebbe monca e astratta.

⁵⁹⁹ Ivi, p. 430.

Orbene, conclude Ricoeur, lasciando ai posteri o -forse- al lettore il compito di articolare specularmente quest'ultimo acquisto teoretico, tale diversità riposa nella gradualità differente con cui la potenza o la vita si esprime nei vari esseri⁶⁰⁰.

4.5 Applicazione della categoria ricoeuriana del sé alla situazione di gravidanza

La gestazione è un processo in cui ad ogni tappa del suo sviluppo l'altro, 'abitando' il sé, se ne vede continuamente attestato. Il senso di quanto illustrato nei paragrafi precedenti trova fenomenologicamente conferma nelle parole di Irigaray, che applico alla gravidanza: "Ascoltare la terra mi piace. Nell'ascolto, riscopro la beatitudine, la meraviglia della percezione attenta, la felicità della carne sonora. [...] Apparentemente è nulla, se non la felicità di essere con lei, restando però io. Il rumore del vivente, il soffio dell'aria, la gioia della forza assomigliano a una parola trasmessa da lei. Il senso non è forse del tutto chiaro, a meno che non si riduca all'allegria. Ma, con lei, imparo la pazienza. Mi ritiro per ascoltare, pacata. Lasciando essere ciò che è, aspetto la grazia. Sento la quiete nel mio corpo, la dolcezza sotto la mia pelle. Il silenzio distende, e la sua presenza: calma, vivente. Si intuisce l'arrivo di un altro, vicino e tuttavia lontano, confuso con la tenerezza del riposo. [...] Sembra una culla lanuginosa dove si annida l'appena nato. Manca ancora di contorni, di limiti definiti, ma è già concepito e da proteggere. L'amore per lei, l'azzurro riviene. La tenerezza impregna l'aria – come una presenza. Sembra che delle parole siano

⁶⁰⁰ A riguardo, tuttavia egli conclude: "Benvenuto sarebbe il pensatore che sapesse portare la riappropriazione «spinozista» della *enérgeia* aristotelica ad un livello paragonabile a quello fin d'ora attinto dalle riappropriazioni «heideggeriane» dell'ontologia aristotelica. Giacché, se Heidegger ha saputo coniugare il sé e l'essere-nemondo, Spinoza –di provenienza, questo è vero, più giudaica che greca- è il solo ad aver saputo articolare il *conatus* su questo fondo di essere ad un tempo effettivo e potente, che egli chiama *essentia actuosa*" (ivi, p. 431). Cogliere tale provocazione sarebbe sicuramente interessante, tuttavia qui non mi è possibile farlo, poiché mi porterebbe troppo distante dai fini specifici con cui è nata la presente ricerca.

sussurrate.[...] Fra terra e cielo, un soffio va e viene, congiungendo l'una all'altra.[...] Essere in lei, con lei, infatti è sufficiente. Resta l'opera da compiere: una casa da costruire, un amore da inventare, uno spirito da coltivare"⁶⁰¹.

La gravidanza, dunque, è un'esperienza dall'evidente carattere relazionale⁶⁰² oltre che temporale⁶⁰³, in cui l'incontro con l'alterità sembra dar luogo ad una dialettica tra ipseità-medesimezza e alterità duplicemente scandentesi tra un livello in cui il sé ci è consegnato 'in quanto altro' e un altro in cui il sé è 'perché l'altro è', ovvero tra una dimensione gnoseologica-percettiva del sé e una più propriamente ontologica⁶⁰⁴.

Per quanto riguarda il primo aspetto, che è poi quello concernente la contesa tra ipseità e medesimezza, si è già accennato nel capitolo precedente al fatto che durante la gravidanza la donna vive il corpo ambivalentemente, come 'proprio', ma anche come altro, proprio per l'impronta caratterizzante che l'altro lascia in lei, laddove tale alterità dice riferimento sia al partner sia al feto. A riguardo, dicevo che il corpo gravido in quanto tale implica un duplice riferimento temporale e biografico, poiché rimanda al 'prima' del rapporto sessuale che l'ha

⁶⁰¹ L. Irigaray, *Essere due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, pp. 12-13.

⁶⁰² Una gravidanza, in quanto tale, implica sempre un concepimento, ovvero un rapporto tra un uomo e una donna che forniscono, rispettivamente, il gamete maschile e quello femminile, e il concepito. Per quanto riguarda la prima relazione, è bene precisare che, anche dovesse avvenire in laboratorio, cioè come nella fecondazione artificiale eterologa, nella completa o quasi ignoranza esistenziale di chi fornisce il proprio materiale biologico, tuttavia, la fecondazione, come tale, lega sempre due vite tra loro.

⁶⁰³ Si ricordi che, soprattutto da un punto di vista medico, la gestazione viene di solito e preferibilmente scandita temporalmente (settimanalmente, mensilmente, trimestralmente, ec...). Il passare del tempo, in tal senso, implica il mutamento ormonale e il corrispettivo accrescimento biologico e psichico.

⁶⁰⁴ A riguardo, dobbiamo precisare che tale distinzione vale qui soprattutto a livello riflessivo, perché nella concretezza di una gravidanza non è dato distinguere ciò che il pensiero, per la sua limitatezza, o, meglio, per la sua forza analitica, può prendere in considerazione solo separatamente.

preceduto, quindi, alla relazione con il partner⁶⁰⁵ e, contemporaneamente, al 'dopo', cioè al bambino che, nascosto nel suo grembo, attualmente abita le sue viscere e il suo pensiero e che presto avrà tra le braccia.

D'altra parte, nella gravidanza, il sé stesso della donna implica il trovarsi diverso attraverso la mediazione e l'incorporazione riflessiva dell'alterità temporale e il rapporto con quest'altro che, in un certo senso, la spossa e le chiede accoglienza anche a livello psichico⁶⁰⁶. Come tale, dunque, la gestazione costituisce una fase maturativa del sé⁶⁰⁷. La donna, infatti, durante i nove mesi attraversa una vera e propria crisi d'identità, che, da 'amante' la porterà giorno, dopo giorno, a diventare madre di quel bambino nei cui occhi riconoscerà sia se stessa, sia quell'altro che ha lasciato un'impronta indelebile nella sua vita. Tale crisi la porterà davanti al pericolo del nulla d'identità, in direzione di un approfondimento meditativo ed esistenziale del 'chi sono io?'. Si troverà, così, cambiata, ma sarà sempre se stessa. Come sostiene lo psichiatra Bayle, "La gestazione

⁶⁰⁵ A tale proposito, mi sembra doveroso sottolineare il ruolo imprescindibile che il padre ha nella gravidanza, non soltanto nel suo avvio, fornendo l'indispensabile materiale biologico, ma nell'intera durata di essa. Nella relazione di coppia, infatti, egli rappresenta –se così possiamo esprimerci- la prospettiva di 'sicurezza' e di futuro, sia per la madre che per il bambino, quell'ancoraggio stretto a partire da cui può avvenire l'apertura al mondo. Come riconosce Raphael-Leff, infatti, "quando una donna incinta, per ragioni inconscie, dubita delle proprie capacità creative, il coinvolgimento emotivo del compagno può colmare la carenza materna del suo mondo interno. Viceversa, lo scetticismo e i conflitti interni di lui possono esacerbare i suoi, a volte inducendola a disperdere o agire l'angoscia attraverso meccanismi psicosomatici o consumi compulsivi: i sentimenti negativi verso il feto si attenuano, se riconosce la parte avuta dal compagno nella procreazione, ma si esasperano se lui la disconosce" (*La gravidanza vista dall'interno*, Astrolabio-Ubaldini Editore, Roma 2014, p. 73). Proprio per questo, inoltre, sembra essere così importante la 'stabilità' del legame che unisce lui e lei anche a livello sociale, di contro la liquidità dei rapporti e dei ruoli cui la post-modernità ci ha condannato.

⁶⁰⁶ Come vedremo meglio nel capitolo dedicato al riconoscimento, non è detto che la risposta della madre sia sempre e immediatamente positiva, poiché l'iscrizione nella carne richiede una necessaria e spesso anche faticosa conferma a livello della libertà. Detto in altri termini, l'accoglienza dell'altro non può essere frutto di un determinismo cieco. Solo che, proprio per la particolare dinamica identitaria che la gravidanza comporta, un eventuale diniego, con la conseguente chiusura del versante del proprio, avrebbe come contropartita una dolorosa rinuncia a sé.

⁶⁰⁷ Proprio per questo, anche nel caso di gravidanze successive, quando si diventa madre è sempre per la prima volta. La particolare relazione che si instaura con l'altro da sé in quanto se stessa è unica e insostituibile.

dell'essere umano impone delle modificazioni psicologiche non meno importanti, che implicano per la donna un processo di adattamento. Certo, la presenza dell'essere concepito prolunga in modo naturale l'esercizio della sessualità. [...] In un certo qual modo, il concepimento non è proprio una sorpresa, o piuttosto, non dovrebbe esserlo. Malgrado ciò, la presenza dell'essere concepito necessita di una forza di adattamento biologico e psichico eccezionale. A livello psicologico, la donna incinta deve adattarsi alla presenza dell'essere concepito (all'interno del suo sesso, bisogna sottolineare) fino a stabilire col nuovo essere una forma particolare e inusuale di relazione, in cui un altro non conosciuto e in conoscibile si trova rinchiuso all'interno di sé prima di essere «liberato». Al termine di questo *tour de force*, la donna –trasformata sin dentro la sua identità– accede allo status di madre”⁶⁰⁸.

Così come anche il suo piccolo si va formando dentro di lei in un processo in cui non c'è soluzione di continuità. Da questo punto di vista, infatti, la gravidanza non è soltanto un momento di crisi, di maturazione e di realizzazione dell'identità femminile, ma rappresenta una tappa specifica e imprescindibile dello sviluppo di ogni essere umano. L'identità dell'embrione si va a poco, a poco forgiando nei continui scambi emotivi ed emozionali che avvengono tra la madre e, attraverso di lei, con il mondo esterno⁶⁰⁹, per poi continuare, dopo il parto, attraversando tutte le età della vita, che da bambino lo vedranno adolescente, poi adulto e, infine, anziano. Tuttavia, la sua storia ha inizio proprio nel momento del concepimento, quindi, come afferma Ricoeur, sembra appartenere più agli

⁶⁰⁸ B. Bayle, *L'embryon sur le divan. Psychopathologie de la conception humaine*, Masson Éditeur, Paris 2003, trad. it a cura di G. Maialetti, *L'embrione sul lettino*, KOINÈ, Roma 2005, p. 123.

⁶⁰⁹ È attraverso la madre che viene mediato sia il rapporto con il padre che con il mondo esterno. Per quanto riguarda il primo aspetto, infatti, come riconosce Raphael-Leff, “il contatto tattile avviene solo attraverso la pelle della compagna e il padre, quando cerca di coccolare in qualche modo il bimbo o sente l'impatto dei suoi movimenti, forse non può fare a meno di chiedersi che effetto fa avvertirli da dentro” (*La gravidanza vista dall'interno*, p. 66).

altri che a se stesso. Una storia lo precede e in essa egli è inserito dai genitori che gli danno un nome e lo im-mettono al mondo, presentandolo alla comunità come loro figlio⁶¹⁰. A riguardo, Bayle sostiene che sin dal momento del concepimento l'embrione umano possiede una sorta di 'identità concezionale', la quale, declinandosi in un registro psico-socio-culturale, lo lega per sempre a coloro ai quali hanno contribuito a dargli la vita. "Esaminiamo un embrione appena concepito. Non lo vediamo, non ci parla, né tantomeno ci può sentire. Eppure impariamo a conoscerlo attraverso ciò che l'uomo e la donna che lo hanno concepito ci dicono della loro storia, di ciò che hanno vissuto, del modo in cui si sono incontrati, del progetto di avere –o di non avere- un bambino al momento del concepimento, delle sofferenze e delle gioie che hanno condiviso. Conosciamo quest'embrione, in modo ancora più preciso, se ripetiamo, insieme a quest'uomo e a questa donna, la storia delle loro rispettive famiglie realizzando con loro un albero genealogico: le diverse famiglie che si sono incontrate e unite nel corso di generazioni sono le stesse dell'embrione. Notiamo anche che questo embrione provoca, nell'uomo e nella donna che lo hanno concepito, uno stato psicologico di particolare ipersensibilità. [...]Per il momento sappiamo che è un essere di specie umana, concepito da un uomo e da una donna che hanno una loro storia. È stato concepito in un momento particolare della storia di questa coppia, che costituisce la loro storia concezionale. Infine, è stato concepito in un

⁶¹⁰ Per ulteriori approfondimenti in merito, rimando a R. A. Gahl, *L'embrione dal punto di vista della filosofia narrativa*, testo inedito. A riguardo, l'autore vi dichiara: " Ogni uomo ha il diritto di avere un racconto personale che inizia con l'espressione corporale dell'amore matrimoniale. Tuttavia, se uno ha avuto un inizio diverso, per esempio un inizio attraverso la fecondazione in vitro eterologa, non lo rende meno uomo (una sorta di *Untermensch*). Un simile inizio della vita vila i diritti del nascituro e richiama la società a riparare tale ingiustizia attraverso l'impegno di prestare ancora più cura e protezione a questa nuova vita di quanto si faccia abitualmente. Possiamo rintracciare ancora più indietro l'inizio della nostra storia personale con la considerazione della nostra pre-storia, cioè, la storia di quelle cause remote che hanno preparato le cause immediate che ci hanno portato all'esistenza. Scoprire come i nostri genitori si sono conosciuti e si sono innamorati e come i nostri nonni si sono conosciuti è scoprire elementi nascosti nella premessa al nostro racconto personale" (ivi, p. 13).

momento particolare della storia dell'umanità, in una determinata cultura e in un determinato periodo, con tutte le determinazioni che questo comporta. [...] Accanto al genoma biologico, accanto all'insieme di informazioni biologiche codificate sotto forma di DNA, che dirigono la genesi biologica dell'essere umano, scorgiamo tutto un insieme d'informazioni psico-socio-culturali che guidano, sin dal concepimento, lo sviluppo psichico dell'essere umano"⁶¹¹.

Quindi, accanto all'identità biologica e genetica che un individuo riceve al momento del concepimento si colloca questa particolare identità concezionale⁶¹², in cui si installa la dimensione di debito 'esistenziale' di cui parlavo nei paragrafi precedenti e che comporta l'assunzione di quel passato che ci precede e, pur non essendo interamente opera nostra, ci affetta a tal punto da diventare parte di noi e della nostra storia. Si può cambiare, criticare e, al limite, rigettare 'nel mai più', ma è soltanto a partire da qui che si può vivere e agire in prospettiva, guardando al futuro: non siamo privi di ancoraggio. Proprio per questo è importante che gli inizi della vita di ognuno siano quanto più possibile all'insegna

⁶¹¹ B. Bayle, *L'embrione sul lettino*, p. 11.

E da qui è possibile comprendere anche l'importanza che acquista per il bambino il poter accedere alle proprie origini, che, volendo, sono anche e soprattutto concezionali. Il momento 'zero' della nostra storia è la prima tappa e, proprio perché prima, fondamentale nella costituzione dell'identità. Pertanto, "È sicuramente nell'interesse del bambino accedere, se lo reclama, ad una conoscenza sufficiente sulla sua origine concezionale biologica. Non solo questo sapere rappresenta per il bambino la sua incarnazione, la sua filiazione carnale, ma rappresenta anche una fonte di dati psicologici e socioculturali importanti: il corpo è concepito grazie alla partecipazione di un uomo, di una donna o di una coppia che ha una storia e degli antenati" (ivi, p.76).

⁶¹² Tale identità concezionale stabilisce una sorta di equazione a tre termini, poiché collega in modo indelebile il bambino all'uomo e alla donna che lo hanno concepito.

"L'embrione umano di poche cellule non è in grado di identificarsi con coloro che lo hanno concepito, perché non possiede la maturazione psichica e somatica necessaria. In compenso, per la sua struttura interna di «essere concepito da un tale uomo e da una tale donna», egli è all'interno di sé in una relazione di identificazione con i propri genitori concezionali. Tale relazione di identificazione si gioca all'interno stesso del proprio essere e non gli accessibile, ma costituisce ciò che egli è, e che si trova all'origine di molteplici identificazioni e proiezioni di cui è fatto oggetto da parte di altri" (B. Bayle, *L'embrione sul lettino*, p. 136).

della sollecitudine e dell'amami di cui parla Ricoeur⁶¹³, poiché è molto difficile e al prezzo di un duro lavoro che la stima di sé possa venire fuori dall'«odio» primigenio di sé. D'altra parte, come riconosce Bayle, le rappresentazioni mentali che la donna elabora del nascituro non sono indifferenti al fatto che il concepimento sia stato frutto di una violenza subita da parte di un uomo che l'ha aggredita o della tenerezza dell'uomo che ella ama.

E da qui si passa al livello ontologico del 'sé perché l'altro è', il cui senso sembra essere riassunto in tale affermazione: "L'essere concepito esercita una «azione» psichica sul suo ambiente in funzione di ciò che egli è, e l'ambiente reagisce di rimando a ciò che è l'essere- concepito (e all'identità psicosocioculturale che possiede), poiché egli è l'incarnazione di numerosi significati"⁶¹⁴. La donna, infatti, è incinta proprio perché e fino a che l'altro è. Cioché, dal concepimento in poi, la sua identità è, in un certo senso, dialogica⁶¹⁵, in quanto non può fare a meno di confrontarsi con quell'altro che porta dentro di sé. La sua intimità, dunque, è silenziosamente feconda. Dopo il parto inizierà per lei una nuova fase. D'altra parte, anche il feto è perché, dapprima, qualcuno lo ha concepito e, attualmente, qualcuno lo accoglie. Ognuno dei due, dunque, incarna l'inevitabile verità dell'essere

⁶¹³ Il figlio, in tal senso, è una promessa di vita, poiché egli, come afferma Chiodi, "annuncia un senso che interpella i genitori a riconoscerlo come colui che chiede loro gesti che rendano possibile la sua capacità di amare. Egli attende da loro una cura incondizionata, per poter un giorno egli stesso riconoscere nei gesti ricevuti il segno di una benevolenza che lo abilita a sua volta a spendersi per una causa che merita la sua dedizione. In quanto accolto e cresciuto, l'esperienza radicale del figlio, e cioè di ognuno di noi, è quella di chi sa che all'origine della sua esistenza c'è un atto d'amore tra due persone, un atto che allude ad Altro. E questa è un'esperienza di debito non umiliante: è un debito che suscita gratitudine, ma non automaticamente e per questo richiede di essere confermato dai genitori nella vita. Questo implica, oltre il generare, quella dedizione che un giorno autorizzerà il bambino a riconoscere nella vita un bene che merita di essere voluto. La paternità e la maternità è una vocazione che si attua nel tempo" (*Il figlio come sé e come altro*, Glossa, Milano 2001, p. 6).

⁶¹⁴ B. Bayle, *L'embrione sul lettino*, p. 148.

⁶¹⁵ A riguardo, Winnicott parla della 'preoccupazione materna primaria', definendola come quello stato particolare in cui la donna, sin dai primi mesi di gravidanza, tende a mettere da parte i propri bisogni per far posto a quelli del figlio.

dell'altro. "Essere insieme consiste nell'essere abitati dall'altro, che anche quando è assente può essere evocato, immaginato"⁶¹⁶.

⁶¹⁶ S. Marinopoulos, *Nell'intimo delle madri*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 65.

D'altra parte –la tentazione è forte– si potrebbe ultimamente avanzare un'ipotesi ardita e quanto mai bisognosa di approfondimenti teoretici riguardo allo statuto ontologico della nostra identità umana, che sembra essere dialogica sin dal primo istante: che il mistero di tutte le oscillazioni dialettiche trovi la sua soluzione nelle pieghe della comunione? "solo l'amore acconsente a una simile notte. Fra quelli che si amano, sussiste un velo. [...] Una tale notte corrisponde a una fede cieca o al rispetto di chi non conoscerò mai? E non è questo non saputo che permette di rimanere due? L'esistenza di un mistero salvaguarda l'una e l'altro. Nella cecità l'una verso l'altro rimaniamo, percependoci attraverso il tatto, anche distanti. Fuori di ogni violenza, aspettiamo la parola a noi indirizzata. Lasciando essere e te e me, mai riducendo l'alto(a) a un senso, al mio senso, ci ascoltiamo sempre di nuovo affinché l'irriducibile sussista" (*Essere due*, p.18). Ma, tale analisi, mi porterebbe troppo lontano dai fini specifici di tale trattazione.

Bibliografia

- Alici L., *L'altro nell'io. In dialogo con Agostino*, Città Nuova, Roma 1999.
- Ammaniti M., *Pensare per due: nella mente delle madri*, Laterza, Roma-Bari 2009.
- Arendt H., *The Human Condition*, The University of Chicago, USA 1985, trad. it. a cura di S. Finzi, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2008.
- Bayle B., *L'embryon sur le divan. Psychopathologie de la conception humaine*, Masson Éditeur, Paris 2003, trad. it a cura di G. Maialetti, *L'embrione sul lettino*, KOINÈ, Roma 2005.
- Boltanski L., *La condizione fetale: una sociologia della generazione e dell'aborto*, Feltrinelli, Milano 2007.
- Brezzi F., *Introduzione a Ricoeur*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- Canale D., *Ricoeur e la dialettica del riconoscimento*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», vol. 2 (2000), pp. 292-322.
- Chiodi M., *Il figlio come sé e come altro: la questione dell'aborto nella storia della teologia morale e nel dibattito contemporaneo*, Glossa, Milano 2001.
- Costa V., *Alterità*, Il Mulino, Bologna 2011.
- Crowley P., *Paul Ricoeur: the Concept of Narrative Identity, the Trace of Autobiography*, «Paragraph», vol. 26, n. 3 (2003), pp. 1-12.
- Gahl R. A., *L'embrione dal punto di vista della filosofia narrativa*, testo inedito.
- Iannotta D., *Identità e alterità nell'esperienza del sé: Paul Ricoeur*, in A. Ales Bello, *Le figure dell'altro*, Effatà Editrice, Torino 2001.
- Iannotta D., *L'alterità nel cuore della persona*, «Prospettiva persona», vol. 2, n. 3 (1993), pp. 27-31.
- Irigaray, L., *Être deux*, Grasset, 1997, trad. it. *Essere due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994
- Jervolino D., *Introduzione a Ricoeur*, Morcelliana, Brescia, 2003.

- Malo A., *Io e gli altri. Dall'identità alla relazione.*, EDUSC, Roma 2010.
- Marinopoulos S., *Nell'intimo delle madri. Luci e ombre della maternità*, Feltrinelli, Milano 2006.
- Micelli M., *La relazione madre-feto e lo sviluppo esistenziale della persona*, Armando Editore, Roma 2011.
- Moneti Codignola M., *L'enigma della maternità. Etica e ontologia della riproduzione*, Carocci Roma 2008.
- Pieper J., *Sull'amore*, Morcelliana, Brescia 1974.
- Raphael-Leff J., *La gravidanza vista dall'interno*, Astrolabio-Ubaldini Editore, Roma 2014.
- Ricoeur P., *Philosophie de la volonté. I. Le Volontaire et l'Involontaire*, Aubier, Paris 1950, trad. it. a cura di M. Bonato, *Filosofia della Volontà. I. Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990.
- Ricoeur P., *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990, trad. it a cura di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Editoriale Jaka Book SpA, Milano 1993.
- P. Ricoeur, *Temps et récit I*, Éd. Du Seuil, Paris 1983, trad. it. a cura di G. Grampa, *Tempo e racconto*, Jaka Book, Milano 1986; *Temps et récit II*, 1984, trad. it. 1987; *Temps et récit III*, 1985, trad. it. 1988.
- Riva F. (a cura di), *Il pensiero dell'altro*, Edizioni Lavoro, Roma 2008.
- Vansina F. D., *Paul Ricoeur. Bibliographie primaire et secondaire. 1935-2008*, Peeters, Leuven, Paris 2008.

Capitolo quinto

LA CATEGORIA DI RELAZIONE IN GRAVIDANZA ALLA LUCE DELLA DIALETTICA DI RICONOSCIMENTO

Introduzione

Dopo aver messo in luce nei capitoli precedenti le strutture teoretiche portanti di un eventuale discorso speculativo sulla gravidanza, passo ora a tentare un'ermeneutica della relazione in termini di riconoscimento, cercando in tal modo di superare l'*impasse* e la frammentazione delle diverse discipline a riguardo e di cui ho discusso nel capitolo di apertura alla presente ricerca. A supporto di tale lavoro mi avvarrò nuovamente delle riflessioni del filosofo francese Ricoeur sia perché è stato il primo ad elevare a livello teoretico tale nozione, sia perché nel farlo ha avuto il merito di restituire in un unico concetto quella multidimensionalità e pluralità di significati che ritengo indispensabile tener presente nel momento in cui si voglia cercare di dipanare la complessità dell'esperienza umana.

In via preliminare, però, mi sembra necessario precisare che nell'analizzare tale categoria, a differenza di quanto fatto in precedenza per quella di carne e di identità, ho scelto di rispettare lo stesso criterio espositivo utilizzato da Ricoeur in *Percorsi del riconoscimento*⁶¹⁷, in quanto considero talmente eloquente la peculiare sistematicità da lui usata nell'espone le sue argomentazioni da ritenerla addirittura parte integrante della stessa nozione.

⁶¹⁷ P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Éditions Stock, Paris 2004, trad. it. a cura di F. Polidori, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005.

5.1 I percorsi del riconoscimento

La riflessione che Ricoeur conduce riguardo la categoria del riconoscimento⁶¹⁸ nasce dalla constatazione di una particolare contraddizione che sembra contrapporre l'uso del vocabolo nelle lingue naturali al discorso filosofico su almeno due fronti⁶¹⁹. Per quanto riguarda il primo, infatti, alla molteplice occorrenza della parola 'riconoscimento' e delle sue varie accezioni nel vocabolario corrisponde un peculiare silenzio filosofico. Come non manca di sottolineare l'autore nelle battute di apertura del testo, una vera e propria teoria del riconoscimento degna di questo nome non esiste e tale vuoto non smette di costituire un problema, soprattutto se messo a confronto con le 'filosofie' della conoscenza che, invece, sono varie. D'altra parte, -e questo è il secondo livello- la 'polisemia regolata' della parola riconoscimento⁶²⁰, la quale rende giustizia

⁶¹⁸ Riguardo il legame di tale riflessione sul riconoscimento con le opere precedenti dell'autore, Greish nota che, malgrado non ci siano indicazioni precise di Ricoeur, tuttavia è possibile stabilire una linea di continuità molto forte, che risalirebbe addirittura agli anni '60 e alle opere *L'homme faillible* e *Symbolique du mal*. D'altra parte, "si le «symbole donne à penser», c'est aussi parce qu'il est, par définition, symbole de reconnaissance. [...] Une herméneutique du symbole ne peut pas se contenter d'analyser les différents plans de manifestation du symbole – onirique, cosmique, poétique – ou d'en faire un signe de second degré. Elle doit aussi s'intéresser à la fonction fondamentale du symbole qui [...] est essentiellement une fonction de reconnaissance, indépendamment de la diversité des contenus symbolisés". (J. Greish, *Vers quelle reconnaissance?*, «Revue de métaphysique et de morale», vol. 2, n. 50 (2006), p. 51). Tale linea diventerebbe più marcata negli anni '90 e soprattutto nell'opera *Soi-même comme un autre*. "L'ultime suggestion de [...] *Soi-même comme un autre* tient en un seul paragraphe. Ricoeur y affirme que la dialectique du soi-même et de l'autre que soi trouve son expression adéquate dans la catégorie de *reconnaissance*, chère au Hegel de la période de l'éna. On peut dès lors considérer que la thèse sur laquelle s'achève cette relecture est aussi la cellule germinale du *Parcours de la reconnaissance*" (ivi, p. 153).

⁶¹⁹ A tale proposito, la contrapposizione, o, meglio, la distanza che l'autore individua tra l'uso dei vocaboli nella lingua naturale e la formazione di filosofemi è disciplinare e metodologica. Infatti, egli stesso si affretta a chiarire nelle pagine introduttive che "occorre rinunciare al progetto [...] di migliorare il lavoro lessicale, colmando per esempio il vuoto che separa le definizioni parziali con l'aggiunta di nuovi significati ritenuti essere il non-detto della definizione precedente. [...] La filosofia non procede da un miglioramento del lessico finalizzato alla descrizione del linguaggio ordinario secondo la pratica comune. Essa procede dalla emergenza di problemi propriamente filosofici che non hanno a che fare con la semplice regolazione del linguaggio ordinario tramite il suo uso" (P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, p. 21).

⁶²⁰ A riguardo, Ricoeur sostiene che il passaggio da una definizione ad un'altra avvenga nell'ottica di una ripresa e successivo chiarimento del non-detto contenuto nelle pieghe

alla ricchezza delle accezioni in cui essa compare senza far violenza all'unità concettuale che non è soltanto omonima tra i diversi usi, collide con la corrispondente dispersione del senso categoriale operata dal discorso filosofico. A riguardo, Ricoeur sostiene che si possono distinguere sommariamente almeno tre filoni filosofici in cui l'occorrenza del termine riconoscimento, legata alle problematiche di volta in volta emergenti nei singoli pensatori, sembra non avere alcun riferimento comune. Infatti, se in Kant 'ricognizione' (Rekognition) è da inquadrare nel contesto di una filosofia trascendentale che si interroga sulle condizioni di possibilità a priori della conoscenza oggettiva, in Bergson il riconoscimento è legato soprattutto alla sopravvivenza dei ricordi nel quadro di avvicinamento alla psicologia riflessiva, mentre in Hegel l'*Anerkennung*⁶²¹ appare lungo il percorso di attuazione reale della libertà⁶²². Ora, secondo l'autore, proprio l'effetto di sconnesione, dovuto alla mancanza di un ordine di derivazione di un termine dall'altro, sarebbe all'origine dell'assenza di un

della significazione precedente in un allontanamento crescente. Ciò che si verifica è, dunque, una sorta di coabitazione dei significati l'uno nell'altro. "Nella presa in esame lessicografica degli usi della lingua comune, il passaggio da un significato all'altro avviene infatti per impercettibili salti, e ciò in quanto il principio di questi scarti infimi risiede nel non-detto della definizione precedente, sotto il quale si dissimula il generarsi stesso della sequenza ordinata di significati nell'ambito di quella che abbiamo chiamato polisemia regolata" (ivi, p. 8).

⁶²¹ Per quanto riguarda la riflessione sul riconoscimento, i punti di contatto tra Ricoeur e Hegel sono vari. Come riconosce Greish, infatti, "Malgré tout ce qui sépare Ricoeur de Hegel, les deux penseurs ont en commun la conviction que «le chemin de l'esprit est essentiellement médiation, il est détour». Si leurs chemins se séparent, c'est parce que Ricoeur exclut la possibilité d'une médiation totale, dont l'Esprit absolu serait le maître d'oeuvre et l'ultime garant" (J. Greish, *Vers quelle reconnaissance?*, p. 150). Proprio per questo, dunque, l'interprete è portato a suggerire che i 'percorsi del riconoscimento' conserverebbero al loro interno l'anima di un combattimento, quello appunto del e per il riconoscimento.

⁶²² A tale proposito, Greish riconosce che: "La disparité des vocables importe moins que la disparité des styles philosophiques respectifs qui nous font passer successivement d'une philosophie transcendente à une psychologie réflexive, puis à une philosophie spéculative de l'esprit. On mesure alors l'audace du pari de Ricoeur, consistant à vouloir compenser cette disparité manifeste des problématiques, en ménageant des transitions conceptuelles entre des philosophèmes aussi distincts que le sont des pics de montagne. Cette audace se reconnaît encore à un autre symptôme: la décision de gravir chacun des trois pics non en suivant un ordre chronologique, mais en suivant un ordre de problématisation qui donne la priorité à la recognition kantienne face à la reconnaissance bergsonienne et l'*Anerkennung* hégélienne" (J. Greish, *Vers quelle reconnaissance?*, p. 154).

sistema filosofico unitario atto ad inquadrare e tematizzare congruentemente la categoria del riconoscimento. Tuttavia, malgrado tale difficoltà, Ricoeur pensa che non sia vano l'impegno speculativo prone a comporre, ad un grado superiore di complessità, una sequenza di significati concettuali in cui venga reso lo scarto di senso derivante da problematiche filosofiche differenti e contenuto nelle pieghe del non-detto e dell'implicito. Da questo punto di vista, pertanto, chiaro è che "il percorso filosofico che si colloca sotto l'egida del riconoscimento non può allora consistere in una semplice ripetizione della polisemia regolata che il lessicografo costruisce obbligato esclusivamente dall'uso della lingua quotidiana. Questa impossibilità risulta dal legame che i vocaboli del lessico filosofico intrattengono con quelli che io ritengo essere «eventi di pensiero», i quali sono all'origine dell'insorgere di problemi inediti nello spazio del pensabile"⁶²³. Più che una teoria, dunque, la riflessione di Ricoeur sul riconoscimento si presenta come un percorso⁶²⁴, la cui traiettoria è scandita a livello grammaticale dal passaggio progressivo dalla forma attiva a quella passiva del verbo riconoscere, ovvero, su un piano filosofico, dal riconoscimento inteso come identificazione, in cui il soggetto di pensiero aspira a un dominio di senso, alla mutualità, in cui lo stesso senso soggettivo si dischiude disponendosi alla reciprocità. Come dire, alla pretesa, al 'claim', si sostituisce la domanda, restituendo la dinamicità di un movimento in cui il riconoscimento si va affrancando a

⁶²³ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, p. 276.

⁶²⁴ A riguardo, Canale sostiene che le riflessioni ricoeuriane sul riconoscimento nascono dallo sforzo di far confluire di diverse posizioni filosofiche su un unico concetto. "È possibile indagarne il retroterra personalista, legato all'influenza intellettuale esercitata da autori come Mounier e Marcel, oppure mettere in rilievo il suo debito nei confronti dell'opera di Hannah Arendt ed Eric Weil, che segna in maniera ben decifrabile gli scritti recenti del filosofo francese. Non marginale appare poi il confronto con le varie «anime» del liberalismo e del comunitarismo contemporaneo, senza dimenticare il dialogo continuo con l'opera di Kant e con la tradizione del pensiero aristotelico" (D. Canale, *Ricoeur e la dialettica del riconoscimento*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», vol. 2 (2000), p. 292).

poco a poco dalla conoscenza⁶²⁵. Lo statuto logico di esclusione tra il medesimo e l'altro cederà il passo a quello esistenziale, in virtù del quale l'altro è in grado di esercitare un'azione imprescindibile sul medesimo. Tale percorso, inoltre, è scandito –se così possiamo dire- da tre tappe, ognuna delle quali, a sua volta, costituisce un percorso a sé stante cadenzato dallo sviluppo graduale delle tematiche dell'identità, dell'alterità e della dialettica tra riconoscimento e misconoscimento. In tal senso, più percorsi, ognuno dei quali potrebbe essere preso per sé, separatamente dagli altri e, contemporaneamente, come tappa, si intrecciano a comporre una riflessione filosofica frammentaria⁶²⁶, in quanto, come ammette lo stesso Ricoeur, “con il titolo di «percorsi», e non di «teoria», voglio sottolineare il persistere, in questo discorso, della perplessità iniziale che ha motivato la presente indagine e che la convinzione di avere costruito una polisemia regolata, a metà strada fra l'omonimia e l'univocità, non è riuscita ad abolire”⁶²⁷.

⁶²⁵ A tale proposito, Lamouche ritiene che Ricoeur fondi la riflessione filosofica circa il riconoscimento sulla sua concezione antropologica imperniata sulla nozione di capacità. “Il propose donc de penser la reconnaissance dans le cadre d'une *antropologie* fondamentale insistant sur la notion de *capacité*” (F. Lamouche, *Paul Ricoeur et les «clairières» de la reconnaissance*, «Esprit», vol. 346 (2008), p. 76).

⁶²⁶ A riguardo, è lo stesso autore a definire la sua riflessione sul riconoscimento come frammentaria. “Questa filosofia, oltre che problematica, sarà anche frammentaria, non totalizzabile. [...] questa filosofia invece, cominciata come un tentativo, resterà per sempre un tentativo” (*Percorsi del riconoscimento*, p. 68). D'altra parte, è facile riconoscere nella frammentarietà una delle caratteristiche peculiari del progetto della speculazione ricoeuriana. Come precisato nel capitolo precedente, già l'ermeneutica del sé presentava e vantava a titolo programmatico tale tratto, in contrapposizione alla risoluzione sistematica delle filosofie del soggetto.

⁶²⁷ Ivi, p. 5.

Quella di Ricoeur, dunque, vuole essere, una filosofia dell'essere-nel-mondo. In tal senso, egli passerà dal 'sicuro' dominio della sistematicità logica, con la sua pretesa di disposizione e di prevedibilità onnicomprensiva del senso, a quello esistenziale, regno per eccellenza della controversia e del non-determinabile. In tal senso, “a differenza di Kant, il quale prende a modello il carattere *a priori* del sapere scientifico e la sua ambizione alla dimostrazione sistematica, una filosofia dell'essere-nel-mondo non può che essere problematica, non solo per ragioni che dipendono dalla sua tematica, ma per quelle ragioni che dipendono dall'impegno del filosofo che la professa e che si assume i rischi della controversia, inseparabile dal suo carattere non scientifico” (ivi, p. 68).

5.2 Il riconoscimento come identificazione

Che la prima occorrenza filosofica⁶²⁸ del termine riconoscimento lo veda declinato nel testo ricoeuriano anzitutto come identificazione, nel senso di individuazione di qualcosa come la medesima e identica a sé, non è casuale. Secondo il nostro autore, infatti, ciò avviene per una duplice necessità, cronologicamente e tematicamente rilevante. Lungo la storia del pensiero filosofico, l'impiego del termine nella speculazione kantiana ha chiaramente una priorità cronologica rispetto a quello che la riflessione hegeliana e bergsoniana ne offrono. Come riconosce Ricoeur, nella "teoria kantiana della *recognitio*, [...] il nostro vocabolo compare per la prima volta nel glossario filosofico dotato di una funzione specifica nel campo teorico"⁶²⁹. Inoltre, da un punto di vista più propriamente teoretico, quest'accezione ne costituisce il significato fondamentale, che, lungi dall'essere abolito nelle occorrenze successive, si vede via via arricchito e valorizzato nel passaggio progressivo dal punto di vista strettamente logico delle operazioni intellettuali caratterizzate dall'iniziativa della mente e principalmente dall'indeterminazione e indifferenziazione dell'oggetto a quello esistenziale in cui si consuma il rovesciamento dalla forma attiva a quella passiva del verbo riconoscere⁶³⁰. Ma, procediamo con

⁶²⁸ A riguardo, è doveroso precisare che il testo ricoeuriano autorizza a considerare le tre accezioni filosofiche all'analisi delle quali dedicherò i prossimi paragrafi sia come tappe atte a comporre, prese insieme, la categoria del riconoscimento, sia come, nella loro singolarità, sinonimi dello stesso termine riconoscimento. Detto in altri termini, quindi, figurano sia come componenti di un'unica categoria, sia come categorie esse stesse. In particolare, trovo conferma della prima ipotesi nel riferirsi dell'autore all'analisi del riconoscimento come un percorso scandito da diversi momenti. "La progressione lungo questo asse sarà contrassegnata da un crescente affrancamento del concetto di riconoscimento dal concetto di conoscenza", dichiara l'autore nell'*Introduzione* (p. 26). Mentre, la seconda ipotesi sembra essere avvalorata dall'uso del plurale. Il titolo dell'intero saggio, infatti, figura come *Percorsi del riconoscimento*.

⁶²⁹ Ivi, p. 29.

⁶³⁰ Come precisa Ricoeur: "Tale requisito non regge soltanto una teoria del riconoscimento limitata al piano teorico; con la medesima insistenza, esso governerà infatti tutti gli usi provenienti dal rovesciamento del riconoscere nell'essere riconosciuto, giacché la persona umiliata aspira a essere distinta e identificata. In questo senso, l'uso «logico» delle operazioni di distinzione e di identificazione non sarà mai superato, ma rimarrà presupposto e incluso nell'uso esistenziale che ne resterà definitivamente

ordine, anzitutto perché, secondo Ricoeur, la *Recognition* kantiana implica un preliminare riferimento obbligato al concetto di giudizio considerato come il presupposto fondamentale sul quale si regge e si sviluppa la filosofia trascendentale. Quest'ultimo, a sua volta, rimanda altrettanto imprescindibilmente alla riflessione che a riguardo Cartesio traccia nel *Discorso sul metodo*, nelle *Meditazioni*, nei *Principi*, nelle *Obiezioni* e nelle *Risposte*, facendo emergere l'operazione concettuale ancora più primitiva contenuta in esso come capacità di distinzione del vero dal falso. L'atto di giudizio si troverebbe, così, composto delle due operazioni dell'identificare e del distinguere.

D'altra parte, ancora più fondamentalmente, la problematica del riconoscimento-identificazione si costituisce agli occhi di Ricoeur quale erede dell'antica concezione platonica⁶³¹ della comunanza dei generi in base alla quale l'atto di predicazione implica la partecipazione di un'idea a un'altra. "Siamo qui condotti alla radice della nozione di identificazione, in quanto questa mira al «relativamente a sé del medesimo» congiunto alla distinzione del «relativamente ad altra cosa dal medesimo»"⁶³².

Ma, nella lettura che ne fornisce il nostro autore, con Cartesio la teoria del giudizio come operazione della mente si legherebbe ad un particolare atto di rottura legato all'idea di metodo quale disciplina di pensiero al servizio del raggiungimento della conoscenza di tutte le cose accessibili all'intelligenza e al primo dei quattro precetti del metodo stesso, cioè all'atto del ricevere. Per quanto riguarda quest'ultimo, l'evidenza del suo

arricchito, sia che si tratti di distinzione e di identificazione applicate a persone e relativamente a loro stesse o ad altre, sia che vengano considerate nelle loro relazioni reciproche" (ivi, p. 31).

⁶³¹ A tale proposito, Ricoeur dichiara: "Il nostro problema, il problema moderno del giudizio, si presenta sotto svariati aspetti come l'erede di questa alta speculazione. [...] per Platone il problema consisteva nel replicare all'interdetto pronunciato da Parmenide nei confronti del collegare a un soggetto-*medesimo* un epiteto-*altro*; l'interdetto insomma nei confronti della predicazione" (ivi, p. 32).

⁶³² Ivi, p. 32.

A riguardo, Ricoeur sostiene che nel *Sofista* la polarità di medesimezza e alterità è contenuta nella dialettica stessa dell'essere, in quanto il medesimo viene a definirsi in relazione al 'relativamente a sé' e, contemporaneamente, al 'relativamente ad altro'.

contenuto è declinata attraverso i tratti dell'idea semplice, ovvero la chiarezza e la distinzione, che, a loro volta, rimandano alle operazioni del definire e del distinguere⁶³³. A tale stadio, dunque, il riconoscere è ancora indiscernibile dall'atto conoscitivo, in quanto discorso prettamente *a parte subjecti*. Il ricevere come vero, infatti, si riferisce all'idea, la quale, nell'ambito della speculazione cartesiana, viene apprezzata più per il suo valore di rappresentatività che non in relazione alla differenziazione della varietà delle cose rappresentate⁶³⁴. In tal senso, dell'idea contano soprattutto la chiarezza, la distinzione e il posto che essa occupa nell'ordine che porta dal semplice al complesso. Il soggetto è il detentore del senso⁶³⁵. Infatti, "l'atto di «ricevere un'idea come vera» chiama in

⁶³³ A riguardo, Ricoeur precisa che il richiamarsi della chiarezza e della distinzione agli atti del definire e del distinguere è maggiormente esplicito nell'uso dei loro contrari. "Il contrario di chiaro è infatti oscuro, ossia non delimitato da contorni discernibili, mentre il contrario di distinto è confuso, come nel caso in cui il medesimo non si distingue dall'altro" (ivi, p. 37).

⁶³⁴ In altri termini, il discorso sul riconoscere verte soprattutto sulla facoltà del soggetto e non sulla cosa stessa riconosciuta. "Come verrà mostrato dal prosieguo di questo studio, il riconoscere si distingue in maniera decisiva dal conoscere, sino al punto di precederlo, sul versante delle cose e dei loro differenti rapporti con il cambiamento, a seconda che si tratti di oggetti d'uso, di esseri animati o di persone" (ivi, p. 38).

⁶³⁵ Anche la teoria kantiana, come dirò a breve, si colloca nel solco di tale tradizione di pensiero inaugurata da Cartesio. Inoltre, secondo Ricoeur, è proprio su questo punto che si consuma la distanza della teoria moderna sulla conoscenza rispetto alla tradizione platonica dei generi. Tuttavia, malgrado l'apparente effetto dicotomico, il riferirsi al moderno nel suo costante, ma, molto spesso dimenticato, rapporto all'antico assume agli occhi del nostro autore un'importanza fondamentale, proprio perché gli permette di trovare vie d'uscita alternative agli ostacoli teoretici che man mano si frappongono lungo il cammino e non permettono al pensiero di proseguire nell'analisi di approfondimento della realtà. Come dire, senza svilire il *proprium* di ogni tradizione colto nel suo specifico di novità è, tuttavia, vitale metterle in dialogo tra di loro, pena l'irrigidirsi del pensiero in soluzioni irripugnabili che condannerebbe definitivamente al silenzio. È ciò che Ricoeur stesso cerca di incarnare nei suoi testi, richiamandosi e mettendo a confronto diversi pensatori tra loro. "Questo riferimento a un'altra epoca del pensiero contiene al tempo stesso una avvertenza; siamo infatti invitati a prendere coscienza del carattere anche epocale della problematica del giudizio nella quale ci avventuriamo. Siamo nell'epoca del soggetto padrone del senso. A questa avvertenza si aggiunge un incoraggiamento. Di fronte alle aporie del modello di pensiero scaturito dalla rivoluzione copernicana, con cui è solidale la ricognizione kantiana, ci è lecito rievocare il ricordo di questa antica dialettica che non era per nulla tributaria al primato della soggettività. Ci è consentito allora di chiederci se questo ricordo ritrovato non nasconda, nelle pieghe, la possibilità di replicare con una seconda rivoluzione alla rivoluzione copernicana e di cercare sul versante delle «cose stesse» le risorse per lo sviluppo di una filosofia del riconoscimento progressivamente sottratta alla tutela della teoria della conoscenza" (ivi, p. 33).

causa un soggetto che, sebbene non sia riducibile alla persona che si chiama Descartes, è pur tuttavia un io che può essere definito esemplare, quello stesso io che attesta la prima verità: «lo sono, io esisto»⁶³⁶. Tuttavia, malgrado l'accuratezza con cui viene tratteggiato il metodo, infallibile nella sua pretesa, l'ombra del negativo nella figura dell'errore, ovvero della possibilità di ritenere il falso come vero, non smette di minacciare il ricevere proprio nella sua certezza. In tal senso, dunque, il raggiungimento della verità si presenta più come una ricerca che come una conquista definitiva e l'uso cartesiano del riconoscimento sembra configurarsi quale transizione tra due accezioni del verbo riconoscere, cioè tra cogliere con il pensiero e accettare come vero⁶³⁷. Tuttavia, proprio perché il riconoscimento fa valere i propri titoli a *parte subjecti*, su un piano prettamente logico e stabile, la drammatizzazione del misconoscimento non è ancora resa nella sua completezza; essa riguarda l'esitazione e il dubbio, ma «il misconoscimento è una forma esistenziale e intramondana il cui senso non è esaurito dalla sua componente di errore, essendo quest'ultimo una forma di inquietudine prevalentemente teoretica»⁶³⁸.

Ora, se per Cartesio identificare significa essenzialmente distinguere, ossia separare il medesimo dall'altro, il vero dal falso, atto da cui discende la chiarezza dell'idea, per Kant, all'opposto, implica riferimento ad un'operazione di collegamento e di sintesi sotto la condizione del tempo. Quest'ultimo, infatti, si presenta quale condizione formale a priori di ogni

⁶³⁶ Ivi, p. 42. Nel prosieguo delle tappe del percorso e nel passaggio dalla forma attiva a quella passiva del verbo riconoscere si vedrà come proprio tale soggetto richiederà a sua volta di essere riconosciuto.

⁶³⁷ A riguardo, Ricoeur riconosce la teoria cartesiana come caratterizzata dalla: «ammissione implicita di un ritardo della conferma rispetto alla scoperta del vero, allusione alla esitazione, al dubbio, alla resistenza che precede la decisa affermazione della certezza. Il *Discorso del metodo* non pone forse l'enunciato dei precetti del metodo sotto l'egida della «ricerca del metodo»? [...] In questo senso si può parlare di una fenomenologia del giudizio che sfuggirebbe all'alternativa tra una psicologia empirica e una analisi trascendentale. Tale fenomenologia del giudizio è incentrata sul verbo «ricevere»; al medesimo ciclo appartengono le espressioni «sperimentare», «trovare» e, ovviamente, «dubitare»» (ivi, p. 42).

⁶³⁸ Ivi, p. 43.

fenomeno in generale⁶³⁹, immediatamente per il senso interno e mediamente per il senso esterno. Nell'istanza kantiana, dunque, l'atto di giudizio si declina come sussunzione delle intuizioni sensibili sotto un concetto, ovvero viene a coincidere con l'operazione di collegamento per cui la ricettività della sensibilità si compone con la spontaneità dell'intelletto⁶⁴⁰. Come tale, dunque, è una sintesi. Tuttavia, in tale contesto speculativo, la 'ricognizione nel concetto'⁶⁴¹ di cui parla la *Critica*, ovvero la terza componente che insieme all'"apprensione nell'intuizione" e alla 'riproduzione nell'immaginazione' va a comporre la triplice sintesi, non indica nient'altro che l'appercezione della coscienza nella sua unità oggettivata in una rappresentazione contrassegnata dal vincolo della necessità e dell'unità. Pertanto, come riconosce Ricoeur, "l'unica virtù attribuita al riconoscimento è quella di far apparire questa unità della coscienza nell'oggetto. Perciò si è parlato di ricognizione *nel concetto*"⁶⁴². In tal senso, dunque, il significato dell'idea di identificazione come connessione nel tempo sembra essere legato non tanto a quella di

⁶³⁹ A tale proposito, bisogna precisare che il tempo in Kant non è un concetto empirico, ricavato dall'esperienza sensibile, ma neanche un concetto dell'intelletto, ovvero discorsivo. Esso, piuttosto, è una rappresentazione a priori, principio della sensibilità, senza procedere dall'esperienza. Come puntualizza Ricoeur: "Il tempo dell'«Estetica trascendentale» non è né il tempo vissuto dell'anima, né il tempo dei cambiamenti del mondo, ma è la forma del senso interno, così come lo spazio è la forma del senso esterno, e in definitiva la forma di entrambi, nella misura in cui tutte le rappresentazioni passano attraverso il senso interno" (ivi, p. 48). Inoltre, esso è una grandezza unidimensionale, infinito ed illimitato, unico, eppure distinguibile in parti in relazione di successione e di simultaneità tra loro.

⁶⁴⁰ A riguardo, ricordo che sul piano della sensibilità gli oggetti sono dati, mentre su quello dell'intelletto sono pensati. La coordinazione tra questi due tipi di conoscenza è da Kant introdotta nell'Introduzione alla *Critica della ragion pura* e tematizzata nell'ambito della logica trascendentale.

⁶⁴¹ Di cui pure Ricoeur ammette l'importanza come prima occorrenza filosofica del termine riconoscimento, anche se nello stesso tempo non manca di sottolineare come si sia ancora nello "stadio della nostra indagine in cui il riconoscimento è indiscernibile dalla conoscenza" (ivi, p. 52).

⁶⁴² Ivi, p. 54. L'importante è, dunque, che l'unità della coscienza si produca nel concetto per riconoscerci se stessa. Laddove la distinzione tra produzione e riproduzione si consuma sullo stesso terreno dell'uno e del molteplice, in quanto la produzione apporta l'unità alla riproduzione concepita come il non-oblio di ciò che precede e la ritiene in una rappresentazione globale.

ricognizione quanto, piuttosto, a quella di schematismo oggetto dell'Analitica dei principi, in cui viene affrontato più direttamente il problema della mediazione tra sensibilità e intelletto⁶⁴³ sotto il concetto di rappresentazione⁶⁴⁴. È sul terreno di quest'ultimo che Kant compie quel gesto filosofico rivoluzionario declinantesi nel rovesciamento della definizione della conoscenza come *adaequatio intellectus ad rem*. In tal senso, quindi, sarebbero gli oggetti, in quanto fenomeni, a regolarsi sulla nostra facoltà intuitiva e sul nostro modo di rappresentarli e non viceversa⁶⁴⁵. Siamo ancora, dunque, nel regno del soggetto padrone del senso in cui l'accento cade ancora sulla 'facoltà' e non sul *quid* riconosciuto. Come Cartesio neanche Kant specifica il qualcosa identificato⁶⁴⁶. Ma, se ciò può darsi facilmente e, forse anche legittimamente, sul piano logico, cosa ne è sul versante della 'presenza presso le cose' stesse, in cui, citando Husserl, Ricoeur riconosce sempre una dimensione implicita, un potenziale non visto, un oltrepassamento rispetto al modo in cui il soggetto lo pensa

⁶⁴³ Infatti, "affinché si possa dire che un «oggetto è compreso sotto un concetto» - che è quanto la parola sussunzione precisamente significa -l'applicazione richiede la mediazione di un terzo termine che risulti omogeneo da una parte alla categoria e dall'altra al fenomeno: «Questa rappresentazione mediatrice dev'essere pura (senza alcunché di empirico), e tuttavia da un lato dev'essere *intellettuale*, dall'altro *sensibile*. Una rappresentazione di questo tipo è lo *schema trascendentale*»" (ivi, p. 57).

Ricordo che con schema si intende il concetto nel suo uso, mentre con schematismo il modo in cui l'intelletto dispone di tali schemi. Lo schema, inoltre, è il prodotto dell'immaginazione, ma non coincide con l'immagine. Esso, piuttosto, indica il 'metodo' per fornire immagini al concetto. In tal senso, esso è un procedimento seguito dall'intelletto.

⁶⁴⁴ Per quanto riguarda lo statuto di quest'ultimo concetto, Ricoeur precisa che neanche Kant lo giustifica, limitandosi a presumerlo in quanto necessario a ricomporre la distanza tra i due principi su cui si fonda l'intero impianto critico, ovvero la separazione tra il punto di vista trascendentale e quello empirico e l'eterogeneità iniziale tra le due fonti della conoscenza, quella della sensibilità e quella intellettiva.

⁶⁴⁵ A riguardo, Ricoeur, parafrasando e citando Kant direttamente, precisa: "Ed ecco in che modo la parola «rappresentazione» fa la sua comparsa: affinché le intuizioni diventino conoscenze, devo riferirle, in quanto rappresentazioni, a un qualcosa come oggetto, e devo determinare quest'ultimo per loro tramite" (ivi, p. 66).

⁶⁴⁶ "Per Descartes è importante soltanto il valore rappresentativo che conferisce all'idea una sorta di essere, l'essere oggettivo dell'idea; ma questo vale altrettanto per le entità scientifiche, per gli oggetti di percezione, per le persone, infine e al più alto grado per Dio. Per Kant, soltanto le entità matematiche e fisiche soddisfano ai criteri di oggettività delimitati dal punto di vista trascendentale, mentre lo statuto delle persone in quanto distinte relativamente alle cose è rinviato alla filosofia pratica" (ivi, p. 74).

attualmente? In altri termini, cosa ne è del riconoscere come identificazione nel passaggio dal versante del soggetto del giudizio, ovvero dal piano della conoscenza, a quello esistenziale, in cui la cosa importante, a differenza della staticità contenuta nell'idea di universalità delle strutture della ragione, è proprio quella varietà dei modi di essere delle cose, ovvero il cambiamento⁶⁴⁷? È a questo livello, infatti, che, sotto la condizione di un tempo questa volta dinamico e non astratto, la possibilità dell'errore, passando dal misconoscimento all'irriconoscibilità, raggiunge la sua drammaticità. "La prova dell'irriconoscibile [dunque] fa vacillare la fiducia nell'inclinazione, da parte di cose e persone, a lasciarsi riconoscere. All'ossessione dello sbaglio si sostituisce allora una sorta di solidarietà con l'errore, inerente ormai alle ambiguità di un mondo della vita incompiuto e aperto"⁶⁴⁸.

A riguardo, Ricoeur, richiamandosi alle riflessioni che Merleau-Ponty conduce nella seconda parte di *Fenomenologia della percezione*, sostiene che il processo, quasi istantaneo, dell'identificazione *a parte objecti*, già a livello antepredicativo dello sguardo, dipende da delle costanti percettive, le quali non riguardano soltanto la forma e la grandezza dell'oggetto, ma anche l'orientamento dello sguardo e del corpo su di esso. Da questo punto di vista, l'ombra del negativo è particolarmente evidente nel caso in cui l'oggetto uscisse momentaneamente o per un lasso di tempo più lungo dal campo percettivo, in cui la fase di assenza non padroneggiata dal soggetto sarebbe minacciata dalla possibilità del non ritorno. "Su ogni

⁶⁴⁷ Da questo punto di vista, pertanto, in Ricoeur si opererebbe un vero e proprio rovesciamento dell'impostazione implicita nel procedimento kantiano incentrato sull'idea cardine di 'deformalizzazione' del tempo. "Il carattere formale del tempo come condizione soggettiva della ricezione delle intuizioni tanto del senso esterno quanto del senso interno implica [...] il primato del tempo sul cambiamento. [...] Il rovesciamento che restituisce al cambiamento il suo primato rispetto al tempo implica una «deformalizzazione» del tempo che lo svincola dai criteri *a priori* ridotti a successione e simultaneità. D'ora in avanti saranno delle varietà di temporalizzazione ad accompagnare le varietà di cambiamento, e saranno tali varietà di cambiamento e di temporalizzazione a costituire le occasioni di identificazione e di riconoscimento" (ivi, p. 74).

⁶⁴⁸ Ivi, p. 284.

scomparsa si allunga l'ombra della morte"⁶⁴⁹. Proprio per questo la riapparizione del medesimo si configura quasi come un piccolo miracolo.

Certo, su questa scia, particolarmente problematico sembra essere invece il caso in cui la distanza temporale dia luogo a dei cambiamenti tali che autorizzano a parlare non soltanto di integrazione dell'alterità, ma addirittura di alterazione dell'identità stessa⁶⁵⁰. Sotto questa condizione, una distinzione netta separa il regno delle cose da quello delle persone sul versante del riconoscimento. Le prime, infatti, si identificano tramite i loro tratti generici o specifici; le seconde, invece, tramite i loro tratti individuali. Come precisa l'autore, "proprio con le persone la lunghezza del tempo di separazione rivela infatti quel potere distruttivo che la saggezza antica accordava al tempo, cui Aristotele non mancò di accennare. Il caso dell'invecchiamento assume a questo proposito un valore emblematico"⁶⁵¹. Il riconoscimento raggiunge qui il punto di maggior pathos, poiché l'accento cade sull'esitazione e sulla titubanza di un ragionamento che dalla semplice somiglianza di alcuni tratti deve passare a concludere che si tratti della stessa persona, come se avesse passato in rassegna tutti gli stati successivi di un volto. E lo sconcerto raggiunge il suo culmine proprio quando sullo sfondo del passare del tempo a dover essere identificato non è soltanto l'altro, l'estraneo, ma il se stessi. A questo livello, tuttavia, Ricoeur suggerisce che l'ultima parola non può essere lasciata al ragionamento. Qui, infatti, il rapporto tra lo stesso e l'altro si costituisce ancora come rapporto di esclusione. "Una volta risolta l'esitazione, sarà l'uno piuttosto che l'altro"⁶⁵².

⁶⁴⁹ Ivi, p. 76.

⁶⁵⁰ Riguardo tale punto, Ricoeur si richiama al Proust de *Il tempo ritrovato*.

⁶⁵¹ Ivi, pp. 77-78.

⁶⁵² Ivi, p. 171.

5.3 Riconoscersi se stessi

Dopo il passaggio, dunque, dal 'qualche cosa in generale' al 'qualcuno'⁶⁵³, la drammatizzazione dell'esperienza dell'irriconoscibile⁶⁵⁴ è il terreno su cui matura la transizione tematica dal qualcuno al 'se stesso', inaugurando, contemporaneamente, l'avvio della seconda tappa dell'intero percorso del riconoscimento⁶⁵⁵. Quest'ultima, in particolare, pur essendo ancora scandita su procedure d'identificazione, tuttavia, prova quel progressivo slittamento dalla forma attiva a quella passiva del riconoscimento cui accennavo sopra. Muovendosi sul piano pratico dell'agire, infatti, la riflessione sul sé non prende avvio sulle modalità logiche del soggetto di enunciazione, bensì è consegnata soltanto al termine di un lungo e faticoso percorso⁶⁵⁶. Proprio per questo Ricoeur può dichiarare: "Per l'uomo «che agisce e soffre», prima di arrivare sino al riconoscimento di ciò che egli è in verità, ossia un uomo «capace» di certe realizzazioni, il cammino è lungo. Inoltre, questo riconoscimento di sé richiede, a ogni tappa, l'aiuto di altri"⁶⁵⁷.

Da questo punto di vista, pertanto, il primo momento di questo percorso verso il sé⁶⁵⁸ passa attraverso il 'riconoscimento di responsabilità' inteso come riconoscimento, da parte dell'uomo che agisce e soffre, di essere capace di certe realizzazioni. A riguardo, il nostro autore sostiene che già

⁶⁵³ Come visto nel paragrafo precedente, il passaggio dal riconoscimento del qualcosa in generale al qualcuno avveniva slittando dal punto di vista logico a quello esistenziale.

⁶⁵⁴ La drammatizzazione dell'esperienza del riconoscimento era dovuta al cambiamento ridotto a fattore comune con il passare del tempo.

⁶⁵⁵ Il riconoscimento di sé occupa un posto intermedio nel tragitto che dall'identificazione porta alla reciprocità, in quanto, in ragione degli aspetti di alterità contenuti nella nozione di autodesignazione, si ricollega direttamente alla problematica dell'essere riconosciuto.

⁶⁵⁶ In altri termini, qui il sé non è in posizione *princeps*, ovvero di soggetto logico di enunciazione. In tal senso, non è più lui a detenere il senso di ciò di cui predica qualcosa, ma è il qualcuno di cui si predica qualcosa mediatamente, ovvero solo dopo essere passati attraverso la mediazione dell'azione.

D'altra parte, la nozione stessa di responsabilità implica già un riferimento all'alterità, anche se a tale livello del percorso del riconoscimento rimane sullo sfondo e non è oggetto di tematizzazione specifica.

⁶⁵⁷ Ivi, p. 85.

⁶⁵⁸ A riguardo, ricordo che ogni tappa lungo il percorso della categoria del riconoscimento è, a sua volta, frutto dello scandirsi di vari momenti.

nella cultura greca⁶⁵⁹ è possibile rintracciare importanti considerazioni in merito. I personaggi del mondo omerico, in particolare, senza averne ancora il concetto⁶⁶⁰, vi compaiono, quali veri e propri centri decisionali, nonché come causa o principio⁶⁶¹ delle azioni che, compiute deliberatamente o a malincuore, vengono qualificate indifferentemente come proprie. Ma, lungo il percorso del riconoscimento, l'attenzione di Ricoeur è attratta particolarmente dal racconto del ritorno di Ulisse ad Itaca. Infatti, si tratta qui di una storia di riconoscimento 'caratteristica' di cui l'eroe è emblematicamente sia protagonista sia beneficiario. In tal senso, malgrado la distribuzione dei ruoli tra i vari personaggi, soltanto Ulisse costituisce il perno intorno a cui ruota tutta la dinamica del riconoscimento. Come dire, le luci dei riflettori puntano soltanto su di lui; l'identità degli altri protagonisti non è in gioco⁶⁶². D'altra parte, le varie

⁶⁵⁹ A tale proposito, preciso che il percorso tracciato da Ricoeur può essere considerato anche 'cronologico', nel senso che egli mostra come la riflessione successiva è preparata da elementi teorici fecondi già contenuti nella tradizione di pensiero precedente. "Questa «liberazione dell'Antichità» da un pregiudizio che la nostra filosofia chiama «progressista», lungi dall'indurci a minimizzare la novità dei concetti che pertengono al riconoscimento di sé, di cui siamo debitori ad Agostino, a John Locke, a Bergson, ci invita ad accogliere questi concetti come innovazioni legate a eventi di pensiero che sopraggiungono lungo la medesima traiettoria tematica delle idee etiche dei Greci" (ivi, p. 87). Tale andamento cronologico è particolarmente evidente proprio perché suggellato dallo sforzo dell'autore per restituirne il movimento all'interno di ciascuna tappa del riconoscimento.

D'altra parte, esso contribuisce nello stesso tempo anche all'effetto di frammentarietà tipico della scrittura ricoeuriana, perché, se è vero che è valido all'interno di ciascun momento, tanto da poter essere assunto quale criterio esplicativo della riflessione che vi si conduce, tuttavia non è così per l'intero percorso.

⁶⁶⁰ In tal senso, il mondo omerico testimonia di una comprensione preteorica delle principali categorie dell'agire umano. Tuttavia, come in merito precisa Ricoeur: "Spetterà alla filosofia di articolare la questione dell'intenzione come un problema distinto, allo scopo di darle la profondità ulteriormente impostagli dal problema del male, e dal connesso problema della libertà della volontà" (ivi, p. 89).

⁶⁶¹ La perplessità in merito è dettata dalla traduzione di *aition*, causa, che, nel caso dell'azione e del suo agente, proponiamo di tradurre più propriamente con principio.

⁶⁶² A riguardo, Ricoeur sostiene che, proprio l'essere incentrato su un unico protagonista e limitato al ruolo che la tradizione affida a ciascuno nella cerchia del padrone, non permette al racconto del ritorno di Ulisse ad Itaca di scandirsi sulla dinamica della mutuo riconoscimento e della reciprocità. Infatti, "per quel padrone, farsi riconoscere significa recuperare il proprio potere dopo avere rischiato di perderlo. Questo limite del messaggio lasciato da Omero è attestato dal fatto che la storia di riconoscimento è concatenata alla

tappe del riconoscimento vengono scandite e accompagnate da una progressiva riconquista del proprio potere da parte di un padrone inflessibile, tanto da portare il nostro autore a caratterizzare tale storia come cammino di vendetta. In questa fase del percorso del riconoscimento, dunque, l'accento cade ancora sul soggetto che, in un certo senso, riveste ancora il ruolo principale. "Questo contesto di violenza fa sì che una storia di riconoscimento si ritrovi inestricabilmente mescolata alla storia di una vendetta. Ed è il ritmo di questa seconda storia a imporsi anche sul ritmo del riconoscimento stesso, al punto che i gradi del riconoscimento risultano essere altrettante tappe sul cammino di una vendetta che termina con un massacro di spietata crudeltà. Uno sposo sarà riconosciuto ma, sullo slancio, un padrone verrà a ristabilirsi nel pieno dei suoi poteri"⁶⁶³. Inoltre, tale racconto acquista un'importanza straordinaria agli occhi di Ricoeur anche perché ci consegna degli elementi fondamentali per l'inquadramento generale della categoria del riconoscimento. Da una parte, infatti, colpisce il parallelismo tra il primo e l'ultimo riconoscimento, in quanto il primo avviene ad opera del figlio, mentre il secondo da parte del padre. Tale 'circolo della filiazione', inoltre, si chiude grazie al passaggio attraverso la coniugalità, in cui la drammaticità della dissimmetria è molto vicina alla mutualità anche se quest'ultima, come detto in precedenza, a tale livello non viene mai raggiunta. Il farsi riconoscere, inoltre, passa attraverso le fasi della provocazione dello sbaglio e del disinganno successivo, in cui un'importanza particolare è acquisita dalla mediazione del segno, il quale vi figura, in un ritmo discendente di profondità, dapprima come inscritto nella carne, e, successivamente, come 'segreto condiviso'.

storia di vendetta, la quale resta lontana mille miglia da ciò che si chiamerà [...] «lotta per il riconoscimento»" (ivi, p. 93).

⁶⁶³ Ivi, p. 90. Secondo Ricoeur, sarebbe proprio questo spostamento sulla vendetta a far sì che la storia di Ulisse non sia un vero e proprio esempio di reciprocità, ma si configuri piuttosto come primo passo lungo il faticoso cammino dal riconoscere all'essere riconosciuto, ovvero dal soggetto padrone del senso alla relazione di mutualità.

Ma, il riconoscimento di responsabilità si lega all'agire non soltanto nel suo lato –se così ci è lecito esprimerci- attivo. Anche chi subisce, infatti, nel sopportare la situazione avversa, l'assume e, quindi, agisce responsabilmente, come dimostra *l'Edipo a Colono*, che Ricoeur sceglie per l'effetto di tensione drammatica provocato dalla ritrattazione. "Il personaggio tragico, per quanto oppresso dal sentimento del carattere irresistibile delle forze soprannaturali che governano i destini umani, resta l'autore di quell'intima azione che consiste nel valutare i propri atti, singolarmente e in una condizione retrospettiva"⁶⁶⁴.

Dello stesso parere di Omero e Sofocle sembra essere Aristotele⁶⁶⁵, la cui novità, rispetto ai primi due, sarebbe consistita nell'aver 'elevato' tali tematiche al piano del concetto, ovvero, come afferma il nostro autore, degli eventi di pensiero. Dopo aver definito il bene sommo dell'uomo come felicità⁶⁶⁶, facendola coincidere con l'attività dell'anima secondo la virtù, egli considera il *phronimos*⁶⁶⁷ come l'agente singolare dotato della saggezza di giudizio e in grado di determinare il proprio agire in base alla virtù intellettuale considerata quale *medietas* specifica tra l'eccesso e la mancanza. Figura nodale dell'intera teoria dell'azione risulta essere il concetto di decisione, sorta di volontarietà inquadrata da una deliberazione anteriore, con la quale si giunge all'intimità delle nostre

⁶⁶⁴ Ivi, p. 94. Proprio per questo, Ricoeur riconosce che i Greci hanno ignorato la coscienza di sé nella sua forma riflessiva e speculativa, ma non in quella spontanea.

⁶⁶⁵ Il riferimento è all'*Etica* e alla teoria aristotelica dell'azione ragionevole.

⁶⁶⁶ Secondo Ricoeur, la novità introdotta da Aristotele risiederebbe appunto nel concetto di felicità che egli propone come un qualcosa di non dipendente esclusivamente dal favore degli dei, ma a nostra portata. "Al tempo stesso viene esclusa l'idea che la felicità derivi unicamente dal favore divino o dal caso; essa ha infatti la sua sorgente in noi, nelle nostre attività. In ciò risiede la condizione più primitiva di ciò che noi chiamiamo riconoscimento di se stessi. La sua possibilità radicale consiste nel vincolo che il percorso verso la felicità mantiene con le attività che costituiscono il compito dell'uomo in quanto tale, il compito nostro" (ivi, p. 99). Come tale, essa viene a coincidere con 'il bene per me'.

⁶⁶⁷ A riguardo, Ricoeur precisa che il *phronimos* in Aristotele rappresenta la figura anticipante il sé riflessivo implicato nel riconoscimento di responsabilità. Il saggio, infatti, è colui che determina la propria azione in base ad un atto di giudizio in cui il desiderio persegue ciò che il pensiero articola come il suo vero bene. Ora, proprio quest'ultimo implica un riferimento implicito al sé.

intenzioni e su cui si innesta la nozione di riconoscimento di responsabilità. L'uomo è principio delle proprie azioni; è facoltà del soggetto compierle o non compierle.

Si arriva in tal modo a toccare teoreticamente le soglie della coscienza riflessiva di se stessi⁶⁶⁸, quindi, del regno del sé e dell'ipseità, di cui i Greci, a differenza dei Moderni, non varcheranno mai i confini, poiché concentrati esclusivamente sull'azione piuttosto che sull'istanza dell'agente⁶⁶⁹. Sarà, così, merito della filosofia cartesiana inaugurare quel modo di pensare 'altrimenti', in base al quale l'io e la propria riflessività diventeranno poi, in Kant e Fichte, il centro teoretico del lavoro speculativo. Certo, con Kant la problematica riflessiva si estende anche al campo pratico, come testimoniato dallo sdoppiamento della *Critica* in ragione pratica e teoretica. Tuttavia, il riferimento al sé colto nell'esigenza di autonomia rivendicata di contro all'eteronomia, non si declina ancora come riconoscimento. Il sé implicito nella nozione di autonomia, infatti, non vi compare ancora come capacità di autodesignazione, bensì come sinonimo dell'arbitrio. In tal senso, l'accento risulta spostato sempre sulla legge e l'*autos* serve a sottolineare più il momento della sua ricezione come "essere affetti da". E, secondo l'interpretazione che ne fornisce Ricoeur, la ragione profonda di tale slittamento tematico risiederebbe nella preoccupazione quasi esclusiva del filosofo di Königsberg di rendere ragione alle idee di obbligo e di diritto, facendolo glissare dalla nozione di sé a quella di obbligo. Da questo punto di vista, pertanto, *autos* compare in autonomia quale "sinonimo dell'arbitrio che, nel giudizio sintetico soggiacente all'idea di autonomia, si combina con l'idea di legge. L'auto-

⁶⁶⁸ La coscienza riflessiva di se stessi è il momento essenziale nel riconoscimento di sé in quanto se stesso.

⁶⁶⁹ A riguardo precisiamo che nell'interpretazione di Ricoeur, i Greci "per ragioni che dipendono dalla curvatura ontologica e cosmologica della loro filosofia, [...] non hanno elaborato una teoria della riflessione il cui accento si troverebbe spostato dall'azione – dalle sue strutture e dalle sue virtù- all'istanza dell'agente, così come avrebbe potuto condurvi la teoria della *phronesis*, nella quale siamo tentati di individuare retrospettivamente un abbozzo di filosofia riflessiva" (ivi, p. 107).

dell'autonomia ha senso solo in questa sintesi *a priori*, senza mai essere tematizzata di per sé. Esso figura allora come *ratio essendi* della legge, mentre la legge diviene la *ratio cognoscendi* dell'arbitrio"⁶⁷⁰. In altri termini, quello che mancherebbe in Kant sarebbe una vera e propria teoria dell'azione in quanto tematizzazione pratica⁶⁷¹.

A questo livello si colloca, dunque, la proposta ricoeuriana, incentrata sulla riflessione sull'insieme delle capacità delineanti il ritratto dell'uomo capace e scandita sulla nozione centrale di 'io posso'⁶⁷². In tal senso, lo snodo teoretico si giocherebbe tra l'attestazione e il riconoscimento di sé in linea con il riconoscimento di responsabilità, in quanto riconoscendo di aver compiuto il tale atto, l'agente attesterebbe contemporaneamente di esserne capace⁶⁷³. Tra le varie capacità, un ruolo di primo piano spetta

⁶⁷⁰ Ivi, p. 108.

⁶⁷¹ Secondo Ricoeur, "si trova conferma di questa lacuna nell'esame dell'imperativo categorico svolto da Kant; come è noto infatti, il criterio del suo carattere categorico risiede nella sua universalità, e quest'ultima nella capacità delle massime della nostra azione di superare il test dell'universalità. Ma non si dice da dove tali massime procedano. Eppure è da qui che possiamo aspettarci una teoria dell'azione" (ivi, p. 108).

⁶⁷² L'io posso, secondo Ricoeur, avrebbe il merito di attribuire la massima ampiezza all'idea di azione elaborata dai Greci, corroborandola, inoltre, del momento riflessivo del ritorno sul sé. In tal senso, dal passaggio attraverso l'oggettuale al fine di attribuire valore riflessivo al se stessi, emerge chiaramente il carattere indiretto e mediato tipico dell'approccio ermeneutico ricoeuriano.

Chiaro è che l'idea del poter-fare richiama direttamente quella dell'alterità. Tuttavia, "resta il fatto che se l'intersoggettività è qui una evidente condizione di esercizio, essa non si ritrova, come la facoltà di agire, in posizione di fondamento" (ivi, p. 281).

⁶⁷³ La novità rispetto al pensiero greco, secondo Ricoeur starebbe nel fatto di aver reso riflessivo il collegamento tra l'attestazione e il riconoscimento. In tal senso, egli stabilisce un parallelismo semantico tra la modalità epistemica propria alla certezza o fiducia collegata all'asserzione del verbo modale 'io posso', ovvero l'attestazione, e una delle accezioni principali del verbo riconoscere, cioè il 'tenere per vero'. Riguardo al primo punto, si ricorderà che, come esaminato nel capitolo precedente, in *Sé come un altro* il nostro autore usa la categoria di attestazione "per caratterizzare la modalità epistemica delle asserzioni appartenenti al registro delle capacità; esso esprime perfettamente il modo del credere collegato alle asserzioni della forma «io credo che posso», per distinguerlo dal credere dossico in quanto forma debole del sapere teorico" (ivi, p. 109). Si ricorderà, inoltre, che la contropartita dell'attestazione si giocava non più sul terreno cartesiano del dubbio, bensì su quello del sospetto.

D'altra parte –occorre precisarlo– Ricoeur non manca di cautela nel tracciare tale parallelismo tra attestare e riconoscere. I due verbi, o meglio, le due categorie, non sono perfettamente sovrapponibili, in quanto uno scarto di senso, pur nella vicinanza, sembra distinguerle. L'attestazione, infatti, appartiene alla famiglia lessicale della testimonianza, mentre il riconoscimento si lega all'identificazione e alla reciprocità. Così, come riconosce

sicuramente all'atto linguistico⁶⁷⁴, dovuto al fatto che i personaggi⁶⁷⁵ sono sempre soggetti parlanti. Come tali, non cessano di 'parlare' il loro agire, si indicano per nome quando si fanno riconoscere, interpellano se stessi, si autodesignano⁶⁷⁶, attribuendosi un nome proprio. In tal senso, "nell'espressione «io dico che», l'«io» non compare come un termine lessicale del sistema della lingua, ma come una espressione autoreferenziale con cui designa se stesso colui il quale, parlando, utilizza il pronome personale alla prima persona del singolare. Sotto questo aspetto, esso è insostituibile"⁶⁷⁷. D'altra parte, la nozione di autodesignazione contiene in sé un necessario riferimento all'alterità, in quanto essa compare in situazioni di interlocuzione, in cui la parola pronunciata 'da' è sempre rivolta 'a' in una struttura discorsiva duale che lega insieme locutore e interlocutore.

lo stesso autore, "i due campi semantici dell'attestazione e del riconoscimento di sé mantengono le rispettive armoniche, dotando [...] della propria ricchezza e del proprio spessore ciò che io propongo di chiamare riconoscimento-attestazione" (ivi, p. 110).

⁶⁷⁴ A riguardo, Ricoeur precisa che l'allargamento all'atto linguistico riposa sull'analogicità del termine azione, il quale non indica in maniera esclusiva 'un fare che interviene nel corso del mondo'. In tal modo, l'agire "verrebbe [...] a collocarsi nel prolungamento della famosa dichiarazione di Aristotele concernente la nozione di essere sul piano dell'ontologia fondamentale, dichiarazione secondo la quale l'essere si dice in molteplici modi, tra i quali l'essere come potenza (*dynamis*) e atto (*energeia*). [...] Così risistemata [...] la trattazione del poter dire in quanto capacità eminente dell'uomo capace si ritrova assicurata da una anteriorità che viene ulteriormente a rafforzarsi con l'analisi contemporanea relativa alla pragmatica del discorso" (ivi, p. 112). D'altra parte, lo stesso autore è abbastanza esplicito nel qualificare la sua riflessione come neoaristotelica, postkantiana e posthegeliana.

⁶⁷⁵ A tale proposito, è necessario precisare che, nel passo in cui tratta tale argomento, Ricoeur si riferisce espressamente ai personaggi omerici e agli eroi tragici. Ciò avviene per ragioni genealogiche, in base all'intenzione *princeps* con cui si muove l'intera riflessione dei *Percorsi del riconoscimento*, cioè mostrare come l'anima delle considerazioni successive riposi sul portare ad argomentazione il non-detto e l'implicito contenuto già nella tradizione precedente. Tuttavia, ho ritenuto opportuno lasciare la qualificazione di personaggio generica, poiché, come si chiarirà successivamente in relazione alla nozione di identità narrativa, ognuno ha la propria storia di vita, in cui, insieme ad altri, agisce da soggetto parlante e, nel caso ne sia anche il narratore, 'la agisce' raccontandola.

⁶⁷⁶ La designazione dei personaggi avviene ricorrendo ai deittici, ovvero a quegli strumenti di linguaggio che mostrano delle singolarità, trascendendo la specificità generica.

⁶⁷⁷ Ivi, p. 113.

Ma anche l'azione assunta nel senso limitativo del termine come poter fare, ovvero come capacità di provocare degli eventi nel mondo fisico e sociale, implica un riferimento mediato al soggetto inteso come causa e principio di essa⁶⁷⁸. In tal senso, una differenza fondamentale separa gli eventi che semplicemente accadono da quelli che, invece, vengono provocati intenzionalmente. I primi, infatti, si inscrivono in una successione regolata da una causa, mentre i secondi in una retta da una ragione, un motivo. L'ascrizione, secondo Ricoeur, è parte integrante del senso dell'atto intenzionale, poiché essa sottolinea la particolare relazione –se così è lecito esprimersi– di proprietà, che lega l'azione al suo agente. Essa è sua e gli appartiene. “Sotto questo aspetto, l'analisi logica delle frasi d'azione, incentrata sul legame tra il cosa e il come, non potrebbe obliterare il riferimento all'agente in quanto *possessore* della propria azione”⁶⁷⁹.

D'altra parte, anche la capacità di raccontare nella sua forma riflessiva ci consegna un'identità personale declinata come identità narrativa⁶⁸⁰ costituita nel punto di coordinazione tra la coerenza della trama e l'effetto discordante del tempo e delle varie peripezie affrontate⁶⁸¹. Da questo

⁶⁷⁸ “Questo poter fare si limita a un poter incominciare che ingloba una serie di azioni frammentarie, cui conferisce una sorta di integralità, che troverà in un successivo momento la regola della propria configurazione” (ivi, p. 116).

⁶⁷⁹ Ivi, p. 115.

⁶⁸⁰ Per l'elaborazione di tale categoria Ricoeur si richiama alla nozione di trama esposta da Aristotele nella *Poetica*, in quanto il nostro autore ritiene che essa si possa applicare tanto alle azioni, quanto ai personaggi. Concepita come ciò che dà una configurazione intelligibile a un insieme eterogeneo di fatti, cause e intenzioni, essa compare come unità di senso fondata su un equilibrio dinamico teso tra la necessaria esigenza di concordanza e le inevitabili discordanze di cui è composta una storia. In tal senso, anche la fisionomia identitaria del personaggio, ovvero di colui il quale compie l'azione, è costruita sulle modalità di elaborazione della trama. Infatti, come sostiene il nostro autore, “anche la categoria di personaggio è dunque una categoria narrativa e il suo ruolo nel racconto deriva dalla medesima intelligenza narrativa da cui deriva la trama stessa; si può infatti dire che il personaggio stesso è una trama” (ivi, p. 117). Da questo punto di vista, pertanto, la trama sarebbe la base della genesi reciproca tra il personaggio e lo sviluppo della storia raccontata.

⁶⁸¹ Riguardo l'identità narrativa, tuttavia, Ricoeur non manca di sottolineare le differenze che distinguono la storia di una vita dalle finzioni letterarie. La prima, infatti, sembra essere caratterizzata da una particolare 'oscurità' non solo dell'inizio, ma anche della sua

punto di vista, pertanto, la categoria di identità narrativa risulta quanto mai eloquente nell'inquadrare adeguatamente l'ipseità, poiché ha il merito di ritrarla nella dialettica dell'immutabilità dell'idem e della mutabilità dell'ipse⁶⁸², facendovi emergere già l'aspetto di alterità che essa ingloba nel suo concetto. Per quanto riguarda quest'ultima, infatti, è esperienza ordinaria l'intrecciarsi delle storie di vita le une nelle altre. L'intrico stesso di storie precederebbe ogni questione di identità singola come dimostra l'inserimento di ognuno di noi in una collettività che ci precede e che contribuisce alla configurazione di una storia, che, quindi, è anche nostra e non solo mia⁶⁸³. In tal senso, dunque, sarebbe lecito pronunciarsi a favore del duplice versante dell'identità personale, in quanto discernibile in privata e pubblica.

Con la nozione di imputabilità⁶⁸⁴, invece, il *sui-riferimento* varca la soglia del soggetto di diritto, ovvero del soggetto capace di portare le

prosecuzione e della sua fine. "Né la nascita, già avvenuta, né la morte anticipata, temuta o accettata, costituiscono aperture o chiusure narrative. Quanto alle vicissitudini della vita, queste ultime rimangono alla ricerca di configurazione narrativa" (ivi, pp. 120-121).

⁶⁸² Si ricorderà, dall'analisi tracciata nel capitolo precedente, che Ricoeur fa coincidere l'identità-idem con tutti quei tratti indicanti permanenza nel tempo, quali l'identità biologica contenuta nel codice genetico e individuata dalle impronte digitali (anche se, riguardo a tale punto, attualmente, non vi è nessun accordo nella comunità scientifica su cosa voglia dire identità biologica, né con che cosa bisogna individuarla), la fisionomia, la voce, l'andatura, le abitudini stabili o contratte. Con identità-ipse, invece, intende tutte quelle variazioni immaginative grazie alle quali l'identificazione del medesimo diventa particolarmente problematica. "Al limite, il non identificabile diventa l'innominabile, con la perdita del nome proprio, ridotto a una iniziale" (ivi, p. 120).

⁶⁸³ A riguardo, Ricoeur non manca di sottolineare la fragilità specifica dell'identità narrativa personale o collettiva che sia, data dalla possibilità di raccontare 'altrimenti'. Come egli stesso precisa: "Non è infatti irrilevante che le ideologie di potere intraprendano, con inquietante successo, la manipolazione di tali identità fragili tramite mediazioni simboliche dell'azione, e principalmente grazie alle risorse di variazione offerte dal lavoro di configurazione narrativa" (ivi, p. 122).

⁶⁸⁴ La nozione di imputabilità avvicina la riflessione ricoeuriana alla concezione greca del riconoscimento di responsabilità. Tuttavia, come precisa il nostro autore, "il concetto stesso di imputazione poteva essere articolato esclusivamente all'interno di una cultura che, da una parte, avesse spinto la spiegazione causale dei fenomeni naturali quanto più possibile nel cuore delle scienze umane e che, d'altra parte, avesse elaborato una dottrina morale e giuridica in cui la responsabilità sia delimitata da codici elaborati con cui far pesare delitti e pene sui piatti della bilancia della giustizia" (ivi, p. 122).

conseguenze dei propri atti⁶⁸⁵. "In un senso strettamente giuridico, l'imputazione presuppone un insieme di obblighi delimitati negativamente dalla precisa enumerazione delle infrazioni alla legge scritta; a ciò corrisponde, secondo il diritto civile, l'obbligo di riparare al torto commesso e, secondo il diritto penale, l'obbligo di sottomettersi alla pena. È considerato imputabile il soggetto sottoposto all'obbligo di riparare i danni e di subire la pena"⁶⁸⁶. L'accento è dunque spostato sulla legge infranta; al torto inteso come infrazione dell'ordinamento corrisponde la pena come riparazione. Tuttavia, combinandosi con l'idea più recente di responsabilità, nel concetto di imputabilità rientrerebbe anche l'alterità specifica implicata nel torto o danno, ovvero la vittima sofferente⁶⁸⁷ reale o potenziale dell'agire violento⁶⁸⁸. L'integrazione delle due categorie, in tal senso, fungerebbe da correttivo dell'estremizzazione contenuta in entrambe. Infatti, l'illimitatezza di una responsabilità supposta infinita nelle sue conseguenze⁶⁸⁹ è stemperata nell'individualizzazione della pena, la quale fa sempre riferimento al carattere 'mio' dell'azione commessa⁶⁹⁰. Cosicché, dunque, sul piano

⁶⁸⁵ Come sembra suggerire la stessa parola 'imputabilità', l'azione viene messa in conto al soggetto. Tenendo ferma tale definizione, è possibile cogliere l'avanzamento teorico che la capacità di imputazione rappresenta rispetto all'ascrizione. In base al primo concetto, infatti, il soggetto non è soltanto responsabile dell'azione, ma anche delle sue conseguenze.

⁶⁸⁶ Ivi, p. 123.

⁶⁸⁷ In tal senso, l'idea di responsabilità ha il merito di sottrarre l'imputabilità alla sua riduzione puramente giuridica.

⁶⁸⁸ Tale estensione fa sì che l'essere fragile e vulnerabile sia sempre oggetto della responsabilità dell'agente.

⁶⁸⁹ Per quanto riguarda tale punto, il riferimento è a *Il principio responsabilità* di Jonas, secondo il quale la sfera della responsabilità per le conseguenze delle nostre azioni si estende al di là delle vittime considerate contemporanee.

⁶⁹⁰ Come precisa Ricoeur, infatti, "l'imputazione è anche dotata di una propria saggezza; una responsabilità illimitata si trasformerebbe infatti in indifferenza, rovinando il carattere «mio» della mia azione. Tra la fuga di fronte alla responsabilità e alle sue conseguenze e l'inflazione di una responsabilità infinita, occorre trovare la giusta misura, e non lasciare che il principio responsabilità vada alla deriva e si allontani dal concetto iniziale di imputabilità e dall'obbligo in esso implicito di riparare o di subire la pena, entro i limiti di un rapporto di prossimità locale e temporale tra le circostanze dell'azione e i suoi eventuali effetti nocivi" (ivi, p. 126).

giuridico, l'autore viene considerato responsabile degli effetti conosciuti o prevedibili della sua azione, mentre sul piano morale, dell'altro uomo.

Con la capacità di ricordare e di promettere la problematica del riconoscimento si lega, da una parte, al passato, mentre, dall'altra, al futuro, anche se, come precisa Ricoeur, le due dimensioni temporali vanno prese insieme, in quanto tratti attuali del sé⁶⁹¹. Per quanto riguarda il primo aspetto, il ricordo⁶⁹², in quanto versante oggettuale della memoria, coincide con *mneme* e indica la presenza alla mente di un'immagine del passato ormai concluso. Come tale, esso rappresenta un pathos, il momento passivo del presentarsi alla mente di una figurazione di un tempo compiuto conservato a mo' di traccia. E proprio per questo fa problema. La traccia, infatti, ha uno statuto alquanto paradossale: essa è contemporaneamente effetto di un impulso iniziale di cui è segno nel presente⁶⁹³. A questo punto, tuttavia, l'oblio fa la sua comparsa in maniera minacciosa. All'idea di traccia, dato il suo carattere fuggevole e vulnerabile, appartiene il poter essere cancellata. E qui compare il

⁶⁹¹ Come afferma Ricoeur: "Vanno pensate insieme nel presente vivente del riconoscimento di sé" (ivi, 127), in quanto contribuiscono a dare a quest'ultimo una particolare dimensione temporale, collocandolo contemporaneamente in una storia di vita e aprendolo agli impegni in una dimensione futura di lunga durata. Il parallelismo tra memoria e promessa è suggerito anche perché agli occhi del nostro autore presentano una struttura di articolazione che può essere considerata comune. Entrambe, infatti, si inscrivono nelle capacità dell'uomo, al punto da figurarvi quali facoltà; nel loro esercizio, fanno riferimento alla dialettica di medesimezza e ipseità; hanno a che fare con la minaccia dell'elemento negativo nella forma dell'oblio o del tradimento. In particolare, tale ombra del negativo finisce per acquistare in tale ambito una funzione particolarmente importante, in quanto parte integrante del senso. "Il loro contrario è [...] parte del loro senso, poiché ricordarsi significa non dimenticare, mantenere la propria promessa significa non tradirla" (ivi, p. 128).

⁶⁹² Come sempre, l'attenzione di Ricoeur si rivolge dapprima all'esteriorità per ritornare, poi, alla riflessione sul sé. "Il passaggio attraverso il fuori precede regolarmente il ritorno su se stessi. Questo ordine conviene inoltre all'approccio fenomenologico in generale, in virtù del principio di intenzionalità che resta la sua grande invenzione" (ivi, p. 128).

⁶⁹³ È proprio tale presenza a fare particolarmente problema, poiché implica "il duplicarsi dell'enigma della presenza in immagine di un passato compiuto prodotto dall'idea di traccia; in effetti, tutte le tracce sono al presente, e dipende sempre dal pensiero che la interpreta se la traccia viene considerata traccia di" (ivi, p. 129).

richiamo all'*anamnesis-reminiscentia* come atto del pensiero impegnato a recuperare il passato⁶⁹⁴.

Ma, il cardine dell'intera questione rimane per Ricoeur il seguente: "in che modo il riconoscimento del passato contribuisce al riconoscimento di sé?"⁶⁹⁵. A riguardo, egli precisa che sono le *Confessioni* di Agostino ad avere inaugurato quella tradizione di pensiero imperniata sullo sguardo interiore⁶⁹⁶ come via atta ad indagare il soggetto della memoria. Tuttavia, proprio perché l'intenzione principale del Santo d'Ippona era di inquadrare l'istante nell'ottica del *nunc stans* dell'eternità divina, l'analisi che egli conduce resta pur sempre manchevole. Egli, infatti, non esplicita quella particolare proprietà in virtù della quale la memoria si dice sempre in prima persona. Come tale, il ritorno e la riflessione sul soggetto è, in un certo senso, differita, in quanto "l'orizzontalità del tempo, che è anche l'orizzontalità del racconto, viene ritagliata nel presente della verticalità dell'eternità"⁶⁹⁷.

⁶⁹⁴ A riguardo, Ricoeur precisa che la paradossalità di tale atto risiede proprio nell'aspetto di superamento della distanza temporale.

Nell'*Etica* di Spinoza, la memoria, identificata al richiamo, opera in coordinazione all'immaginazione nel contesto dell'associazione di idee. In tal senso, se due affezioni sono legate tra loro per contiguità, indicarne una, immaginandola, implica il richiamo dell'altra attraverso il ricordo. Nell'ambito della psicoanalisi, invece, lo stesso esercizio del richiamo, definito come 'lavoro', è legato alle operazioni di libera associazione, sulle quali si esercita in un secondo momento l'interpretazione dell'analista. Accezione ancora diversa si trova in Husserl. Per quest'ultimo, infatti, il ricordo si distingue dalle immagini per il suo modo peculiare di presentazione percettiva. "Ora, questa ritenzione non presenta niente di immaginario ma partecipa ancora della percezione che non si identifica più con l'istante che semplicemente passa. Husserl può allora parlare di «modificazione» interna alla percezione stessa per dire che una cosa, la medesima cosa, comincia, continua e finisce. A partire da qui, ogni scorrere altro non è se non «ritenzione di ritenzione»" (ivi, p. 134).

⁶⁹⁵ Ivi, p. 131.

⁶⁹⁶ Nell'interpretazione che ne fornisce Ricoeur, infatti, "le riflessioni sulla memoria dei Libri X e XI si stagliano dunque sullo sfondo di un discorso di *ammissione*, il cui senso non è esaurito dalla confessione intesa nel suo significato liturgico" (ivi, p. 135). In altri termini, dunque, nell'ambito della riflessione ricoeuriana sul riconoscimento di sé, il discorso agostiniano sulla memoria riveste una particolare importanza proprio per l'accento posto sull'interiorità.

⁶⁹⁷ Ivi, p. 137. La problematica dell'identità non è, infatti, la preoccupazione principale che guida le riflessioni di Agostino.

È con Locke, invece, che l'analisi sulla memoria fa propriamente la sua comparsa sul terreno della riflessione e della problematica dell'identità⁶⁹⁸. Quest'ultima, in particolare, vi appare come contrapposta a 'diversità' nel senso di differenza, coincidendo, dunque, con medesimezza⁶⁹⁹. Da questo punto di vista, neanche il passare del tempo sembra costituire un particolare problema. L'equazione tra consciousness, self e memory⁷⁰⁰ non lascia alcuno spazio all'alterità, sia che essa sia considerata nel suo versante intersoggettivo, sia nella sua dimensione interpersonale⁷⁰¹. In tal senso, dunque, in Locke non vi è alcuno spazio per l'ipseità.

Con Bergson, invece, il riconoscimento diventa l'atto mnemonico per eccellenza, in quanto viene inteso come ritrovamento del ricordo. In tal senso, dunque, esso costituisce la soluzione all'enigma contenuto nel paradosso della rappresentazione presente di un qualcosa di assente⁷⁰². "Uno dei tratti dell'esperienza del riconoscimento consiste [...] nel rinviare a uno stato di latenza del ricordo dell'impressione prima, la cui immagine ha dovuto costituirsi contemporaneamente alla affezione originaria; come potrebbe infatti un presente qualsiasi diventare passato se non si fosse costituito come passato contemporaneamente al suo essere

⁶⁹⁸ A riguardo, Ricoeur precisa che merito dell'autore del *Saggio sull'intelletto umano* è di aver stabilito una sequenza formata dalle nozioni di identità, coscienza e self.

⁶⁹⁹ Ricoeur interpreta il pensiero lockiano nell'ottica della categoria di identità narrativa precisando, tuttavia, che "Locke, ovviamente, ignora questo concetto di identità narrativa, il che ci consente il privilegio di una lettura che si mantenga a distanza dal testo di quel brillante avvocato dell'identità-medesimezza" (ivi, p. 138).

⁷⁰⁰ Secondo Ricoeur, in Locke è l'idea di sostanza che viene a cadere. La coscienza e la memoria bastano a dar ragione dell'identità del medesimo. "E la categoria di *sameness* resta incontrastata. Secondo lui, la diversità collegata alla pluralità degli atti o degli stati di coscienza si inserisce senza difficoltà nell'identità riflessiva; anche il passaggio del tempo [...] non suscita alcuna irriducibile diacronia" (ivi, p. 139).

⁷⁰¹ Proprio per questo Ricoeur può concludere che: "Il *Saggio sull'intelletto umano* lascia spazio soltanto a un concetto di riflessione che si iscrive nella tradizione dello sguardo interiore; tra la *inwardness* instaurata dalla riflessione e il pluralismo umano presupposto dalla filosofia politica non viene infatti gettato alcun ponte. Il pensatore politico è come un altro uomo, che il filosofo ignora" (ivi, p. 139).

⁷⁰² L'impressione-afezione originaria rimarrebbe e renderebbe così possibile il riconoscimento.

presente? Qui sta il paradosso più profondo della memoria. Il passato è «contemporaneo» al presente che esso è *stato*⁷⁰³.

Per quanto riguarda, invece, la capacità di promettere, con essa Ricoeur afferma che, in un certo senso, si ricapitolano le varie capacità prese in esame precedentemente. Il poter promettere, infatti, implica un 'poter dire' che si impegna a un 'poter agire' sul mondo, il quale può 'essere raccontato', inserendolo nell'unità narrativa di una vita, e può 'essere imputato' a un sé origine delle proprie azioni. Tuttavia, rispetto alle altre capacità, la promessa ha una propria peculiarità dovuta all'atto con il quale il sé si impegna e all'alterità implicita in esso. Tale atto, a sua volta, coinvolge come due dimensioni: una linguistica e l'altra morale. Per quanto attiene alla prima, la promessa appartiene alla categoria degli enunciati performativi, con cui il locutore si impegna a fare qualcosa nei confronti di un allocutore. Tuttavia, come precisa il nostro autore, tale impegno non è 'neutro', poiché spinge a fare o dare qualcosa ritenuto buono per il destinatario⁷⁰⁴. In tal modo, l'analisi linguistica si richiama inevitabilmente a quella morale, la quale si appunta su quell'impegno primordiale da cui scaturisce ogni promettere ulteriore⁷⁰⁵ e che attiene principalmente alla sfera del sé come ipseità. Quest'ultima, "a differenza della medesimezza tipica della identità biologica e caratteriale di un individuo, consiste in una volontà di costanza, di un mantenere il sé che suggella una storia di vita suscettibile di ritrovarsi alterata dalle circostanze e dalle vicissitudini del cuore. È una identità mantenuta malgrado..., nonostante... tutto ciò che renderebbe inclini a tradire la parola data. Questo mantenere il sé non assume l'aspetto sgradevole della

⁷⁰³ Ivi, p. 143.

⁷⁰⁴ Inoltre, aggiunge Ricoeur, ciò che si può promettere riguarda espressamente le sfere del dare o del fare e non quelle delle passioni e dei sentimenti. Proprio per questo, quindi, non si potrebbe promettere di amare.

⁷⁰⁵ A riguardo, l'autore precisa che: "Dalla promessa di mantenere la parola in tutte le circostanze; si può parlare qui della «promessa prima della promessa». Quest'ultima dà a ogni promessa il suo carattere di impegno: impegno nei confronti di... e impegno a ..." (ivi, p. 147).

ostinazione, allorché riveste la forma di una disposizione naturale, modesta e silenziosa, al rispetto della parola data⁷⁰⁶. Proprio per questo, la promessa assume nel suo concetto l'estensione di ciò che abitualmente vien definito fedeltà. Essa, inoltre, si basa sull'affidabilità, grazie alla quale alla dimensione di impegno 'a' fare qualcosa si aggiunge quella 'nei confronti' dell'allocutario⁷⁰⁷. In tal senso, la promessa può giungere a verifica soltanto nella sua esecuzione effettiva, unico banco di prova dell'osservanza o del tradimento della parola data⁷⁰⁸. D'altra parte, una peculiare debolezza sembra minacciare l'ipseità nel segreto della fierezza del nonostante tutto, quella dell'ostinazione della volontà, dietro la quale, secondo Ricoeur, sembrerebbe nascondersi ancora la pretesa di dominio del senso che animava il soggetto logico del riconoscimento-identificazione⁷⁰⁹. Per contravvenire a tale lusinga orgogliosa non rimane

⁷⁰⁶ Ivi, p. 147.

⁷⁰⁷ A riguardo, Ricoeur precisa che anche la testimonianza implica una dimensione di fiducia. D'altra parte, la promessa stessa rientra nel concetto di testimonianza come suo momento. "Nella testimonianza si ritrovano articolati tra loro due aspetti: da una parte l'enunciato della testimonianza consiste nella asserzione della realtà fattuale di un evento riportato; dall'altra, comporta la certificazione o l'autenticazione della dichiarazione del testimone per mezzo del suo comportamento ordinario, ovvero di ciò che, nel caso della promessa, si chiamava affidabilità" (ivi, p. 148). La testimonianza, dunque, è un atto assertorio la cui particolarità risiede nel fatto che la dichiarazione della realtà testimoniata è un tutt'uno con l'autodesignazione del soggetto testimoniante. Essa, inoltre, è caratterizzata da una struttura dialogale, nella quale proprio la fiducia riveste un'importanza decisiva, poiché il testimone chiede di essere creduto. Da questo punto di vista, pertanto, l'attestazione è completa soltanto nel momento in cui quest'ultima non viene solo riconosciuta, ma anche accettata.

La dimensione fiduciaria, inoltre, si estende ben al di là della testimonianza e della promessa a confortare la stessa pratica del linguaggio, la quale si potrebbe dire che ingloba in sé una tacita clausola di sincerità e di carità declinata come "io voglio davvero credere che tu intendi proprio ciò che dici" (ivi, p. 149).

⁷⁰⁸ Riguardo la promessa, Ricoeur, richiamandosi al pensiero della Arendt, sostiene che la promessa, in quanto vincolo, e il perdono, in quanto correttivo all'irreversibilità, consentono all'azione umana di poter continuare. Infatti, "in quanto *scioglie*, il perdono costituisce la risposta alla irreversibilità che distrugge la capacità di reagire in maniera responsabile alle conseguenze dell'azione; il perdono è ciò che rende possibile la riparazione. E la promessa, in quanto *vincola*, costituisce la risposta alla imprevedibilità che distrugge la fiducia nel corso delle azioni che ci si aspetta, basandosi sulla affidabilità dell'agire umano" (ivi, p. 149).

⁷⁰⁹ A riguardo, Ricoeur precisa che tale debolezza interna al poter promettere non è meno inquietante rispetto al tradimento della parola data. "Anche questa va presa quale avvertimento e messa in guardia; quella sorta di dominio di sé, che la gloria dell'ipseità

dunque che sostare presso le ragioni della limitazione interna al poter promettere, ovvero la priorità dell'altro cui si promette rispetto al diritto dell'io di disporre dei tempi e dei modi con cui si risponde alla sua attesa e il ricordarsi che la propria facoltà è sempre preceduta da altre promesse di cui io stesso sono beneficiario.

Tra le varie capacità, infine, spiccano quelle sociali, non meno importanti rispetto alle precedenti, soprattutto se considerate alla luce dell'elaborazione delle rappresentazioni⁷¹⁰ quali mediazioni simboliche atte a configurare in maniera stabile il legame sociale con le rispettive identità⁷¹¹. "L'idea di capacità sociali trova la propria giustificazione nell'appaiamento di rappresentazioni collettive e pratiche sociali. Da una parte, la sfera delle rappresentazioni assume il ruolo di mediatore simbolico, mettendo così in primo piano la questione dell'identità delle entità sociali in gioco. Dall'altra, il campo delle pratiche sociali riconferisce importanza all'agente del cambiamento, al protagonista sociale, tanto sul piano collettivo quanto sul piano individuale"⁷¹². Tuttavia, l'idea di

sembra proclamare, si rivela essere infatti anche una lusinga, la quale rischia di conferire alla promessa il medesimo tipo di pretesa al dominio del senso che il riconoscimento-identificazione, nel suo applicarsi a qualcosa in generale, aveva potuto alimentare" (ivi, p. 151).

⁷¹⁰ A riguardo, Ricoeur si richiama alla rivoluzione operata da Bernard Lepetit nel campo storico imperniata sull'introduzione delle pratiche sociali, in quanto componenti dell'agire in comune, nella sfera delle rappresentazioni che gli uomini si fanno di loro stessi e del loro posto in società. In tal modo, dunque, "da una parte, l'idea di pratiche sociali viene elevata al rango di referente privilegiato della storiografia; dall'altra, la scienza storica stessa riveste lo statuto di disciplina pragmatica" (ivi, p. 155).

⁷¹¹ Proprio per questo, dunque, Ricoeur, richiamandosi a Lepetit, sostiene che le identità sociali non hanno una loro natura specifica, ma coincidono soprattutto con degli usi. Esse, pertanto, come d'altronde lo stesso legame sociale, non sono irrigidite nella struttura della ripetizione, ma sono dell'ordine della ricostruzione innovativa. In altri termini, secondo il nostro autore, "la ricostruzione è implicitamente all'opera al livello delle rappresentazioni collettive che mediatizzano l'instaurazione del legame sociale. Ogni instaurazione è potenzialmente di natura ricostruttiva, dal momento che non resta irrigidita nella ripetizione ma, per qualche aspetto, si rivela essere innovativa" (ivi, pp. 159-160).

⁷¹² Ivi, p. 156.

A riguardo, Ricoeur precisa che, mentre su scala macroscopica emergono soprattutto delle strutture di lunga durata, anonime e per lo più avvertite come costrizione o progressivamente interiorizzate dai vari attori sociali, a livello microstorico spiccano le strategie di villaggio, familiari o individuali.

identità sociale, a differenza di quella personale, non si lascia riconoscere sulle modalità della 'semplice' attestazione. Più che alla nozione di capacità, dunque, essa sembra legarsi a quelle che Ricoeur, sulla scia di Amartya Sen, definisce *capabilità*⁷¹³, la quale rientra nell'ambito della giustizia sociale e del corrispettivo diritto di esigere o rivendicare.

5.4 Il mutuo riconoscimento

Da quanto detto, dunque, appare abbastanza evidente come il riconoscimento di sé, raggiunto riflessivamente attraverso la mediazione pratica sulle varie capacità, implichi già nel suo concetto un riferimento ad altri. Tuttavia, a tale livello è ancora impossibile raggiungere un senso pieno dell'alterità dell'altro e della passività dell'essere riconosciuto in quanto il cardine del ragionamento verte essenzialmente sulla facoltà di agire e, come tale, pur essendo un momento per così dire di transizione, si svolge sempre all'interno della sfera dell'ego⁷¹⁴. Per raggiungere la dimensione dell'intersoggettività dell'un l'altro, dunque, Ricoeur ritiene sia necessario spostare il discorso su un altro piano categoriale, ovvero

⁷¹³ Il nostro autore precisa che: "Possiamo considerare il passaggio dall'idea di capacità individuali all'idea di *capabilità* sociali come una forma di crescente complessificazione dell'idea di capacità sullo stabile sfondo del tema antropologico della facoltà di agire, dell'*agency*" (ivi, p. 166). In tal senso, dunque, essa coincide con la libertà di compiere come estensione della libertà positiva, che, come libertà della scelta di vita, diventa responsabilità sociale. "Considerata in senso negativo, la libertà consiste nell'assenza di impedimenti che un altro individuo e soprattutto lo Stato possono imporre a un individuo; alla libertà considerata in questo senso si ricollegano infatti i diritti civili (di opinione, di riunione, di proprietà, ecc.), e nel suo prolungamento viene a situarsi la corrente «libertaria». Considerata in termini positivi, la libertà rappresenta tutto ciò che una persona, dopo avere considerato ogni cosa, è capace o incapace di compiere. Sebbene questa libertà presupponga la precedente, vi aggiunge tuttavia la capacità, di cui una persona può disporre, di condurre la vita che sceglie. I diritti che, secondo Sen, l'economia politica deve incorporare alla motivazione dell'azione economica diventano così delle componenti dell'idea di «*capabilità*»" (ivi, p. 162).

⁷¹⁴ Nell'ambito delle varie facoltà di agire, l'ego, pur non figurandovi come soggetto logico di identificazione, tuttavia è ancora in primo piano.

quello della mutualità che figura così come la terza tappa dell'intero percorso del riconoscimento⁷¹⁵.

Nondimeno, una sorta di 'cautela' apre la riflessione, in quanto il doveroso riferimento alla dissimmetria originaria tra l'ego e l'alter funge da correttivo degli entusiasmi contenuti nell'idea di reciprocità⁷¹⁶. Quest'ultima, in particolare, si configura come problematica, in un certo senso imbarazzante, poiché destinata a rimanere 'asintoticamente' come obiettivo tendenza, ma, proprio in quanto tale, non definitivamente raggiungibile, almeno non nel senso di 'appiattimento delle differenze' e di inglobamento fusionale dell'un termine nell'altro⁷¹⁷. In tal senso, come ammette il nostro autore, essa appare quale colpo al cuore inferto all'intero progetto fenomenologico, il quale, soprattutto nella sua versione husserliana e levinassiana⁷¹⁸, si configura esplicitamente come tentativo di superamento dello scarto tra me e altri⁷¹⁹, tuttavia votato allo scacco. Per

⁷¹⁵ Tale procedimento metodologico sembra autorizzare una duplice ipotesi interpretativa. Non solo, infatti, con la mutualità il riconoscimento di sé, in quanto riconoscimento di sé nell'altro e da parte dell'altro, sarebbe completo, ma tale categoria sarebbe il garante della reversibilità del processo. In altri termini, ciò che vale per l'un capo della relazione vale contemporaneamente anche per l'altro.

⁷¹⁶ A riguardo, infatti, Ricoeur precisa: "Ci soffermeremo anzitutto proprio sulla struttura del «l'un l'altro», allo scopo di distinguere al suo interno un paradosso che ci accompagnerà silenziosamente sino alla conclusione dell'intero nostro lavoro, vale a dire la resistenza che la dissimmetria originaria, la quale si produce tra l'idea dell'uno e l'idea dell'altro, contrappone all'idea di reciprocità. Questa premessa categoriale avrà il valore di esprimere una cautela relativamente a tutto il prosieguo della nostra indagine, nella misura in cui l'elogio della reciprocità, raffigurata nel suo aspetto più intimo dalla mutualità, rischia di fondarsi sull'oblio dell'insuperabile differenza che fa sì che l'uno non sia l'altro nel cuore stesso dell'*alleloi*, del «l'un l'altro»" (ivi, pp. 172-173).

Come afferma Greish: "Même si le mot «reconnaissance» ne figure pas dans cette citation, elle nous invite à nous demander si la «reconnaissance de soi», telle que la définit Ricoeur, ne donne pas une nouvelle actualité à l'antique vertu de l'humilité" (J. Greish, *Vers quelle reconnaissance?*, pp. 163-164).

⁷¹⁷ Pertanto, se, da un punto di vista, la dissimmetria originaria potrebbe apparire un elemento negativo, in quanto legata alla mancanza di conoscenza totale dell'altro, dall'altra parte come preservazione dell'imprevedibilità dell'altro, si costituisce come altamente positivo.

⁷¹⁸ Tali proposte, come riconosce il nostro autore, si costituiscono come complementari, in quanto quella husserliana parte dal polo dell'*ego*, mentre quella levinassiana dal polo dell'alterità.

⁷¹⁹ A tale proposito, Ricoeur non manca di sottolineare la validità e legittimità dei due approcci, tra i quali non invita assolutamente a stabilire una sorta di primato per così dire

quanto riguarda la *Quinta Meditazione cartesiana*, infatti, la dissimmetria originaria sembra essere consegnata nella sua irriducibilità dallo stesso procedimento metodologico di riduzione trascendentale alla coscienza, in base al quale il mio ego si costituisce quale soggetto di ogni conoscenza possibile⁷²⁰. In tal senso, dunque, l'alterità di altri, al pari di ogni altra alterità, si costituisce in e a partire da me in riferimento alla sfera del proprio⁷²¹. Attraverso un atto di appercezione analogica inteso come trasposizione categoriale e preintellettiva⁷²², l'estraneo è costituito come un ego per se stesso, cioè, al pari di me, come un soggetto d'esperienza. In tal senso, l'alterità dell'altro è preservata nella sua insondabile e inalienabile enigmaticità. Come dichiara Ricoeur, "è ovvio che l'altro non resta per me uno sconosciuto, altrimenti io non potrei nemmeno parlarne; resta solamente «percepito», non soltanto come un altro me stesso, nel senso esclusivo del termine, ma come un altro io, un *alter ego*, nel senso analogico del termine; in tal modo l'analogia protegge la dimensione incognita originaria dell'esperienza per sé dell'altro; in tal senso, l'io e l'altro non «compaiono» veramente; soltanto io appaio, sono «presentato»; l'altro, supposto analogo, resta «appresentato»"⁷²³. Una certa paradossalità sembra, dunque, caratterizzare il tentativo husserliano. La dissimmetria, infatti, è al tempo stesso mantenuta e superata. In base ad essa, inoltre, le

assiologico. Piuttosto, egli ribadisce che: "La cosa per noi importante è la serietà con cui ciascuno dei due interlocutori si impegna a superare la dissimmetria che, in una certa maniera, persiste sullo sfondo delle esperienze di reciprocità e non consente che la reciprocità si manifesti come un superamento sempre incompiuto della dissimmetria" (ivi, p. 176).

⁷²⁰ A riguardo, Ricoeur differenzia il procedimento husserliano come fenomenologia della percezione e, quindi, come teoretico, da quello etico levinassiano.

⁷²¹ La via scelta fa perno sull'esperienza del corpo proprio. Da questo punto di vista, pertanto, il mio corpo proprio si offre a me stesso come primo analogo del corpo proprio altrui, la cui esperienza immediata mi è tuttavia impossibile.

⁷²² A riguardo, Ricoeur precisa che l'appercezione analogica in Husserl non implica un ragionamento per analogia, in quanto immediata e preintellettiva. Essa "rinvia a una prima creazione di senso, in base alla quale il rapporto tra me e l'estraneo è un rapporto da modello a copia. Questa presunta «appercezione analogica» autorizza a parlare di «appresentazione» al posto di presentazione, o ancora di «trasposizione appercettiva»" (ivi, p. 177).

⁷²³ Ivi, p. 178.

comunità storiche sono costituite come moltiplicazioni associative dell'ego⁷²⁴. Da questo punto di vista, pertanto, lo statuto ontico della società deriva da quello dell'ego cogito, elevando al secondo grado l'inaccessibilità del vissuto proprio dell'altro.

Con Lévinas⁷²⁵, invece, la dissimmetria originaria è consegnata a partire dal polo 'altro' che nell'epifania del volto⁷²⁶ interpella l'io strappandolo al suo stato di isolamento e chiamandolo a rispondere. Tuttavia, sia sul versante dell'ego che dell'alter, per Ricoeur si tratterebbe pur sempre di paragonare degli incomparabili, rendendoli, in un certo senso, uguali. Ma, la dissimmetria originaria persiste. "Una relazione in cui l'io e l'altro diventassero intercambiabili ricondurrebbe le cose all'indietro, dall'infinito alla totalità. Alla disuguaglianza iniziale risponde l'«Altezza» della parola che insegna"⁷²⁷.

Dopo tale puntualizzazione categoriale, la cui importanza viene chiarita dal nostro autore nel prosieguo e soprattutto alla fine del lavoro argomentativo, il discorso sul mutuo riconoscimento riprende l'andamento caratteristico ricoeuriano facente perno sul metodo genealogico, la cui centralità, per quanto riguarda quest'ultima tappa del percorso, è occupata dall'*Anerkennung* hegeliana. In particolare, l'assunzione interpretativa di fondo che guida le riflessioni sulla mutualità

⁷²⁴ A tale proposito, Ricoeur aggiunge: "Husserl sta qui tentando qualcosa di equivalente alla monadologia leibniziana, in base a cui prospettive molteplici si incrociano nella esperienza comune della natura, in quella che Husserl chiama «sintesi di identificazione». Ed è sulla base di una simile esperienza in comune della natura che si edificano le comunità intermonadiche; ciò che per il sociologo viene al primo posto in quanto dato, per il fenomenologo viene per ultimo in quanto costituito" (ivi, pp. 178-179).

⁷²⁵ A riguardo, Ricoeur sostiene che l'alterità in Lévinas è consegnata al modo di esteriorità reciproca del sé e dell'altro. "In questa conquista di esteriorità [...] l'io non viene ignorato; esso trova la propria consistenza nella identificazione con sé che si richiude sul godimento del suo mondo. L'io è «a casa propria» in questo mondo da lui abitato. L'estraneo è ciò che turba il suo essere a casa propria. Lo stesso e l'altro entrano in una relazione i cui termini non formeranno mai una totalità" (ivi, p. 180).

⁷²⁶ L'epifania del volto non è, come in Husserl, appercezione analogica, bensì figura del maestro di giustizia che insegna. In tal senso, la giustizia sembra ergersi quale paragone tra incomparabili.

⁷²⁷ Ivi, p. 181.

riguarda proprio la proposta di Hegel considerata, però, come replica morale alla teoria hobbesiana⁷²⁸ sullo stato di natura⁷²⁹ quale emblema di misconoscimento originario⁷³⁰. Nella situazione di guerra di tutti contro tutti "il «l'un l'altro» è in tal senso una struttura del diniego di riconoscimento, il quale riscontra nella diffidenza la sua esperienza più prossima e nella vanità la sua motivazione più profonda"⁷³¹. Tuttavia, secondo Ricoeur, l'idea stessa di stato di natura porta in sé un'antinomia particolare, dato che non è possibile pensare alla guerra senza coniugarla per ciò stesso con la pace. Da questo punto di vista, pertanto, il misconoscimento si costituisce già come diniego del riconoscimento che, invece, caratterizza lo stato di pace⁷³². La teoria hobbesiana, inoltre, non si lascia inquadrare adeguatamente senza il riferimento necessario al contratto da cui nasce lo Stato, alla base del quale si colloca la deposizione del diritto naturale proprio a ciascuno di preservare la vita. Tale atto di deposizione, a sua volta, si presuppone identico in ogni contraente e si

⁷²⁸ La speculazione hobbesiana viene considerata come antietica, nella premessa naturalistica, e paraetica nella sua soluzione contrattuale.

A tale proposito, è interessante notare come Ricoeur riconosca che l'apparire della problematica della mutualità emerga primariamente in seno alla riflessione politica. "Con ciò noi ammettiamo tacitamente che la problematica dell'essere tra e con è di natura fondamentalmente politica; e io assumo questo primato del politico nel senso datogli da Aristotele, che in ciò segue Platone, all'inizio dell'*Etica Nicomachea*" (ivi, p. 185).

⁷²⁹ A riguardo, Ricoeur precisa che: "La rilettura del *Leviatano* che mi accingo a fare non concerne la figura stessa del Leviatano nella quale si risolve l'enigma creato dalla teoria dello «stato di natura» al capitolo XIII dell'opera. Non è la concezione hobbesiana dello Stato a costituire la sfida primaria cui Hegel replicherà con il concetto di riconoscimento, ma è la teoria stessa dello «stato di natura». La posta in gioco consiste infatti nel sapere se, alla base del vivere insieme, esista un motivo originariamente morale che Hegel identificherà con il desiderio di essere riconosciuto" (ivi, p. 186).

⁷³⁰ D'altra parte, Ricoeur non manca di precisare come la caratterizzazione di tale stato di natura sia data in realtà da un'esperienza di pensiero e, quindi, come tale, eminentemente astratta. "La radicalizzazione in virtù della quale la paura della morte violenta viene a installarsi all'origine del lavoro di Hobbes costituisce come tale una «esperienza di pensiero» imprevedibile nel cielo delle idee politiche e morali" (ivi, p. 187).

Le passioni primitive che determinano lo stato di natura come guerra di tutti contro tutti sono essenzialmente tre: la competizione, la diffidenza e la gloria.

⁷³¹ Ivi, pp. 187-188.

⁷³² Detto in altri termini, lo stato di natura si caratterizza come misconoscimento dell'uguale diritto di natura degli uomini a perseguire a proprio piacimento i mezzi più adatti alla preservazione della propria vita.

declina duplicemente in rinuncia e trasferimento del proprio diritto a beneficio di un altro. In tal senso, esso già suppone una mutualità e reciprocità intrinseche che, tuttavia, nell'interpretazione ricoeuriana, non implicano ancora riferimento ad alterità. La rinuncia e il trasferimento, infatti, sono conseguenza di un volontarismo virtualmente arbitrario⁷³³ che per preservare intatto il proprio potere giunge a tanto. In altri termini, l'altro della reciprocità è vuoto, come finzione atta a garantire la riaffermazione del proprio in quanto soggetto di diritto. Saremmo, pertanto, ancora all'interno di una filosofia del medesimo. "Nessuna aspettativa venuta da altri giustifica la privazione del potere"⁷³⁴. Inoltre, anche l'idea di trasferimento, la quale implica il passaggio dalla persona naturale, padrona dei suoi atti, a quella artificiale dello Stato, quale attore che interpreta il ruolo del personaggio da lui rappresentato, risulta carente sullo stesso punto. Come precisa Ricoeur, infatti, "non è tanto l'identificazione in quanto sé di questa persona a mancare [...] ma la parte di alterità che coopera alla sua ipseità, come sembrano esigere le nozioni di trasferimento, di contratto, di *covenant*"⁷³⁵.

È, dunque, con il concetto hegeliano di *Anerkennung*⁷³⁶ che l'auto-riflessione viene rivendicata nel suo legame all'altro⁷³⁷, mettendo,

⁷³³ A riguardo, Ricoeur, citando direttamente il testo del *Leviatano*, precisa che per Hobbes, "il diritto di natura, che gli scrittori chiamano comunemente *jus naturale*, è la libertà che ha ogni uomo di utilizzare il proprio potere come vuole per la preservazione della propria natura, vale a dire della propria vita e, di conseguenza, di fare tutto ciò che nel suo giudizio e nella sua ragione concepirà come i mezzi più adatti a questo scopo" (ivi, p. 190).

⁷³⁴ Ivi, p. 194.

⁷³⁵ Ivi, p. 194. In altri termini, ciò che ancora mancherebbe in Hobbes, secondo Ricoeur, e che spetterà, poi, a Leibniz attestare, è il riconoscere non solo la mutualità implicita nell'idea di diritto, ma anche e soprattutto il congiungersi in essa di ipseità e alterità.

⁷³⁶ Dal confronto con Machiavelli e Hobbes, Hegel riceve l'impulso a riorientare la lotta per la sopravvivenza in lotta per il riconoscimento reciproco.

Preciso che per elaborare le riflessioni condotte riguardo la mutualità, il nostro autore si richiama ai frammenti hegeliani di Jena.

⁷³⁷ A riguardo, Ricoeur precisa che: "Questa determinazione reciproca del rapporto con se stessi e dell'intersoggettività, ereditata da Fichte, come ricorderemo più avanti, costituisce il principio della replica a Hobbes; questa duplicazione della soggettività costituisce il fondamento della filosofia politica che ha trovato la sua prima articolazione nei

contemporaneamente in risalto, il dinamismo intrinseco di tale movimento scandito come passaggio dal polo negativo a quello positivo. Inoltre, la teoria del riconoscimento riceve una sistematizzazione data dall'articolarsi in livelli gerarchici corrispondenti ad istituzioni specifiche⁷³⁸, le quali non sono immutabili, bensì corrispondono a configurazioni nate come sorta di compromessi storici tra esigenze speculative ed empiriche. In tal senso, esse non sono concepibili separate dalla minaccia del negativo, che ne mette in moto il dinamismo specifico, inaugurando una storia della lotta per il riconoscimento, in cui il desiderio di essere riconosciuto da parte di ciascun individuo non si configura come principio, bensì come risultato. Tuttavia, Ricoeur si distacca da Hegel perché egli considera le tappe della realizzazione dello spirito, in cui quest'ultimo si ritrova nel suo altro, essenzialmente come relazione di sé con se stesso e, quindi, un'alterità nel vero senso della parola non vi è pienamente ricompresa.

Nell'assumere tale posizione interpretativa, egli si affianca ad Honneth⁷³⁹, il quale, sottoponendo metodologicamente l'arsenale speculativo della concettualità alla prova dell'esperienza e basandosi sulla ricostruzione degli scritti di Hegel del periodo jenese, elabora l'idea della connessione ordinata di tre modelli di riconoscimento intersoggettivo⁷⁴⁰, ovvero dell'essere se stessi in un estraneo, declinati come amore, diritto e stima sociale⁷⁴¹. A tali modelli, inoltre, corrisponderebbero tre figure del diniego

frammenti filosofici di Hegel a Jena tra il 1802 e il 1807" (ivi, p. 195). Tuttavia, lo stesso autore non manca di dichiarare di tenersi lontano dalla speculazione hegeliana soprattutto per quanto riguarda le tematiche dell'identità e della totalità che non permettono alla pluralità umana di emergere quale elemento insuperabile delle relazioni di mutualità.

⁷³⁸ Secondo Ricour, anche tale gerarchizzazione finisce per costituire una replica all'artificialismo contenuto nel *Leviatano*. Inoltre, essa fa sì che Hegel abbia "inscritto definitivamente il tema del riconoscimento nell'alveo della filosofia politica" (ivi, p. 204).

⁷³⁹ A riguardo, Ricoeur dichiara: "Condivido totalmente l'accusa di monologismo che egli rivolge contro una filosofia della coscienza in cui il sé, differenziandosi, si oppone fondamentalmente a se stesso" (ivi, p. 211).

⁷⁴⁰ L'elaborazione dei tre modelli è basata sull'idea di una genesi sociale dell'identificazione dell'io.

⁷⁴¹ L'assunzione speculativa che guida la vicinanza teoretica di Ricoeur a Honneth fa perno sull'ammissione che solo nel mutuo riconoscimento si compie il percorso del

di riconoscimento in grado di far scattare le rispettive lotte di rivendicazione sociale⁷⁴².

Per quanto riguarda la sfera dell'amore, ovvero del mutuo riconoscimento declinato come conferma reciproca dei soggetti nella loro concreta natura di esseri bisognosi e come mutua approvazione di esistere⁷⁴³, essa concerne tutti quei rapporti basati su forti vincoli affettivi tra poche persone. Sottoposti alla particolare dialettica di connessione e sconnesione⁷⁴⁴, in essi la sofferenza della distanza volge nella fiducia nella permanenza della sollecitudine reciproca. "Anche gli amori dell'età adulta sono messi a confronto con la prova della separazione, il cui vantaggio emotivamente costoso, consiste nella capacità di stare da soli. Ora, questa capacità cresce in proporzione alla fiducia dei partner nella permanenza del legame invisibile che si intesse nell'intermittenza della presenza e dell'assenza. Tra i due poli della fusione emozionale e dell'affermazione di sé nella solitudine, si instaurano nel corso della storia condivisa tra amanti dei rapporti di dipendenza relativa, i quali bastano a incrinare i fantasmi di onnipotenza provenienti dalla prima infanzia; sotto questo aspetto, il distacco acquisito a prezzo di molte disillusioni può essere considerato come la contropartita della fiducia che fa stare insieme le coppie di amanti"⁷⁴⁵. Da questo punto di vista, l'umiliazione legata al disprezzo di questa forma di riconoscimento sarebbe causata proprio dalla

riconoscimento di se stessi. Interessante a riguardo è anche notare come in tale sequenza il giuridico sia quasi 'incorniciato' da strutture che lo precedono, ma anche lo eccedono.

⁷⁴² È su questo punto teoretico che si consuma l'integrazione delle posizioni di Honneth da parte di Ricoeur. Egli, infatti, programmaticamente dichiara: "Resterebbe da mettere insieme la motivazione morale della lotta con gli interessi individuali o di gruppo al fine di fornire una spiegazione completa alla pratica delle lotte sociali; nel libro di Honneth, quest'ultima componente strategica è a malapena abbozzata, e proprio su questo punto potrà rivelarsi utile la comparazione con altre analoghe ricerche che, per sommi capi, prenderò in considerazione" (ivi, p. 212).

⁷⁴³ In tal senso, gli amanti si riconoscono a vicenda riconoscendosi ciascuno in modelli di identificazione che vengono messi in comune.

⁷⁴⁴ A riguardo, Ricoeur sottolinea come Honneth completi la speculazione hegeliana sull'amore richiamandosi alla teoria psicoanalitica della relazione d'oggetto e dall'uscita dallo stato di dipendenza assoluta suscitato dal legame libidinale di natura fusionale.

⁷⁴⁵ Ivi, p. 214.

manca di tale approvazione mutua. A questo livello, l'istituzione di cui si parla è la famiglia, in cui i rapporti verticali di filiazione si intersecano a quelli orizzontali della coniugalità. A riguardo, sarebbero tre le invarianti che strutturano la nostra identità e il nostro essere-nel-mondo secondo il modello familiare, ovvero l'essere nato dall'unione di un uomo e di una donna, l'essere situato in una fratria e in un ordine ben preciso tra fratelli e sorelle che non può essere sovvertito. Nel sistema genealogico, l'ego occupa un posto ben determinato, collocato al fondo di una scala ascendente che si divide secondo la linea materna e paterna e che gli assegna un posto fisso nella discendenza tramite la nominazione, la quale, a sua volta, figura come trasmissione⁷⁴⁶. La mia identità civile, dunque, si declina anzitutto come figlia/o di, la quale presuppone alla mia origine un atto di riconoscimento inteso come adozione. In tal senso, quindi, "ogni nascita accettata è un'adozione, non solo da parte del padre ma anche da parte della madre, dal momento che lei ha accettato o scelto di tenere «quel» feto diventato «suo» figlio e di farlo nascere. Entrambi sono stati autorizzati dal sistema a trasmettermi un cognome e a scegliermi un nome. In cambio di questa autorizzazione a darmi un nome, io sono autorizzato a continuare a mia volta la trasmissione, in nome di coloro che mi hanno fatto loro erede, e a occupare al momento debito il posto del padre e della madre"⁷⁴⁷. Proprio perché alla mia origine⁷⁴⁸ sono stato riconosciuto come figlio di, posso anch'io, a mia volta, riconoscermi come

⁷⁴⁶ Tramite la nominazione, infatti, non solo il figlio viene inserito nella linea discendente del lignaggio, ma lo si legittima contemporaneamente a perpetuare la trasmissione.

⁷⁴⁷ Ivi, p. 218.

⁷⁴⁸ A tale proposito, Ricoeur invita ad usare cautela terminologica circa l'impiego di espressioni quali nascita e inizio. La prima, infatti, richiama l'enigma dell'origine che non si riduce certo al ricorso alla spiegazione tramite l'inizio. Quest'ultimo rimanda a un prima che può far riferimento ad antecedenti biologici, a desideri, al progetto parentale, ovvero a tutti quegli elementi che esulano dalla coscienza di essere nati. L'origine, invece, rimanda esclusivamente a se stessa, come venire al mondo di un essere che sono io e che è senza precedenti. Pertanto, "di fronte alla nascita come origine, il pensiero speculativo non sa cosa scegliere: o la contingenza dell'evento (avrei potuto non esserci o essere un altro) oppure la necessità di esistere (è perché io ci sono, in maniera irrefutabile, che io posso domandare" (ivi, p. 219).

tale e, non solo rispecchiarmi in un lignaggio, ma anche trasmetterlo. A un rapporto di debito nell'ordine ascendente ne corrisponderebbe, così, uno di eredità nell'ordine discendente. L'interiorizzazione progressiva dello sguardo genealogico presuppone, dunque, una mutualità del riconoscimento, all'origine della quale si iscrive ulteriormente un atto di mutuo riconoscimento reciproco: quello dei genitori⁷⁴⁹ tra loro.

Sul piano giuridico⁷⁵⁰, invece, la dinamica del riconoscimento mette in gioco gli elementi della libertà e del rispetto considerati come essenziali. A questo livello, infatti, esso si declina duplicemente come riconoscimento della persona e della norma, laddove il primo implica riferimento all'identificazione di ciascuno come libero e uguale agli altri, mentre il secondo all'atto di attestazione di validità. In tal senso, esso nasce come congiunzione tra l'allargamento della sfera dei diritti riconosciuti alle singole persone e l'arricchimento delle capacità che tali persone riconoscono a se stessi⁷⁵¹. Da questo punto di vista, pertanto, nuove forme di disprezzo, con la relativa perdita di rispetto, appaiono come

⁷⁴⁹ A riguardo, Ricoeur scrive: "È l'affetto coniugale a rendere possibile il progetto parentale autorizzando i coniugi a considerarsi non come dei semplici genitori ma come genitori dei loro figli. A questo mutuo riconoscimento tra gli stessi genitori corrisponde il riconoscimento filiale da cui il *riconoscimento di se stessi nella filiazione* riceve il suo senso più completo" (ivi, p. 221).

⁷⁵⁰ È a questo livello che, secondo Ricoeur, la trattazione di Honneth si distanzerebbe maggiormente da quella di Hegel. Nascendo come replica morale allo stato naturale di guerra di tutti contro tutti, la posizione hegeliana farebbe coincidere l'essere riconosciuto sul piano giuridico con l'accesso al possesso legale dei beni materiali, cioè con la forma contrattuale dello scambio. In tal senso, dunque, la dinamica conflittuale propria a tale tipo di riconoscimento si declinerebbe come violazione del contratto a cui seguirebbe la risposta coercitiva della legge. Spetterebbe, così, "al crimine di disvelare il non-riconoscimento proprio a questa sovversione dell'individuo, ma anche di produrre una nuova valutazione dell'offesa in quanto oltraggio alla persona nella sua dimensione universale" (ivi, p. 222). Da questo punto di vista, pertanto, il merito di Honneth starebbe nell'aver implementato il concetto hegeliano di crimine con altre forme di disprezzo.

⁷⁵¹ A tale proposito, Ricoeur chiarisce che: "Il ritorno alla nozione aristotelica di *phronesis* contraddistingue il ricorso contemporaneo alla categoria «ermeneutica di applicazione», giacché si tratta di interpretare delle situazioni in cui possono verificarsi delle correlazioni tra riconoscimento di validità sul piano delle norme e riconoscimento di capacità sul piano delle persone. Le lotte per il riconoscimento giuridico derivano da questa intelligenza mista delle costrizioni normative e delle situazioni in cui le persone esercitano le loro competenze" (ivi, p. 224).

misconoscimento delle legittime esigenze che una persona può aspettarsi vengano soddisfatte dalla società. In particolare, riguardo la tipologia e la numerazione, il punto sensibile di rottura starebbe nel contrasto tra l'uguale attribuzione dei diritti e la disuguale distribuzione dei beni, il quale farebbe scattare l'indignazione come forza mobilitante la partecipazione al processo di allargamento della sfera dei diritti soggettivi. Per quanto concerne, invece, l'allargamento a nuove categorie di individui o gruppi, l'esperienza negativa del disprezzo assume le forme specifiche dell'esclusione, dell'alienazione e dell'oppressione. In tali situazioni, "l'indignazione che ne deriva ha potuto imprimere alle lotte sociali la forma della guerra, sia che si trattasse di rivoluzione, sia che si trattasse di guerra di liberazione o di decolonizzazione. A sua volta, il rispetto di sé suscitato dalle vittorie riportate in queste lotte per l'estensione geopolitica dei diritti soggettivi, merita il nome di orgoglio"⁷⁵².

Sul piano sociale, inoltre, il concetto di stima riassume in sé tutte quelle forme di mutuo riconoscimento che eccedono la sfera dell'uguaglianza dei diritti tra soggetti liberi e che fanno riferimento ad un orizzonte assiologico comune. In tal senso, dunque, essa mette in gioco la multidimensionalità delle varie mediazioni sociali nella loro funzione di costituzione simbolica⁷⁵³, ovvero l'identità colta nel punto di confluenza tra l'intersoggettività vissuta e la sociabilità ordinata in sistema⁷⁵⁴. A tale livello, pertanto, estrema importanza sembrano avere le mediazioni comunicative, quali le narrazioni, le simboliche religiose e filosofiche, gli ordini di validità giuridica e le ricostruzioni atte alla comprensione ermeneutica del mondo, che contribuiscono agli atti di discernimento costitutivi dell'identità personale. Non meno importanti, tuttavia,

⁷⁵² Ivi, pp. 226-227.

⁷⁵³ Da questo punto di vista, pertanto, è legittimo affermare l'analogicità del concetto di stima, il quale "varia secondo il tipo di mediazione che rende una persona «stimabile»" (ivi, p. 228).

⁷⁵⁴ Il riferimento speculativo riguardo a tale acquisto teoretico è a Jean- Marc Ferry, autore de *Les Puissances de l'expérience*.

risultano anche le mediazioni organizzative, ovvero “quei «sistemi» che sono ritenuti essere i grandi paradigmi del mondo sociale e integrati all’attività comunicativa: il complesso socioeconomico [...], il complesso sociopolitico [...] e il complesso socioculturale”⁷⁵⁵. La nozione di identità sociale, dunque, racchiude in sé riferimento a diversi ordini del riconoscimento, i quali, sia a livello –per così dire- micro, sia macro, comportano conflittualità specifiche. Oltre alle rivalità causate dalle varie operazioni di qualificazione tramite cui le persone vengono ad occupare un posto preciso all’interno delle economie della grandezza⁷⁵⁶, la conoscenza di altri mondi tende a far sì che la contestazione si estenda alle prove stesse fino a sfociare in forme aperte di dissidio⁷⁵⁷. Compare, così, una nuova dimensione della persona legata alla sua capacità di comprendere l’universo valoriale di un mondo diverso dal suo⁷⁵⁸.

E con ciò si affaccia il problema del multiculturalismo⁷⁵⁹, inteso come quell’insieme di sollecitazioni volte ad ottenere uguale rispetto e riconoscimento da parte di culture diverse sviluppatasi all’interno del medesimo contesto istituzionale. L’importanza particolare se non

⁷⁵⁵ Ivi, pp. 229-230.

⁷⁵⁶ Il riferimento è qui al testo di Boltanski e Thévenot *De la justification. Les économies de la grandeur*. A chiarificazione del concetto ‘economie della grandezza’, Ricoeur afferma: “La prima idea a imporsi è l’idea di una valutazione delle prestazioni sociali degli individui che si appelli all’idea di giustizia, ma secondo una diversità di criteri tale per cui una persona possa essere ritenuta «grande» o «piccola» in funzione di una diversità di griglie di grandezza, che gli autori chiamano economie in ragione della loro coerenza relativamente a un certo tipo di riuscita sociale” (ivi, p. 231).

⁷⁵⁷ Da ciò è possibile ricavare la fragilità specifica del compromesso che riguarda il bene comune. A riguardo, Ricoeur sostiene: “La fragilità del compromesso esprime a sufficienza la fragilità del bene comune stesso in cerca di giustificazione propria. Il compromesso è sempre esposto alla minaccia di essere denunciato come compromissione dai polemisti di ogni sponda” (ivi, p. 236).

⁷⁵⁸ In tale livello di discorso a fare particolarmente problema è, dunque, l’idea di autorità, la quale sembra essere in contrasto con la dimensione orizzontale del riconoscimento sul piano della stima di sé. Come dichiara lo stesso Ricoeur: “Resta che il rapporto verticale di autorità, ancorché contenuto entro i limiti dell’autorità enunciativa, discorsiva [...], costituisce la spina nel fianco per un lavoro come il nostro, deliberatamente limitato alle forme *reciproche* del mutuo riconoscimento” (ivi, p. 239).

⁷⁵⁹ A riguardo, il nostro autore precisa che è stato appunto il problema del multiculturalismo ad aver contribuito a diffondere e a porre sempre più come questione il tema del riconoscimento.

addirittura urgente di tale problematica risalta soprattutto se considerata alla luce dei danni che il mancato riconoscimento sociale causa in termini di interiorizzazione di immagini spregevoli e degradanti del sé, sino a forme di autodisprezzo. Richiamandosi a Taylor, Ricoeur riconosce che: "Questa preoccupazione eminentemente moderna, che unisce l'identità al riconoscimento, non è stata resa possibile [...] da una parte per il crollo delle gerarchie sociali, che avevano collocato l'onore in cima ai valori di stima, dall'altra a causa della promozione della nozione moderna di dignità con il suo corollario, il riconoscimento egualitario; ma alla versione universalizzante della dignità è andata ad aggiungersi l'affermazione di una identità individualistica [...] che ha trovato nel vocabolario contemporaneo dell'autenticità il suo *pathos* distintivo, a rischio di preservare o addirittura di rafforzare il carattere fondamentale «dialogale» di una rivendicazione che assume una dimensione decisamente collettiva; si potrebbe infatti affermare che è sul piano collettivo che si esige un riconoscimento singolarizzante"⁷⁶⁰. In tal senso, all'universalismo astratto della neutralità liberale fondato sull'identità dello statuto umano di agente razionale dovrebbe sostituirsi un'esigenza di riconoscimento universale nascente e rispettante le diverse istanze culturali da cui trae origine. Ad essere discriminatorio, infatti, sarebbe proprio l'universale identico eretto a principio⁷⁶¹.

Ora, dalla descrizione di questi tre modelli intersoggettivi del riconoscimento, con le rispettive categorie della fiducia, del rispetto e della stima, il sé ne esce sicuramente arricchito sul fronte delle capacità. E, tuttavia, Ricoeur risulta ancora dubbioso sul fatto che il soggetto possa

⁷⁶⁰ Ivi, p. 241.

⁷⁶¹ D'altra parte, come sembra sostenere Ricoeur, se tale acquisizione sembra non essere particolarmente problematica da un punto di vista speculativo, non è così su un piano pratico. Come mettere insieme, infatti, l'esigenza egualitaria al rispetto e la fattuale diversità? "Un osservatore meno coinvolto di Taylor sarebbe tentato di trasferire ai conflitti di legittimità il modello di compromesso proposto qui sopra per un tipo di conflitto nel quale gli assoggettamenti non rivestono la forma di destino collettivo, e meno ancora di diritto alla sopravvivenza" (ivi, p. 242).

davvero e definitivamente ritenersi riconosciuto⁷⁶². Anzitutto proprio perché nell'idea di lotta è insito un movimento di perturbazione perenne, inappagato di qualsiasi equilibrio raggiunto. In tal senso, il nostro autore ritiene che l'analisi dei percorsi del riconoscimento richieda di spingersi ad un ulteriore livello, ovvero a quello degli stati di pace, anche se egli stesso dichiara anticipatamente che essi non costituiscono la risoluzione delle perplessità suscitate dal concetto di lotta. "La certezza che accompagna gli stati di pace offre piuttosto una conferma al fatto che la motivazione morale delle lotte per il riconoscimento non è illusoria. Ed è questo il motivo per il quale non può trattarsi che di tregue, di chiarimenti, di «schiarite» verrebbe da dire, dove il senso dell'azione esce dalle brume del dubbio con il marchio dell'*azione che conviene*"⁷⁶³. Gli stati di pace si costituiscono su mediazioni simboliche che eccedono tanto la sfera giuridica, quanto quella commerciale. Per quanto riguarda il primo punto, infatti, l'agape si distingue dalla giustizia, proprio perché quest'ultima, portando in sé il riferimento all'idea di equivalenza, contiene il germe di nuovi conflitti suscitati dall'instabilità e dalla pluralità delle istanze richiedenti, laddove la prima ignora ogni principio di equipollenza, poiché estranea alla comparazione e al calcolo. Nella *philia*, infatti, il mutuo riconoscimento come sollecitudine reciproca si avvicina alla sfera della giustizia, tuttavia superandola. D'altra parte, anche nell'*eros* l'effusione del dono esclude ogni logica di contraccambio, poiché essa eccede l'ordine del giudizio. Tuttavia, l'agape non coincide con uno stato di indolenza inattiva; piuttosto, "si mantiene nella permanenza, in ciò che resta, nel suo

⁷⁶² "Entro questi limiti, tale dubbio assume la forma di un quesito: la domanda di riconoscimento affettivo, giuridico e sociale, con il suo stile militante e conflittuale, non si risolve forse in una domanda indefinita, figura di un «cattivo infinito»? Il problema non concerne soltanto i sentimenti negativi di mancanza di riconoscimento, ma anche le capacità conquistate, destinate così a una ricerca insaziabile. Si affaccia qui la tentazione di una nuova forma di «coscienza infelice», sotto le specie di un inguaribile sentimento di vittimismo, sia di una infaticabile postulazione di ideali fuori portata" (ivi, pp. 244-245).

⁷⁶³ Ivi, p. 245.

presente che ignora rammarico e attesa”⁷⁶⁴. Da questo punto di vista, pertanto, Ricoeur argomenta a favore di una distanza dialettica tra amore e giustizia consumata sul terreno del terzo che nell’agape coincide con il prossimo, considerato come colui al quale ci si avvicina. Malgrado ciò, sono vari gli aspetti su cui è possibile avvicinare e quasi confondere l’ordine dello *jus* con quello dell’amore. Anche quest’ultimo, infatti, come il primo entra nel linguaggio e addirittura può assumere la forma verbale del comandamento del ‘tu amerai’. Tuttavia, mentre l’agape si dichiara e si proclama nella sproporzione del dono, che trova espressione nella generosità disinteressata⁷⁶⁵, la giustizia argomenta separando⁷⁶⁶ sul terreno delle equivalenze⁷⁶⁷. Tuttavia, a far qui problema è proprio la dinamica del riconoscimento intrinseca al dono agapico⁷⁶⁸, la quale sembra essere contesa tra la dimensione immanente della mutualità e la logica trascendente della reciprocità, laddove la prima dice riferimento agli attori, coincidendo con la fiducia, mentre la seconda alla relazione⁷⁶⁹. In tal senso,

⁷⁶⁴ Ivi, p. 250.

⁷⁶⁵ In tal senso, l’uomo dell’agape non agisce mai seguendo la regola generale. Da questo punto di vista, come precisa Ricoeur, richiamandosi alla figura dell’*Idiota* di Dostoevskij: “Sarebbe persino possibile caratterizzare la sua azione in termini di giustezza più che di giustizia” (ivi, p. 253).

⁷⁶⁶ A riguardo, Ricoeur dichiara: “La distanza tra disputa giuridica e stati di pace è in certo senso portata al suo culmine quando la sentenza giudiziaria mette fine al processo e al dibattito tra le parti; la sentenza cade come una parola che separa, che mette da una parte il querelante dichiarato vittima e dall’altra il suo avversario dichiarato colpevole; il giudice ci ricorda allora che egli è colui il quale impugna non solo la bilancia ma anche la spada. La disputa viene troncata; ma è soltanto sottratta alla vendetta senza tuttavia essere avvicinata allo stato di pace” (ivi, pp. 251-252).

⁷⁶⁷ D’altro canto, intrinseco al concetto di giustizia è il “dare a ciascuno ciò che gli spetta”.

⁷⁶⁸ La problematica di memoria maussiana oggetto di discussione è espressa nel seguente modo da Ricoeur: “Riconoscere un regalo contraccambiandolo non significa forse distruggerlo in quanto regalo? Se il primo dono è un gesto di generosità, il secondo annulla, sotto l’obbligo di ricambiare, la gratuità del primo” (ivi, p. 257).

⁷⁶⁹ A riguardo, Ricoeur dichiara: “Il ricorso al concetto di mutuo riconoscimento equivale, a questo stadio della discussione, a una apologia della mutualità dei rapporti *tra* attori dello scambio, per contrasto con il concetto di reciprocità situato dalla teoria *al di sopra* degli agenti sociali e delle loro transazioni. [...] io mantengo il termine di «mutualità» per gli scambi *tra* individui, e il termine di «reciprocità» per i rapporti sistematici, di cui i legami di mutualità costituirebbero soltanto una delle «figure elementari» della reciprocità”⁷⁶⁹. Tale distinzione risulta fondamentale ai fini di un

“L'enigma iniziale della forza che si presume risieda nella cosa stessa si dissolve se la cosa donata e ricambiata è ritenuta essere il pegno e il sostituto del processo di riconoscimento, ossia il pegno dell'impegno del donatore nel dono, il sostituto della fiducia nel verificarsi del gesto del contraccambiare”⁷⁷⁰. In altri termini, dunque, il significato del dono dipenderebbe dal riconoscimento implicito in esso che, in tal caso, diventa simbolico. Investendo sul gesto più che sulla parola, è come se non riconoscesse pienamente se stesso. Pur tuttavia, la sua forza è pienamente in atto⁷⁷¹. Proprio per questo, nella sua qualità di proposta, la generosità racchiusa nel dono esorta una restituzione che si declina come risposta ad un'offerta⁷⁷². Da qui la gratitudine del donatario che, sulla scorta del modello del primo dono, si offre come generosità uguale⁷⁷³ a quella che l'ha suscitata. Da questo punto di vista, pertanto, essa ha il merito di ricomporre lo scarto tra la coppia donare-ricevere e quella ricevere-ricambiare in termini, come dice Ricoeur, di inesattezza, la quale è duplice,

inquadramento teorico esaustivo della categoria di mutuo riconoscimento simbolico, la quale pertiene all'ambito del senza prezzo.

Inoltre, Ricoeur, richiamandosi a Mauss, sostiene che le caratteristiche proprie della dimensione del dono risaltano maggiormente se messe a confronto con il mercato moderno, in cui si ha reciprocità senza mutualità. “Nel mercato non c'è obbligo di ricambiare perché non ce n'è l'esigenza; il pagamento mette fine ai mutui obblighi degli attori dello scambio” (ivi, p. 260).

⁷⁷⁰ Ivi, p. 264-265.

⁷⁷¹ Ciò permette di distinguere pienamente la logica del dono da quella mercantile. Il regalo, infatti, il cui prezzo può essere più o meno costoso, non figura quale bene commerciale, proprio per la forza della relazione di mutuo riconoscimento contenuta in esso. Tuttavia, richiamandosi a Natalie Zemon Davis, Ricoeur argomenta a favore della coesistenza e dell'intrecciarsi reciproco delle economie del dono e mercantile.

⁷⁷² In tal senso, concentrandosi più sull'iniziativa da cui scaturisce il primo dono che non tanto sul contraccambio, ha il merito di metterne in evidenza i vari aspetti di offerta, di rischio e di dono di qualcosa di sé. A riguardo, Ricoeur precisa: “Nel contesto dell'*agape*, anziché di obbligo di contraccambiare occorre parlare di risposta a un appello che proviene dalla generosità del dono iniziale. [...] non bisognerebbe forse mettere un accento particolare sulla seconda componente della triade donare-ricevere-ricambiare? Ricevere diventerebbe allora la categoria cardine, per il fatto che la maniera in cui il dono viene accettato decide della maniera in cui il donatario si sente obbligato a contraccambiare” (ivi, p. 271).

⁷⁷³ Si potrebbe dire che la generosità è la stessa, almeno a livello intensivo.

poiché scandisce il suo effetto sia a livello valoriale che temporale⁷⁷⁴. Infatti, "in regime di gratitudine, i valori dei presenti scambiati sono incommensurabili in termini di costi commerciali, ed è il marchio del senza prezzo sullo scambio di doni. Possiamo altresì definire il tempo adeguato per contraccambiare un tempo senza misura esatta; ed è il marchio dell'*agape*, indifferente alla restituzione, sullo scambio dei doni"⁷⁷⁵. Da qui il carattere inaspettato e 'festivo' del dono, il quale, declinandosi come quell'eccezionalità in grado di irrompere e irraggiare speranza nella piatta e impersonale equivalenza del giusto, lo avvicina alla sfera del perdono.

Tuttavia, come ricorda Ricoeur, l'accento sul 'tra' della mutualità agapica, per quanto possa smussare le asperità della dissimmetria originaria di cui si argomentava sopra, non andrà mai a cancellare il carattere insostituibile di ognuno dei partner della relazione. L'uno non è l'altro; una giusta distanza preserva nel cuore stesso della mutualità l'integrazione tra l'intimità e il rispetto⁷⁷⁶.

⁷⁷⁴ Tuttavia, anche a questo livello il discorso ricoeuriano non è esente dal riferimento al negativo, poiché se, da una parte, la gratitudine è il sentimento che, nel ricevere, separa e unisce il donare e il ricambiare, esso è anche quella linea di debolezza al cui confine si consumano le varie corruzioni della stessa logica del dono. In tal senso, "l'obbligatorio del dono può diventare un obbligato oppresso dalla costrizione a ricambiare; per contro, il rifiuto di ricambiare o l'eccessiva distanza temporale trascorsa prima di ricambiare o anche la mediocrità del controdono possono suscitare la collera o l'accusa di ingratitudine. E se la pratica del dono lambisce i paradossi teorici del *double bind* all'origine della logica della reciprocità, non mancano gli esempi di «doni che sono andati storti»" (ivi, p. 269).

⁷⁷⁵ Ivi, p. 272.

⁷⁷⁶ Infatti, come riconosce anche Canale, "il terzo, la mediazione, è concepita quindi da Ricoeur come *atto puro*, come manifestarsi necessario del rapporto relazionale tra l'io e il tu in cui trova espressione il movimento stesso dell'attività intenzionale. [...] il riconoscimento, pertanto, non toglie (*hebt auf*) in quanto tale l'opposizione degli opposti [...], ma ne elimina esclusivamente l'assolutezza [...]. Esso fa sì, in altri termini, che la contraddizione *assoluta* riacquisti un tenore *relativo*: attraverso il riconoscimento il sé e l'altro da sé non raggiungono l'unità, ma scoprono che l'esistenza di entrambi è condizionata necessariamente al loro relazionarsi, e quindi allo sforzo continuo in direzione di una reciproca coappartenenza" (D. Canale, *Ricoeur e la dialettica del riconoscimento*, p. 309).

5.5 La categoria relazione in gravidanza come dialettica di riconoscimento

Il seguente paragrafo nasce come tentativo di una proposta ermeneutica⁷⁷⁷ che si potrebbe definire duplice nei suoi intenti, anche se univoca quanto alla sua realizzazione. In esso, infatti, cercheremo contemporaneamente di raccogliere la sfida lanciata da Ricoeur alla filosofia, leggendo e interpretando la categoria di relazione in gravidanza alla luce dei 'percorsi del riconoscimento' analizzati nei paragrafi precedenti. A riguardo, il riferirsi ai 'percorsi del riconoscimento' piuttosto che al semplice 'riconoscimento' risulta nel nostro caso particolarmente vantaggioso, innanzitutto poiché ha il merito di comporre in unità, restituendone il grado superiore di complessità, una serie di significati concettuali intersecantesi tra loro che la relazione in gravidanza racchiude e i quali autorizzano a pronunciarsi in favore di un uso analogico piuttosto che univoco dell'espressione. Inoltre, il plurale restituisce la dinamicità intrinseca non soltanto del percorso compreso nella sua interezza, ma anche e soprattutto di ogni singolo momento. In tal senso, dunque, considererò e definirò la relazione, il 'tra', l' 'in-between' della gestazione come un'attualità specifica, soggetta a cambiamento e a complessificazione maggiore con il passare del tempo e dovuta alla progressiva interazione tra i soggetti che vi prendono parte. Ora, molto probabilmente, la stessa complessità e multidimensionalità dei fattori in gioco è all'origine della mancanza di una definizione condivisa dall'intera comunità scientifica atta ad inquadrare adeguatamente tale relazione e che, contemporaneamente, possa restituirne la specifica e intrinseca dinamicità.

Detto ciò e prima di passare alla trattazione specifica, ritengo doveroso esplicitare che il riferirsi alla relazione come riconoscimento esula da

⁷⁷⁷ In via preliminare, è bene precisare che la proposta contenuta in tale paragrafo è soltanto approssimativa e non ha nessuna pretesa di porsi come definitivamente compiuta. In tal senso, vi figura come abbozzo teoretico aperto a sviluppi e verifiche future.

qualsiasi discussione sullo statuto ontologico e sulla funzione distinta degli attori del processo gravidico⁷⁷⁸. Inoltre, nel descrivere i vari momenti e il percorso nella sua interezza, sono consapevole che tale approccio potrebbe racchiudere il rischio di uno sbilanciamento, ovvero di accordare la propria preferenza metodologica al versante della madre. Ma, se ciò è spiegabile con la maggiore quantità di studi empirici condotti sulla donna disponibili in letteratura, tuttavia, non bisogna trascurare il fatto che, ogni momento dell'assunzione della categoria del riconoscimento, comporta sempre un riferimento, almeno implicito, all'uno e all'altro termine della relazione. D'altra parte, è anche doveroso sottolineare in via programmatica che ogni momento del percorso ha una sua specifica temporalità, dovuta –se così mi è lecito esprimermi- alla complessità della costituzione dell'umano. Se non è mio intento reintrodurre un approccio e un linguaggio dualista che divida il biologico dallo psichico⁷⁷⁹, tuttavia la trattazione sarà costretta, a seguito della maturazione dinamica propria ad ogni livello, a slittare continuamente da un piano argomentativo all'altro.

⁷⁷⁸ A riguardo, ribadisco che è mia intenzione indirizzare la trattazione del presente lavoro più che sullo statuto ontologico dei vari attori, ovvero sulla donna, sull'uomo e sul feto, o sul loro ruolo di padre, madre e figlio, su quello della relazione. In altri termini, non mi soffermerò sull'identità dei vari soggetti coinvolti, bensì sul 'tra' che la situazione di gravidanza viene ad instaurare. Proprio per questo non entrerò in merito al dibattito riguardante la natura umana dell'embrione alla luce del quale, molto probabilmente, la categoria del riconoscimento potrebbe risultare piuttosto debole. Se essa fosse intesa, infatti, in maniera estensivamente onnicomprensiva, la sua assunzione sarebbe legata alla legittimazione alquanto pericolosa di far dipendere un dato di realtà, come quello dell'essere dell'embrione, da un atto volontario di chi è in grado di esprimersi in gravidanza entrando nella comunità contrattuale, ovvero i genitori e primariamente la madre. Tuttavia, proprio perché preso singolarmente e nella sua distanza dal dato di realtà, tale atto rischierebbe di risultare arbitrario, dipendente dal puro sentimentalismo e noncurante, in caso infausto, delle sue eventuali conseguenze.

⁷⁷⁹ Che tale non fosse la mia intenzione era facilmente arguibile dalla ricerca di una categoria che mi permettesse di inquadrare adeguatamente la gravidanza come esperienza corporea tenendo però presenti le caratteristiche peculiari della corporeità umana e che mi ha portato ad optare per la 'carne' sull'analisi della quale mi sono soffermata nei capitoli precedenti.

Quanto appena detto è particolarmente evidente già nella prima accezione⁷⁸⁰, in cui il riconoscimento coincide con identificazione la quale, pur essendo sempre presente quasi come sfondo in ogni fase della gravidanza, è soprattutto caratteristica dei primissimi momenti. L'atto cartesiano di separazione del vero dal falso sembra essere ciò che permette all'embrione di impiantarsi e non essere rigettato come estraneo al corpo materno, poiché esprime molecole di istocompatibilità sia materne che paterne. In tal senso, esso viene riconosciuto come proprio, anche se, nello stesso tempo, altro da sé, in quanto porta un corredo genetico per metà di derivazione paterna. A riguardo, Govoni et al. sostengono, infatti, "contrariamente a quanto originariamente ritenuto, che il sistema immunitario materno è 'consapevole' che feto e placenta esistono e che la modulazione della risposta immunitaria della madre in senso tollerogenico nei confronti del concepito è piuttosto il frutto della attivazione di meccanismi immunitari che si realizzano e vengono modulati in modo tale da impedire il rigetto del feto, consentendone lo sviluppo a stretto contatto con i tessuti materni"⁷⁸¹. A tale livello, dunque,

⁷⁸⁰ Per comodità espositiva definisco l'identificazione come primo momento. Tuttavia, ritengo doveroso precisare che, come già indicato da Ricoeur in generale per la categoria del riconoscimento, anche in gravidanza, gli altri due momenti del riconoscersi se stessi e della mutualità implicano un riferimento, o, meglio, ricomprendono dentro di sé l'identificazione.

⁷⁸¹ M. Govoni, G. Castellino, S. Giacuzzo, R. Capucci, F. Trotta, *Il sistema immunitario in gravidanza: modificazioni, adattamenti e risposte patologiche*, «Rivista Italiana di Ostetricia e Ginecologia», vol. 10 (2006), p. 504.

La gravidanza rappresenta un fenomeno fisiologico unico in natura, dovuto proprio al fatto che essa permette, grazie ad una modulazione particolare del sistema immunitario, la coabitazione tra due individui parzialmente diversi o semi-allogenici. A riguardo, per molti anni l'unico modello riconosciuto di spiegazione dei meccanismi immunitari coinvolti nell'evoluzione favorevole alla gestazione era quello proposto da Medawar nel 1953. Attualmente esso è stato implementato grazie alle recenti acquisizioni secondo le quali il feto ha proprietà immunogene e la risposta immunitaria della madre non è depressa. In tal senso, la gestazione viene considerata come una sorta di processo bifasico, in cui, in un primo momento, si avrebbe una reazione locale di tipo infiammatorio necessaria all'adesione del trofoblasto nei tessuti materni, seguita, poi, da una fase di complessa modulazione in senso contrario, ovvero anti-infiammatorio, garante della preservazione del sistema feto-placentare. Da questo punto di vista, pertanto, la differenza fondamentale tra un trapianto di organo solido e l'impianto dell'embrione non consisterebbe soltanto "nella capacità del sistema immunitario di

l'ombra del negativo nella figura dell'errore, ovvero della possibilità di ritenere il falso come vero, non smette di minacciare⁷⁸².

Tuttavia, tale pericolo di misconoscimento si veste di una forma esistenziale vissuta intensamente, il cui senso non è esaurito dalla sua componente di errore, essendo quest'ultima –per così dire- una forma di inquietudine prettamente teoretica, legandosi soprattutto al secondo momento dell'operazione di identificazione, ovvero l'atto di giudizio, inteso come sussunzione delle intuizioni sensibili sotto il concetto della

riconoscere gli alloantigeni fetali e di attivare una risposta nei loro confronti, ma piuttosto nel tipo di risposta 'flogistica' che viene attivata dall'immunità naturale. Si crea un ambiente nel quale non si attivano cellule T funzionali al rigetto. Per contro nel trapianto gli alloantigeni tissutali sono riconosciuti dalle cellule APC e presentati ai linfociti T. L'attivazione di questi linfociti e la loro espansione clonale e maturazione dà luogo a linfociti Tc, Th1 e Th2. L'interazione con i linfociti B amplifica la risposta, induce la presenza di una componente anticorporeale e contribuisce al rigetto del trapianto. Nella gravidanza fisiologica [...] esistono altri due meccanismi di controllo: (i) una peculiare controregolazione dei Th2 sui Th1 e su Tc; (ii) la presenza di linfociti Tn ("naive") materni nei tessuti fetali" (F. Monochio, A. Scuteri, S. A. Longo, E. Gulletta, *Immunologia della gravidanza e sua valutazione in laboratorio*, «Rivista di Medicina di Laboratorio, JLM», vol. 2, N. 4 (2001), p. 14).

⁷⁸² "La gestosi, con tutte le sue gravi conseguenze cliniche nei confronti della gestante e del nascituro, deve essere interpretata, sul piano patogenetico, quale segno inconfutabile di un'alterata risposta immunologica tra i due organismi, antigenicamente in parte diversi l'uno dall'altro", F. Monochio, A. Scuteri, S. A. Longo, E. Gulletta, *Immunologia della gravidanza e sua valutazione in laboratorio*, p. 13).

Recentemente, inoltre, diversi studiosi si sono pronunciati a favore di un certo parallelismo tra l'embriogenesi e lo sviluppo del tumore. Tuttavia, se è possibile stabilire una similitudine tra le cellule cancerose e quelle embrionarie dovute al loro comportamento proliferativo, un'importante differenza le separa sul terreno della differenziazione, dovuta proprio al ruolo della madre. Infatti, come sostiene Biava, "La madre, poco dopo l'avvio della gravidanza, inizia a produrre piccole molecole in grado di distinguere la moltiplicazione normale da quella patologica: si deve infatti precisare che tali molecole sono innocue per le cellule normali [...], mentre inducono l'apoptosi delle cellule tumorali [...]. Con l'inizio della gravidanza, la madre comincia a monitorare il microambiente attorno all'embrione e interviene nel momento in cui un clone cellulare ne mette a rischio la vita, eliminando il clone pericoloso. La frazione 5 kDalton è stata pertanto denominata "Life-Protecting Factor", a indicare un meraviglioso dialogo che avviene in ogni istante tra madre e feto, in cui i significanti sono rappresentati dalle tracce di molecole anziché dalle onde sonore, ma vengono chiaramente comunicati" (*L'incomunicabilità psicotica: il cancro come patologia della significazione*, in *Complessità e biologia*, Mondadori, Milano 2002, pp. 96-97).

Secondo tale interpretazione, le cellule tumorali presenterebbero un codice di significazione diverso rispetto alle altre cellule differenziate dell'organismo, che, in seguito ad alterazioni dovute a svariati fattori, non permetterebbe loro di assumere un assetto diverso da quello proliferativo.

gravidanza. È il momento in cui dai segni più o meno anonimi⁷⁸³ del corpo⁷⁸⁴ si passa alla consapevolezza di qualcosa che 'mi riguarda'. Laddove il verbo essere nell'espressione 'sono incinta!' non vi compare solo convenzionalmente, piuttosto testimonia la forza di un evento distante da qualsiasi altra patologia: non richiede solo una modificazione del *Körper*, ma si configura anzitutto come un'esperienza del *Leib*. È il momento –se così possiamo dire- della conoscenza. Siamo ancora, dunque, nel regno del soggetto padrone del senso e della scena, in cui l'accento cade sui segni oggettivi che mi parlano di me e non del 'quid' riconosciuto. Ma, d'altra parte, nei primi tre mesi della gravidanza la donna è attenta soprattutto a sé e la gestazione le viene consegnata come attenzione alle sue modificazioni corporee.

Grazie al riconoscimento colto come identificazione, con il passare del tempo, i movimenti del feto sono riconosciuti come provenienti dall'altro, al punto da figurare come segni sempre più evidenti della sua presenza in me.

Tuttavia, il processo, quasi istantaneo, dell'identificazione *a parte objecti*, già a livello antepredicativo, dipende da quelle che potremmo considerare

⁷⁸³ Il riferimento è qui al referto clinico che informa la donna di essere incinta. A riguardo, Edmée Mottini-Coulon sostiene: "Bien avant d'éprouver l'expérience de l'«enfant qui bouge», autrui embryonnaire est annoncé objectivement; il est certain que les signes de son existence sont tout à fait étrangers à la saisie perceptive de ma propre coenesthésie: l'annonce se fait au laboratoire. Les examens biologiques en sont des annonceurs assurés et assurément objectifs; quant à moi, à cette époque, je n'éprouve rien d'autre que ce dont m'informe ma coenesthésie personnelle. Cet objet-objectif est alors un objet tout à fait étrange car, subjectivement, il ne signifie rien au niveau de la perception interne de moi-même: en effet, je ne constate en moi rien qui ne soit moi et, objectivement, dans le sens de hors de mon être et à distance, comme tout objet pouvant être offert à ma perception, il ne signifie rien. Me voici donc assurée objectivement, scientifiquement, d'une existence dont je n'ai ni perception par observation objective, ni saisie interne, c'est-à-dire subjective. Étrange objet que cet objet dont l'existence m'est objectivement assurée certaine, mais dont la perception d'existence qui ne peut être que subjective, puisqu'il m'est interne, se refuse à moi" *Essai d'ontologie spécifiquement féminine*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1978, p. 70).

⁷⁸⁴ Tra i segni corporei che annunciano la gravidanza ricordo la cessazione del flusso mestruale, la morbidezza del seno, una certa sensazione di stanchezza (la cosiddetta 'fatigue'), le alterazioni delle secrezioni vaginali, del sapore della saliva e la comparsa di nausea.

come 'costanti percettive', le quali non riguardano solo la forma, la grandezza e la 'pesantezza' dell'oggetto, ma anche l'orientamento' del mio sguardo percettivo su di esso, ovvero della mia volontà. Al momento dell'identificazione, del cogliere con il pensiero, fa seguito quello dell'accettare come vero. Al vedere immediato si sostituisce un 'voglio continuare a vedere'. Qui l'ombra del negativo si fa particolarmente evidente, assumendo tinte patologiche, nel caso in cui l'oggetto uscisse momentaneamente o addirittura per un lasso di tempo più lungo da tale campo percettivo, poiché la fase di assenza non padroneggiata dal soggetto sarebbe minacciata dalla possibilità del non-ritorno. È la storia delle donne che portano avanti la gravidanza, spingendosi, a volte, anche fino al momento del parto, senza sapere di aspettare un bambino. A riguardo, Bayle sostiene che "tale diniego comincia con un diniego del concepimento: queste donne non riescono a stabilire il legame tra la loro sessualità e la nascita di un figlio, oppure ancora, tale legame è impossibile da esprimere"⁷⁸⁵. E a descrivere tale situazione sarebbe più che mai appropriata la constatazione di Ricoeur in base alla quale su ogni scomparsa si allungherebbe l'ombra della morte, poiché tale misconoscimento è più facilmente legato a comportamenti che mettono a rischio la vita del feto.

D'altra parte, ai fini della nascita di un bambino 'sano' non basta il solo impianto biologico dell'embrione. A questo deve seguire il suo necessario 'annidamento' nella psiche della donna⁷⁸⁶, con la sua specifica temporalità di maturazione.

⁷⁸⁵ B. Bayle, *L'embrione sul lettino*, KOINÈ, Roma 2005, p. 17. Inoltre, per quanto riguarda la dinamica fenomenologica di tale disconoscimento, egli precisa che: "le negazioni di gravidanza manifestano anche un particolare rapporto con il corpo. La donna disconosce, con gradualità differente, ciò che accade in lei. A volte questo disconoscimento delle percezioni del corpo è totale (diniego). In altri casi una certa percezione della gravidanza diventa cosciente, ma viene subito annullata. La donna sicuramente sente «qualcosa», ma quel qualcosa non è possibile (negazione) (ivi, p. 117).

⁷⁸⁶ Tale annidamento è responsabile delle modificazioni psicoaffettive della donna nel suo progressivo trasformarsi in madre.

Tuttavia, a questo livello, il rapporto tra lo stesso e l'altro si costituisce come esclusione e, in tal senso, non sembra creare ancora un particolare problema. Infatti, che si tratti del riconoscimento del soggetto o dell'oggetto, una volta risolta l'esitazione iniziale, l'attenzione si concentra selettivamente sull'uno piuttosto che sull'altro.

Il riconoscimento come identificazione sembra farsi, invece, particolarmente problematico sotto la condizione dinamica del tempo, in cui la possibilità dell'errore, passando dal misconoscimento all'irricoscibilità, raggiunge la sua drammaticità. In particolare, il pathos raggiunge il punto di maggior culmine quando a dover essere identificato non è soltanto l'altro, ma il se stessi, che, con il passar del tempo, diventa irricoscibile a seguito non soltanto dell'integrazione, ma addirittura dell'alterazione dell'identità. È il momento in cui il ragionamento esita a riconoscere i tratti in base ai quali può concludere che si tratti della stessa donna, la quale da amante sta diventando madre.

È la fase del riconoscersi se stessi, resa drammatica poiché si scandisce sulla logica del 'tu sei, io sono' o, meglio, dell'io sono, in quanto tu. In tal senso, essa è raggiunta riflessivamente, solo al termine di un lungo e faticoso percorso attraverso la mediazione pratica, il cui primo momento può esser fatto coincidere con il riconoscimento di responsabilità di cui parla Ricoeur. Come descritto dal filosofo francese, infatti, tale concetto contiene già in sé riferimento ad altro. Tuttavia, a tale livello l'attenzione è incentrata ancora sul sé, in quanto l'identità dell'altro che porta in grembo non è in gioco. Tale processo è più che mai salutare, poiché soltanto possedendosi nella nuova veste la donna sarà in grado di 'donarsi all'altro'. Se non so chi sono sarà difficile che vada in cerca dell'altro per coglierlo, accoglierlo e 'farmi' alla sua alterità⁷⁸⁷.

⁷⁸⁷ Per comprendere l'importanza di tale punto basta rifarsi al caso della madre depressa descritta da Bayle, in cui è come se la relazione tra la donna e il bambino si invertisse. Infatti, "di fronte a questa madre delirante e caotica, assente, dai bisogni regressivi, il neonato sfoggia una straordinaria vigilanza. Lo sguardo inquieto e grave, si trattiene nei

Il riconoscimento di responsabilità, inoltre, si lega all'agire non soltanto nel suo lato -per così dire- attivo. La gravidanza, infatti, è un'esperienza di cui forse soltanto all'inizio la donna ha il controllo, nel permettere che l'altro nella figura del partner iscriva in lei l'indelebile traccia biografica. Per quanto possa essere programmata, per lo più, non dipende da lei; ogni sua nuova fase fa la sua comparsa all'insegna dell'inatteso. Tuttavia, nell'assumerla, la donna agisce responsabilmente⁷⁸⁸. Da qui, il particolare effetto di tensione drammatica tra il momento dell'identificazione e quello del giudizio, che comporta una sospensione più o meno lungamente vissuta del tempo interiore e che causa uno specifico di tragicità in caso di ritrattazione.

Da questo punto di vista, ancora più amaro sarebbe il caso in cui tale fase del percorso del riconoscimento assuma i contorni di quello di Ulisse nel suo ritorno ad Itaca, ovvero si scandisca come progressiva riconquista del proprio potere da parte di un padrone inflessibile. È il caso in cui la donna, dopo aver identificato l'altro che si iscrive in lei, decide di non andargli incontro e di mettere la parola fine, o, meglio di interrompere, qualsiasi relazione, riappropriandosi del 'suo' spazio. In tal senso, l'ombra del negativo fa sì che i gradi del riconoscimento risultino essere altrettante tappe sul cammino di una vendetta che termina con un massacro di spietata crudeltà. Laddove la vendetta risulta ancora più crudele, proprio perché la violenza del mancato riconoscimento non è perpetrata solo a

suoi movimenti, persino nel suo sviluppo; si consola da solo. Il bambino protegge sua madre per non mettersi in pericolo. Si mostra precocemente protettivo. «Non è la madre che si adatta al figlio, ma il figlio che si adatta alla madre. Le interazioni si organizzano in funzione dei bisogni della madre e non a quelli del neonato» (*L'embrione sul lettino*, p.111).

⁷⁸⁸ A riguardo, Boltanski direbbe che ciò che si iscrive nella carne richiede di essere confermato anche dalla parola. "Poiché la presenza dell'essere in gestazione nella carne è nota inizialmente solo alla madre e può rimanere sconosciuta a tutti gli altri per vari mesi, riterremo [...] che l'adozione sia di competenza della madre, che dà il suo consenso a ciò che le accade durante la gravidanza. L'adozione da parte della madre si presenta così come una conferma, per mezzo della parola, dell'umanità di carne dell'essere in gestazione. Questa conferma, anche se non è oggetto di una verbalizzazione esplicita e pubblica, può essere paragonata all'atto di parola quale è stato descritto da John L. Austin" (*La condizione fetale*, Feltrinelli, Milano 2007, p. 58).

danno dell'altro, ma anzitutto del sé, come non accettazione della sua trasformazione e maturazione, inserendolo in un circolo vizioso in cui il senso di colpa arriva sino alla sua consunzione⁷⁸⁹.

Tuttavia, tale cammino del riconoscimento attraverso la mediazione del figlio presuppone un passaggio attraverso la coniugalità, la cui dinamica si avvicina a quella della mutualità, anche se, in questa fase, non la riguarda propriamente, poiché ancora sbilanciata dissimmetricamente sul sé⁷⁹⁰. Dopo la dialettica iniziale di timore dello sbaglio e del disinganno successivo, la donna si 'fa' riconoscere incinta dal partner. Ne ha particolarmente bisogno, in un processo in cui il segno vi figura, in un ritmo ascendente di profondità, dapprima come inscritto nella carne e, successivamente, come 'segreto condiviso'.

E, a tale livello, si colloca l'importanza dell'atto linguistico, in quanto la donna in gravidanza non cessa di 'parlare' costantemente il suo agire, indicandosi per nome quando si fa riconoscere, autodesignandosi, interpellando l'altro, segnalandosi nella sua posizione e confermando l'altro nella sua specifica insostituibilità lungo l'intero processo. In tal senso, anche la capacità di raccontarsi contiene un riferimento costante all'altro, sia nella forma del raccontare se stessa all'altro, sia in quella del raccontare l'altro a se stessa. A tale livello si colloca il dialogo specifico che l'attività immaginativa con le relative rappresentazioni fa scattare⁷⁹¹.

⁷⁸⁹ A tale proposito, Bayle sostiene che: "alcune donne disapprovano la decisione che hanno preso [quella di abortire], e se ne pentono per molti anni. È impossibile ignorare la solitudine e lo sconforto in cui queste donne si trovano nel momento della loro decisione, e il senso di colpa che le assale a cose fatte" (*L'embrione sul lettino*, p. 56). Nel caso dell'aborto, come afferma Boltanski, "è difficile elaborare il lutto perché non rimane niente, un segno (per la memoria, per il ricordo), come potrebbe essere una tomba" (*La condizione fetale*, p. 257). Rimane solo il segno indelebile impresso nella propria carne. Esso è nascosto, ma proprio perché nascosto, difficile da dimenticare.

⁷⁹⁰ A riguardo, è bene precisare, che la dimensione della filiazione come mutuo riconoscimento è preceduta da quello dei coniugi tra loro. Tuttavia, qui non si tratta di tale riconoscimento, poiché sto facendo riferimento già al momento in cui la donna scopre di essere incinta e chiede al partner di essere riconosciuta come tale, in quanto tappa essenziale del riconoscimento di se stessa.

⁷⁹¹ A proposito delle rappresentazioni materne in gravidanza Stern distingue tre fasi. Durante la prima, che dura fino alla dodicesima settimana, la donna non penserebbe in

In questa fase di riconoscimento di sé della donna, inoltre, molto importante risulta la capacità di ricordare su almeno due fronti. Essa, innanzitutto, le viene incontro nel momento di maggior pathos per ricordarle che è sempre la stessa, soprattutto quando la tensione tra la medesimezza e l'ipseità rischia di disorientarla fino a provocarle una vera e propria crisi di identità. Inoltre, le permette di confrontarsi con la propria madre, identificandovisi o distanziandosi da lei. Tale processo le consente di proiettarsi nel ruolo materno e di maturare progressivamente in direzione di una tensione che si svolge costantemente tra passato e futuro.

D'altra parte, a mano, a mano che prosegue la crescita dalla donna alla madre, comincia ad affacciarsi la promessa nel suo ruolo specifico di fedeltà all'altro, senza invaderlo. È il momento in cui nel sé psichico si inizia a far spazio a quel bambino che, anche se carne della sua carne e sangue del suo sangue non è suo. A riguardo, una peculiare debolezza sembra minacciare l'ipseità nel segreto della fierezza del nonostante tutto, quello dell'ostinazione della volontà a sapere tutto dell'altro, fino a possederlo nel suo intimo. Tuttavia, la gestazione è un tempo in cui normalmente la donna matura la priorità dell'altro cui sta promettendo rispetto al diritto dell'io di disporre dei tempi e dei modi con cui risponde alla sua attesa e ricorda che la propria facoltà di promettere è sempre preceduta da altre promesse di cui lei stessa è beneficiaria, in primo luogo la fiducia dell'altro nell'affidarsi a sé⁷⁹².

maniera troppo specifica al bambino per paura di perderlo. Sarebbe soltanto dal terzo mese in poi che ne inizia ad immaginare le caratteristiche fisiche e psichiche. Dal settimo-ottavo mese, invece, tale attività si farebbe meno intensa, preparando la madre ad accogliere il bambino reale per quello che sarà, anche se distante da quello immaginato (D. Stern, *La costellazione materna: il trattamento psicoterapeutico della coppia madre-bambino*, Bollati Boringhieri, Torino 1995).

⁷⁹² A riguardo, la Vegetti Finzi sostiene: "Il rapporto materno si snoda pertanto dalla fusione alla dipendenza verso l'autonomia e l'indipendenza. Essere una buona madre comporta di saper perdere progressivamente i propri figli, di aiutare ad allontanarsi, di accettare che siano diversi da noi e da come li abbiamo sognati" (*Volere un figlio. La nuova maternità fra natura e scienza*, Oscar Mondadori, Milano 1999, p. 203).

È questo anche il tempo in cui va inserendo il bambino nella società, facendolo partecipe delle sue mediazioni simboliche, presentandolo all'intorno familiare e alla cerchia di amici con il suo nome proprio. Si presenta anche lei progressivamente come madre di quel bambino che porta, anche se tale processo, che durerà poi per tutta la vita, giungerà a piena maturazione solo dopo il parto.

D'altra parte, la gravidanza contiene anche un percorso di mutuo riconoscimento, cioè dell'essere se stesso in un altro, parallelo agli altri due appena descritti, in cui l'idea della dissimmetria originaria funge da correttivo contro ogni tentativo di interpretazione simbiotica o fusionale tra i due. In tal senso, l'alterità dell'altro è preservata nella sua insondabile e inalienabile enigmaticità. In tale situazione, l'altro non è per me un completo sconosciuto, altrimenti non potrei parlarne. Egli è percepito, come un altro me stesso, per metà del suo patrimonio genetico 'mio' e, tuttavia, a me estraneo, altro. Proprio per questo, in un certo senso, egli deve farsi spazio in me, così come io in lui, in un rapporto di riconoscimento reciproco vissuto intensamente che non corrisponde alla deposizione del proprio diritto naturale a preservare la vita di hobbesiana memoria. Esso, piuttosto, sembra coincidere con lo stato agapico descritto da Ricoeur, in cui l'amore vi compare come conferma reciproca dei soggetti nella loro concreta natura di essere bisognosi e come mutua approvazione di esistere. In tal senso, esso ricorda la sproporzione del dono, che, investendo più sul gesto che sulla parola, richiama la gratitudine del donatario, la quale, sulla scorta del modello del primo dono, si offre come generosità uguale a quella che l'ha suscitato⁷⁹³ e lo spinge alla restituzione. Impossibile e, forse, anche benefico riconoscere chi sia il primo, sia dal punto di vista biologico dello scambio ormonale,

⁷⁹³ A riguardo, si potrebbero applicare le parole di Ricoeur il quale sottolinea, come visto in precedenza, che al rapporto di debito nell'ordine ascendente ne corrisponde uno di eredità nell'ordine discendente. L'amore ricevuto come dono, infatti, è un compito nei confronti degli altri che verranno con me dopo di me.

sia da quello psichico, in cui l'integrazione dell'altro avviene sempre nella tensione tra l'intimità e il rispetto⁷⁹⁴.

Su tale fronte, nuove forme di disprezzo, minacciano come misconoscimento le legittime esigenze di ognuno dei soggetti della relazione, proprio nella sproporzione del 'tra', causando danni gravi dovuti all'interiorizzazione di immagini degradanti del sé, fino a forme di autodisprezzo. "L'apparato psichico embrionale, ha per proprietà quella di innestarsi nella psiche materna.[...] Questo (si) crea uno spazio psichico al centro della psiche materna, e tale spazio mentale partecipa alla sua differenziazione e alla sua identificazione attraverso l'altro-femminile. L'embrione umano, dotato di tale apparato psichico, induce uno stato di ipersensibilità nella donna, uno stato di preoccupazione materna primaria, la quale condiziona le modalità della sua accoglienza. L'innesto psichico non sempre riesce"⁷⁹⁵. In quanto tale, ogni irruzione e interruzione di tale processo rischia non soltanto di essere estranea, ma di configurarsi quale forma di violenza ingiustificata perpetrata a danno del doppio sé che si va formando.

⁷⁹⁴ A tale proposito Boltanski afferma: "L'amore della madre è rivolto a un oggetto, l'oggetto che porta in lei, nello spazio del suo corpo, e che proietta in avanti in maniera immaginaria come se il bambino ci fosse già. Ma non si distacca per questo dalla carne, che viene vissuta contemporaneamente come la propria carne- inquieta, piena- e come *carne della mia carne*. [...]Questo amore non aspetta un ritorno da parte della persona cui è rivolto, se non un ritorno che assuma la forma di una reciprocità proporzionale e non è fondato prioritariamente su una valutazione dei meriti della persona a cui è rivolto. Nel caso dell'amore della madre per il feto iscritto nella sua carne come potrebbe essere altrimenti, dato che il destinatario di questo amore le è in gran parte sconosciuto? È il motivo per cui di questo amore si può anche dire che è gratuito" (*La condizione fetale*, p. 253).

⁷⁹⁵ B. Bayle, *L'embrione sul lettino*, p. 139.

Bibliografia⁷⁹⁶

ACGO committee opinion, *Patient choice and the maternal-fetal relationship*, «International Journal of Gynecology & Obstetrics», vol. 65 (1999), pp. 213-215.

Ammaniti M., *Le categorie delle rappresentazioni materne in gravidanza*, www.museodellavita.it.

Ammaniti M., *Pensare per due: nella mente delle madri*, Laterza, Roma-Bari 2009.

Ammaniti M., *Représentations maternelles pendant la grossesse et interactions précoces mère-enfant*, «Psychiatrie de l'enfant», vol. 34, n. 2 (1991), 341-358.

Bayle B., *L'embryon sur le divan. Psychopathologie de la conception humaine*, Masson Éditeur, Paris 2003, trad. it a cura di G. Maialetti, *L'embrione sul lettino*, KOINÈ, Roma 2005.

Biava P. M., *L'incomunicabilità psicotica: il cancro come patologia della significazione*, in *Complessità e biologia*, Mondadori, Milano 2002.

Bibring G., Dwyer T. F., Huntington D. S., Valenstein A. F., *A study of the psychological processes in pregnancy and of the earliest mother-child relationship*, «Psychoanalytic study of the child», vol. 14 (1959), pp.113-121.

Boltanski L., *La condizione fetale: una sociologia della generazione e dell'aborto*, Feltrinelli, Milano 2007.

Canale D., *Ricoeur e la dialettica del riconoscimento*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», vol. 2 (2000), pp. 292-322.

Fischetti Cova F., Noia G., De Santis M., Mancuso S., *Osservazioni sulla relazione psico-fisica madre-figlio durante il periodo gestazionale*, in D'Addato F., Andreoli C., *La depressione post-partum*, Vercelli (1990), pp. 89-97.

⁷⁹⁶ Dato che tale capitolo e l'ipotesi in esso contenuta della categoria in gravidanza come riconoscimento sono stati preparati e, in qualche modo, ricapitolano le riflessioni condotte sinora, ci tengo a precisare che i riferimenti bibliografici dovrebbero contenere tutti i titoli cui ho fatto riferimento in precedenza

Govoni M., Castellino G., Giacuzzo S., Capucci R., Trotta F., *Il sistema immunitario in gravidanza: modificazioni, adattamenti e risposte patologiche*, «Rivista Italiana di Ostetricia e Ginecologia», vol. 10 (2006), pp.504-512.

Greish J., *Vers quelle reconnaissance?*, «Revue de métaphysique et de morale», vol. 2, n. 50 (2006), pp. 149-171.

Lamouche F., *Paul Ricoeur et les «clairières» de la reconnaissance*, «Esprit», vol. 346 (2008), pp. 76-87.

Lebovici S., *Les interactions fantasmatiques*, «Revue de medecine psychosomatique», vol. 37, n. 38 (1994), pp. 39-50.

Marinopoulos S., *Nell'intimo delle madri. Luci e ombre della maternità*, Feltrinelli, Milano 2006.

Monochio F., Scuteri A., Longo S. A., Gulletta E., *Immunologia della gravidanza e sua valutazione in laboratorio*, «Rivista di Medicina di Laboratorio, JLM», vol. 2, N. 4 (2001), pp. 9-14.

Mottini-Coulon E., *Essai d'ontologie spécifiquement féminine*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1978.

Ricoeur P., *Parcours de la reconnaissance*, Éditions Stock, Paris 2004, trad. it. a cura di F. Polidori, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005.

Russo M. T., Tambone V., Angioli R., Petraglia F., *Aspetti antropologici ed etici dell'agire medico in ginecologia ed ostetricia*, in J. Dewhurst, *Trattato di ostetricia e ginecologia* / Dewhurst ; edited by D. Keith Edmonds ; edizione italiana adattata dal Dewhurst's textbook of obstetrics & gynecology coordinata da Roberto Angioli. EMSI, Roma 2012.

Stern D., *La costellazione materna: il trattamento psicoterapeutico della coppia madre-bambino*, Bollati Boringhieri, Torino 1995.

Vegetti Finzi S., *Il bambino della notte. Divenire donna divenire madre*, Oscar Mondadori, Milano 1996.

Vegetti Finzi S., *Volere un figlio. La nuova maternità fra natura e scienza*, Oscar Mondadori, Milano 1999.

Conclusion

PER UNA RICADUTA BIO-ETICA DELLE LINEE DI RIFLESSIONE TRACCIATE

La ricerca di un orizzonte o modello filosofico all'interno del quale poter inquadrare adeguatamente la categoria di relazione nell'esperienza della gravidanza si è rivolta dapprima all'analisi delle diverse caratterizzazioni che la letteratura psicologica, filosofica e biologica ne ha variamente fornito. Dalla loro inadeguatezza ontologica, atta a giustificare anche la ricerca di una definizione nuova e nello stesso tempo onnicomprensiva, è emersa nel contempo la necessità di un approfondimento teoretico sull'esperienza della gravidanza in sé che mi ha portato ad un'analisi delle concezioni espresse a riguardo da alcune esponenti del pensiero femminile della seconda metà del Novecento. Malgrado le differenze tra le varie autrici, infatti, è proprio nella letteratura femminista che è possibile reperire una prima trattazione del materno e della categoria di relazione, facendone un leitmotiv della sua contrapposizione al pensiero cosiddetto 'patriarcale'. Tuttavia, pur consegnandoci le strutture portanti di un discorso sulla gestazione imperniate sulle nozioni di carne e di identità, essa è apparsa alquanto "immatura" da un punto di vista teoretico.

Da qui la necessità di un approfondimento ulteriore, giustificato anche dalla considerazione che tale lavoro di esplicazione potesse leggersi in prospettiva, ma anche retrospettivamente. L'analisi condotta sulle categorie della gravidanza avrebbe, infatti, contribuito a far luce su quest'esperienza a lungo trascurata dal pensiero speculativo, ma, nello stesso tempo, sarebbe stata occasione di un'ulteriore riflessione e approfondimento sulla struttura e condizione umane. La metodologia

utilizzata si avvicina, dunque, a quello che Ricoeur considera quale circolo ermeneutico, in cui tra spiegare e comprendere non sussiste un rapporto di esclusione, bensì di coappartenenza reciproca, in quanto "expliquer plus, c'est comprendre mieux"⁷⁹⁷. D'altra parte, "il momento del «comprendere» risponde dialetticamente all'essere in situazione come progetto dei possibili più propri entro le situazioni stesse in cui ci troviamo. [...] ciò che c'è da interpretare in un testo, è una *proposizione di mondo*, di un mondo tale da essere abitato in modo da progettarvi uno dei miei possibili più propri"⁷⁹⁸.

La ricerca di un orizzonte filosofico di riferimento adeguato in cui inquadrare la gravidanza come esperienza corporea contraddittoria mi ha portato a confrontarmi con la letteratura fenomenologica. La gestazione, infatti, appare quale stato reso 'interessante' proprio perché se, da un lato, sembra iscriversi a pieno titolo in una dialettica uno-duale, dall'altra, la tradisce, trascendendola nel terzo. La coesistenza relazionale dei due corpi viventi e senzienti, morfologicamente rappresentata nella voluminosità o rigonfiamento del ventre, il cosiddetto 'pancione', e anatomicamente dispiegantesi nel funzionamento teleologico di due organismi differenti, già di per sé alquanto enigmatica, rimanda inevitabilmente anche all'impronta di un terzo, seppur celata nella evidenza materiale della loro presenza. La donna è incinta proprio perché 'qualcuno' l'ha resa tale; lo zigote 'appare' grazie all'incontro previo di due gameti differenti.

Per restituire tale dialetticità in tutta la sua gravidanza ontologica ho ritenuto opportuno richiamarmi alla filosofia di Michel Henry, il quale fa della categoria di carnalità, corporeità o soggettività corporea, la peculiarità dell'umano. Sebbene l'impiego di tale nozione in ambito filosofico abbia una storia relativamente recente, che ha avuto inizio con le riflessioni filosofiche di Maine de Biran sul corpo proprio e specialmente

⁷⁹⁷ P. Ricoeur, *Temps et récit*, t. II, Seuil, Paris 1984, p. 13, p. 54 ; *Du texte à l'action*, Seuil, Paris 1986, p. 22.

⁷⁹⁸ P. Ricoeur, *Dal testo all'azione. Saggi sull'ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989, p. 110.

con la distinzione husserliana tra *Körper* e *Leib* apparendo, poi, quale figura centrale del pensiero di Marcel e Merleau-Ponty, per le finalità del presente lavoro ho preferito rifarmi esclusivamente alla caratterizzazione che ne fornisce il filosofo francese Michel Henry. La categorizzazione che il fenomenologo radicale offre del termine nei suoi scritti, infatti, pur richiamandosi variamente ai suoi predecessori, sembra caratterizzarsi per un rinnovato sforzo di superare ogni tipo dualismo concernente l'umano. Ciò non toglie, tuttavia, che in un ulteriore lavoro futuro sarà interessante concentrarsi su un'analisi teoretica atta a mettere in evidenza le peculiarità delle accezioni di carne nei singoli autori al fine di chiarirne, poi, le implicazioni etiche.

Il nostro corpo concepito, dunque, come 'corpo trascendentale' appartiene alla sfera della soggettività, è un io, o meglio, in prima istanza, un 'me' originario. Secondo Henry, pertanto, all'affermazione 'ho un corpo' bisognerebbe preferire 'io sono il mio corpo', nel senso che l'essere originario del mio corpo è un'esperienza interna trascendentale e che, di conseguenza, la vita di questo corpo che io sono è un modo della vita dell'ego. Proprio per questo, esso è un *Leibkörper*, che è un Io, dato a se stesso in un'autoaffezione radicalmente immanente. Sensibile e senziente, esso è un corpo 'vivente', attivo nei suoi movimenti di definizione, così come nei suoi cambiamenti materiali e non puro sostrato inerte.

Da questo punto di vista, pertanto, parlare di corporeità o carne in gravidanza, come indica la Kristeva, implica necessariamente un riferimento alla soggettività, a un sé che, partecipando della peculiare e unica temporalità di movimento di tale esperienza, struttura o ristrutturata la propria identità rapportandosi all'altro in maniera così intima da ricomprenderlo nella propria definizione. Proprio per questo, paradossalmente, il soggetto in gestazione, sia esso il feto, sia la madre, è gravido sia di se stesso che dell'altro. Anche la donna in stato interessante, infatti, cambia e cresce con la crescita dell'altro all'interno di sé; la donna e

il nuovo individuo che si sta formando dentro di lei partecipano entrambi di un processo creativo in cui la loro identità è riformulata in un modo pressoché irreversibile, portando alla nascita della prima come madre e del secondo come suo figlio. La temporalità della gravidanza, così, sembra sottrarsi al tempo fisico dell'orologio. In tal senso, dunque, la gestazione si costituisce quale "attualizzazione d'essere", ovvero come un'unica situazione in cui l'intima presenza dell'altro dà luogo ad un profondo intersecarsi di relazione e identificazione.

Proprio per questo, ho cercato una concezione dell'identità che non si contrapponesse all'alterità, ma che, pur tenendo fermo il suo sostanzialismo non concepisse quest'ultimo in maniera statica, quanto piuttosto 'dinamica', in grado di integrare la seconda sia nella sua variante temporale che nella dimensione relazionale. In tal senso, la categoria ricoeuriana del 'sé come un altro' mi è apparsa illuminante, in quanto capace di coniugare un'alterità che non è anzitutto e primariamente 'alterità dell'altro', ma dell'ipseità stessa e ad un grado così intimo e profondo che l'una non si lascia cogliere senza il riferimento obbligato all'altra. Il come, quindi, non viene assunto dal filosofo ermeneutico quale semplice termine di paragone, nell'accezione di 'sé somigliante ad altro', ma nel senso forte di implicazione, ovvero di 'sé in quanto altro'.

Da qui, inoltre, la proposta di una lettura della relazione in gravidanza come riconoscimento, nella sua molteplice accezione di identificazione dell'altro da sé in quanto altro –tu sei!- e del sé stesso –sono incinta!-, del riconoscersi se stessi, dell'io sono in quanto tu sei, e della mutualità, in cui l'amore vi compare come conferma reciproca dei soggetti nella loro concreta natura di essere bisognosi e come mutua approvazione di esistere. In tal senso, dunque, la temporalità 'gratuita' della gravidanza non istituisce soltanto il figlio in una condizione ontologica radicale di debito nei confronti di chi lo ha portato, ma rappresenta, nello stesso

tempo, una nuova dimensione 'biografica' per la donna, un'opportunità che le è concessa di ridisegnare i suoi tratti in quelli di una madre.

Da qui la simbolicità quasi misterica di un evento rispetto a cui il presente lavoro non ha nessuna pretesa di esaustività, anzi si promette di riprenderne e approfondirne le istanze teoretiche che, inevitabilmente, in questa ricerca sono rimaste allo stato iniziale di abbozzo. Se sviluppate esaustivamente, quest'ultime mi sembra possano contribuire ad illuminare l'agire di una contemporaneità che, seppure interessata a questionare 'scientificamente'⁷⁹⁹ sulla relazione tra madre e feto in gravidanza, tuttavia, nella pratica sembra non riconoscerne la profondità.

Quanto appena sostenuto sembra trovare conferma nell'evidenza di un progresso scientifico che, dalle capacità sempre maggiori di vedere all'interno del grembo materno, alla diffusione delle tecniche di fecondazione artificiale le quali permettono di realizzare maternità tardive, rare, desessualizzate, surrogate, sta contribuendo a diffondere una cultura e sensibilità 'biomedica' della gravidanza, portando, contemporaneamente, ad una ridefinizione di tutti gli attori coinvolti in essa. Ora, pur tenendo conto delle legittime esigenze sottese alle richieste di miglioramento scientifico, gli interrogativi che si aprono riguardo tale processo di codificazione della simbolicità della generazione sono vari e complessi ad ogni livello. Come cercherò di argomentare brevemente, tracciando le linee di un eventuale approfondimento futuro la pervasività con cui il progresso scientifico, in materia di procreazione, non smette di 'narrare' il suo agire, introduce categorie ben definite che diventano

⁷⁹⁹ Mi riferisco in particolare ad una serie di workshop organizzati dall'università di Southampton e tenutisi il 18 giugno del 2014, il 13 aprile, il 21 luglio e il 18 settembre del 2015, che hanno visto la partecipazione di studiosi internazionali sul seguente tema "Taking Pregnancy Seriously in Metaphysics: The Foetus and the Maternal Organism" (per maggiori informazioni rimando alla seguente pagina web: <http://www.southampton.ac.uk/philosophy/research/projects/taking-pregnancy-seriously.page#events><<http://www.southampton.ac.uk/philosophy/research/projects/taking-pregnancy-seriously.page%23events>>), di cui, purtroppo, attualmente non sono in possesso degli atti, ma che stanno a dimostrare la rilevanza di un argomento su cui il pensiero ha ancora bisogno di estendere la sua profondità teoretica.

“sostenibili” proprio per la loro semplicità, ma che inevitabilmente rendono più difficile l’accesso al significato profondo della gestazione, legittimando, così, indirettamente nuove forme di violenza e sfruttamento.

In particolare, la gravidanza fa il suo ingresso nei numerosi articoli di informazione biomedica come inaugurata da un “incontro di gameti”⁸⁰⁰ e raffigurata in immagini in cui il centro della scena è occupato interamente dal pancione, per lo più trasparente e anonimo, in cui l’attenzione cade direttamente sul bambino contenuto al suo interno, diffondendo l’idea che il corpo materno sia una specie di contenitore o di monitor fetale vivente. A tale proposito, la Mitchell mostra chiaramente come “in *What to Expect*, l’altra guida popolare [...], le descrizioni di ciascuno dei mesi della gravidanza inizia con l’immagine del profilo di una donna nuda, senza testa e senza braccia. Il suo seno è nudo, e il suo busto trasparente contiene solo la vagina, il retto, la vescica, e l’utero, e il feto. [...] Spesso la donna è rappresentata come se fosse trasparente, e la gravidanza oltre”⁸⁰¹.

A questo livello, dunque, la categoria di fetalità sembra essere la più adatta per inquadrare la gestazione, considerata come tempo in cui il bambino si va formando. Quest’ultimo, in particolare, ne sembra essere il solo protagonista, molto spesso raffigurato come separato e indipendente nella sua individualità e perfezione come se fosse già nato.

⁸⁰⁰ A tale proposito, Agacinski fa notare come la cultura tecnica della procreazione abbia contribuito a diffondere una sorta di livellamento tra il ruolo dell’uomo e quello della donna, evidente già a livello biologico. “Il fallait une *coupure technologique*. Cette coupure s’est produite avec la féconda in vitro, puisque c’est elle qui, pour la première fois, traite les ovocytes comme le sperme, en les extrayant du corps féminin (ils s’obtiennent toujours «par effraction», [...]). Les ovocytes n’étaient jamais sortis du corps féminin, et n’ont pas vocation à en sortir, si l’on peut dire, à la différence du sperme. Mais, une fois prélevés et fécondables hors du corps de la femme, ils rejoignent le statut des gamètes males” (*Corps en miettes*, Flammarion, France 2009, pp.43-44).

⁸⁰¹ Traduzione nostra. “In *What to Expect*, the other guide popular among this group, descriptions of each months of pregnancy begin with a profile drawing of a headless, armless naked woman. Her breast is bared, and her transparent torso contains only vagina, rectum, bladder, and uterus, and the fetus. [...] the woman is often represented as if she is transparent, and the pregnancy is over”, L. M. Mitchell, *Baby’s first picture. Ultrasound and the politics of fetal subjects*, University of Toronto Press, Toronto 2001, p. 93.

Il corpo materno, così, rimane dietro le scene: non è importante per se stesso, ma per quello che contiene. Emblematica in tal senso è la foto di Nilsson apparsa in *Life* nel 1965, in cui il feto vi figura come astronauta sospeso nel liquido amniotico e definito dalla strutturale assenza della madre, rimpiazzata dallo sfondo oscuro. In tal senso, come sostiene Franklin⁸⁰², l'ontologia fetale vi figura come interamente asociale, come se il suo sviluppo fosse il risultato di un processo guidato dal solo determinismo genetico.

La gravidanza, inoltre, svolgendosi per lo più in un setting medico, vi compare spesso come lista di sintomi fisici e psichici. In tal senso, dunque, lo stato è "interessante" non solo perchè "espresso" attraverso i livelli di emoglobina, i cambiamenti del seno, l'aumento del peso e del senso di stanchezza, ma perchè vi si riduce. Come in qualsiasi altra malattia, i segni diventano indizi significanti una deviazione dai parametri normali di salute.

Da questo punto di vista, inoltre, anche l'unicità della temporalità gravida diventa lineare, standardizzata, come testimoniato dall'uso comune di dividere ordinatamente il periodo della gestazione in tre trimestri. La donna incinta, così, impara ben presto a descrivere il suo stato inquadrandolo in termini di giorni e settimane, sincronizzando la sua esperienza individuale con modelli asettici di rappresentazione⁸⁰³. In tale quadro interpretativo, dunque, la stessa gravidanza vi compare come un momento delicato, di pericolo, in cui il medico è chiamato a vegliare sulla salute e salvaguardia del feto⁸⁰⁴, minacciato dallo stile di vita potenzialmente "sfavorevole" della madre. In tal senso, vertigini, nausea,

⁸⁰² S. Franklin, *Fetal fascinations: new dimensions to the medical-scientific construction of fetal personhood*, in S. Franklin, C. Lury, J. Stacey, *Off centre. Feminism and cultural studies*, HarperCollins Academic, London 1991, p. 196.

⁸⁰³ L. M. Mitchell, *Baby's first picture. Ultrasound and the politics of fetal subjects*, p. 90.

⁸⁰⁴ Quanto detto, trova particolare conferma nei casi di surrogazione in cui le gestanti vengono "ospitate" in luoghi protetti in condizioni di vita e di alimentazione consone al prosieguo della gravidanza.

diarrea, costipazione vengono spesso considerati come reazioni psicosomatiche della donna, espressioni del suo disagio e della sua ostilità nei confronti del bambino. Da questo punto di vista, pertanto, l'espressione "conflitto materno-fetale" sarebbe il miglior modo di rendere la complessa natura della loro intima e profonda relazione reciproca⁸⁰⁵.

La cultura tecno-medica, dunque, contribuisce a diffondere una visione della gravidanza in cui la semplicità viene guadagnata al prezzo di alcune omissioni che potrebbero risultare importanti, in quanto dietro le pieghe del non-detto potrebbero celarsi e legittimarsi nuove forme di sfruttamento e violenza.

La prima di esse riguarda sicuramente la temporalità propria alla gestazione con la sua specifica contraddittorietà. Focalizzare l'attenzione sul prelievo e, successivamente, sull'incontro dei gameti, infatti, comporta enfatizzare la dimensione temporale del passato, dell'attimo "prima"; guardare il grembo in trasparenza per scorgervi il feto come bambino già nato, implica riferirsi a ciò che avverrà dopo, al futuro, con il risultato che ad essere perso di vista è proprio il presente dialettico della gestazione. In tal senso, dunque, la processualità propria alla gravidanza è sospesa e lasciata al silenzio, mentre la gestazione, con la sua temporalità di movimento e la crisi maturativa del sé va avanti. La presenza del feto, infatti, come argomentato nelle pagine precedenti, rappresenta una svolta biografica nella vita di una donna, segnandone profondamente l'esperienza e inaugurando un nuovo paradigma esistenziale. Nuove forme di solitudine, dunque, minacciano la felice riuscita di tale maturazione. Il pericolo, infatti, come riconosce anche la Young, è che la donna sia lasciata sola ad affrontare la paura dell'apparente perdita d'identità.

⁸⁰⁵ L. Gentilucci, S. T. Shavar, A. L. Tranquilli, *Conflitto materno-fetale*, «Rivista Italiana di Ostetricia e Ginecologia», vol. 21 (2009), pp. 19-23.

Nella cultura del figlio del desiderio, soltanto la fragilità del feto⁸⁰⁶ sembrerebbe trovare espressione, mentre quella materna sarebbe completamente ignorata, noncuranti del fatto che accordare la propria preferenza ad un solo lato della relazione potrebbe arrivare a comprometterla nella sua interezza. "Nascere madre e mettere al mondo un figlio sono eventi che rappresentano due temporalità diverse. Proprio qui si cela uno dei nostri limiti. Lavorando solo sulla nascita del bambino, sulle tecniche sempre più efficaci di prevenzione che ruotano intorno a lui, si rischia di privarlo della madre. È illusorio pensare che la maternità si limiti al concepimento di un figlio e immaginare una procreazione al di fuori di qualsiasi pensiero materno. Un bambino non può nascere vivo e sano fisicamente e psichicamente se non è stato portato dalla nostra umanità. I tempi della tecnica sono rapidi, è vero, ed efficaci. A volte la tecnica fa addirittura nascere dei figli indipendentemente dalla madre.[...] A voler giocare a fabbricare si dimentica l'essenziale: un bambino può nascere solo dopo la nascita della maternità di sua madre. [...] Il fatto che siamo capaci di fabbricare dei bambini della scienza non significa che riusciamo a far nascere delle madri"⁸⁰⁷.

⁸⁰⁶ Che peraltro diventa l'etichetta socialmente sostenibile, dietro la quale si nascondono spesso forme di autoaffermazione e di conferma di sé. Il figlio del desiderio, infatti, non sembra essere accolto nella sua alterità radicale di *novum*, quanto piuttosto come mezzo per soddisfare un bisogno. In tal senso, dunque, egli sembra avere l'obbligo di conformarsi al desiderio di coloro che lo hanno chiamato in vita. Come sostiene lo psichiatra Bayle: " l'essere umano concepito non è più accolto per ciò che è e rischia fortemente di essere eliminato quando non è più conforme al desiderio di coloro che lo hanno concepito, oppure quando sfugge alla regola sociale del bambino «desiderato-programmato-in-condizioni-sociopsicologiche-favorevoli». Quando non risponde più a questo modello, il nuovo essere ha il dovere di non nascere, quindi di non esistere. Poiché essere concepito ed eliminato non è il segno visibile di alcun disordine, in quanto per definizione, non vede mai la luce, la programmazione del «bambino desiderato» rimane per la maggior parte dei nostri contemporanei il principio di riferimento: questi bambini saranno necessariamente desiderati, quindi, si pensa, accolti e amati (B. Bayle, *L'embrione sul lettino*, KOINÈ, Roma 2005.p. 56; Gauchet, *Il figlio del desiderio. Una rivoluzione antropologica*, Vita e Pensiero, Milano 2010).

⁸⁰⁷ S. Marinopoulos, *Nell'intimo delle madri. Luci e ombre della maternità*, Feltrinelli, Milano 2006, pp. 173-174.

Molto probabilmente l'aumento delle patologie psico-fisiologiche legate alla gravidanza, come le varie forme di depressione pre e post-partum sono conseguenze di questa indifferenza etica verso le varie forme di fragilità umana, qualificandosi come violenza insopportabile proprio perché subdola e senza carnefice manifesto.

La seconda omissione, invece, riguarda la riduzione della complessità dell'esperienza umana alla sola dimensione biologica. Considerando la procreazione come fusione di gameti, che, se in vitro, diventa asettica, al di fuori del rapporto sessuale e di ogni compromissione personale, implica eliminare quella specifica relazionalità⁸⁰⁸, in cui l'accoglienza dell'altro nella figura del partner precede e prepara quella dell'altro della gravidanza. Inoltre, descrivere il grembo come un "sistema immunitario"⁸⁰⁹ e la gestazione come una situazione in cui nei tessuti materni si annida un nuovo sistema parassitario, comporta non solo la riduzione, ma un'alienazione della specifica e incarnata complessità dell'esperienza corporea umana. D'altra parte, tale astrazione risulta alquanto pericolosa, perché, il considerare il corpo e il feto come oggetti e materiali biologici puri, sembra autorizzare e giustificare la loro "usabilità", senza il dovuto rispetto per la loro dignità umana. Come dire, un ulteriore livello di quell'indifferenza etica cui accennavamo in precedenza. E, come se ciò non bastasse, la dimensione biologizzante sembra dimenticare che, come argomentato nel primo capitolo, anche il feto al pari della madre ha un ruolo attivo nella gestazione. Neanche da un punto di vista strettamente bio-chimico, quindi, lo si può considerare un parassita, poiché dà nello stesso tempo che riceve. Come abbondantemente dimostrato in letteratura sia biologica che psicologica, la

⁸⁰⁸ La cui specificità sembra stare proprio nel rifuggire ogni anonimato, poiché implica l'incontro, o, meglio, l'intrecciarsi di due volti, due nomi, due storie che salutano una terza. Quest'ultima, a sua volta, viene a incarnarsi in loro, appellandosi alla loro responsabilità.

⁸⁰⁹ B. Duden, *Disembodying women. Perspectives on pregnancy and the unborn*, Harvard University Press, Cambridge 1993, p. 109.

gravidanza è un fenomeno bidirezionale, che implica un impegno attivo da ambo i lati della relazione. In tal senso, la difficoltà teoretica nel cogliere lo specifico della gestazione sta proprio nell'articolare la separazione tra le due identità umane in una mutualità che non è soltanto corporea, ma primariamente carnale. A tale livello, l'individualità dell'io e del tu non esita nel crollo identitario. L'atto stesso della nominazione, riferendosi all'insostituibilità propria degli attori coinvolti, è prova di mutualità, reciprocità e interdipendenza. In tale processo l'altro diventa così intimo a me che rinunciare a lui significa dire addio per sempre a una parte di me. Quando l'io pensa l'altro, automaticamente pensa a se stessa. Infatti, senza la donna il feto non potrebbe sussistere, così come, senza il feto, la donna non sarebbe incinta.

Di tale contraddizione illogica alla luce di categorie analitiche è testimone il corpo gravido, il quale, tuttavia, sembra essere diventato così trasparente⁸¹⁰ da perdere totalmente il suo significato intrinseco. Forse ciò è dovuto all'inevitabile semplificazione dell'esperienza procreativa che le varie tecniche comportano, scomponendo l'unità carnale in due distinte individualità e spingendo a prendere le parti ora dell'uno ora dell'altro.

A tale livello, l'appiattimento della semplificazione della complessità sembra declinarsi eticamente come esclusione e violenza, in quanto la dialettica di negoziazione identitaria è sostituita dalla difesa contro l'incursione dell'altro, dimenticando, tuttavia, come diceva Ricoeur, che l'alterità stessa si colloca al cuore di ogni ipseità, contribuendo a definirne i tratti più profondi.

Il dubbio che in tale processo di ridefinizione medica delle nostre origini l'irriducibilità di esperienze quali la gravidanza, il parto e la maternità ci sia precluso nella sua gravidanza rimane forte. E forse, rappresenta una esortazione ad indagare nelle profondità del legame con chi ci ha portati e

⁸¹⁰ A riguardo, la storica del corpo Barbara Duden sostiene che: "La pelle ha cessato di costituire un confine" (*Il corpo della donna come luogo pubblico*, Bollati Boringhieri, Torino 1984, p. 25).

nutriti. La posta in gioco è alta, poiché, anzitutto e primariamente, ne va della nostra condizione umana, se, come sostiene Irigaray, "La funzione materna sottende l'ordine sociale e l'ordine del desiderio. [...] L'origine della nostra apertura alla relazione è la relazione originaria con la madre"⁸¹¹.

D'altra parte, il monito mi sembra anche urgente e allarmante, data la diffusione sempre più pervasiva, come testimoniano gli studi di Amrita Pande condotti in India⁸¹², della tecnica di surrogazione⁸¹³, che sta alimentando il dibattito bioetico attuale⁸¹⁴. Le ragioni che spingono

⁸¹¹ L. Irigaray, *Sessi e genealogie*, La tartaruga, Milano 1989, pp. 20-25.

⁸¹² Kannan S., *Regulators Eye India's Surrogacy Sector*. *India Business Report*, BBC World, 18th March (2009); A. Pande, *At least I am not sleeping with anyone: resisting the stigma in India*, «Feminist Studies», vol. 36, n. 2 (2010), pp. 292-312; A. Pande, *Commercial Surrogacy in India: Manufacturing a perfect Mother Worker*, «Journal of Women in Culture and Society», vol. 35, n. 4 (2010), pp. 969-992; A. Pande, *Commercial Surrogates and Embodied Resistances in India*, in M. Iwatake, *Gender, Mobility and Citizenship in Asia*, Renvall Institute Publications, University of Helsinki, Finland 2009; A. Pande, *Commercial Surrogate Mothering in India: nine months of labor?*, in K. Kosaka, M. Ogino, *Quest for Alternative Sociology*, Trans Pacific Press, Melbourne 2008, pp. 71-87; A. Pande, *It's may be her eggs but it's my blood: surrogates and everyday forms of kinship in India*, «Qualitative Sociology», vol. 32, n. 4 (2009), pp. 379-405; A. Pande, *Not an "Angel" not a "Whore": Surrogates as "Dirty" workers in India*, «Indian Journal of Gender Studies», vol. 16, n. 2 (2009), pp. 141-173.

⁸¹³ Secondo van den Akker, malgrado la molteplicità dei modi di attuazione e di realizzazione della pratica di surrogazione, gli accordi di maternità surrogata si riducono essenzialmente a due forme fondamentali, quella genetica e quella gestazionale. Ora, mentre la prima prevede che la donna sia fecondata direttamente con lo sperma dell'uomo della coppia committente, la seconda permette che l'embrione venga dapprima formato in vitro utilizzando i gameti dei cosiddetti 'genitori genetici' che possono coincidere o meno con la coppia committente, e venga successivamente impiantato nel ventre della surrogata. (O. van den Akker, *Psychological trait and state characteristics, social support and attitudes to the surrogate pregnancy and baby*, «Human Reproduction», vol. 22, n. 8 (2007), pp. 2287-2295). La maternità surrogata, inoltre, può essere di tipo commerciale, nel caso in cui la donna venga pagata per il suo servizio di 'portatrice', o altruistico, se la surrogata non riceve alcun compenso.

⁸¹⁴ Basti pensare all'intervista fatta ad Elisa Grimi dal titolo *Le donne non siano uno strumento*, apparsa sul Corriere della Sera lo scorso 15 dicembre 2015, in cui a pag. 26 la filosofa dichiara: "Io mi schiero dalla parte della vita, cioè di chi è figlia. Perché, vede, qui oltre ad esserci confusione sul concetto di maternità, ve ne è ancora di più sul concetto di figlio e figlia. Non è possibile tracciare i confini di ciò che è umano, e dunque della sua dignità e diritti, senza includere il concetto di «figlio». Qual è il miglior nutrimento per un neonato se non il latte di sua madre? Con questo non voglio però dire che il latte artificiale non possa essere la migliore soluzione, ma prima viene sempre l'origine della vita, senza la quale l'artificiale non trova neanche la sua definizione" e ancora "Mi pare evidente che dalla maternità surrogata derivi una commercializzazione, cioè una strumentalizzazione della donna. E, questo, certo, è inaccettabile".

all'adozione di questa tecnica sono di diversa natura. I genitori, per esempio, possono voler fare ricorso alla maternità surrogata per soddisfare quello che è il desiderio innato e tipicamente umano della procreazione laddove però uno dei due, o entrambi, ne è impossibilitato perché sterile; oppure preferiscono avere figli tramite la surrogazione di maternità per non mettere a repentaglio una già labile situazione clinica preesistente; o, ancora, per perpetuare la specie senza vivere la gravidanza e il parto, e tutto ciò che essi comportano. D'altra parte, non trascurabili risultano essere le motivazioni di base che spingono la "madre surrogata" a diventare tale. Esse possono essere di natura sia economica che solidale, ovvero la donna può accettare di portare avanti una gravidanza non sua e partorire il figlio di qualcun altro in cambio di denaro, oppure spinta dal desiderio di rendere altri genitori. In entrambi i casi, le due parti firmano un contratto nel quale si accordano e attraverso il quale la donna "ospitante" accetta di perdere qualsiasi tipo di diritto avente sul nascituro. Tuttavia, pur tenendo conto delle legittime richieste sottese in tale pratica, notevoli perplessità si alzano riguardo l'impatto che essa sembra avere sul corpo e sulla psiche della surrogata⁸¹⁵, sul concepito, sulla

⁸¹⁵ Per ulteriori approfondimenti, rimando agli studi condotti riguardo il problema dell'attaccamento nelle madri surrogate. In particolare, mi riferisco a: M. Agnafors, *The harm argument against surrogacy revisited: two versions not to forget*, «Medicine, Health Care and Philosophy», vol. 17 (2014), pp. 357-363; H. Baslington, *The Social Organization of Surrogacy: Relinquishing a Baby and the Role of Payment in the Psychological Detachment Process*, «Journal of Health Psychology», vol. 7, n. 57 (2002), pp. 57-71; N. L. Blumberg, *Effects of neonatal risk, maternal attitude, and cognitive style on early postpartum adjustment*, «Journal of Abnormal Psychology», vo. 89, n. 2 (1980), pp. 139-150; H. Bos, F. van Balen, *Children of the new reproductive technologies: Social and genetic parenthood*, «Patient Education and Counseling», vol. 81 (2010), pp. 429-435; R. J. Edelmann, *Surrogacy: the psychological issues*, «Journal of Reproductive and Infant Psychology», vol. 22, n. 2 (2004), pp 123-136; S. Fischer, I. Gillman, *Surrogate Motherhood: Attachment, Attitudes and Social Support*, «Psychiatry», vol. 54 (1991), p. 1320; H. Hanafin, *Surrogate Parenting: Reassessing Human Bonding*, Presentation at the annual meeting of the American Psychological Association, NYC, NY, August 28 1987; T. D. Pizitz, J. McCullaugh, A. Rabin, *Do women who choose to become surrogate mothers have different psychological profiles compared to a normative female sample?*, «Women and Birth», 26 (2013), pp. 15-20; R. F. Resnick, *Surrogate mothers: The relationship between early attachment and the relinquishing of a child*, PhD Dissertation, The Fielding Institute, 1989; S. Saravanan, *An ethnomethodological approach to examine exploitation in the context of capacity, trust and experience of commercial surrogacy in*

frammentazione e, dunque, sulla ridefinizione delle figure parentali. Senza considerare la 'natura giuridica'⁸¹⁶ dell'accordo di surrogazione, retto appunto da un contratto. Con quest'ultima espressione si è soliti indicare una trattativa che regola i rapporti intercorrenti fra parti, i quali hanno come oggetto dei beni economici. Tuttavia, nel caso della maternità surrogata, il bene in questione ha una duplice accezione, in quanto l'accordo firmato tra le parti riguarda la gestione dell'embrione e la disponibilità dell'utero della "madre surrogata". Le prime perplessità⁸¹⁷ che sorgono in relazione a tale pratica sembrano riguardare la vita umana nell'intimo della sua dignità: possono gli embrioni essere considerati un bene ottenibile tramite compenso economico? E d'altra parte, è giusto violare la propria corporeità e mettere a disposizione parti di corpo per un utile economico? O, come si chiede la stessa Marinopoulos, "Si può disporre del corpo e dei suoi prodotti? Li si può dissociare dall'umano? Siamo per la nascita alla vita o per la fabbricazione della carne?"⁸¹⁸. L'altra

India, «Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine», vol. 8, n. 10 (2013), pp. 1-12; H. Sharan, J. Yahav, D. Peleg, Z. Ben-Rafael, P. Merlob, *Hospitalization for Early Bonding of the Genetic Mother After a Surrogate Pregnancy: Report of Two Cases*, «Birth», vol. 28, n. 4 (2001), pp. 270-273; E. Teman, *The social construction of surrogacy research: An anthropological critique of the psychosocial scholarship on surrogate motherhood*, «Social Science & Medicine», vol. 67 (2008), pp. 1104-1112; M. M. Tiu, *Altruistic surrogacy: the necessary objectification of surrogate mothers*, «Journal of Medical Ethics», vol. 35 (2009), pp. 171-175; O. van den Akker, *A longitudinal pre-pregnancy to post-delivery comparison of genetic and gestational surrogate and intended mothers: Confidence and genealogy*, «Journal of Psychosomatic Obstetrics & Gynecology», vol. 26, n. 4 (2005), pp. 277-284; O. van den Akker, *Editorial: Maternal attachment to the fetus and interactions with the infant and the case of (non) attachment in surrogates*, «Journal of Reproductive and Infant Psychology», vol. 22, n. 2 (2004), pp. 55-56; O. van den Akker, *Psychological aspects of surrogate motherhood*, «Human Reproduction Update», vol. 13, n. 1 (2007), pp. 53-62; O. van den Akker, *Surrogate mothers*, in S. Tyano, M. Keren, H. Herman, J. Cox, *Parenthood and mental health: a bridge between infant and adult psychiatry*, John Wiley & Sons, Ltd, 2010, pp. 39-49.

⁸¹⁶ Se di natura giuridica si può parlare. Per ulteriori approfondimenti, rimando a: I. Corti, *La maternità per sostituzione*, Giuffrè, Milano 2000; A. B. Faraoni, *La Maternità Surrogata*, Giuffrè Editore, Milano 2002; C. Shalev, *Nascere per contratto*, Giuffrè, Milano 1992.

⁸¹⁷ A riguardo, tengo a precisare che le presenti riflessioni valgono, appunto, come considerazioni conclusive e rimandano, quanto alla loro profondità teoretica che sicuramente non è possibile ottenere in tale sede, poiché mi porterebbero troppo lontano dai fini specifici di tale ricerca, ad eventuali lavori e applicazioni bioetiche future.

⁸¹⁸ S. Marinopoulos, *Nell'intimo delle madri*, p. 172.

questione che si solleva, non meno spinosa rispetto alle precedenti, riguarda la presunta rivendicazione alla surrogazione come forma di emancipazione femminile. Essa, infatti, come sostiene una parte del più recente femminismo,⁸¹⁹ darebbe "finalmente" alla donna la possibilità di procreare senza l'aiuto dell'uomo. All'obiezione, mossa verso questa pratica, di violazione del principio dell'indisponibilità di parti del proprio corpo, una parte del movimento femminista ha risposto sostenendo che tale precetto si basa sul concetto di integrità così come viene concepito nell'immagine antropologica occidentale e, pertanto, dall'uomo in senso stretto (soggetto di sesso maschile). In conclusione, ci troveremmo ancora dinanzi ad un'imposizione maschile e maschilista volta ad ostacolare l'emancipazione della donna. In realtà, in questo contesto ci si muove entro confini molto meno definiti di ciò che si possa sostenere; per una donna, infatti, la pratica della maternità surrogata risulta 'una lama a doppio taglio'. Se, da un lato, può sembrare emancipatoria per tutte quelle donne che desiderano procreare ma si trovano in situazioni di salute precaria o di infertilità o di assenza di un partner⁸²⁰, d'altra parte dobbiamo tenere presente che questo tipo di pratica non riguarda solo ed esclusivamente la donna bramosa di diventare madre. Anzi, per definizione, la surrogazione di maternità, coinvolge molti più soggetti,

⁸¹⁹ A riguardo, risultano particolarmente illuminanti le parole di Anne-Marie Le Pourhiet, ordinario di Diritto pubblico all'Università di Rennes, vicepresidente dell'Associazione francese di Diritto costituzionale: "Sento che siamo avviati verso un nuovo femminismo estremamente aggressivo, che sta mutando profondamente per opera di specialisti della teoria del gender e del movimento lesbico radicale, scostandosi in modo netto dalle rivendicazioni femministe del primo periodo e avvicinandosi al puro delirio e alla sovversione. Trovo paradossale che in certi ambiti questa corrente rivendichi l'assenza totale di limiti a favore della donna. Lo dimostra il progetto di legge al quale è innestato quest'emendamento sull'aborto, che è un progetto di legge completamente liberticida, di rieducazione mentale dall'asilo fino alla scuola." (<http://www.zenit.org/it/articles/femminismo-radical-e-ideologia-gender-puro-delirio-e-sovversione>)

⁸²⁰ E, a riguardo, sarebbe interessante interrogarsi sul significato 'antropologico' di maternità, paternità e filiazione.

fuoriuscendo e avendo conseguenze al di là dall'ambito strettamente individuale dell'io.

Tra i vari soggetti coinvolti, non ultima è proprio la madre surrogata, ovvero colei che mette a disposizione il proprio utero e il proprio grembo per portare a termine la gravidanza di altri. Da quest'ultimo punto di vista e considerando quanto detto in apertura, nonché lungo tutto il presente lavoro, mi sembra qui legittimo equiparare la tecnica di surrogazione ad una nuova forma di schiavitù, applicando alla lettera le parole di Agacinsky, che nel suo libro afferma: "Ognuno pensa di poter utilizzare il suo corpo come vuole, o di poter lasciarlo utilizzare dagli altri, a condizione, ovviamente, che egli dia il suo consenso (...) ma il Consiglio Europeo ha adottato, nel 1996, una raccomandazione sulla prevenzione necessaria alla *tratta degli esseri umani*. Proprio in questa occasione, essa ha dichiarato che lo sfruttamento sessuale delle persone, sebbene consenzienti, costituisce un attentato alla persona umana e alla sua dignità. Dettò ciò, in caso di conflitto tra libertà e dignità, la seconda deve passare avanti alla prima, o quanto meno, la dignità non può restare una lettera morta."⁸²¹ Pertanto, le donne che, per disperazione, per altruismo, per rivendicazione ideologica della proprietà del proprio corpo, o per qualsiasi altro motivo sia all'origine della loro scelta più o meno libera, si prestano a diventare madri-per-altri, senza rendersi conto, subiscono una forma di violenza subdola e, dunque, ancora più dolorosa proprio perché inconsapevole, che, molto probabilmente, potrebbe essere resa loro manifesta solo tramite un'informazione sui propri diritti e sulla presa di coscienza della propria corporeità e dignità corporea, nonché di ciò che una gravidanza comporta a livello di maturazione del 'sé materno'. La domanda che mi pongo è, dunque, se e a quali livelli avviene questa informazione.

⁸²¹ S. Agacinsky, *Corps en miettes*, pp. 100-101.

Chiudo, dunque, il presente lavoro con la speranza di una maggiore sensibilizzazione sull'argomento, non solo del singolo ma anche dei governi, soprattutto quelli in cui non esiste una legislazione o non ve ne sia una adeguata. L'interesse per il tema, va oltre il lavoro svolto, e proprio a scopo informativo, sarebbe interessante, se non necessario, svolgere studi paragonabili a quello di Amrita Pande in India, in altri paesi ove la pratica è del tutto consolidata ed ha aperto la sua strada al divenire una vera e propria "piaga sociale". Tra questi paesi, è importante citare Ucraina e Russia, ma soprattutto il Brasile, dove gli accordi di surrogazione avvengono senza l'intermediazione delle cliniche dell'infertilità e le potenziali madri surrogate vengono raccolte nelle favelas, e ancor di più gli USA, dove l'appellarsi a motivazioni filantropiche ha del tutto oscurato gli aspetti veramente cruciali della pratica.

In particolare, sarebbe interessante poterne far emergere quelle criticità inerenti l'umano, troppo spesso travolte e, dunque, ignorate in quel movimento di singolare rovesciamento per cui "l'estremo *soggettivismo* – questo sciogliersi da vincoli fisici e religiosi, e consegnarsi alla volontà dell'uomo – si capovolge in estremo *oggettivismo*. La volontà riduce uomini e cose a *oggetti*, a terreno di energie calcolanti e manipolanti. La vita mi sta dinanzi come oggetto, allora essa si disgiunge dal suo portatore, dall'uomo concreto e determinato, e si fa semplice materia di tecnica e di regole giuridiche"⁸²². In questa situazione assoggettata alla "nudità di un nichilismo in cui la condizione di quasi-onnipotenza convive con quella di quasi-vacuità e la più grande abilità con un sapere minimo"²⁵⁰, forse l'unico atteggiamento possibile rimane quello di cui parla Henderson: "Quando incontro l'atteggiamento filosofico, tanto nei pazienti, quanto negli amici, sono colpito dalla loro scrupolosità nel mettersi a ricercare la verità delle cose, questo tipo di persona non è

⁸²² N. Irti, *Il diritto nell'età della tecnica*, Editoriale Scientifica, Napoli 2007, p. 44.

apparentemente o consapevolmente filosofica; si tratta di filosofi "naturali", comuni cittadini del mondo, i quali hanno raggiunto una visione particolare della vita, che li sostiene, fornendo un riferimento preciso del senso delle cose come ad esempio su chi sia Dio, su chi sia l'Uomo o la Donna e su quale sia il loro posto personale nell'universo"⁸²³.

⁸²³ J. L. Henderson, *Cultural attitudes in psychological perspective*, Inner City Books, Toronto 1984, p. 59.

Bibliografia

- Agacinski S., *Corps en miettes*, Flammarion, France 2009.
- Agnafors M., *The harm argument against surrogacy revisited: two versions not to forget*, «Medicine, Health Care and Philosophy», vol. 17 (2014), pp. 357-363.
- Angelini G., *Che cosa significa generare? Un difetto di riflessione e le sue ragioni*, «La Rivista del Clero Italiano», vol. 4(2005), pp. 270-285.
- Baslington H., *The Social Organization of Surrogacy: Relinquishing a Baby and the Role of Payment in the Psychological Detachment Process*, «Journal of Health Psychology», vol. 7, n. 57 (2002), pp. 57-71.
- Bayle B., *L'embryon sur le divan. Psychopathologie de la conception humaine*, Masson Éditeur, Paris 2003, trad. it a cura di G. Maialetti, *L'embrione sul lettino*, KOINÈ, Roma 2005.
- Blumberg N. L., *Effects of neonatal risk, maternal attitude, and cognitive style on early postpartum adjustment*, «Journal of Abnormal Psychology», vo. 89, n. 2 (1980), pp. 139-150.
- Boltanski L., *La condizione fetale*, Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano 2004.
- Bos H., van Balen F., *Children of the new reproductive technologies: Social and genetic parenthood*, «Patient Education and Counseling», vol. 81 (2010), pp. 429-435.
- Botti C., *Due in una. Una riflessione femminista su bioetica e gravidanza*, «Medical Humanities», vol. 10, n. 3 (2009), pp. 23-28.
- Botti C., *Due-in-una: responsabilità e libertà femminile nella procreazione*, «BIOETICA», vol. 1 n. XVIII (2010), pp. 17-29.
- Chatel M. M., *Il disagio della procreazione, nell'onnipotenza della medicina si annida la minaccia di una nuova sterilità*, Il saggiaiore, Milano 1995.

- Chiodi M., *Il figlio come sé e come altro: la questione dell'aborto nella storia della teologia morale e nel dibattito contemporaneo*, Glossa, Milano 2001.
- Corti I., *La maternità per sostituzione*, Giuffrè, Milano 2000.
- D'Agostino F., *Corpo esibito, corpo violato, corpo venduto, corpo donato. Nuove forme di rilevanza giuridica del corpo umano*, Giuffrè, Roma 2003.
- Duden B., *Disembodying women. Perspectives on pregnancy and the unborn*, Harvard University Press, Cambridge 1993.
- Duden B., *Il corpo della donna come luogo pubblico*, Bollati Boringhieri, Torino 1984.
- Edelmann R. J., *Surrogacy: the psychological issues*, «Journal of Reproductive and Infant Psychology», vol. 22, n. 2 (2004), pp 123-136.
- Faraoni A. B., *La Maternità Surrogata*, Giuffrè Editore, Milano 2002.
- Fischer S., Gillman I., *Surrogate Motherhood: Attachment, Attitudes and Social Support*, «Psychiatry», vol. 54 (1991), p. 1320.
- Franklin S., *Fetal fascinations: new dimensions to the medical-scientific construction of fetal personhood*, in S. Franklin, C. Lury, J. Stacey, *Off centre. Feminism and cultural studies*, HarperCollins Academic, London 1991.
- Gambino G., *Linee per una riflessione biogiuridica cattolica sull'aborto*, in Casini C., et al., *Biogiuridica cattolica*, Aracne, Roma 2014, pp. 101-122.
- Gauchet M., *Il figlio del desiderio. Una rivoluzione antropologica*, Vita e Pensiero, Milano 2010.
- Gentilucci L., Shavar S. T., Tranquilli A. L., *Conflitto materno-fetale*, «Rivista Italiana di Ostetricia e Ginecologia», vol. 21 (2009), pp. 19-23.
- Grimi E., *Le donne non siano uno strumento*, «Corriere della Sera», 17 dicembre 2015, p. 26.
- Habermas J., *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002.
- Hanafin H., *Surrogate Parenting: Reassessing Human Bonding*, Presentation at the annual meeting of the American Psychological Association, NYC, NY, August 28 1987.

Henderson J. L., *Cultural attitudes in psychological perspective*, Inner City Books, Toronto 1984.

Irigaray L., *Sessi e genealogie*, La tartaruga, Milano 1989.

Irti N., *Il diritto nell'età della tecnica*, Editoriale Scientifica, Napoli 2007.

Kannan S., *Regulators Eye India's Surrogacy Sector*. *India Business Report*, BBC World, 18th March (2009).

Le Pourhiet A., *Femminismo radicale e ideologia gender? Puro delirio e sovversione*, <http://www.zenit.org/it/articles/femminismo-radicale-e-ideologia-gender-puro-delirio-e-sovversione>.

Marinopoulos S., *Nell'intimo delle madri. Luci e ombre della maternità*, Feltrinelli, Milano 2006.

McLean S., Peterson K., *Patient status: the foetus and the pregnant woman*, «Australian Journal of Human Rights», vol. 6 (1996).
<http://www.austlii.edu.au>.

Mitchell L. M., *Baby's first picture. Ultrasound and the politics of fetal subjects*, University of Toronto Press, Toronto 2001.

Moneti Codignola M., *L'enigma della maternità. Etica e ontologia della riproduzione*, Carocci, Roma 2008.

Oliver K., Motherhood, sexuality, and pregnant embodiment: twenty-five years of gestation, «Hypathia», vol. 25, n. 4 (2010), pp. 760-777.

Pande A., *At least I am not sleeping with anyone: resisting the stigma in India*, «Feminist Studies», vol. 36, n. 2 (2010), pp. 292-312.

Pande A., *Commercial Surrogacy in India: Manufacturing a perfect Mother Worker*, «Journal of Women in Culture and Society», vol. 35, n. 4 (2010), pp. 969-992.

Pande A., Commercial Surrogate Mothering in India: nine months of labor?, in K. Kosaka, M. Ogino, *Quest for Alternative Sociology*, Trans Pacific Press, Melbourne 2008, pp. 71-87.

- Pande A., *Commercial Surrogates and Embodied Resistances in India*, in M. Iwatake, *Gender, Mobility and Citizenship in Asia*, Renvall Institute Publications, University of Helsinki, Finland 2009.
- Pande A., *It's may be her eggs but it's my blood: surrogates and everyday forms of kinship in India*, «Qualitative Sociology», vol. 32, n. 4 (2009), pp. 379-405.
- Pande A., *Not an "Angel" not a "Whore": Surrogates as "Dirty" workers in India*, «Indian Journal of Gender Studies», vol. 16, n. 2 (2009), pp. 141-173.
- Pizitz T. D., McCullaugh J., Rabin A., *Do women who choose to become surrogate mothers have different psychological profiles compared to a normative female sample?*, «Women and Birth», 26 (2013), pp. 15-20.
- Resnick R. F., *Surrogate mothers: The relationship between early attachment and the relinquishing of a child*, PhD Dissertation, The Fielding Institute, 1989.
- Ricoeur P., *Du texte à l'action*, Seuil, Paris 1986, trad. it. *Dal testo all'azione. Saggi sull'ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989.
- Ricoeur P., *Temps et récit*, t. II, Seuil, Paris 1984.
- Saravanan S., *An ethnomethodological approach to examine exploitation in the context of capacity, trust and experience of commercial surrogacy in India*, «Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine», vol. 8, n. 10 (2013), pp. 1-12.
- Sgreccia E., *Manuale di Bioetica*, Vita e Pensiero, Milano 2007.
- Shalev C., *Nascere per contratto*, Giuffrè, Milano 1992.
- Sharan H., Yahav J., Peleg D., Ben-Rafael Z., Merlob P., *Hospitalization for Early Bonding of the Genetic Mother After a Surrogate Pregnancy: Report of Two Cases*, «Birth», vol. 28, n. 4 (2001), pp. 270-273.
- Temam E., *The social construction of surrogacy research: An anthropological critique of the psychosocial scholarship on surrogate motherhood*, «Social Science & Medicine», vol. 67 (2008), pp. 1104-1112.
- Tiu M. M., *Altruistic surrogacy: the necessary objectification of surrogate mothers*, «Journal of Medical Ethics», vol. 35 (2009), pp. 171-175.

Tyler I., *Reframing pregnant embodiment*, in Ahmed S., Kilby J., Lury C., McNeil M., Skeggs B., (eds), *Transformations: thinking through feminism*, Routledge: London and New York 2000, pp. 288-301.

van den Akker O., *A longitudinal pre-pregnancy to post-delivery comparison of genetic and gestational surrogate and intended mothers: Confidence and genealogy*, «Journal of Psychosomatic Obstetrics & Gynecology», vol. 26, n. 4 (2005), pp. 277-284.

van den Akker O., *Editorial: Maternal attachment to the foetus and interactions with the infant and the case of (non) attachment in surrogates*, «Journal of Reproductive and Infant Psychology», vol. 22, n. 2 (2004), pp. 55-56.

van den Akker O., *Psychological aspects of surrogate motherhood*, «Human Reproduction Update», vol. 13, n. 1 (2007), pp. 53-62.

van den Akker O., *Psychological trait and state characteristics, social support and attitudes to the surrogate pregnancy and baby*, «Human Reproduction», vol. 22, n. 8 (2007), pp. 2287-2295.

van den Akker O., *Surrogate mothers*, in S. Tyano, M. Keren, H. Herman, J. Cox, *Parenthood and mental health: a bridge between infant and adult psychiatry*, John Wiley & Sons, Ltd, 2010, pp. 39-49.

Tesi di dottorato in Bioetica, di Ilaria Malagrinò,
discussa presso l'Università Campus Bio-Medico di Roma in data 07/03/2016.
La disseminazione e la riproduzione di questo documento sono consentite per scopi di didattica e ricerca,
a condizione che ne venga citata la fonte.