

Incorporazioni: “essere un corpo” è “non essere un corpo”

FELICE CIMATTI*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/2238>

ABSTRACT

Gli esseri umani appartengono ad una specie animale che fa del suo stesso corpo il primo e fondamentale oggetto tecnico. In questo senso la natura specie-specifica dei *sapientes* è di essere animali la cui costituzione “naturale” è immaginata, costruita, prodotta: la specie *Homo sapiens* è naturalmente artificiale. Il principale mezzo di immaginazione/costruzione dei corpi umani è il linguaggio verbale. I corpi umani sono pertanto costrutti tecno-simbolici. Questo significa, ed è una conseguenza non ovvia, che anche la distinzione fra corpo femminile e corpo maschile è una distinzione che non può essere assunta come scontata, come una distinzione semplicemente “naturale”. Gli animali umani sono gli unici animali, a quanto se ne sa, che devono costruire artificialmente il proprio corpo naturale. Nell’umano, l’artificio precede il naturale.

Human beings belong to an animal species that makes its own body the first and fundamental technical object. In this sense, the species-specific nature of *sapientes* is to be animals whose “natural” constitution is imagined, constructed, produced: the species *Homo sapiens* is artificial by nature. The main means of imagining/constructing human bodies is verbal language. Human bodies are therefore techno-symbolic constructs. This means, and this is a non-obvious consequence, that the distinction between female and male bodies is also a distinction that cannot be taken for granted as a simply “natural” distinction. Human animals are, as far as is known, the only animals that have to construct their natural bodies artificially. In humans, the artificial precedes the natural.

* Felice Cimatti è professore ordinario di Semiotica e teoria dei linguaggi presso l’Università della Calabria.

Il piede di Kita era un moncherino straziato. Il baule di acciaio che ci aveva accidentalmente fatto cadere sopra le aveva frantumato le ossa e distrutto vasi sanguigni e nervi in modo irrimediabile. La portai alla clinica di rigenerazione dove dissero che le occorreva un trapianto totale; una procedura semplice. Il piede fu sistemato in un'ora, come nuovo. Avrebbe comunque dovuto osservare un periodo di riposo per dare al suo corpo il tempo di adattarsi al piede nuovo e guarire. Certe cose restavano uguali, pensai: i corpi restavano corpi anche adesso che si poteva cambiarli.¹

Un sintagma misterioso: “il mio corpo”

“Il mio corpo”. Quante volte lo abbiamo sentito dire, e noi stesse lo abbiamo ripetuto senza pensarci, come qualcosa che si può dire senza doverlo giustificare tanto è scontato che il corpo, la carcassa di ossa carne e sangue che ci tiene in vita (e qui comincia il problema, che cos’è questo “ci” che il “nostro” corpo terrebbe in vita?), sia appunto il “mio” corpo? In che senso è “mio” il mio corpo? È mia l’automobile, che infatti ho comprato e se voglio posso vendere, è “mio” il maglione che mi tiene caldo in inverno, e che se voglio posso regalare o buttare via quand’è troppo rovinato, è “mio” il gatto che vive a casa con me, e che quand’è troppo malato, per non farlo soffrire inutilmente, posso portare dal veterinario perché lo aiuti ad andarsene “via” senza dolore. È “mio” in questo stesso senso il “mio” corpo? In effetti ho un grande potere sul “mio” corpo: posso farlo dimagrire, se “lo” vedo troppo grasso, oppure posso modificarlo – ad esempio cambiando la forma del naso, o del seno – se non mi piace, oppure posso addirittura decidere di farlo morire – anche se in questo caso morirò con esso (in questa precisazione c’è tutta l’insopprimibile verità del dualismo) – se, come per il gatto, non voglio che continui a vivere (ma chi, esso o io?) in un modo che non ritengo dignitoso (ancora, per esso o per me?). In effetti, dire del “proprio” corpo che è il “mio” corpo non è così fuori luogo: come succede alle cose che possiedo, alle cose che appunto *ho*, il cosiddetto “mio” corpo è l’oggetto delle “mie” decisioni sovrane, nel senso che sul “mio” corpo non ammetto che possa esistere qualcun altro che decida al posto mio

¹ W. Kimemiah, “Sunset blues”, in *Futuri uniti d’Africa. Fantascienza contemporanea africana*, F. Verso (a cura di), Future Fiction, Roma 2021, p. 316.

(“il corpo è mio e lo gestisco io”, recita uno tra i più celebri slogan del femminismo). Per questo, ad esempio, ci sembrano così ingiuste quelle legislazioni che, per motivi religiosi o giuridici, vietano l'eutanasia, perché le sentiamo come un'intrusione assolutamente ingiustificata nelle “nostre” vite. Il corpo, appunto, è “mio”.

La “banalità” del sintagma “il mio corpo” è anteriore alla distinzione fra coscienza e autocoscienza, ma anche alla distinzione fenomenologica, peraltro teoreticamente ambigua, fra *Leib* come “corpo vivo” e *Körper* in quanto “corpo cosale”. In effetti quando Husserl sostiene, nelle *Idee per una fenomenologia pura*, che il primo è “*l'unico oggetto* che la volontà del mio io puro possa muovere *liberamente* e spontaneamente e che sia mezzo per produrre un movimento spontaneo e mediato di altre cose”² già presuppone questo fondamentale dualismo, altrimenti la stessa distinzione fra *Leib* e *Körper* non potrebbe essere giustificata (una distinzione, infatti, che un materialismo integrale non può ammettere).

Ma se il corpo è “mio” questo vuol dire che il corpo è separato, almeno in linea di principio, da me che lo possiedo (lasciando impreciso che cosa possa essere questo “me” che lo “possiede”). Vuol dire che il corpo è un oggetto a “mia” disposizione, e che quindi io che “ho” il corpo sono il soggetto di questa relazione assolutamente squilibrata. Una relazione squilibrata perché tutto il potere è dal lato del soggetto, mentre l'oggetto non può fare altro che subire le decisioni arbitrarie del soggetto (pensiamo alla pillola anticoncezionale: chi è che non vuole che la fecondazione abbia luogo, il corpo o il proprietario di quel corpo?). Allo stesso tempo però il corpo, il “nostro” corpo, è affatto inseparabile dal “suo” proprietario, perché non ci sarebbe soggetto senza il corpo-oggetto; come si dice oggi con una formula di moda (che ha completamente rimosso la sua origine religiosa) la mente – che è il nome con cui la psicologia denota quella che abbiamo chiamato finora “soggetto” – è *embodied* e *situated*, cioè non è un'entità disincarnata e sta sempre da qualche parte, nello stesso luogo in cui si trova appunto il corpo (affermazione evidentemente falsa: posso sperare che si fermi la strage di Gaza, ma questo pensiero è completamente *disembodied*, è cioè proiettato in un tempo del tutto diverso dal

² E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (1952), vol. II, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, p. 154.

presente assoluto in cui si trova invece il “mio” corpo). Non ci sarebbe soggetto senza oggetto, non c’è *mind* senza *body* (mentre invece può esserci un *body* senza *mind*³). Lo sappiamo tutte che è così, che non può essere che così, epure non possiamo fare a meno di sentire che fra “me” e il “mio” corpo c’è una differenza e una distanza che è difficile colmare (da questo punto di vista la diffusa credenza religiosa che assume l’esistenza di un’anima separata dal corpo ha dalla sua molte buone ragioni pratiche e neurologiche⁴).

Ci troviamo così di fronte ad un’aporia, perché da un lato è evidente che la mente (il soggetto umano, quell’entità che si riferisce a sé stessa come “io”) è inseparabile dal corpo, dall’altro però le nostre esistenze dimostrano in modo altrettanto evidente che ci comportiamo come se il corpo non solo fosse separato dalla mente, ma che anzi sia un oggetto a disposizione del soggetto che ne decide le sorti. Da un lato mente = corpo, dall’altro mente ≠ corpo. Questo dualismo è inevitabile, anche se ci diciamo assolutamente anti-cartesiane, anche se non abbiamo alcun dubbio sulla validità scientifica della *embodied cognition*. Poi basta che la mattina davanti allo specchio ci mettiamo il rossetto sulle labbra oppure ci facciamo la barba per dimostrare, in pratica, che siamo dualisti (cioè che trattiamo il corpo come qualcosa a nostra completa disposizione, cioè come un oggetto), e che quindi nonostante quello che sappiamo essere vero di fatto siamo cartesiane⁵.

L’aporia, e quindi non il problema (l’aporia è irrisolvibile, il problema almeno in linea di principio è risolvibile) mente-corpo, ha numerose declinazioni: una delle più insidiose è quella che prende la forma della contrapposizione fra artificiale e naturale. Secondo questa ulteriore forma di dualismo il corpo sarebbe “naturale” mentre la mente (il soggetto, l’io) sarebbe invece

³ O almeno praticamente senza *brain*: cfr. G. McAbee, A. Chan e D. Erde, “Prolonged survival with hydranencephaly: report of two patients and literature review”, in «Pediatric Neurology», vol. XXIII, 2000, n. 1.

⁴ Cfr. P. Bloom, *Descartes’ Baby: How the Science of Child Development Explains What Makes Us Human*, Basic Books, New York 2005; D. Chalmers, “The Meta-Problem of Consciousness”, in «Journal of Consciousness Studies», vol. XXV, 2018, n. 9-10; A. McKeown e D. Lawrence, “Does a Mind Need a Body?”, in «Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics», vol. XXX, 2021, n. 4; I. Berent, “Consciousness isn’t ‘hard’—it’s human psychology that makes it so!”, in «Neuroscience of Consciousness», 2024, n. 1.

⁵ Cfr. F. Cimatti, *La vita estrinseca. Dopo il linguaggio*, Orthotes, Napoli 2018; P. Virno, *Avere. Sulla natura dell’animale loquace*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.

“artificiale” o “culturale”. La mente, infatti, è culturalmente variabile; secondo alcune attendibili ricostruzioni storiche, ad esempio, per gli antichi greci non esisteva qualcosa di simile a quello che oggi giorno per gli occidentali è la “mente”⁶. Al contrario il corpo dell’animale umano non dipende, o almeno pensiamo così, dalle nostre variabili concezioni culturali: quello che con molta presunzione chiamiamo il “nostro” corpo è stato plasmato dalla selezione naturale, non dalle “nostre” scelte. In questo senso il corpo, così almeno ci piace pensare, è un’entità completamente naturale. Con l’ulteriore corollario, ancora più insidioso, che il fatto che il corpo sia “naturale” significherebbe anche che il modo in cui il corpo è “naturalmente” rappresenterebbe anche il modo “giusto” di vivere il corpo (da parte della mente) proprio perché così stabilito dalla “natura”⁷.

Al contrario, il senso comune contemporaneo (filosofico e non) sostiene invece, sebbene come visto in modo non rigoroso, che siccome dovremmo tutte essere anti-cartesiane e quindi anti-dualiste, allora non è vero che abbiamo un corpo, piuttosto siamo – noi soggettività umane dualistiche – tutt’uno con il corpo. Ma il cosiddetto *mind-body problem* non è affatto un problema, come abbiamo appena compreso, è piuttosto un’aporia. Che la mente sia inseparabile dal corpo non equivale a sostenere che la mente coincida con il corpo, in particolare con il cervello⁸. Il corpo umano si colloca all’intersezione di due affermazioni fra loro inconciliabili: la mente coincide con il corpo, la mente non coincide con il corpo; siamo il corpo e però abbiamo un corpo. In altri termini, il soggetto umano è inseparabile dal corpo, e il soggetto umano è separabile dal corpo. Ma in che senso il corpo sarebbe separabile dalla mente

⁶ Vedi R. Onians, *Le origini del pensiero europeo. Intorno al corpo, la mente, l'anima, il mondo, il tempo e il destino*, Adelphi, Milano 2006.

⁷ Cadendo in quel passaggio – oggi giorno noto come fallacia naturalistica – stigmatizzato da Hume come quello in cui l’uso di “*is*, and *is not*” si trasforma in modo “imperceptible” in quello di “*ought*, or *ought not*”, D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739-40), Oxford University Press, Oxford 1978, p. 469.

⁸ Si pensi ai progetti avveniristici che prevedono in un prossimo futuro (si parla di anni, non di secoli) di sviluppare tecnologie in grado di mappare l’intero connettoma di un cervello umano, in modo da poterlo poi “caricare” sulla memoria di un computer: questo significherebbe, di fatto, “salvare” tutti i ricordi della persona che aveva quel cervello, cioè la sua “anima” (è il progetto della Nectome, un’azienda fondata dallo scienziato cognitivo Robert McIntyre: vedi <<https://nectome.com/>>, consultato il 22/04/25).

del soggetto? L'esempio più diretto è quello da cui hanno preso il via queste osservazioni, la formula banalissima “il mio corpo”. Questo elementare gesto linguistico istituisce una distanza radicale fra chi pronuncia queste parole e l'oggetto di queste stesse parole, il “suo” (della parlante) corpo. In effetti nessun altro vivente, esseri umani a parte, dice niente di simile (in realtà nessun altro vivente a parte l'essere umano ha la capacità di usare un sistema semiotico anche lontanamente simile ad una lingua umana).

In effetti il corpo diventa *oggetto* del soggetto parlante nel momento in cui viene oggettivizzato attraverso lo stesso enunciato performativo “il mio corpo”⁹. Contemporaneamente viene istituito il *soggetto* in quanto separato dall'*oggetto*. Prima di questo enunciato non si dava dualismo fra il corpo e la mente, fra la voce e il corpo di quella voce¹⁰. Attraverso la mediazione del gesto linguistico autoreferenziale il corpo *unitario* (in realtà questa è una presupposizione che andrebbe dimostrata, visto che sembra che per l'*infans* il cosiddetto corpo *proprio* sia piuttosto una molteplicità di parti semi-indipendenti¹¹) di un animale umano si divide in due parti, quella che parla e si pensa come soggetto (*l'io*) attraverso quelle parole, e quella del corpo parlato, cioè del corpo oggetto dei discorsi del corpo parlante (“il mio corpo”, appunto). Dall'esterno il corpo sembra sempre uno, ma è improvvisamente diventato anche doppio. Questo dualismo è la principale conseguenza del fatto che l'animale umano è soprattutto l'animale del linguaggio, che *Homo sapiens* significa prima di tutto *Homo loquens*, ossia l'*animal, quod de se loquitur*. Dicendo allora “il mio corpo” l'animale umano allo stesso tempo separa da sé il corpo – in quanto soggetto parlante, cioè come “io” – ma unisce anche a sé il corpo perché quel corpo è comunque il “suo” corpo. In questo consiste l'aporia del corpo umano, che coincide completamente con chi lo possiede solo nel momento stesso in cui quest'ultimo lo allontana da sé.

Ma il linguaggio, per gli esseri umani, non è innato nello stesso modo in cui è invece innata la danza comunicativa per le api e il miagolio per i gatti. Che il linguaggio non sia innato vuol dire, in pratica, che il linguaggio è un

⁹ Cfr. F. Cimatti, *$\exists x(fx)$ Logica della decisione*, Orthotes, Napoli 2024.

¹⁰ Cfr. E. Benveniste, *Problemi di linguistica generale* (1966), Il Saggiatore, Milano 1994.

¹¹ Cfr. E. Gibson e K. Adolph, “The Perceived Self in Infancy”, in «Psychological Inquiry», vol. III, 1992, n. 2.

dispositivo che si trova all'esterno del corpo dell'*infans*. Nei piccoli della specie umana non sordi il linguaggio verbale entra nel corpo attraverso le orecchie (per chi usa una lingua gestuale il linguaggio “entra” nel corpo attraverso gli occhi). Il linguaggio è cioè un sistema artificiale esterno rispetto al corpo che, una volta entrato al suo interno, lo ristruttura completamente. Lo cambia al punto che la piccola umana impara a pensarsi e a sentirsi come un soggetto, cioè appunto come quello strano vivente che possiede un corpo. L'*infans* è un corpo, l'umano che proviene dallo sviluppo di quell'*infans* ha un corpo. Ma dal momento che il linguaggio è un dispositivo artificiale, questo significa che il corpo umano è fin dall'inizio della sua umanità un corpo artificiale, cioè un corpo costruito, un corpo addestrato (non a caso una delle tappe fondamentali dello sviluppo del piccolo umano consiste nell'imparare a controllare gli sfinteri: ancora una volta, chi è che vuole che l'evacuazione avvenga in certi luoghi e certi momenti e non in altri? Il corpo o il soggetto che si sta costruendo come soggetto proprio imparando a controllare l'evacuazione?). Il corpo umano è così fin dall'inizio *naturalmente artificiale*¹², cioè appunto un corpo né del tutto naturale né del tutto artificiale; si tratta di un corpo che si ha – perché altrimenti non potrebbe essere un oggetto tecnico – ma anche di un corpo che si è, perché il soggetto che controlla il corpo da un altro punto di vista è una manifestazione di quello stesso corpo controllato (il controllore è un modo di essere del controllato). Il corpo umano è allora un'entità intrinsecamente storica. È un oggetto tecnico e quindi politico, ma è anche un oggetto che non smette di sfuggire alla presa del linguaggio e del potere. Il corpo non esiste. Il corpo esiste nella resistenza che oppone alla presa del linguaggio.

Che cos'è indubitabile?

In *Della certezza* Wittgenstein distingue – fra tutte quelle che si possono usare parlando – due tipi fondamentali di proposizioni, quelle che chiama “empiriche” e quelle “grammaticali”. Una proposizione empirica è, ad esempio, “Piove”: si tratta di una proposizione di cui possiamo stabilire se sia vera – effettivamente sta piovendo – oppure falsa, perché invece non sta piovendo. Naturalmente ci sono moltissime altre proposizioni, come lo stesso Wittgen-

¹² Cfr. Vedi G. Prodi, *Gli artifici della ragione*, Edizioni del Sole24ore, Milano 1987.

stein nota nelle *Ricerche filosofiche*¹³, a cui la distinzione fra vero e falso non è applicabile, tuttavia quelle empiriche sono le uniche che siano verificabili, e che quindi occupano una posizione di rilievo nel campo del linguaggio e della vita quotidiana. Possiamo sostenere che, in generale, il campo delle proposizioni empiriche delimita il campo del dubitabile, ossia il campo di ciò di cui non possiamo essere assolutamente sicuri, di ciò che può essere in un modo oppure in un altro. Si tratta del campo del possibile. Al contrario le proposizioni “grammaticali” sono quelle proposizioni per quali non ha senso chiedersi se siano vere o false, dal momento che si tratta di proposizioni affatto indubitabili. Se le proposizioni empiriche si muovono nel campo del possibile, quelle grammaticali, invece, rientrano nel campo di ciò che è necessario, e che quindi non può essere messo in questione. Wittgenstein stende queste note fra fine anni '40 e i primi anni '50 (muore nell'aprile del 1951), e vedremo fra poco quanto questa precisazione sia pertinente. Prendiamo in considerazione un caso esemplare di proposizione grammaticale: “nessun uomo è mai stato sulla Luna”, una proposizione che al tempo in cui Wittgenstein scrive non era nemmeno il caso di formulare tanto era scontata, ossia appunto indubitabile:

Un adulto ha raccontato a un bambino di essere stato sulla Luna: il bambino lo racconta a me, e io dico che era soltanto uno scherzo, che quel tizio non è mai stato sulla Luna; che nessuno è mai stato sulla Luna; la Luna è molto, molto lontana da noi, e non ci si può arrampicare o volare fin là. – Se ora però il bambino insiste: che forse un modo per poter arrivare sulla Luna c'è, e che magari io non lo conosco, ecc., – che cosa potrei obiettargli? Che cosa potrei obiettare agli adulti di una tribù che credevano che qualche volta gli uomini vadano sulla Luna (forse interpretano così i loro sogni) e che tuttavia ammettessero che con i mezzi attuali non è possibile arrampicarsi sulla Luna o volarci su? – Di solito, però, a una credenza di questo genere un bambino non starà aggrappato e ben presto sarà convinto da quello che gli diciamo in tutta serietà.

Non è esattamente così: che si può insegnare a un bambino a credere a un dio, oppure a credere che un dio non esiste, e gli si possono dare

¹³ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* (1953), Einaudi, Torino 1974, parte I, § 23.

ragioni apparentemente plausibili per l'una o per l'altra cosa?

'Ma allora non esiste nessuna verità oggettiva? Non è vero, oppure falso, che qualcuno è stato sulla Luna?' Se pensiamo nel nostro sistema, allora è certo che nessun uomo è mai stato sulla Luna. Non soltanto una cosa del genere non ci è mai stata riferita seriamente da persone ragionevoli, ma tutto quanto il nostro sistema di fisica ci vieta di crederlo. Infatti, questo esige che si risponda alle domande: 'Come ha fatto a vincere la forza di gravità?', 'Come ha fatto a vivere in assenza di un'atmosfera?' e a migliaia di altre domande a cui non si potrebbe dare una risposta. Ma, se in luogo di tutte queste risposte ci replicassero: 'Noi non sappiamo in qual modo si arrivi sulla Luna, ma quelli che ci arrivano si accorgono subito di esserci; e poi neanche tu puoi spiegare tutto'. Da uno che dicesse così ci sentiremmo spiritualmente molto dis-tanti.¹⁴

"Se pensiamo nel nostro sistema, allora è certo che nessun uomo è mai stato sulla Luna" scrive Wittgenstein, e al tempo in cui scrive questa frase nessuno ne può dubitare. Possiamo dire che in quel tempo (inizio anni '50) l'asserzione "nessun uomo è mai stato sulla Luna" è una affermazione necessariamente vera. Ovvero non è (era) possibile dubitarne: per questo si può considerare una proposizione grammaticale. Eppure una bambina avrebbe potuto credere che fosse possibile andare sulla Luna, perché ad esempio aveva letto il romanzo di Jules Verne *Dalla terra alla Luna* (1865) senza sapere che si trattava di un'opera di fantascienza, e non della descrizione di un'operazione effettivamente praticabile. L'esempio della bambina è interessante, perché mostra come una proposizione grammaticale non si imponga fin dall'inizio come indubitabile, al contrario, bisogna insegnare alle bambine quali sono le proposizioni grammaticali, cioè indubitabili, e quelle invece che sono empiriche, di cui quindi ha senso chiedersi se siano vere o false. Un po' alla volta la bambina impara a considerare alcune proposizioni come indubitabili, e quindi non le viene mai in mente di metterle in discussione. In questo stesso modo le si può insegnare a credere in Dio – ad esempio attraverso una serie di pratiche e di discorsi – cosicché infine penserà (senza sentire alcun bisogno di

¹⁴ L. Wittgenstein, *Della certezza* (1969), Einaudi, Torino 1978, pp. 20-21.

pensarlo e tantomeno di dirlselo in modo esplicito) che “Dio esiste” sia una proposizione grammaticale.

Prendiamo un altro esempio di proposizione grammaticale: “su che cosa si fonda la credenza che tutti gli uomini hanno genitori? Sull’esperienza. E come posso fondare sulla mia esperienza questa sicura credenza? Ebbene, la fondo, non soltanto sul fatto che ho conosciuto i genitori di certi uomini, ma su tutto quello che ho imparato sulla vita sessuale degli uomini e sulla loro anatomia e fisiologia, e anche su quello che ho visto, e imparato, degli animali. Ma allora, questa è davvero una prova?”¹⁵. Al tempo in cui Wittgenstein sostiene che “tutti gli uomini hanno genitori” nulla poteva essere addotto per smentire questa affermazione. Ma come dal 20 luglio 1969 “nessun uomo è mai stato sulla Luna” ha perso il carattere di proposizione grammaticale per diventare una più “semplice” proposizione empirica, allo stesso modo dal 25 luglio 1978 – giorno della nascita di Louise Joy Brown¹⁶ – l’affermazione “tutti gli uomini hanno genitori” è anch’essa diventata empirica, dal momento che quella che sarebbe poi diventata Louise è stata fecondata artificialmente in una provetta. Louise ha ancora due genitori, ma in un senso completamente diverso da quello che – al tempo di Wittgenstein – voleva dire avere due genitori. Per non parlare della possibilità di sviluppare cellule germinali da cellule somatiche¹⁷, che di fatto rende la presenza di genitori in senso tradizionale ancora meno necessaria (nei topi già si possono trasformare le cellule somatiche in cellule germinali – spermatozoi e ovuli – da un maschio¹⁸). Quindi anche l’affermazione grammaticale, nel 1950, “ogni essere umano ha due genitori” è diventata oggigiorno una proposizione empirica, da confermare e specificare di volta in volta. Certo, serve ancora un corpo umano di donna¹⁹ per portare

¹⁵ Ivi, pp. 39-40.

¹⁶ Cfr. <<https://www.encyclopedialedonne.it/biografie/louise-brown>> (consultato il 22/04/25).

¹⁷ Cfr. G. Fernandes e C. De Sousa Lopes, “Origins of Pluripotency: From Stem Cells to Germ Cells”, in *Concepts and Applications of Stem Cell Biology. A guide for Students*, G. Rodrigues e B. Roelen (a cura di), Springer, New York 2020.

¹⁸ Vedi M. Kenta *et al.*, “Generation of functional oocytes from male mice in vitro”, in «Nature», vol. DCXV, 2023, n. 3.

¹⁹ Come correttamente osserva un commento anonimo di revisione, “non tutte le persone che possono portare/ portano avanti una gravidanza sono ‘donne’ (così come esistono ‘donne’ sterili)”. In effetti la nozione di “donna” non è affatto scontata: per usare la distinzione di Wittgenstein, “Questo è un corpo di donna” è una proposizione empirica non grammaticale.

avanti una gravidanza, per cui possiamo considerare la proposizione “ogni essere umano nasce dal corpo di una donna” una proposizione grammaticale nel senso di Wittgenstein. Tuttavia le ricerche in corso sulla costruzione di uteri artificiali non rendono improbabile che fra qualche tempo (molto meno di quanto possiamo immaginare²⁰) anche questa proposizione possa diventare empirica. Per non parlare del fatto – di portata affatto epocale – che entro pochi decenni il modo principale per riprodurre la specie umana non sarà più il “tradizionale” rapporto sessuale. Come scrive il giurista e genetista Henry Greely:

prevedo che da qui a venti o forse quarant’anni [...] un aspetto del sesso tenderà a scomparire o quantomeno diminuirà in modo marcato. La maggior parte delle persone non ricorrerà più al rapporto sessuale per concepire i propri figli. [...] [I] figli verranno concepiti in clinica. Ovuli e spermatozoi saranno uniti tramite la fecondazione in vitro [...]. Il DNA degli embrioni così generati sarà poi sequenziato e scrupolosamente analizzato, prima che siano prese decisioni (il passivo è voluto) su quale embrione, o embrioni trasferire in ventre per un possibile sviluppo in uno, o più, neonati viventi.

Ai futuri genitori sarà detto tutto quanto desiderano sapere sul DNA, poniamo, di cento embrioni e sulle implicazioni di quel DNA per le malattie, l’aspetto fisico, il comportamento e altri tratti del bambino che ciascuno di quegli embrioni potrebbe diventare. Verrà poi loro chiesto di sceglierne uno o due da trasferire in un ventre per una gestazione e una nascita possibili. E tutto questo sarà sicuramente legale, e, per i potenziali genitori, libero.

In breve, noi esseri umani cominceremo, molto ampiamente, a selezionare consciamente e consapevolmente le variazioni genetiche e, quindi, perlomeno alcuni tratti e caratteristiche dei nostri figli.²¹

In un mondo del genere (che peraltro è già da tempo il nostro mondo) una delle più antiche proposizioni grammaticali relative alla riproduzione umana, *mater semper certa est, pater numquam* diventerà allora una semplice (e quasi

²⁰ Cfr. M. Kozlov, “Human trials of artificial wombs could start soon. Here’s what you need to know”, in «Nature», vol. DCXXI, 2023.

²¹ H. Greely, *La fine del sesso e il futuro della riproduzione umana*, Codice, Torino 2017, pp. XI-XII.

sempre falsa) proposizione empirica. Ma questo significa che il corpo umano, quel corpo che peraltro possiamo avere perché non siamo altro che quello stesso corpo, si colloca all'intersezione fra proposizioni grammaticali ed empiriche, cioè si colloca fra i fenomeni naturali e quelli artificiali, senza essere mai soltanto naturale ma nemmeno soltanto artificiale. In questo senso il corpo umano è sempre un campo di sperimentazione. La domanda da porsi, quando si ha a che fare con un corpo “non [è] ‘Cos’è?’, ma: ‘Cosa è capace di fare o sostenere?’ Niente più essenze generali, solo singolarizzazioni. [...] La quantità di potenza cambia infinitamente negli enti”²². Ma se non ci sono “più essenze generali”, viene da porsi una domanda radicale (a cui non proveremo a rispondere, ma che è importante tenere a mente): “gli esseri umani si dividono in donne e uomini” è una proposizione grammaticale o empirica?

Incorporazioni

Non, allora, il corpo, bensì *i corpi*, che sono tanti – molto più che i soli corpi femminili o maschili – quanto soprattutto gli esperimenti corporei. In effetti più che di “corpo” sarebbe il caso di parlare di *incorporazioni*, cioè dei modi che non possono che essere molteplici e singolari (sono queste le “singolarizzazioni” di cui parla Deleuze) attraverso cui i diversi agenti umani provano a sperimentare la propria sconosciuta corporeità. Cioè i modi attraverso cui quelle entità dualistiche che sono gli esseri umani, cioè quelle entità che sono diventate propriamente umane dividendosi al proprio “interno”²³ in *mind* e *body*, cercano di costruire una nuova e affatto inedita entità unitaria. Parliamo di incorporazione perché l’umano, di fatto, è un vivente disincarnato, nel senso che non coincide mai con quello che molto presuntuosamente chiama il “proprio” corpo (dire “il mio corpo” non significa altro, in realtà, che “io non sono il corpo che dico di essere mio”; ossia significa che “io” è fuori dal corpo). Se l’umano è un vivente naturalmente artificiale, si tratta allora di evitare tanto i tentativi di “naturalizzarlo” – o peggio ancora di “ri-naturalizzarlo” – quanto quelli di renderlo ancora più artificiale, come ad

²² G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza* (1978-1981), Ombre Corte, Verona 2010, p. 81.

²³ Com’è evidente la stessa distinzione fra interno ed esterno è empirica, non grammaticale.

esempio vorrebbe il movimento del transumanismo²⁴. Quello che queste due posizioni non colgono, del complicato rapporto fra soggetto-io e oggetto-corpo è che non si tratta di un problema risolvibile, quanto di un'aporia, come tale irrisolvibile: l'aporia non si risolve, si abita, come i “corpi impensabili, abietti, invivibili” di cui parla Butler²⁵. Come non è mai esistito un corpo umano soltanto naturale (per questo lo slogan “torniamo alla natura” non significa nulla), così non è immaginabile una mente priva di un sostrato materiale, cioè una mente del tutto *disembodied*. In questo senso l'incorporazione è un'operazione che non intende risolvere il dualismo *mind/body* (*Homo sapiens* è questo stesso dualismo), quanto piuttosto trovare un modo singolare – ogni volta è la prima volta – per “abitare” questo stesso dualismo. Ossia il modo affatto unico di consistere in questa insopportabile separazione.

È in questo contesto che si colloca la peculiare “biologia lacaniana”²⁶, così come la definisce forse il più acuto interprete del pensiero di Jacques Lacan, Jacques-Alain Miller. Quello che qui chiamiamo “incorporazione” Miller lo chiama “Uno”, in cui collassa il dualismo fra soggetto e oggetto. In questo senso l'Uno è successivo al due del dualismo fra mente e corpo; per questa ragione “L'Uno viene dal significante e non dall'Uno del corpo”²⁷. All'inizio, come abbiamo visto più sopra, c'è l'azione divisiva del linguaggio (in particolare del “significante”); è questo dualismo che si tratta di comporre, e non *ricomporre*, perché il due è originario (il corpo che precede il corpo simbolico non è propriamente umano): “se per l'animale è lecito identificare l'essere e il corpo, per la specie umana non lo è. Concerne lo statuto del corpo parlante: il corpo non rileva dell'essere bensì dell'avere [...]: 'l'uomo *ha* un corpo' [...]. Egli [Lacan] nota d'altronde che da sempre si ha un corpo, ma che oggi è ancora più chiaro perché abbiamo spinto molto avanti l'identificazione dell'uomo con il suo sapere”²⁸. La psicoanalisi (almeno quella lacaniana) “mantiene il suo spazio” proprio “nella faglia dell'identificazione fra l'essere e il

²⁴ Cfr. P. D. Hopkins, “Transhumanism”, in *Encyclopedia of Applied Ethics*, R. Chadwick (a cura di), vol. IV, Elsevier, Amsterdam 2012.

²⁵ J. Butler, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del “sesso”*, Feltrinelli, Milano 1996, p. XVIII.

²⁶ Cfr. J.-A. Miller, “Biologia lacaniana ed eventi di corpo”, in «La psicoanalisi», vol. XXVIII, 2000.

²⁷ Ivi, p. 16.

²⁸ Ivi, p. 17.

corpo”²⁹. Mentre per gli altri viventi l’essere coincide con il corpo, per la vivente umana – ossia la vivente che istituisce sé stessa come soggetto attraverso la formula “il mio corpo” – l’essere non coincide con il corpo, al contrario, l’essere è il *cogito*, il puro dirsi come soggetto parlante (cioè appunto come “sapere”) separato dal corpo; si apre così la possibilità di una “seconda vita, la vita significante che sdoppia la vita naturale. La vivente, nella specie umana, esiste come significante al di là della vita naturale, in qualche modo la vivente è sdoppiata con la ‘vita significante’”³⁰.

Dal dualismo mente-corpo deriva un ulteriore corollario dualistico, quello fra trascendenza (è questa la “seconda vita”) e l’immanenza del mondo in cui si trova il corpo. Quando Miller parla di “Uno” (sulla scorta di quanto dice Lacan in particolare nei *Seminari XIX e XX*) sta appunto cercando un modo per *fare uno* del dualismo fra soggetto e oggetto, fra “io” e corpo. Prima di provare a seguire questo tentativo proviamo a capire qual è il percorso da seguire. All’inizio, abbiamo detto, c’è la separazione della mente dal corpo, c’è cioè l’istituzione del soggetto in quanto separato dal corpo-oggetto. Questa separazione “ammala” di trascendenza il soggetto umano perché lo allontana dal mondo del corpo, cioè dal mondo della vita. Il soggetto è malato di trascendenza. Una malattia che propriamente consiste nel fatto che il soggetto è completamente assoggettato al dispositivo del linguaggio; è infatti nel momento in cui l’umano comincia a dirsi – e quindi a istituirsì – come soggetto che si separa dal corpo. È il linguaggio quindi il fondamentale dispositivo divisivo. L’umano è umano perché parla e pensa nel linguaggio. Essere umano significa in definitiva allontanarsi dal corpo. Allo stesso tempo l’umano non può liberarsi dal linguaggio, non più di quanto possa liberarsi di se stesso. Secondo Miller (e Lacan) per provare a venire a capo della “malattia della trascendenza” bisogna collocarsi proprio nel punto di attivazione di questo dualismo; non si tratta di scegliere il corpo contro la mente (il corpo-oggetto esiste solo come invenzione del soggetto) oppure scegliere la posizione trascendente del soggetto, perché senza corpo quel soggetto non riesce a sostenere se stesso.

Si tratta piuttosto di disattivare il dispositivo dualistico del linguaggio istallandosi proprio laddove entra in azione. Se l’effetto del dualismo assume

²⁹ Ivi, p. 18.

³⁰ Ivi, p. 40.

la forma di un sintomo nevrotico, ad esempio, si tratta non di combattere quel sintomo, si tratta piuttosto di fare uso di quello stesso sintomo. Si pensi all'uso che un'artista come Rachel Whiteread riesce a fare della separazione fra soggetto e oggetto e in particolare fra pieno e vuoto: Whiteread rende visibile gli spazi vuoti che delimitano dall'interno un oggetto. Ad esempio vediamo, in una delle sue opere più celebri, non la rampa di una scala, bensì vediamo lo spazio vuoto che si apre fra gli scalini e la parte inferiore della rampa soprasmonte. Vediamo quello che normalmente non vediamo, ma che è sempre stato lì insieme allo spazio familiare e ovvio in cui ci muoviamo in modo semi-automatico. Whiteread ci fa vedere il vuoto, e quindi ci fa "svuotare" il pieno. Non si tratta di disattivare questa contrapposizione, un'operazione che è impossibile, si tratta piuttosto di tenere insieme quanto siamo abituate a pensare in modo dualistico, in base al dualismo dentro/fuori, interno/esterno, intimo/visibile.



Fig. 1: Rachel Whiteread, *Untitled (Stairs)*, 2001

Whiteread usa così il “sintomo” (che in fondo non è che la manifestazione del dualismo fra interiorità ed esteriorità) e non viene semplicemente “usata” dal sintomo, come sarebbe se privilegiasse l’interno rispetto all’esterno o viceversa. Se il “sintomo” – in quanto effetto del dispositivo divisivo del linguaggio – produce allontanamento dal corpo, si tratta allora di riportare al

corpo la trascendenza del sintomo, così come nei “vuoti/pieni” di Whiteread si riporta all’esperienza corporea, allo stesso tempo visiva e tattile, la fondamentale operazione di separazione della mente dal corpo. Questa operazione, prosegue Miller, “che potremmo chiamare di corporeizzazione, è in qualche modo il rovescio della significantizzazione. Si tratta [...] del significante che entra nel corpo”³¹. Se il “significante” aveva prodotto la trascendenza del soggetto rispetto al corpo – e quindi la trascendenza come rimpianto del corpo, come sintomo – il movimento contrario consiste nel tentativo di incarnare la trascendenza. Il “vuoto/pieno” di Whiteread trasforma il taglio del “significante” in una presenza affatto immanente e corporea. Cioè porta il soggetto al corpo, dal momento che ora il “vuoto” è affatto sensibile, evidente, tattile appunto. In questo senso parliamo di “incorporazione”: se la prestazione specifica del linguaggio è separare la mente dal corpo, l’incorporazione produce il movimento contrario, colloca la mente nel corpo, rende sensibile la separazione, e quindi la disattiva, perché l’esperienza corporea è sempre una esperienza piena: il corpo non significa niente, il corpo non parla, non allude – tutte forme di trascendenza – il corpo, finalmente, può essere in modo indiviso. Si tratta, per tornare al dualismo fra avere ed essere da cui siamo partiti, di essere un corpo avendolo, cioè fare dell’avere una forma di essere. Il dualismo rimane, l’aporia non si scioglie, tuttavia ora si dà la possibilità di un “Uno”.

Nel *Seminario XX. Ancora*, Lacan distingue due fondamentali posizioni, quella maschile e quella femminile. Si tratta di posizioni, va ribadito, non di due essenze, tanto meno di due essenze naturali. Si tratta di una precisazione importante, perché in questo modo è possibile che ci siano uomini che non assumono la posizione maschile e che ci siano donne che non solo non assumono la posizione femminile ma che anzi assumono la posizione maschile. La posizione maschile nella società patriarcale storicamente è stata quella degli uomini (ma appunto, né di tutti gli uomini né solo degli uomini), quella femminile la posizione delle donne (anche in questo caso, non di tutte le donne né solo delle donne) in quella stessa società. Insistiamo sul fatto che si parla di “posizione femminile” e “posizione maschile” e non semplicemente di donne e uomini (ammesso che la distinzione fra sesso e genere sia realmente possibile). Il punto è che nella prospettiva di Lacan il cosiddetto “corpo natu-

³¹ Ivi, p. 95.

rale” non esiste, dal momento che l’umano è l’animale del “significante” e quindi il corpo umano è da sempre un corpo lavorato simbolicamente.

La posizione maschile è quella di chi accetta integralmente l’ordine simbolico esistente, e che quindi si lascia “parlare” senza alcuna opposizione dal sistema sociale e dai “suoi” (del sistema sociale) desideri. La formula di questa posizione, nella peculiare notazione lacaniana, è “ $\forall x \Phi x$ ”, che si legge così: “ad ogni x umano si applica la proprietà Φ ”. Con “ Φ ” Lacan indica la “castrazione”, il principio generale che, nel suo modello antropologico, regola la vita umana. Si diventa umani, ossia si entra nel campo del simbolico, rinunciando al godimento corporeo (si ricordava più sopra che la piccola umana è pienamente accettata nella comunità umana quando impara a controllare gli sfinteri, ossia appunto a posporre indefinitamente il godimento del corpo). Questa posizione è quella maschile perché storicamente è la posizione occupata dalla maggioranza degli uomini, e subordinatamente dalla maggioranza delle donne. È la posizione della legge universale (\forall è il simbolo del quantificatore universale, “per ogni x ”) che non ammette alcuna posizione singolare.

La posizione femminile, invece, è quella di chi resiste alla castrazione (a “ Φ ”), ossia quella della “singolarizzazione”, cioè quella che qui abbiamo proposto di chiamare “incorporazione”. Per indicare questa posizione Lacan inventa letteralmente un nuovo quantificatore, che significa “non tutta/o”; la formula della posizione femminile (che è detta “femminile” perché storicamente quella della maggioranza delle donne non è mai stata la posizione del potere) è, nella peculiare formula lacaniana, “ $\nexists x \Phi x$ ”, che si legge “non-tutto di x cade sotto la proprietà Φ ”: “questa funzione inedita”, dice Lacan, “in cui la negazione [la linea orizzontale sopra il simbolo \forall del quantificatore universale] verte sul quantificatore da leggersi come *non-tutto*, vuol dire che, se un essere parlante qualsiasi si schiera sotto l’insegna delle donne è a partire dal suo fondarsi sull’essere *non-tutto*, collocandosi nella funzione fallica [o principio di castrazione, Φ]”³². La “posizione femminile” è quella di chi, donna uomo o qualunque altra possibilità corporea, non si limita ad essere usato dalla legge universale della castrazione ma piuttosto prova a farne un uso singolare, come Whiteread con il “vuoto”: “ecco ciò che definisce la ... – che co-

³² J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora. 1972-1973* (1975), a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2011, p. 69.

sa? la donna, appunto, salvo che non si può scrivere *La donna* se non barrando il *La*. Non c'è *La donna* perché [...] per essenza essa è non tutta”³³. Non esiste l'universale “*La donna*”, in questo consiste propriamente la “posizione femminile”, che questa posizione non è universalizzabile; consiste piuttosto in una postura verso le pretese dell'universale – di qualunque tipo sia, anche quello che postula l'esistenza dell'essenza “*La donna*” – alla ricerca di un modo di essere un corpo che è affatto singolare. A questo modo singolare di essere un corpo è associato un altrettanto singolare godimento, che Lacan chiama – per differenziarlo da quello asservito al principio della castrazione, quindi a Φ – “un godimento [...] al di là del fallo”³⁴, cioè appunto un godimento non universalizzabile: “c'è un godimento a lei proprio, proprio a questa *lei* che non esiste e non significa niente. C'è un godimento a lei proprio di cui forse lei stessa non sa niente se non che lo prova – questo lo sa”³⁵. Il punto, che smonta definitivamente ogni prospettiva essenzialista, è che “non si è obbligati, quando si è maschi, a mettersi dalla parte di $\forall x \Phi x$ '. Ci si può mettere dalla parte del *non-tutto*. Vi si trovano uomini che non sono da meno delle donne. Succede. E che vi si trovano anche bene. Malgrado, non dico il loro fallo, ma malgrado ciò che li intralcia a questo titolo, essi intravedono, percepiscono l'idea che debba esserci un godimento che è al di là”³⁶.

L'ospite

È questa la via che indica Lacan, singolarizzare il proprio godimento, che è “non-tutto” proprio perché non esiste un universale (com'è invece quello del principio di castrazione, ossia quello del linguaggio³⁷) sotto cui ricondurlo. Si tratta di diventare un corpo che non si è mai stati, ma per diventarlo occorre che questo corpo sia costruibile, sia appunto un corpo che si ha; allo stesso tempo questo corpo occorre incarnarlo, occorre appunto essere questo corpo. Bisogna essere ciò che non si ha, il che significa avere ciò che si è. Solo in questa radicale e definitiva non coincidenza con se stessi la mente può abitare

³³ *Ibid.*

³⁴ Ivi, p. 70.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Ivi, pp. 71-72.

³⁷ Cfr. F. Cimatti, *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte*, Quodlibet, Macerata 2015.

il corpo, cioè quanto di più intimamente estraneo ci sia: “forse ciò che descriviamo” dice Lacan nel *Seminario VII*, è da intendere “come quel luogo centrale, quell’esteriorità intima, quell’*estimità* che è la Cosa”³⁸ (cioè l’inconscio). Forse allora l’immagine migliore per definire il corpo, rispetto al soggetto che lo parla, è quella dell’ospite:

Non c’è riconoscimento nell’incontro con l’ospite, né corrispondenza. Egli è in senso letterale l’inatteso. Questa circostanza [...], è quella che sta a fondamento di ogni atto di autentica conoscenza. Laddove essa non si verifica possiamo affermare che il nuovo, il non ancora conosciuto, non è entrato nella nostra vita. L’ospite è anche il solo che può dare la giusta immagine della nostra unicità, come il desiderio ci dà quella della nostra solitudine. È dunque in un territorio non familiare che lo si incontra. Una terra d’esilio e d’esplorazione dove l’inganno del desiderio non trova l’oggetto poiché non è terra di solitudine ma di solitari.³⁹

L’ospite arriva quando non ce lo aspettiamo (un ospite atteso non è un ospite), allo stesso tempo l’ospite mette in questione la nostra presunta autonomia e autosufficienza: è l’ospite che ci fa vedere la nostra condizione solitaria, proprio come Whiteread ci mostra il vuoto che sostanzia i “nostri” pieni. Scoprendo che l’ospite, in realtà, non è propriamente un estraneo, l’ospite ci costringe a vedere noi stesse come delle “straniere”, perché in lui vediamo la nostra stessa condizione, quella di chi non è padrona del proprio mondo, ma appunto lo vive senza possederlo; essere una straniera nel “proprio” corpo, cioè abitare la propria stessa estraneità. L’ospite siamo noi stesse, abitate da una presenza – quello che l’abitudine ci fa chiamare “il nostro corpo” – che non controlliamo in alcun modo, e che tuttavia è quanto di più intimo ci è dato sentire. Il corpo incorporato non è altro che questa esitazione fra interno ed esterno, fra “io” e carne, fra pieno e vuoto.

³⁸ J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII. L’etica della psicoanalisi. 1959-1960* (1986), a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2008, p. 165.

³⁹ M. Fraire, *La porta delle madri*, Cronopio, Napoli 2023, p. 143.

BIBLIOGRAFIA

- BENVENISTE E., *Problemi di linguistica generale* (1966), Il Saggiatore, Milano 1994.
- BERENT I., “Consciousness isn’t ‘hard’—it’s human psychology that makes it so!”, in «Neuroscience of Consciousness», 2024, n. 1, consultabile qui: <<https://doi.org/10.1093/nc/niae016>>, consultato il 22/04/25.
- BLOOM P., *Descartes’ Baby: How the Science of Child Development Explains What Makes Us Human*, Basic Books, New York 2005.
- BUTLER J., *Corpi che contano. I limiti discorsivi del “sesso”*, Feltrinelli, Milano 1996.
- CHALMERS D., “The Meta-Problem of Consciousness”, in «Journal of Consciousness Studies», vol. XXV, 2018, n. 9-10, pp. 6–61.
- CIMATTI F., *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte*, Quodlibet, Macerata 2015.
- , *La vita estrinseca. Dopo il linguaggio*, Orthotes, Napoli 2018.
- , *Ǝx (fx) Logica della decisione*, Orthotes, Napoli 2024.
- DELEUZE G., *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza* (1978-1981), Ombre Corte, Verona 2010.
- FERNANDES G. e DE SOUSA LOPES C., “Origins of Pluripotency: From Stem Cells to Germ Cells”, in *Concepts and Applications of Stem Cell Biology. A guide for Students*, G. Rodrigues e B. Roelen (a cura di), Springer, New York 2020, pp. 29-55.
- FRAIRE M., *La porta delle madri*, Cronopio, Napoli 2023.
- GIBSON E. e ADOLP K., “The Perceived Self in Infancy”, in «Psychological Inquiry», vol. III, 1992, n. 2, pp. 119-121.
- GREELY H., *La fine del sesso e il futuro della riproduzione umana*, Codice, Torino 2017.
- HOPKINS P. D., “Transhumanism”, in *Encyclopedia of Applied Ethics*, R. Chadwick (a cura di), vol. IV, Elsevier, Amsterdam 2012, pp. 414–422.
- HUME D., *A Treatise of Human Nature* (1739–40), Oxford University Press, Oxford 1978.
- HUSSERL E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (1952), vol. II, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002.
- KENTA M. *et alii*, “Generation of functional oocytes from male mice in vitro”,

- in «Nature», vol. DCXV, 2023, n. 3, pp. 900–906.
- KIMEMIAH W., “Sunset blues”, in *Futuri uniti d’Africa. Fantascienza contemporanea africana*, F. Verso (a cura di), Future Fiction, Roma 2021, pp. 215–228.
- KOZLOV M., “Human trials of artificial wombs could start soon. Here’s what you need to know”, in «Nature», vol. DCXXI, 2023, pp. 458–460.
- LACAN J., *Il Seminario. Libro VII. L’etica della psicoanalisi. 1959–1960* (1986), a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2008.
- , *Il Seminario. Libro XX. Ancora. 1972–1973* (1975), a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2011.
- MCABEE G., CHAN A. e ERDE D., “Prolonged survival with hydranencephaly: report of two patients and literature review”, in «Pediatric Neurology», vol. XXIII, 2000, n. 1, pp. 80–84.
- MCKEOWN A. e LAWRENCE D., “Does a Mind Need a Body?”, in «Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics», vol. XXX, 2021, n. 4, pp. 563–574.
- MILLER J.-A., “Biologia lacaniana ed eventi di corpo”, in «La psicoanalisi», vol. XXVIII, 2000, pp. 14–100.
- ONIANS R., *Le origini del pensiero europeo. Intorno al corpo, la mente, l’anima, il mondo, il tempo e il destino* (1951), Adelphi, Milano 2006.
- PRODI G., *Gli artifici della ragione*, Edizioni del Sole24ore, Milano 1987.
- VIRNO P., *Avere. Sulla natura dell’animale loquace*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.
- WITTGENSTEIN L., *Ricerche filosofiche* (1953), Einaudi, Torino 1974.
- , *Della certezza* (1969), Einaudi, Torino 1978.

SITOGRAFIA

<<https://nectome.com>> (consultato il 22/04/25).
<<https://www.encyclopedialedonne.it/biografie/louise-brown>> (consultato il 22/04/25).