

# Unità e dualità nell'esperienza della gravidanza: per un'ermeneutica del corpo materno

*Ilaria Malagrino*

Università Roma Tre, Dipartimento di Scienze della Formazione  
ilaria.malagrino@uniroma3.it

DOI: 10.17421/2498-9746-05-13

## Sommario

*La progressiva medicalizzazione della gravidanza, nonché il ricorso alle varie forme di procreazione medicalmente assistita, hanno permesso di codificare quella che un tempo era considerata la misteriosa simbolicità della gestazione umana, trascrivendola in accadimento del corpo della durata fisiologica di nove mesi, processo biologico osservabile e clinicamente controllabile.*

*Se tale avvenimento ha inevitabilmente aperto la strada a possibilità un tempo impensate, permettendo di realizzare maternità desessualizzate, tardive e surrogate, esso ha nondimeno contribuito non solo alla riduzione, ma anche, come già riconosceva Young negli anni Ottanta, all'alienazione della specifica e incarnata complessità dell'esperienza procreativa. Il risultato è che nuove forme di violenza e sfruttamento, declinate all'insegna dell'usabilità, minacciano la felice riuscita dell'umano venire al mondo.*

*Scopo del presente contributo è, pertanto, ridare voce alla carnalità in gravidanza, colta nella sua contraddittoria "unità duale" e nella sua "anatomicità soggettiva", al fine di mostrare, come sostiene Henry, che il corpo umano, in quanto vivente, è un modo della vita dell'ego, è un Io, attivo nei suoi cambiamenti materiali e non puro sostrato inerte, e di tracciare, successivamente, le linee di un'ermeneutica della procreazione.*

*L'urgenza di tale riflessione sembra essere giustificata dalla gravità della posta in gioco, se, come riconosce Kristeva, ne va dell'"essere" umano che stiamo generando e consegnando al futuro.*

**Parole chiave:** filosofia della gravidanza; corporeità in gravidanza, carnalità, identità corporea, violenza sulle donne

## Abstract

*The medicalization of pregnancy and the different types of medically assisted procreation have allowed us to codify the mysterious symbolism of human gestation. It has become a bodily event of nine months, an observable and clinically controllable biological process.*

*This happening has paved the way for unthinkable possibilities, allowing for the realization of desexualized, late and surrogate motherhoods. Nevertheless it has contributed to the reduction and to the alienation of the specific and embodied complexity of the procreative experience, as Young recognized in the 1980s. Thus new forms of violence and exploitation, declined in the name of usability, threaten the happy success of the human conception and birth.*

*Therefore, the aim of this paper is to give a new voice to carnality in pregnancy in its contradictory “dual unity” and in its “subjective anatomy”, in order to show, as Henry maintains, that the human body, as living body, is a way of life of the ego, is an I, active in its material changes and not pure inert substratum, and to trace, subsequently, the lines of a hermeneutics of procreation.*

*This question is even more pressing because what is at stake is the human “being” that we are generating and delivering to the future.*

**Keywords:** *Philosophy of Pregnancy, Pregnant Body, Flesh, Bodily Identity, Violence against Women*

INDICE

1	Introduzione . . . . .	198
2	Unità e dualità del corpo in gravidanza . . . . .	199
3	L’evento procreativo: un’esperienza nella e della carne . . . . .	203
	Note . . . . .	207

1 INTRODUZIONE

La progressiva medicalizzazione della gravidanza nonché il ricorso alle varie forme di procreazione medicalmente assistita hanno permesso di codificare quella che un tempo era considerata la misteriosa simbolicità della gestazione umana<sup>1</sup>, trascrivendola in accadimento del corpo della durata fisiologica di nove mesi. Svolgendosi per lo più in un *setting* clinico, essa viene tradotta in una serie di sintomi fisici e psichici che la rendono “interessante” non solo perché la “esprimono”, ma anzitutto perché, attraverso i livelli di emoglobina, i cambiamenti del seno, l’aumento del peso e del senso di stanchezza, la rendono oggettivamente osservabile e clinicamente controllabile<sup>2</sup>.

Tale processo ha inevitabilmente aperto la strada a possibilità riproduttive un tempo impensate, permettendo di realizzare maternità desessualizzate, tardive e inconsuete. A conferma di quanto appena detto, basti pensare alla diffusione sempre più capillare delle varie forme di surrogazione di maternità, in cui una donna “esterna” alla coppia committente presta, gratuitamente o dietro compenso, “se stessa” per portare avanti la gravidanza.

Tuttavia, tale “possesso” bio-medico dell’umano “venire al mondo” non smette di interrogare, poiché esso ha contribuito alla riduzione e, come già riconosceva Young negli anni Ottanta, all’alienazione della specifica e incarnata complessità dell’esperienza procreativa. Senza contare che, secondo quanto sostiene Irigaray,

questo [stesso processo] fa sì, inoltre, che non ci siano o siano pochissime le coppie feconde in un senso non strettamente carnale. Di qui i dilemmi su ciò che è in gioco nella maternità, nella paternità, ancora e sempre paralizzate in doveri che non sono l’essenziale del nostro destino: generare l’umano, il divino in noi e tra noi<sup>3</sup>.

Il risultato è che nuove forme di violenza e sfruttamento, declinate all’insegna dell’usabilità, minacciano la felice riuscita dell’umano venire al mondo.

Scopo del presente contributo è, pertanto, quello di ridare voce proprio alla corporeità in gravidanza colta nella seppur frammentaria riflessione filosofica di alcune pensatrici femministe. L’obiettivo principale sarà studiarla nella sua contraddittoria “unità duale” e nella sua “anatomicità soggettiva”, al fine di comprendere se davvero sia possibile considerare la gestazione, in quanto accadimento del corpo umano “vivente”, come un semplice processo fisiologico, o piuttosto come un evento “biografico”, che affetta l’io nelle sue istanze identitarie più intime e profonde, e di tracciare, successivamente, le linee di un’ermeneutica della procreazione.

## 2 UNITÀ E DUALITÀ DEL CORPO IN GRAVIDANZA

Secondo quanto affermato dalla letteratura femminista<sup>4</sup> in merito<sup>5</sup>, la gravidanza si presenterebbe 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 duplice “unità duale”.

La problematizzazione della gestazione porta, dunque, necessariamente con sé il voler far luce in primo luogo sulla peculiarità di questa “matrice”<sup>6</sup> o *chôra semiotica*<sup>7</sup>: “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?”<sup>8</sup>.

Da un punto di vista strettamente morfologico, la gravidanza ha luogo in un corpo unico, “separato”, ma, nello stesso tempo, duale, simbolo per eccellenza di apertura e relazione all’altro, nella duplice figura di colui che l’ha “segnato” indelebilmente e dell’altro contenuto al suo interno. E, tuttavia, l’uno non è l’altra e viceversa: la dualità non “annega” in unità. Come afferma Kristeva, infatti,

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 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<sup>9</sup>.

Nella gestazione, pertanto, intesa come situazione di co-corporeità, sembrerebbe impossibile distinguere nettamente 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 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<sup>10</sup>.

E, tuttavia, non si ha una vera e propria situazione di fusione, poiché l'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"<sup>11</sup>.

Simbolo "carnale" di tale situazione "uni-duale", sarebbe, secondo Irigaray, 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 e, tuttavia, ne è separata. Anche se di natura embrionaria, 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"<sup>12</sup>, 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 gravidanza. Prevenendo il rigetto dell'embrione, essa fa sì che il corpo materno lo riconosca 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)<sup>13</sup>.

Tra i due corpi, pertanto, sembrerebbe istaurarsi piuttosto 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<sup>14</sup>.

Da qui, la particolare contraddittorietà del corpo gravido inteso come coesistenza simultanea di contrari.

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<sup>15</sup>.

E a complicare le cose si aggiunge la constatazione che, come sostiene Vegetti Finzi, "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"<sup>16</sup>. Ogni sintomo o accrescimento anatomico, infatti, diventa immediatamente significante 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.

La corporeità in gravidanza, quindi, non smette di incuriosire, proprio perché coniugando dialetticamente un divenire silenzioso che non è né solo duplice, né solo singolare, e, tuttavia, è tutt'e due, ci consegna, secondo Kristeva, un concetto di soggettività completamente diverso da quello della tradizione metafisica classica e della psicoanalisi freudiana. Essa, infatti, costringe a pensare ad una soggettività che non sia in posizione *princeps* e ben definita, ovvero che possenga 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 ne controllano lo svolgimento, eppure ne sono i personaggi principali. Configurandosi, pertanto, come processo duplice di formazione e di mutamento del sé, la gestazione sembra richiedere anche una nuova caratterizzazione della nozione di identità, colta nella sua essenza temporalmente e relazionalmente

dinamica e il cui legame con l'alterità ne diventi parte così integrante da risultarne costitutivo. 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", diventa, dunque, 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 divenire. La relazione d'alterità in gravidanza, quindi, non si consuma soltanto secondo le modalità dell'"esteriorità" (relazione madre-feto), ma anche nel senso forte di una implicazione reciproca. L'alterità, infatti, è anche e primariamente del proprio, insieme temporale e relazionale. Il sé, dunque, in gravidanza risulta "in quanto" e "come" "altro" e ciò ad un duplice livello.

Nel caso dell'embrione, infatti, la sua identità si va giorno, dopo giorno forgiando nei continui scambi emotivi ed emozionali che avvengono con la madre e, attraverso di lei, con il mondo esterno. Secondo Kristeva, pertanto, spetterebbe alla madre un'irrinunciabile funzione ordinatrice, già "educatrice", poiché la relazione vocalica e gestuale, corporea, che essa stabilisce con il feto si scandirebbe già come processo della significanza e costituirebbe la base o condizione su cui si innesterà, successivamente, l'ordine simbolico, altrettanto necessario affinché il bambino diventi "parlante" e si inserisca nella sfera sociale<sup>17</sup>. Cosicché, il corpo in gravidanza figurerebbe 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. [...] 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<sup>18</sup>.

Per quanto riguarda l'identità della donna, invece, la sua soggettività in gravidanza non è soltanto divisa, ma esperisce se stessa dialetticamente come fonte e protagonista di un processo generativo che riguarda anche lei. Anche se non lo dirige direttamente, nondimeno esso scende su di essa come indifferente: "Piuttosto, lei è questo processo, questo cambiamento"<sup>19</sup>. 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. 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 libertà<sup>20</sup>.

Cosicché, 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 soggettività è sottoposta ad una metamorfosi irreversibile.

### 3 L'EVENTO PROCREATIVO: UN'ESPERIENZA NELLA E DELLA CARNE

L'analisi condotta sull'unità e dualità del corpo in gravidanza si rivela, dunque, particolarmente interessante, poiché da essa si possono inferire alcune considerazioni importanti concernenti la procreazione e la condizione umana che la contemporanea biomedicalizzazione sembra pericolosamente trascurare.

Anzitutto, la constatazione che una trattazione esaustiva della corporeità in gestazione non possa prescindere da un riferimento obbligato alla soggettività si lega chiaramente al riconoscimento di come la nostra sia una condizione "incarnata", caratterizzata dal fatto di avere un corpo con cui si intrattiene non un rapporto estrinseco di proprietà, qualificato dall'usabilità e dal dominio, ma intrinseco di identificazione. La categoria di carne è stata introdotta nel dibattito filosofico grazie alle riflessioni di Maine de Biran sul corpo proprio e alla distinzione husserliana tra *Körper* e *Leib*, cioè tra corpo e corpo "vivente" e nelle speculazioni di Marcel, Merleau-Ponty e Henry viene usata per indicare il particolare tipo di essere che è l'essere umano. Da questo punto di vista, pertanto, essa finisce per denotare la "soggettività" della nostra esperienza come esseri viventi che eccede la mera materialità. Cosicché il corpo umano è sia sensibile che senziente, attivo nella sua stessa definizione, così come nei cambiamenti materiali.

Il nostro corpo, dunque, concepito come "corpo trascendentale", appartiene alla sfera della soggettività, è un io, o meglio, in prima istanza, un "me" originario<sup>21</sup>. Proprio per questo 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. In tal senso, dunque, 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<sup>22</sup>.

Il nostro corpo, dunque, non è paragonabile al galileiano "esteso materiale", anonimo inerte, di cui è possibile cogliere la forma e la figura geometricamente. Esso, piuttosto, in quanto vivente, è un *Leibkörper*, che è un Io, dato a se stesso in un'autoaffezione radicalmente immanente. 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" cartesiana dello spirito e del corpo, tanto dalla loro "unione". Al contrario, indicandone la coappartenenza reciproca, mette in evidenza come nell'elemento dell'uno sorga l'altro e viceversa. "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"<sup>23</sup>.

Proprio per questo, dunque, non sembra possibile caratterizzare l'evento procreativo quale semplice accadimento fisiologico. Qualificandosi, piuttosto, come esperienza biografica di durata, esso assume un significato relazionale carnalmente vissuto, il quale intacca profondamente l'identità dei soggetti coinvolti nel suo divenire dialettico che continuano a conservarne memoria anche dopo la lacerazione organica.

Lo 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 vantaggi<sup>24</sup>.

L'impronta carnale dell'alterità in sé risulta, così, co-interna ed eterna e, come tale, indelebile.

A riguardo, una prova di quanto appena affermato si può trovare nella cosiddetta sindrome post-aborto<sup>25</sup>, 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 accadimento fisiologico, ma anche il blocco improvviso di tutto il processo gravidico di maturazione del sé con conseguenze spesso devastanti per la vita psichica della donna e di coppia. Infatti, tale blocco può sfociare sia in fantasie proiettive, sia arrivare a minare il normale sviluppo di una gravidanza successiva, portare a sterilità secondaria, ad aborti spontanei ripetuti, ad isterectomia e a perdite affettive.

Invece, per quanto riguarda la presunta memoria dell'essere-stato-portato, interessanti risultano le osservazioni degli psichiatri Verny e Kelly<sup>26</sup> in merito all'esistenza e la persistenza nell'individuo adulto di ricordi che risalgono alla vita pre-natale e intra-uterina.

In tal senso, 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”<sup>27</sup>, implica, o, meglio, “è” un processo, uno sviluppo del sé che sembra sottrarsi a qualsiasi tipo di determinismo e meccanicismo.

Si innesta qui, quindi, la critica che Irigaray rivolge alla mimesi o, meglio, al rifare biomedico della procreazione, definito quale agire diabolico, poiché, intervenendo nel “fra” della gestazione, ne paralizzerebbe l'uni-dualità, semplificandola inevitabilmente.

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<sup>28</sup>.

Tanto più che la medicalizzazione del processo gravidico tende a mettere in ombra proprio il ruolo imprescindibile che spetta alla donna. Riducendo quest'ultima, come riconosce anche Duden, a “sistema di approvvigionamento del feto che porta in grembo”<sup>29</sup> la vorrebbe quale puro contenitore anonimo, totalmente asservito al miracolo che in lei si produce, ma che si pretenderebbe aver luogo in “sua” assenza. A tale proposito, 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<sup>30</sup>.

A questo livello, dunque, la categoria di "fetalità" sembrerebbe essere la più adatta per inquadrare la gestazione, considerata come tempo in cui il bambino si va formando. Quest'ultimo, in particolare, sembrerebbe esserne il solo protagonista, molto spesso raffigurato come separato e indipendente nella sua individualità e perfezione, come se fosse già nato.

Il corpo materno, così, rimane dietro le scene: non è importante per se stesso, ma per quello che contiene. Emblematiche in tal senso sono, a livello rappresentativo, 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, e, a livello pratico, la surrogazione di maternità. In quest'ultima, in particolare, l'ontologia fetale vi si vorrebbe interamente asociale, come se il suo sviluppo fosse il risultato di un processo guidato dal solo determinismo genetico<sup>31</sup>. Si tratta chiaramente di una pura astrazione, poiché vi è sempre una madre "gestazionale" che continua a svolgere ancora un ruolo imprescindibile nello sviluppo psico-fisico del nuovo individuo che si sta formando, istituendolo in una sorta di debito "radicale", per il quale sembra non esserci alcuna possibilità di ricambiare, almeno non in un senso reciproco e proporzionale del termine. Legittimo appare dunque chiedersi che ne è del suo sé? "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?"<sup>32</sup>. Ma, quali le possibili conseguenze per la nostra umanità di tale distruzione? Secondo quanto sostiene Marinopoulos

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<sup>33</sup>.

Proprio per questo, quindi, gli interrogativi che si aprono riguardo il possesso bio-medico del nostro venire al mondo rimangono ancora tanti e irrisolti. Di certo non possiamo mancare l'appuntamento con la storia e con le sfide che essa ci lancia, dato che adesso più che mai ci spinge a riappropriarci di quel passato immemorabile in cui si forgia l'identità di ciascuno, non tanto per carpirne il suo

*exploit*, quanto piuttosto per contemplarne il mistero e consegnarlo alla riflessione di chi, inavvertitamente, in pratica finisce per legittimare nuove forme di alienazione dell'umanità da se stessa.

## NOTE

1. “Per molto tempo la donna è stata ritenuta l'unica responsabile della creazione di una nuova vita ed in quanto tale rispettata e venerata, insieme ai suoi genitali [...]; per secoli la riproduzione umana è rimasta segreta e misteriosa, inaccessibile, nascosta nelle profondità del corpo femminile, fra l'immaginario e il divino, evocatrice di timori e speranze, ansie e sortilegi, ma comunque sacra, inviolabile ed inaccessibile alla conoscenza ed al controllo maschile” (L.M. Chiechi, *Donna, etica e salute*, Aracne, Roma 2006, p. 21).
2. B. Duden, *I geni in testa e il feto nel grembo. Sguardo storico sul corpo delle donne* (2002), trad. it. D. Gorreta, C. Spinoglio, Bollati Boringhieri, Torino 2006; I.M. Young, *Pregnant Embodiment: Subjectivity and Alienation*, «The Journal of Medicine and Philosophy» 9, 1(1984), pp. 45-62.
3. L. Irigaray, *Sessi e genealogie* (1987), La tartaruga, Milano 1989, p. 72.
4. 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. È soltanto con le filosofie femministe, dunque, che il tema sembra spuntare all'orizzonte speculativo, seppure in riferimenti per lo più frammentari.
5. A riguardo si precisa che non è possibile rinvenire una trattazione sistematica e completa del corpo in gravidanza nel pensiero di una singola autrice. Pertanto, il seguente paragrafo è frutto di una ricostruzione del tema nei brevi e fugaci accenni che ne fanno autrici come Irigaray, Kristeva, Young, Mottini-Coulon.
6. L'espressione è usata da Irigaray per significare proprio la specifica unità duale che caratterizza la gravidanza. “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” (L. Irigaray, *Sessi e genealogie*, p. 24).
7. L'espressione *chôra semiotica* è presente negli scritti e nella speculazione di Julia Kristeva per indicare il corpo materno inteso quale luogo privilegiato di relazioni cinesiche, spazio simbiotico in cui gestante e feto formano ancora una totalità indistinta, “una totalità non espressiva costituita dalle pulsioni e dalle loro *stasi* in una motilità movimentata quanto regolamentata” (J. Kristeva, *La rivoluzione del linguaggio poetico* (1974), Spirali, Milano 2006, p. 28).
8. L. Irigaray, *Speculum. Dell'altro in quanto donna* (1975), Feltrinelli, Milano 2010, p. 153.
9. J. Kristeva, *Storie d'amore* (1983), Editori Riuniti, Roma 1985, p. 265.
10. L. Irigaray, *Speculum*, p. 153.
11. Ivi, p. 154.

12. L. Irigaray, *Io tu noi*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 35.
13. Ivi, p. 36.
14. L. Irigaray, *Sessi e genealogie*, 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).
15. L. Irigaray, *Speculum*, p. 157.
16. S. Vegetti Finzi, *Volere un figlio. La nuova maternità fra natura e scienza*, Oscar Mondadori, Milano 1999, p. 27.
17. J. Kristeva, *La rivoluzione del linguaggio poetico*, p. 31. Il semiotico è differente dall'ordine simbolico-fallico e paterno. A riguardo, è la stessa autrice a precisare che: “If we use the term symbolic to refer to the language of consciousness (with its linear temporality and its categorizations). I have proposed the term *semiotic* to refer to a different language, the unconscious ‘language’ found in children’s echolalia before the appearance of signs and syntax, and especially in the discourse we receive as aesthetic” (“Se usiamo il termine simbolico per riferirci al linguaggio della coscienza (con la sua temporalità lineare e le sue categorizzazioni). Ho proposto il termine semiotico per riferirsi a un linguaggio diverso, il ‘linguaggio’ inconscio trovato nell’ecolalia dei bambini prima dell’apparizione di segni e sintassi, e specialmente nel discorso che riceviamo come estetico”, J. Kristeva, *The Passion According to Motherhood, Hatred and Forgiveness* (2005), Columbia University Press, New York 2010, p. 81). Con l’acquisizione del linguaggio paterno il soggetto svilupperà il proprio *ego* ed entrerà nel regno della simbolizzazione. Ora, sia Lacan che Kristeva parlano di uno spazio, di un “fuori”, impensabile e inesprimibile, antecedente l’ordine simbolico. Tuttavia, sussiste un’importante differenza teoretica nel pensiero dei due autori su questo punto. Infatti, mentre per Lacan il semiotico è antecedente e opposto al simbolico, per Kristeva i due ordini sono profondamente interconnessi tra loro.
18. J. Kristeva, *Maternité selon Giovanni Bellini*, «Peinture», n. 10/11 (December 1975), pp. 57-58.
19. I.M. Young, *Pregnant embodiment*, p. 54.
20. E. Mottini-Coulon, *Essai d’ontologie spécifiquement féminine*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1978, p. 118.
21. 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 dato (M. Henry, *Le corps vivant*, «Les Cahiers de l’École des sciences philosophiques et religieuses», vol. 18(1995), p. 79).
22. 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.

23. M. Henry, *Incarnazione* (2000), Sei, Torino 2001, p. 234.
24. Traduzione nostra. E. Mottini-Coulon, *Essai d'ontologie spécifiquement féminine*, pp. 80-81.
25. Per maggiori approfondimenti sulla sindrome post-aborto e i suoi sintomi rimando a: C. Gomez Lavin, R. Zapata García, *Categorización diagnóstica del síndrome post aborto*, «Actas Españolas de Psiquiatría», vol. 33 (2005), pp. 267-272; D.M. Fergusson, L.J. Horwood, J.M. Boden, *Abortion and mental health*, «The British Journal of Psychiatry», vol. 194 (2009), pp. 377-378; A. Templeton, D.A. Grimes, *A request for abortion*, «New England Journal of Medicine», vol. 365 (2011), pp. 2198-2204.
26. T. Verny, J. Kelly, *The Secret Life of the Unborn Child*, Dell Publishing, New York 1981, p. 190.
27. L. Irigaray, *Speculum*, p. 71.
28. L. Irigaray, *Sessi e genealogie*, p. 50.
29. B. Duden, *Il corpo della donna come luogo pubblico* (1991), Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 50.
30. 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.
31. 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.
32. L. Irigaray, *Sessi e genealogie*, p. 25.
33. S. Marinopoulos, *Nell'intimo delle madri. Luci e ombre della maternità*, Feltrinelli, Milano 2006, pp. 173-174.

© 2019 Ilaria Malagrino & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

[Testo completo della licenza](#)