

FRANCESCO SAVERIO TRINCIA

Corpo delle donne, diritti universali, riproduzione

La filosofia e il corpo

Convorrà prendere le mosse dalla franca ammissione di una difficoltà. Chi tenta di trattare la questione al di fuori dei linguaggi specialistici, medico, giuridico, persino etico, per affrontarla in quella necessaria libertà e generalità che è propria di ogni argomentare filosofico, si trova di fronte, da un lato, alle non poche riflessioni sul tema del corpo e della corporeità che si sono sviluppate nell'ambito della filosofia del Novecento di orientamento fenomenologico, come anche nei variegati esiti dell'incontro della filosofia e della psicoanalisi. Dall'altro lato, incontrerà l'ormai annosa e in tutti i sensi "storica" analisi, il più delle volte di provenienza femminile, circa la condizione delle donne nei loro rapporti istituzionali, etici, giuridici, con l'universo delle problematiche legate alla riproduzione e alle novità profonde che le possibilità di intervento tecnico vi hanno introdotto. Non mancano, naturalmente studi che si vorrebbe definire opportunamente "di parte" sulle specificità della corporeità femminile. Più difficile è invece trovare tentativi per dir così "neutri", in un certo senso desoggettivati, ossia sottratti alla (utile ma non esaustiva) narrazione o descrizione di vissuti in prima persona. Tentativi, si vuol dire, di pensare la specificità della corporeità femminile all'interno di una prospettiva che fornisca alle prese di posizione pratiche sulle questioni della riproduzione un qualche sfondo teorico.

Si tratta di una impresa difficile, forse disperata, perché la sottrazione al tentativo, che qui affrontiamo, di quell'aspetto che costituisce una delle conquiste importanti dell'atteggiamento di pensiero femminile (mi riferisco alla scelta di spezzare proprio la pretesa di verità di

un linguaggio neutrale e di far intervenire quindi programmaticamente nella stessa analisi teorica i soggetti esperienti e narranti) si mostra al tempo stesso opportuna se non necessaria, ma anche impossibile. Si tratta in questo caso di realizzare una fenomenologia del corpo femminile, senza che necessariamente sia un soggetto femminile a dar voce alla costruzione di tale *descrizione essenziale* (nel senso che non è puramente empirica). Si tratta inoltre di provare a pensare che questo parziale smarcamento dal condizionamento biologico e culturale di genere riesce a rendere più e non meno stretto il nesso tra descrizione fenomenologica e richiesta di intervento normativo, sia di tipo etico, sia di tipo giuridico. Conviene forse comportarsi come se, insomma, si scoprisse che conviene riconoscere ad una prospettiva di pensiero sul corpo femminile di tipo “universale” una potenzialità di verità maggiore, non minore di un discorso svolto radicalmente in prima persona. Ho appena osservato che una grave difficoltà si presenta sul cammino di questa ricerca. Se la prima persona esperiente e narrante viene meno, che cosa resta se non una descrizione della corporeità affidata al vissuto di quell’io puro, non *gender conditioned*, di cui parla la fenomenologia? Ma se invece a questa purezza si ritiene di poter rinunciare, allo scopo appunto di innestare il necessario *gender conditioning* in una fenomenologia del corpo femminile, quale contenuto di verità non solo narrativa (e neanche solo tecnico-biologica) ci si può attendere dall’intera operazione teorica?

Limitiamoci a ricordare una delle grandi opere di filosofia del Novecento in cui si trova un riferimento centrale al corpo, quale oggetto privilegiato di una analisi filosofica che è fin nel profondo “condizionata” dalla presenza del corpo, ossia originariamente coinvolta nella presa d’atto intrinseca del senso della corporeità. Potremmo citare pagine di Heidegger, o di Husserl, ma quel che troviamo nel quinto capitolo della *Fenomenologia della percezione* di Maurice Merleau-Ponty¹ serve allo scopo che abbiamo di mira in maniera egregia e certamente più puntuale delle pagine di altri autori. Vediamo subito il perché. Dopo aver segnalato la difficoltà iniziale (come è possibile –ci siamo chiesti– quel discorso neutro, e in questo senso non *gender conditioned*, sulla libertà autoriproduttiva delle donne e quindi anche sull’uso di tecniche di ingegneria biologica, che appare al tempo stesso opportuno per accrescere la sua presa normativa, e anche pericolosamente oscillante tra l’inoppor-

¹ Cfr. Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, tr. it., Milano, Il Saggiatore, 1965, pp. 220-240.

tunità etica e politica e l'impossibilità ontologica?), ci accorgiamo che la formulazione stessa del problema ci indica la via di una possibile soluzione.

Il diritto morale all'autodeterminazione

Comprendiamo infatti, mettendo più in chiaro il senso della nostra impresa teorica, che siamo guidati dall'obiettivo di mostrare che l'autodeterminazione riproduttiva delle donne, ossia il loro "diritto morale" di decidere in prima istanza sui modi, sui tempi e più originariamente sul "se" del divenire il corpo di ogni donna il mezzo di un atto riproduttivo, costituisce a tutti gli effetti un *valore universale*. Esso dovrebbe apparire per questo motivo come un diritto di tutti, cioè come un bene o un valore morale e poi giuridico di cui tutti riconoscono l'insostituibilità, sebbene esso appartenga in termini biologici soltanto alle donne. Tale peculiare "diritto originariamente morale" diviene passibile di una vera e propria legittimazione giuridica, e si trasforma così in un diritto che in quanto tale è voluto da tutti ed è valido per tutti, esattamente in virtù di questa sua natura "anfibia", che ne fa qualcosa che –per il fatto stesso di essere biologicamente "di parte"– diviene moralmente e giuridicamente universale, ossia non più solo questione di *una parte*, di *un genere*.

Si gioca, nella nozione dell'autodeterminazione delle donne sul se, sul come e sul quando dell'attuazione della loro potenzialità riproduttiva, tutta la specificità di un evento reale unico, la cui unicità impone una teoria normativamente rigorosa ma anche sufficientemente flessibile: è essenziale infatti che tale unicità non venga occultata sotto uno sguardo normativo "cieco" nei suoi confronti. Si tratta, ripetiamo e precisiamo, dell'incardinamento biologico di un "diritto morale" all'autodeterminazione femminile alla riproduzione, che trova appunto nella biologia l'origine e la genesi coerente di un processo di interna trasformazione che dalla dimensione biologica conduce alla morale e al diritto –senza che in tale processo intervengano momenti di seria interruzione della continuità, o di passaggio ad altro ambito problematico. Tale progetto teorico abbisogna, per realizzarsi, e per evitare di incappare in difficoltà insuperabili, di un linguaggio concettuale capace fin dall'inizio di non perdere il contatto con quel piano della universalità o, se si preferisce, della neutralità non *gender conditioned*, che sola consente di nominare insieme ed equilibratamente tanto la "appartenenza" specificamente femminile dell'autodeterminazione, quanto la sua interna trasfigurazione in senso universale. Una trasfigurazione che, s'è detto, non cancella ma conferma quella originaria appartenen-

za. La filosofia potrebbe dover riconoscere, in questo caso specifico, non un impossibile condizionamento “di genere” dei suoi concetti, quanto piuttosto l’esistenza di concetti e di nozioni riferentisi a situazioni di scelta morale individuale e collettiva di un tipo particolare. Esse sono caratterizzate dalla circostanza che vi si esprime e vi si manifesta il rapporto intrinseco, equilibrato e reciproco del biologico e dell’assio-logico, ossia il nesso di quel che appartiene al genere femminile e di ciò che – in virtù di tale condizionamento biologico, e non nonostante esso – vede riconosciuta al tempo stesso la propria fisionomia e il proprio significato morale e giuridico universale. Alle spalle, per dir così, dell’autodeterminazione femminile alla riproduzione si colloca una nozione di corpo femminile che ospita in sé la trasvalutazione del biologico nella sfera del morale e del giuridico. Il condizionamento biologico è un tramite, non un ostacolo, all’attingimento della dimensione della universalità. La declinazione femminile della libertà riproduttiva non è cosa (morale e giuridica) solo femminile nell’atto stesso in cui è cosa (biologica) radicata nel femminile. V’è un corpo (quello femminile) che rivendica moralmente e giuridicamente la “sua” libertà.

Perché, in questo quadro, le pagine di Maurice Merleau-Ponty appaiono al tempo stesso utili e del tutto insufficienti, come stiamo per mostrare? La fenomenologia scopre il fenomeno del corpo già nelle *Meditazioni cartesiane* di Edmund Husserl. Il fenomenologo francese riprende e radicalizza la tematica husserliana: parla infatti del corpo «come essere sessuato». La sessuazione intrinsecamente somatica non incide affatto nella costituzione originariamente husserliana del fenomeno del corpo stesso. Il suo essere “Leib”, “corpo vivo”, non abbisogna di alcuna determinazione di genere che giunga a spezzarne la neutralità indifferente a ciò che, agli occhi di Husserl, non si configura come l’essenziale articolazione sessuale del corpo stesso. Ciò non deve stupire, se si riflette al fatto che nel secondo volume delle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* Edmund Husserl circoscrive entro certi limiti il legame della coscienza con il “corpo vivo” di un uomo e dunque tende in qualche modo a svaloriare la materialità, la carnalità stessa del corpo: «L’intera coscienza di un uomo è in certo modo legata al suo corpo vivo attraverso la sua base hyletica, per quanto naturalmente i vissuti intenzionali non siano più localizzati propriamente in modo diretto, per quanto non costituiscano più uno strato nel corpo vivo».²

² Edmund Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, tr. it. II, Torino, Einaudi, 2002, p. 155.

Secondo Merleau-Ponty, d'altra parte, non basta definire la "percezione" come il luogo dell'incontro del percipiente e del percepito, luogo che non può non corrispondere alla carnalità di un corpo e della sua superficie senziente. Il fenomeno del corpo coincide con il contatto del senziente e del sentito. Al tempo stesso, come si è detto, il corpo viene definito come essenzialmente sessuato e la sessualità, non più definibile come una funzione del corpo tra le altre, si presenta come l'essenza stessa della corporeità desiderante. Tuttavia, quel che si osserva del corpo sessuato, percipiente e desiderante è il risultato della descrizione e della constatazione, rigorosamente riferita ad un corpo maschile, di un suo «qualche indebolimento dei normali riflessi sessuali o degli stati di piacere». Si prendono le mosse da una patologia del desiderio della quale si indicano l'espressione sintomatica e le conseguenze somatiche: ma il corpo di cui si parla è soltanto il corpo maschile. Da una patologia del corpo maschile, dunque, prende significativamente inizio la riflessione fenomenologica sulla intrinseca sessualità del corpo in genere. L'esclusione della qualsiasi rilevanza assegnabile alla diversità del corpo maschile rispetto a quello femminile sembra avvenire senza porre particolare problemi teorici. Il riferimento al corpo femminile avviene, ma solo nell'ambito dell'analisi della patologia maschile. Nel malato di cui si parla è alterata l'esperienza stessa della percezione o dell'esperienza erotica. Nell'individuo normale un corpo non è solamente percepito come un'esperienza qualsiasi, questa percezione oggettiva è abitata da una percezione più segreta: il corpo visibile è sotteso da uno schema sessuale, strettamente individuale, che evidenzia le zone erogene, delinea una fisionomia sessuale e richiede i gesti del corpo maschile anch'esso integrato a questa totalità affettiva. Per Schneider (il malato di cui si parla) «invece, un corpo particolare non ha un'essenza particolare: è soprattutto il carattere, egli dice, a rendere attraente una donna, per quanto riguarda il corpo esse sono tutte simili». La percezione erotica è il protendersi di un corpo verso l'altro e non ha una struttura cogitativa. L'intelletto comprende appercependo «un'esperienza sotto un'idea», mentre il desiderio comprende «ciecamente collegando un corpo a un corpo». È evidente qui che l'esigenza di determinare la natura specifica di una percezione intrinsecamente corporea e sessuata è del tutto preminente rispetto alla domanda se tale percezione subisca variazioni a seconda dell'essere maschile o femminile del corpo stesso. La "fenomenologia della percezione" dimentica la differenza sessuale –nell'atto stesso in cui scopre ed indaga la natura sessuata del corpo. La centralità riconosciuta alla sessualità viene

pagata con le dimenticanza della specificità *delle* sessualità diverse per genere. Il corpo femminile “serve” alla segnalazione sintomatica della patologia del corpo maschile, ed insieme della sua sessualità e della percezione in cui quest’ultima si iscrive.

Constatiamo qui una movenza tipica del procedimento filosofico, qualcosa cioè che appartiene essenzialmente a quest’ultimo, che costituisce forse un radice inestirpabile della sua potenza conoscitiva e che non muta neanche quando la filosofia possiede le caratteristiche descrittive della fenomenologia. Sembra impossibile (e forse è impossibile) definire una fenomenologia della percezione senza mettere tra parentesi la differenza dei corpi sessuati maschile e femminile. È in base a questa movenza escludente che viene riconosciuto quel che sta a cuore a Maurice Merleau-Ponty. La sessualità è una «intenzionalità originale e al tempo stesso la radice vitale della percezione, della motilità e della rappresentazione facendo riposare tutti questi “processi” su un “arco intenzionale” che nel malato si allenta». La sessualità non è quindi “un ciclo autonomo”, perché è internamente legata a tutto l’essere cosciente e agente. In questa prospettiva, il riconoscimento offerto alla psicoanalisi (le ricerche psicoanalitiche «non conducono a spiegare l’uomo con l’infrastruttura sessuale, ma a ritrovare nella sessualità le relazioni e gli atteggiamenti che prima venivano scambiati per relazioni e atteggiamenti *di coscienza*»), si accompagna alla valorizzazione del fatto che la psicoanalisi stessa non ha reso “biologica” la psicologia, ma all’inverso ha reintegrato la sessualità e la corporeità in generale nell’essere umano.

Ribadiamo il punto che ci sta a cuore. Anche l’aspetto epistemologicamente più rilevante della psicoanalisi (il ruolo non più primario della biologia, nella prospettiva della definizione della natura e delle patologie dei processi psichici) riposa sulla marginalità se non sulla dimenticanza di quella differenza anzitutto biologica tra i generi, che costituiscono il presupposto della ricostruzione filosofico-fenomenologica della percezione. Anche nel caso della psicoanalisi –pur priva di premesse epistemologiche condivise con la filosofia– il sacrificio della differenza biologica dei corpi rappresenta la precondizione del raggiungimento di risultati scientifici universali. Se si intende sottolineare il rapporto tra segno e significato nel corpo, ad esempio, si dovrà parlare di corpo sessuato bensì, ma senza aggiungere il dato biologico che ne fa un “diversamente sessuato”.

Ma se in ogni momento il corpo esprime le modalità dell’esistenza, vedremo che non le esprime nello stesso modo in cui i galloni signi-

ficano il grado o in cui il numero designa una casa: qui il segno non designa solo il suo significato, ma è abitato da quest'ultimo, in certo qual modo è ciò che esso stesso significa, così come un ritratto è quasi la presenza di Piero assente [...].³

Biologia, manipolazione biologica e universalità etica

Eccoci infine al punto che ci interessa. La filosofia che parla del corpo prescinde dalla differenza di genere, ed ottiene, grazie a questo prescindere, dei risultati conoscitivi non *gender conditioned* e in questo senso universali. Il tema del rapporto tra corpo e autodeterminazione *delle donne* sembra destinato ad una seria incertezza epistemica. Gli spetta un vocabolario concettuale del tutto incerto. Proviamo, tuttavia, a riprendere la questione dal punto di vista della problematica etica e giuridica. Torniamo ad osservare in questo caso quel che abbiamo già notato: possiamo sostenere la tesi essenziale che l'autodeterminazione riproduttiva delle donne è una questione che investe la nozione *universale* dell'autodeterminazione, e dunque che la libertà di scelta delle donne non è altro che un atto di libertà *tout court*, anche perché noi utilizziamo in filosofia categorie che non sono "condizionate dal genere" e che posseggono quindi un valore universale. Merleau-Ponty usa il corpo femminile per definire la patologia del desiderio di un corpo maschile, ma questa indubbia parzialità gli consente di realizzare una analisi della percezione che possiede a sua volta un valore non "regionale". Insomma: l'universalità del procedimento filosofico compensa quel che perde in termini di specificità di genere con la conquista di una universalità che può essere "spesa" nelle questioni etiche, e può esserlo a vantaggio del genere femminile e di quella sua specificità che si fonda anzitutto sulla biologia. Combattere l'universalismo in filosofia, significa privarsi di un'arma potente per sostenere le ragioni etiche legate alla differenza di genere. Se infatti, per restare al caso di Merleau-Ponty, l'analisi fenomenologica del "corpo sessuato" si fosse risolta nella individuazione della specificità della sessuazione femminile rispetto a quella maschile, non si sarebbe forse sottratta alla riflessione sul corpo quella universalità di principio su cui si innesta, senza negarla, l'universalità della categoria etica dell'autodeterminazione femminile riferita alla potenzialità riproduttiva del corpo femminile stesso? Torna a questo punto il solo apparente paradosso per cui l'uni-

³ Le citazioni da Merleau-Ponty, *Fenomenologia*, pp. 220-240.

versalità dei principi conoscitivi e della categorie etiche opera non contro, ma a favore del “diritto delle differenze”. Ho provato recentemente a svolgere il tema della natura potenzialmente etica della “distanza” tra gli esseri umani.⁴

All'interno di questo orizzonte, il passaggio che stiamo per compiere ha (lo ribadisco) l'obiettivo di conferire alla riflessione sulla autodeterminazione riproduttiva *delle donne*, anche nella fase odierna contrassegnata dalla disponibilità di tecnologie che ampliano e articolano le forme di tale libertà, la caratteristica di una acquisizione teorica e pratica *di tutti*. La tesi che intendo sostenere può ora articolarsi nel modo che segue, cominciando così ad offrire una via di uscita alla difficoltà che abbiamo messo in rilievo all'inizio. Nell'affermazione di “diritto morale” all'autodeterminazione riproduttiva delle donne e quindi al rapporto libero con il proprio “corpo materno” si riconosce che essa promana quale sua conseguenza dalla convergenza propriamente femminile di biologia e morale, di corporeità e di libertà. Prendiamo contatto in questo modo con la specificità femminile della categoria centrale dell'etica moderna, quella di *autonomia*, ossia della libertà come decisione morale non eteronoma, al tempo stesso razionale e universale. Il “corpo materno” femminile appare come il “luogo” concreto in cui la categoria della libertà come autonomia trova la sua declinazione specificamente femminile *senza perdere nulla della sua universalità*. Qui può essere utile la ripresa della scoperta fenomenologica che il corpo non è la pura materialità del supporto di una altrettanto pura vita dello spirito. Edmund Husserl, lo è già detto, nelle *Meditazioni cartesiane* ha ben visto che questa nozione di corpo materiale (*Körper*), che dopo la morte diviene un semplice cadavere è da distinguersi dalla nozione di *Leib*, ossia di “corpo proprio”, di corpo vivo in quanto costantemente e sempre “mio”, inteso quale parte integrante della mia vita soggettiva intenzionale.⁵

Soltanto di un “corpo proprio” come quello teorizzato da Husserl potrà dirsi che esso è il luogo e il veicolo di atti di libertà. E si potrà sostenere che in tale corpo la biologia e la morale (la scelta morale libera che si connette ad una condizione biologica, la quale rende fattualmente possibile tale scelta) convergono, in quanto ci si

⁴ Cfr. Francesco Saverio Trincia, *Il governo della distanza. Etica sociale e diritti umani*, Milano, Franco Angeli, 2004, pp. 41-66; cfr. anche, Id., *Un'etica per il corpo*, «La Cultura», 1, 1996, pp. 103-135.

⁵ Cfr. Edmund Husserl, *Meditazioni cartesiane*, tr. it., Milano, Bompiani, 1989, p. 119.

riferisca al corpo femminile e alla sua funzione riproduttiva. Ma ciò potrà essere detto e la centralità di questa specifica nozione della universale libertà potrà essere messa in rilievo, soltanto perché la nozione fenomenologica del “corpo sempre mio” avrà sottratto al corpo ogni passiva irrilevanza. In quanto poggia sulla base di una teoria del corpo non *gender conditioned*, ricava la sua legittimità una nozione della specificità del “corpo materno” femminile, che a sua volta autorizza il recupero del valore non solo “di genere” della categoria etica dell’autodeterminazione.

Non v’è nulla di propriamente “tecnico” nella questione del rapporto delle donne con le “tecniche” riproduttive. Se le novità introdotte dal tumultuoso sviluppo delle “possibilità tecniche di fare e di intervenire” in ambito riproduttivo avessero modificato la struttura del rapporto tra sapere filosofico e decisione etica che vanno tenute ferme nella loro filosofica neutralità, da un lato, e la specificità che determina tale struttura dal punto di vista condizionato dal corpo femminile, dall’altro, ci si troverebbe esposti ad un rischio pratico molto rilevante. Si rischierebbe, infatti, di offrirsi inermi ad un pericoloso vuoto delle quelle certezze normative che non possono mancare se la decisione etica deve mantenere un valore non empirico e contingente e non deve dipendere dal mutamento storico dello scenario delle possibilità tecniche. Non è, questa, una nozione ovvia né facile, ma deve pur esser ribadito il tema teorico cruciale: qualcosa di *normativo* è immanente al *corpo femminile*. La tecnica offre bensì ulteriori possibilità di scelta e rende quindi quest’ultima più complessa, ma non interviene a modificare la natura della scelta, non impone la sostituzione della nozione di autodeterminazione riproduttiva femminile con una diversa nozione. La diversificazione che appare legittima per quest’ultima quando si colga nel corpo femminile il luogo in cui la biologia “evoca” la scelta etica, non appare invece legittima dal punto di vista dei mutamenti che il progresso nel tempo storico delle potenzialità tecniche introduce entro la scena delle possibilità offerte all’autodeterminazione. L’*oggi* non muta le condizioni di struttura della volontà etica libera se non forse nel senso di rendere scelta e responsabilità della decisione circa i modi dell’autodeterminazione assai più difficili, in corrispondenza della crescita della consapevolezza teorica e della volontà pratica di esercitare una libertà fornita di più ampie possibilità, in maniera radicale, se non, come capita a volte, autenticamente “tragica”.

Abbiamo usato un’espressione che non può restare senza chiarimento e senza approfondimento, dato che costituisce il punto centrale della nostra analisi. Abbiamo detto che il “corpo materno” femmi-

nile si presenta, grazie alla sua virtualità di corpo riproduttivo, come il luogo di convergenza e di incontro del biologico e dell'etico. Riteniamo che a questa tesi si connetta nella maniera più solida la tesi della libera autodeterminazione della donna nella sua funzione di soggetto biologico della riproduzione. Non sfugge, a chi rifletta su questo punto, che la nozione di "autodeterminazione" viene bensì tenuta ferma nella sua specifica natura morale e giuridica, ma viene al tempo stesso sottratta alla cattura nella astrattezza di un mero "valore", per essere piuttosto incardinata, senza perdere la sua caratteristica di "valore", nella materialità biologica del corpo femminile. Le riserve che abbiamo avanzato a proposito della fenomenologia del corpo di Maurice Merleau-Ponty, ove risaltava l'assenza del tentativo di determinare la specificità del corpo femminile, avevano l'obiettivo di mostrare che con il fare del corpo non solo il mezzo della percezione, ma la stessa *ratio essendi* della percezione, si trascurava comunque quel dato di fatto biologico che impone la distinzione di genere dei corpi e che potrebbe imporre inoltre una "fenomenologia di genere" del corpo femminile. Lungo questa via, naturalmente, la funzione riproduttiva si impone come un dato di fatto che dovrebbe ottenere un suo peculiare senso fenomenologico.

Per una bioetica femminile

Non seguiremo qui questo filo di indagini fenomenologiche, ma in qualche modo daremo per scontata l'accettazione della necessità di tale analisi. Svolgeremo piuttosto la serie di considerazioni che conduce a fissare il senso del radicamento biologico dell'autodeterminazione riproduttiva femminile. Potremmo così penetrare nel nodo che stringe un dato biologico ad una possibilità etica che non coincide con quel dato —perché tale possibilità si configura come un progetto, come una scelta, come un atto di libertà— ma intrattiene con esso un rapporto così stretto da colorare del suo senso specifico sia il dato biologico, sia la volontà. La "convergenza di biologia e morale" si presenta nella forma della reciprocità che stringe due entità eterogenee, il corpo femminile e il "diritto morale". Ma se il corpo è, come è, il luogo e il soggetto della vita, ciò di cui parliamo si presenta ai nostri occhi con una fisionomia che, almeno al livello della denominazione, ci appare ben nota. Dall'intreccio di *bios* e di scelta morale, emerge quella "biomorale" che comunemente chiamiamo "bioetica". Il percorso che abbiamo compiuto si conclude dunque a questo punto, ossia nella constatazione, ovvia al punto da apparire disarmante, che fronteggiamo un problema di "bioetica".

Le cose in realtà non sono così semplici. Senza voler negare il riconoscimento del dato di fatto che abbiamo attraversato l'ambito della bioetica, che ne abbiamo circoscritto un suo tema specifico, siamo in grado ora mostrare che la prospettiva teorica che abbiamo aperto è "bioetica" in un senso molto particolare del termine. Si ricordi la circostanza che alla nozione di "bioetica" si è affiancata di recente (in Italia grazie agli studi di Roberto Esposito) la nozione di "biopolitica".⁶ Quel che tale termine è chiamato ad indicare è il fatto che la politica è diventata sempre più una politica "dei corpi", che investe e controlla la vita biologica. Quest'ultima, a sua volta, perde il suo rilievo di pura datità biologica, in quanto si dispone al controllo politico a partire da una sorta di sorgiva, originaria politicità delle decisioni sul corpo (e del corpo), che la dimensione istituzionale della politica dei corpi, che interviene sui corpi, non fa che rendere manifesta. In questa prospettiva il termine "biopolitica" e il suo retroterra teorico foucaultiano dicono qualcosa di più profondo di quel che ha finito per significare il termine "bioetica". Potremmo presentare il punto in questo modo: osservare la declinazione femminile della bioetica che si riferisce alla tematica della autodeterminazione nella riproduzione, significa non soltanto mettere in evidenza l'ambito propriamente femminile di certe questioni di bioetica (quella che si potrebbe definire la loro "pertinenza disciplinare femminile"), ma mettere in luce che almeno in un caso la bioetica è una *modo dell'autoriflessione del corpo (femminile) su di sé*. Tale *autoriflessione somatica vissuta* attiva la scelta etica relativa alla riproduzione. Quest'ultima, a sua volta, sarebbe impensabile in assenza della prima.

Avremmo a che fare allora con una bioetica quale *etica della vita* e non quale *etica sulla vita*. La prima non si configura essenzialmente come riflessione teoretica sui problemi etici che la vita biologica pone, anche se è destinata comunque a evolvere nella direzione della sistemazione giudicativa da parte della ragion pratica, ossia dell'ordinamento teorico, delle questioni concernenti condizioni e modi delle scelte morali che la vita stessa (la vita che noi siamo) costantemente pone. Solo una bioetica quale *etica della vita* sfugge al destino metaetico (di riflessione teorica sull'etica) che incombe su di lei, rischiando di comprometterne la caratteristica di giudizio "vivente".⁷ Solo

⁶ Cfr. Roberto Esposito, *Bios: biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004; Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France, 1978-79*, Paris, Gallimard, 2004.

⁷ Cfr. Edmund Husserl, *Lineamenti di etica formale*, tr. it., Firenze, Le Lettere, 2002, p. 166.

un'etica *della* vita è in grado di riconoscere che le scelte bioetiche sono costanti e quotidiane, che esse sono “normali” nel senso che non avvengono prevalentemente in momenti eccezionali e drammaticamente privilegiati. La riproduzione è espressione della normalità della vita. Nella sua configurazione più originaria, tale etica allude a qualcosa che appartiene alla vita (femminile) e che dunque promana dal corpo femminile. Questo diventa il luogo e il soggetto di una *scelta letteralmente vitale*. Come la biopolitica manifesta l'intima politicità dei problemi vitali, così questa accezione di bioetica manifesta l'insorgenza originariamente vitale delle questioni etiche che impongono una scelta nel corpo femminile. Bioetica come “etica della vita riproduttiva” vuol dire questo. Ribadiamo che non apriamo in tal modo una particolare “disciplina” entro quell'ampio universo tematico della bioetica, che viene indicato con la formulazione canonica un poco burocratica di “questioni di inizio vita”, come tale distinte dalle “questioni di fine vita”. Siamo penetrati infatti nel vivo del “preteoretico”, dove la bioetica si presenta come una “morale del corpo”, che nasce dal corpo, che è originariamente cosa del corpo.

Questa “cosa” è femminile. Si potrebbe obiettare che anche le “questioni di fine vita” hanno la stessa caratteristica, anzi che tutte le questioni bioetiche insorgono in un corpo, sono questioni di un corpo. Sarebbe difficile negare che una decisione concernente un atto di eutanasia, o anche solo di sospensione dell'accanimento terapeutico, nasca entro la vita (declinante) di un corpo. V'è tuttavia qualcosa di più e di diverso, qualcosa di più specifico e al tempo stesso di più profondo e di più universale, nella funzione riproduttiva del corpo femminile a cui l'autodeterminazione appartiene originariamente. Se si assume la prospettiva laica, che non vede nell'atto riproduttivo che genera una nuova vita un dono che la potenza creatrice di Dio assegna agli esseri umani, ma una scelta che coinvolge inestricabilmente datità biologica, da un lato, e libertà e responsabilità dall'altro, diviene difficile negare l'irriducibilità ad ogni altro evento della vita biologica, dell'atto con cui si genera una nuova vita. La reduplicazione della vita, la sconfitta costante inflitta alla morte dalla nascita, la stessa assegnazione alla morte del suo essenziale ruolo vitale sono ciò che rende la morte eternamente funzionale al superamento della mortalità della vita: *mors immortalis mortalem vitam ademittit*, come scrive Lucrezio. Nell'atto del dar vita, il corpo (femminile) gioca fino in fondo il suo ruolo di determinazione biologico-ontologica del futuro della vita. Qui, in maniera essenzialmente diversa che nelle altre questioni bioetiche, l'intreccio di vita presente e di decisione sulla vita futura appare del tutto inestricabile. Qui e solo qui la necessità biolo-

gica coesiste e convive con la scelta morale. Qui, e solo qui, sotto il giogo di leggi di natura che possono essere terapeuticamente corrette in maniera anche radicale, ma non fino al punto da azzerare il ruolo del corpo femminile, può brillare quel significato di bioetica come *etica della vita*, che non si limita ad indicare l'inevitabilità della scelta, *di una scelta*, ma richiede anzitutto che l'etica della scelta, la scelta come etica, comportino la realizzazione di scelte in sé etiche, ossia di scelte libere, di scelte intese come espressione della volontà e della potenza dell'autodeterminazione.

Abstract: There is no technical reason, there are no technicalities, to be referred to, to explain why a female body –the body which produces reproduction– connects in itself like no other body biology and values. Bioethics, like biopolitics, should help to understand that the problem of the freedom of choice can and should be regulated by law, but still it remains a problem of freedom which is rooted in the body of each woman. Contemporary possibilities of intervention on the life do not change the core of the problem: exercising own freedom does not change its metaphysical feature when the possibilities and the ways for it increase.

Keywords: fenomenologia, corpo femminile, riproduzione, biologia, valore, bioetica

Biodata: Francesco Saverio Trincia, Docente di Etica sociale e di Storia della filosofia contemporanea, Università di Roma "La Sapienza"; docente al Master di Etica pratica e bioetica dell'Università di Roma "La Sapienza" (fstrincia@hotmail.com).