

# SEPARARSI: LA *FENOMENOLOGIA* *DELL'ESISTENZA* PER MARIO VERGANI

**ROSA SPAGNUOLO VIGORITA**

*Università degli studi di Napoli Federico II*

*Université catholique de Louvain-la-Neuve*

*rosa.spagnuolovigorita@unina.it*

## **ABSTRACT**

As a response to Mario Vergani's phenomenology of existence, this review focuses on the notions of separation and enjoyment. These notions seem to be the most relevant ones in order to rethink the birth beyond historical time and totality. After having pointed out the specific idea of phenomenality emerging from this book proposal, the paper thus stresses the influence of Lévinas's reflections about *commencement* on Vergani's interpretation of the existent as a separated body.

## **KEYWORDS**

Birth, body, separation.

Lo sconvolgimento fu il preannuncio di una totalità più concreta, di un mondo, di una storia. Quella stridente scampanellata venne riasorbita in un significato. La rottura del mio universo costituiva il sopraggiungere di un nuovo significato. Tutto viene compreso, giustificato, perdonato. E la sorpresa di questo volto dietro alla porta? Essa verrà contestata, si presterà attenzione all'ordine che cancella lo sconvolgimento, alla storia in cui rientrano gli uomini, le loro miserie e le loro afflizioni, le loro guerre e i loro sacrifici, l'orribile e il sublime. [...] Sentiero senza scorciatoie: il cortocircuito, a quanto sembra, installerebbe solo la notte del sogno<sup>1</sup>.

Questo libro è un esemplare esercizio di riduzione fenomenologica: attraverso una sospensione dello sguardo "in terza persona" tipico dei saperi positivi, Mario Vergani si propone di risalire al senso di quel fenomeno ai limiti dell'intellegibilità che è la prima nascita. "Esperienza scomoda", "intralcio", "antecedenza inappro-

<sup>1</sup> E. Lévinas, *Enigma e fenomeno* (1965) in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, a cura di F. Sossi, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998, pp. 235-251, citata p. 239.

priabile”, “eccedenza assoluta” allertano il lettore circa la difficoltà dell’impresa. Sottratta alla natura l’esclusività della narrazione intorno alla natalità, la ricerca viene interamente trasposta sul terreno della fenomenologia: angolazione senz’altro privilegiata per schivare eventuali derive riduzionistiche, ma non per questo meno insidiosa.

Così come l’*Altro*, la nascita appartiene a quella categoria di oggetti “speciali”, che trasgredisce la normatività del metodo husserliano e solleva una serie di perplessità rispetto alla sua capacità di resistere alla prova dell’esistenza. Chi si sia imbattuto nella lettura del testo della *V Meditazione* non avrà difficoltà a rammentare l’indubitabile impaccio dell’ego trascendentale, nel momento in cui si trova a dover rendere ragione di quell’“originale irraggiungibile”<sup>2</sup> che è l’estraneo. Dinanzi alla peculiarità di un fenomeno che disattende le aspettative della percezione e contravviene alla legge del *proprio*, viene messo in campo, da Husserl, un complesso sistema di verifica, fatto di sintesi concordanti ed esperienze di conferma. Perché se tutto ciò che è non può ricevere il suo senso e il suo valore d’essere al di fuori dell’opera costitutiva della coscienza, occorre trovare un modo, fosse anche per via mediata, di rendere raggiungibile ciò che eccede la capacità di visione dell’ego.

Contro questa esigenza di reintegrare lo strappo in un ordine conoscitivo superiore - naturale esito di una postura filosofica incline al rigore, alla purezza e all’universalità - insorge, con ancor più vigore, l’accadere della “mia” nascita, nel suo assoluto sfuggire ai criteri della visibilità. In effetti, là dove l’esperienza d’altri, precisamente in quanto esperienza, resta passibile di essere descritta - con tutte le aporie del caso - in termini gnoseologici, lo stesso non potrebbe dirsi di un evento rispetto al quale il soggetto trascendentale non può pretendersi né *spettatore* né *disinteressato*. Già da sempre complice, suo malgrado, di un già da sempre avvenuto al quale non ha potuto assistere, l’io meditante si trova a dover fare i conti con il paradosso di una temporalità assolutamente non sintetizzabile e che tuttavia rappresenta la condizione di possibilità di ogni sintesi futura.

Paradosso che Mario Vergani, in alcune delle pagine più suggestive del libro, restituisce così: “Venire alla luce è il punto cieco della nascita. Quando ancora non ci sono, quando io ancora non ci sono, coincido con quel taglio, con quel crinale che la nascita è. Apertura della luce, invaso dalla luce, da essa sono accecato; circondato di luce, non vedo nulla, né, invaso e così esposto, me” (p. 61).

Se, a volersi attenere al principio fondamentale della fenomenologia - almeno nella sua formulazione ortodossa - «quanta apparenza, tanto essere»<sup>3</sup>, lo slittamento di senso che l’autore fa subire a una delle figure-chiave cui tradizionalmente si attinge per significare lo spazio dell’attività cosciente è evidente. Prima di rischiara-

<sup>2</sup> E. Husserl, *Meditazioni cartesiane e discorsi parigini* (1931), a cura di F. Costa, Bompiani, Milano 1960, p. 165.

<sup>3</sup> Ivi., p. 153.

re gli oggetti e renderli disponibili alla presa del pensiero rappresentativo, la luce acceca e travolge, scoprendo, accanto alla sua potenza fondante, il volto costituito dell'esistente. È nell'insistere sulla centralità di quel volto che Vergani pare accogliere, ricalibrandoli in maniera originale, gli esiti teoretici raggiunti, in ambito francese, da una certa rilettura della pratica fenomenologica classica. In effetti, la sollecitazione a interrogare la nascita nel suo "mostrarsi da sé" sarebbe un altro modo di denunciare – sulla scia di un percorso che va dalla filosofia all'accusativo di Emmanuel Lévinas all'ermeneutica evenemenziale di Claude Romano e deve molto alla mediazione metodologica heideggeriana – l'insufficienza della riduzione di ciò che appare al dominio di evidenza della coscienza trascendentale.

L'alternativa, per una fenomenologia che si pretenda "del concreto" e voglia farsi carico di tutte le conseguenze della celebre ingiunzione "alle cose stesse!" è quella di abbandonare l'ancoraggio al sostantivo per lasciar vibrare la spontaneità dei fenomeni. Per attingere a una fortunata definizione di François-David Sebbah, la posizione di Vergani potrebbe essere associata, sotto questo profilo, a quella linea "massimalista"<sup>4</sup> francese, che, nel rimarcare la dismisura tra *ciò che si mostra* e *ciò che si dà*, si spinge oltre il limite dell'imperativo descrittivo previsto dalla fenomenologia, al punto da individuare, nella figura della *soglia*, non già il carattere aporetico della fenomenalità, quanto il suo requisito originario.

Se, come scrive Marion in *Étant donné*, "una notte di cose non viste, date ma senza immagine, avvolge l'immenso giorno di ciò che si mostra"<sup>5</sup>, l'adozione di una prospettiva evenemenziale è senz'altro la soluzione più adeguata per restituire una dignità teorica a quella notte troppo spesso trascurata a causa del suo sottrarsi al "presentemente dato" (p. 40). Consapevole delle possibili deviazioni teologiche che la radicalizzazione di una simile impostazione comporterebbe, Vergani sceglie di trattenere, di questo movimento di risalita verso il *sorgere da sé* dell'origine donante, soltanto il senso del *sovrappiù* dell'*ad-venire* sulle pretese di presentificazione del soggetto. Nelle pagine di *Nascita*, il tentativo filosofico di enfatizzare la verbalità della manifestazione a discapito della priorità noetica traduce la più specifica esigenza di abordare il segreto impenetrabile del primo istante, in cui l'io non è ancora venuto a se stesso ma si trova, per così dire, annunciato; in cui il mondo non si offre ancora alla vista benché un respiro lo lasci presagire.

A essere in gioco, con l'*evento* della natalità, è precisamente la sollecitazione esercitata sull'*adveniente* dalla gratuità di un apparire che, sempre "di troppo" rispetto al presente, non appare se non offrendosi sotto forma di affetto. Ora, lungi

<sup>4</sup> Sul punto si vedano: F.-D. Sebbah, *Une réduction excessive: où en est la phénoménologie française?*, in E. Escoubas, B. Waldenfels, *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, L'Harmattan, Paris 2000, pp. 155-173; F.-D. Sebbah, *L'épreuve de la limite: Derrida, Henry, Lévinas et la phénoménologie*, PUF, Paris 2001; C. Tarditi, *Abitare la soglia. Percorsi di fenomenologia francese*, AlboVersorio, Milano 2012.

<sup>5</sup> J.-L. Marion, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, a cura di R. Caldaronne, Sei, Torino 1997, p. 390.

dal voler rischiare una ipostatizzazione dell'originario<sup>6</sup>, Vergani rifiuta l'idea della nascita come di un *fondo* e, rifuggendo dalle "meditazioni nostalgiche sull'ascendenza" (p. 38), si limita a registrare il potere affettante di un appello che colloca l'io in una dimensione immediatamente responsiva e che dovrà, tuttavia, essere approfondito nelle sue "tracce esistenziali". Come a dire: una volta segnalata la pertinenza delle analisi di chi ha giustamente insistito sulla fenomenalità strutturalmente eccedente della nascita, si tratterà di rendere ragione dell'*hic et nunc* in cui risiede la singolarità di quella eccedenza.

Perché la vera sfida – a meno di non voler percorrere la strada meno impervia ma decisamente più infeconda della speculazione intorno al "si nasce" – sta nel partire da quel "taglio abbacinante" (p. 61) che è la venuta di un *nome proprio* nell'esistenza. In tal senso, che il "venire alla luce" implichi il levarsi del sipario sulla scena del pubblico, nonché l'ingresso del nuovo nato nell'orizzonte fenomenale del terzo, è un fatto incontestabile quanto marginale agli occhi di chi, come Vergani, ha optato per la "suprema dignità dell'Unico"<sup>7</sup> di memoria levinasiana. Una scelta, quella di preservare l'irriducibile unicità di ogni *posizione d'esistenza*, che richiede un paziente lavoro decostruttivo, almeno in un duplice senso.

Prima di tutto, si tratta di sgombrare il campo dalle ricadute spiritualizzanti presupposte da una certa retorica della ri-nascita: tratto peculiare della filosofia occidentale che, delusa dalla deficienza della prima nascita, accorda all'anima il diritto di riscattarsi, per riappropriarsi di sé nel tornare a "esistere" di nuovo. Una visione che appare viziata dalla classica immagine del mondo – secondo una lettura inaugurata da Pascal e resa canonica da Heidegger – come di un luogo segnato dalla derelizione e dall'abbandono: non più di un *divertissement* in cui si consumerebbe l'oblio di sé, non più della manifestazione degradata di un destino superiore che si sarebbe tenuti a realizzare. A uscire affievolita, da questa sorta di soteriologia della redenzione, sarebbe la voce del corpo, che Vergani, al contrario, intende far levare contro ogni rappresentazione allegorica del nascere. È qui il tratto distintivo di *Una fenomenologia dell'esistenza*, in questo implicito invito a disabituarsi

<sup>6</sup> Il riferimento è ancora a F.-D. Sebbah che, a proposito della tendenza – ravvisata in particolar modo in Lévinas e Michel Henry – a spingere la fenomenologia oltre i limiti dell'apparire, scrive: "une pratique de la phénoménologie ayant perdu tout sens de la mesure, c'est-à-dire ici de la contrainte déterminante, parce qu'elle voudrait se porter vers la description de l'excès. Une phénoménologie pour ainsi dire victime d'un emballement parce que son souci de l'originnaire la mènerait inéluctablement et de manière perverse à se porter vers ce qui excède le champ de l'apparaître. Une phénoménologie caractérisée par ce qu'on pourrait nommer *une surenchère à l'originnaire*" (F.-D. Sebbah, *L'épreuve de la limite*, cit., p. 3). Secondo Sebbah, il progetto di giungere a un originario più originario dell'ego, condurrebbe a solidificare l'inapparente in una nuova *archè*. Nell'insistere su come la soglia sia da intendere più come un "tracciarsi della traccia" che come un "confine tracciato", Vergani si sottrae a ogni critica di fondazionalismo. Lungi dal venire tematizzata, la *nascita* è pensata attraverso le categorie del movimento, dell'attraversamento, del passaggio.

<sup>7</sup> E. Lévinas, *Etica e infinito. Dialoghi con Philippe Nemo* (1982), a cura di F. Riva, Castelvecchi, Roma 2021, p. 97.

alla sacralizzazione dell'autentico e alla glorificazione dell'*eidòs*, per predisporre ad accettare il fatto che “la nascita è testardamente dei corpi” (p. 68) e ciò non nel senso di una caduta ma di un'armonica convivenza con l'*impuro* e l'*improprio*.

Sotto questo profilo, *Nascita* potrebbe considerarsi un'apologia dell'esistenza terrena, che nel dar torto ai celebri versi di Rimbaud “la vera vita è assente”<sup>8</sup>, denuncia come illusorie le promesse di verità contenute nell'*altrove*. Nella sua inaccessibilità, il *memento nasci* impone sì un confronto con l'assoluto, ma è un confronto che non si risolve in alcuna mitologia dell'elevazione. Il metafisico, declinato significativamente come “apertura di mondo che io sono” (p. 59), lascia il suo segno nella trama infinita di relazioni che attraversa l'essere corporeo. L'esortazione dell'autore a misurarsi con quella peculiare intersezione tra identità ed estraneazione, che ha luogo con il “prendere corpo” di ogni nuova esistenza, è la lente con la quale interpretare la seconda fase della *pars destruens*, dove l'analisi critica colpisce, specificamente, gli *idola* della fenomenologia.

Una concezione idealizzante e sublimata della nascita continuerebbe a insinuarsi, infatti, proprio là dove era stata annunciata la disfatta del pensiero astratto. È il caso della soluzione “ipertranscendentalizzante” di Husserl, che sovra-storicizzando la vita originaria, eternizza l'ego trascendentale, salvo riservare, all'io empirico, il diritto di pretendersi nato e mortale. O ancora è il caso della proposta dualistica di Michel Henry, che nel subordinare l'apparire mondano della nascita alla fenomenalità fondante della vita, potrà affermare che “venire davvero al mondo” è “proporvisi come un cadavere”<sup>9</sup>. Insomma, sia esso declinato nei modi del regime assoluto del trascendentale o in quelli dell'auto-generazione dell'Archi-vita, appare chiaro che nessun Eden potrebbe essere assunto a luogo d'elezione per interrogare la “pulsazione singolare della nascita” (p. 25) nelle sue variazioni esistenziali. Sicché, se quella pulsazione parrebbe sfuggire anche a chi, come Merleau-Ponty, ha abbandonato l'Eden per risaldare la frattura tra empirico e trascendentale, rischiando, purtuttavia, di dissolvere la specificità di “di questa mia esistenza” (p. 49) nell'anonimato della *chair du monde*<sup>10</sup>, la direzione da seguire si fa sempre più esplicita.

<sup>8</sup> A. Rimbaud, *Délires I, Vierge folle, l'époux infernal* in *Une saison en enfer* (1873), *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 2009, p. 229.

<sup>9</sup> M. Henry, *Io sono la verità. Per una filosofia del cristianesimo* (1996), a cura di G. Sansonetti, Queriniana, Brescia 1997, p. 81.

<sup>10</sup> Con la sua critica alla nozione di *chair du monde*, Vergani parrebbe condividere le osservazioni di Lévinas contenute nel saggio *Sull'intersoggettività. Note su Merleau-Ponty* (in *Fuori dal soggetto*, a cura di F. P. Ciglia, Marietti, Genova 1992, pp. 101-108). Nella figura del chiasma, pensato a partire dall'auto-percezione tattile ed esteso alla struttura dell'Essere in generale, Lévinas denuncia precisamente quell'omogeneizzazione tra l'*estensivo* e l'*interiore*, che lascerebbe tra parentesi il carattere *extra-ordinario* della differenza, per far spazio a un'*antropologia* incurante del dramma dell'esistenza. Un rilievo simile – sebbene sullo sfondo di una prospettiva teorica stavolta lontana dalla sensibilità filosofica di Vergani – lo si ritrova in Michel Henry, il quale contesta la confusione tra *touchant* e *touché* in un Sensibile assoluto, proprio in virtù della sostanziale dis-individuazione

Al “soggetto della fenomenologia [che] non nasce, non ha sesso, non ha figli. [...]” (p. 63) o, se nasce, lo fa sullo sfondo di una processualità già pre-delineata, Vergani ricorda, con le belle parole di Lévinas, che “l’umanità si risveglia [...] come bisogno”<sup>11</sup>: espressione privilegiata della modalità d’essere di un corpo che, nel respirare, nel nutrirsi, nel godere degli elementi, si localizza in un *qui* a partire dal quale un’avventura d’esistenza comincia per la prima volta. Nessun orizzonte preventivamente dato, che si tratti del “processo generativo” della vita o della carne. Nessun rimando a una totalità di significati già da sempre sottesi all’esser gettati nel *Da*. Il *qui* dell’*ipostasi* levinasiana, come si legge in *De l’existence à l’existant*, è “un’ignoranza della storia”<sup>12</sup> precisamente perché coincide con l’assunzione di un presente in cui “ciò che comincia ad essere non esiste prima di essere cominciato e ciò che non esiste ancora deve nascere da se stesso attraverso il proprio cominciamento”<sup>13</sup>. In tutto ciò, il corpo, lontano dal venir ridotto a mero vettore della localizzazione, giunge a identificarsi con il punto stesso di attivazione di questa primissima relazione con l’essere, non più asservita al peso del passato e alle angosce per il futuro.

Chi volesse andare a cercare, nell’epifania del volto d’Altri, le prove più “tangibili” dell’etica levinasiana, rischierebbe di disconoscere che il *Desiderio metafisico* affonda le sue radici nella solitudine ipostatica: libertà di cominciare di un esistente *uno* e *insostituibile* nel suo farsi carico della compromissione con la materia. Nel mettere in dubbio il privilegio conferito allo stare-fuori dell’*ek-sistere*, Lévinas, con l’atto della posizione, intende salvare dall’ “economia generale dell’essere” un *oikos* privato: dimora la cui eticità risiede nel fatto che nessuna relazione sociale potrà sopraggiungere ad abbatte le mura, sebbene una “porta” sull’esteriore debba sempre potersi aprire, pena la prigionia nell’immanenza<sup>14</sup>. Con l’espressione “regime della separazione”, attribuita alla corporeità, si tenta appun-

della *chair* che ne deriverebbe (Cfr. M. Henry, *Incarnazione. Una filosofia della carne* (2000), a cura di G. Sansonetti, SEI, Torino 2001, in particolare pp. 131-134 e pp. 183-190).

<sup>11</sup> E. Lévinas, *Eros, letteratura e filosofia* (2013), a cura di S. Facioni, Bompiani, Milano 2017, p. 212.

<sup>12</sup> Id., *Dall’esistenza all’esistente* (1947), a cura di F. Sossi, Marietti, Casale Monferrato 1986, p. 66.

<sup>13</sup> Ivi, p. 69.

<sup>14</sup> Questa dinamica ambigua, in cui è contenuta tutta la ricchezza della nozione di separazione, si trova descritta in modo particolarmente efficace, nel paragrafo di *Totalità e Infinito* consacrato, per l’appunto, a *Godimento e separazione*. Scrive Lévinas: “È necessario che l’interiorità che garantisce la separazione [...] produca un essere assolutamente chiuso su se stesso che non faccia derivare dialetticamente il suo isolamento dalla sua opposizione ad Altri. Ed è necessario che questa chiusura non impedisca l’uscita fuori dell’interiorità, perché l’esteriorità possa parlargli, rivelargli, in un movimento imprevedibile che non potrebbe essere causato, per semplice contrasto, dall’isolamento dell’essere separato. È necessario dunque che nell’essere separato la porta sull’esterno sia, ad un tempo, aperta e chiusa. [...] L’interiorità, deve a un tempo, essere chiusa e aperta” (E. Lévinas, *Totalità e Infinito. Saggio sull’esteriorità* (1961), a cura di A. Dell’Asta, Jaca Book, Milano 1990, p. 151).

to di restituire, all'io nascente, la possibilità di “significare senza contesto”<sup>15</sup>, di raccogliersi nello spazio di un'interiorità e concedersi, così, una “tregua” dall'indeterminazione delle forze naturali.

Fenomenologo a-tipico, nel suo lasciar essere l'equivocità della vita soggettiva piuttosto che nel provare a dissiparla, Lévinas affida cioè alla categoria dell'*essere presso di sé fuori di sé* il compito di articolare la complessa dinamica dell'individuazione. Affinché il movimento della trascendenza possa risvegliarsi, e non come mera esaltazione estatica, è necessario che si dia un *essere separato*: un io egoista nel suo distinguersi dalla densità invischiante degli elementi, ma al tempo stesso memore della sua indigenza originaria dinanzi ad essi, nonché del debito contratto con l'eteronomia. Un io che potrà rispondere “*Eccomi!*” all'appello dell'Altro solo in quanto capace di iniziare qualcosa con sé e interrompere il non-senso del neutro. In altri termini, l'aspirazione all'esteriorità, a meno di non tradursi nella ricostruzione di un orizzonte totalizzante, non potrà dispiegarsi se non a partire dal dialogo con l'immanenza dello *chez soi*, nonché dalla posizione di un esistente che, godendo dei *nutrimenti terrestri*, si affranca dall'anonimato dell'esistenza. Con una sola frase: «esistenza separata che afferma la propria indipendenza nella felice dipendenza dal bisogno»<sup>16</sup>. E dove, se non qui, lo straordinario di un tempo che resiste al dominio onnicomprensivo del *telos*?

Non meraviglia, allora, che le riflessioni sull'irruzione di un io carnale nel bel mezzo dell'*il y a* costituiscano il *fil rouge* di quella che potrebbe definirsi la *pars construens* di *Nascita*. Una ricerca che, nell'insistere sull'atto del “venire al corpo mio e che mi separa da ogni altro” (p. 61), si schiera esplicitamente per “la storia dei vinti” (p. 235), quella che sconfessa il giuramento di pacificazione contenuto nelle gesta degli eroi per svelare, della temporalità, il *ritmo* e l'*incompiutezza*.

Attraverso l'insistenza sulle nozioni di separazione, diacronia, esposizione, fecondità - le figure chiave di cui questo libro si avvale per provare a dire lo “strap-po” dell'esistenza natale - l'itinerario filosofico levinasiano ha senza dubbio saputo offrire un *alimenti* alla parola sconcertante di *Ananke*, che condannava l'uomo, “appena nato”, a essere “già abbastanza vecchio per morire”<sup>17</sup>. Da cui, l'insormontabile angoscia di un Esserci che, sempre proiettato verso il proprio aver da essere, si dimentica del pane e della *sincerità* del vivere. Custode disincarnato di una verità suprema che, mentre ignora la nascita, ha già perso, con essa, la possibilità di una *jouissance* “al di là dell'istinto, al di qua della ragione”<sup>18</sup> e al di fuori del tutto.

<sup>15</sup> Ivi, p. 22.

<sup>16</sup> Ivi, p. 168.

<sup>17</sup> M. Heidegger, *Essere e Tempo* (1927), tr. it. a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chioldi, Longanesi, Milano 2005, p. 295.

<sup>18</sup> E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 139.

Mossa dall'esigenza di ridare un "respiro" alla storia, *Una fenomenologia dell'esistenza* ricorda, a una tradizione ancora troppo colma di essere-per-la-morte, la *joie* di un corpo vivente che avrebbe potuto non essere e invece è qui, ad attestare che "nessuna vita è fatalmente segnata" (p. 111).