

NATALE E NATIVO. NOTE ALLE OSSERVAZIONI SU *NASCITA. UNA FENOMENOLOGIA DELL'ESISTENZA*

MARIO VERGANI

Dipartimento di Scienze umane per la formazione "Riccardo Massa"

Università degli Studi di Milano-Bicocca

mario.vergani@unimib.it

ABSTRACT

In this paper I seek to respond to some of the remarks raised by the authors invited by the journal *Etica & Politica / Ethics & Politics* to discuss my book on philosophy of birth *Nascere. Una fenomenologia dell'esistenza* (Carocci, Roma 2020). In the first part I discuss some comments on the methodological approach. Then I focus on objections by my interlocutors that allow to clarify and to formulate better some main theoretical points of my proposal. Finally, I deepen the distinction between the categories of natality and nativity.

KEYWORDS

Birth, Natality, Nativity, Phenomenology, Reductionisms.

1. ALCUNI NUCLEI TEORICI MAGGIORI

In apertura intendo ringraziare i direttori di *Etica & Politica/Ethics & Politics*, Riccardo Fanciullacci, Pier Paolo Marrone e Ferdinando G. Menga per la preziosa occasione di cui mi hanno voluto gratificare, dedicando il *symposium* alla discussione del mio libro *Nascita. Una fenomenologia dell'esistenza*. Preziosa e nient'affatto consueta occasione di confrontarmi a fondo e lungamente con colleghi che hanno voluto farmi dono del loro tempo, della loro pazienza e attenzione, della loro generosità. A Fabrice Bourlez (Esad Reims/Ensba Paris/Sciences Politiques Paris), Roberto Mancini (Università di Macerata), Salvatore Natoli (Università di Milano-Bicocca), Caterina Resta (Università degli Studi di Messina), Rosa Spagnuolo Vigorita (Università di Napoli, Federico II) e Silvano Zucal (Università di Trento) va tutta la mia gratitudine. I loro scritti contengono puntuali, acute e feconde critiche. Partendo da angolature teoriche chiaramente delineate, propongono contributi che, nell'approfondire aspetti specifici, ampliano e arricchiscono con ipotesi e proposte ulteriori il dibattito collettivo sulla filosofia della nascita. La scrittura di un testo passa per una gestazione oscura, quasi inconsapevole a se stessa. A posteriori ne facciamo un'esperienza residuale. Il residuo di questo non-sapere è

tenace e nessuna opera ne ha ragione. Vorrei allora ringraziare i miei interlocutori perché mi consentono di confrontarmi con questo *décalage* o sfasamento, con il molto di male espresso o di inespresso. Permettono, prima di tutto a me stesso, di rischiarare per quanto possibile alcune questioni implicite o non viste, di precisare e forse sciogliere ambiguità, o ancora di correggere.

Vorrei procedere innanzitutto riprendendo in generale i *quattro* nodi critici più rilevanti e ricorrenti che mi pare emergano da una lettura comparata dei diversi commenti; inoltre, accanto ad essi, intrecciati con essi, alcuni concetti che i diversi interlocutori hanno individuato come decisivi per la costruzione teorica del libro. Intendo poi applicarmi ad uno specifico confronto con le osservazioni e i rilievi più dettagliati di ciascun collega. Sperando di non debordare dalla richiesta della rivista che ci ospita, vorrei infine portare l'attenzione su uno dei nuclei teorici annunciati e non adeguatamente espressi nel libro, ovvero la distinzione concettuale tra *nativo* e *natale*. Elencando ora quelli che mi paiono i nodi critici più rilevanti voglio anche rimarcare che effettivamente alcuni di questi nuclei problematici sono tra quelli che maggiormente hanno fatto esitare l'avanzamento della scrittura, forse perché sono quelli in cui maggiore è l'esposizione.

Approccio metodologico. In primo luogo, certamente il problema maggiore consiste nelle scelte metodologiche. La decisione di spostare l'indagine sul piano fenomenologico – con i vantaggi, rilevati da più di un interlocutore, rispetto ad un'indagine riduzionistica della questione della nascita – comporta altrettanti rischi. Fin dove si spinge infatti la fenomenologia? Fino a che punto Husserl, la linea classica accompagna lungo questa via (come chiede Zucal)? E se ci si riferisce alla linea francese, a quale delle sue varianti è più vicina la lettura che propongo? Vigorito Spagnuolo indica con Sebbah, la direzione di una tendenza “massimalista”; Resta rileva a ragione l'espressione “fenomenologia dell'impossibile”. Irrinunciabile a mio avviso è un doppio movimento: primo, imparare a guardare e introdurre determinazioni e distinzioni di senso; secondo, questo guardare è già un rispondere all'invito a pensare a partire da un coinvolgimento in una relazione, in un accadimento di mondo, ovvero a partire dall'apertura e accadimento di mondo che sono. Allora la fenomenologia non può eludere quelli che Husserl chiamava i *Grenzprobleme* della filosofia. Come muoversi *zu den Sachen selbst*, quando la “cosa stessa” è la nascita? Da un lato si tratta di essere fedeli a ciò che non è cosa, a ciò che è non-fenomenalizzabile perché mai presentemente dato in quanto sfugge alla distinzione tra empirico e trascendentale; dall'altro essere fedeli al dettato fenomenologico, cioè continuare a produrre determinazioni e distinzioni di senso. Questo significa trovarsi vincolati ad una doppia ingiunzione. Ma essa deriva dalla paradossale temporalità diacronica della nascita. È il tema della *traccia* che indico come decisivo quale risorsa per poter descrivere di nuovo un rapporto, ma questa volta con un'antecedenza inappropriabile e costitutiva, che si dà negli effetti che rilascia in un'esistenza concreta, in un corpo quale corpo di relazione attraverso la

separazione che lo distingue da ogni altro. In questo modo, anche rispetto alle cosiddette eresie fenomenologiche e ai loro possibili esiti spiritualistici o teologici abbiamo dei criteri per differenziare le posizioni. Volendo indicare un riferimento puntuale per dire di questa posizione teorica forse potremmo riferirci a quell'estensione dell'approccio fenomenologico che si riassume nella formula levinasiana della "Sinngebung etica"¹.

La questione del linguaggio e dell'esperienza. Si pone un secondo problema metodologico strettamente intrecciato al primo, il problema del linguaggio fenomenologico. Data per assodata la necessità di riattivare ogni volta criticamente la sospensione e riduzione (inteso non quale gesto preliminare, ma piuttosto quale atteggiamento (*Einstellung*) fenomenologico in senso tecnico, necessario a fronte della irriducibilità, della determinazione finitamente infinita della categoria fenomenologica di senso), resta il problema della formulazione di un linguaggio che proceda per distinzioni concettuali. Qui, come ricordano sia Natoli che Spagnuolo Vigorita, il sentiero è scivoloso. A fronte di ciò che si sottrae, a fronte di un'assenza irriducibile e tuttavia costitutiva, si tratta ogni volta di evitare l'esito in un utilizzo evocativo del linguaggio che farebbe di quella che è un'antecedenza una fonte o un'origine, un luogo altro, se non addirittura una dimensione mistica che sarebbe penetrabile altrimenti che concettualmente (secondo accenti evidenti in posizioni quali quelle di Falque o Sloterdijk, forse anche in certi momenti della Zambrano). La linea da tenere è del tutto rischiosa, data la necessità di studiare in senso fenomenologico anche la dimensione patica della nascita², quella che, con immagine zambranianiana, si può chiamare l'*auroralità*, quale traccia della nascita nella dimensione affettiva. Anche in questo caso la scelta di attestarsi sul piano della distinzione e determinazione di affetti e forme della relazionalità determinati – quali quelli della gioia e della fiducia – intende mantenere questa precauzione. Forse è su questo punto che maggiormente la ricerca deve tornare a pensare: le forme e i modi, il *come* in senso fenomenologico di un certo rapporto con l'esperienza ambientale e atmosferica e dello stare al mondo attraversandolo con leggerezza.

Di alcune ricadute nel dibattito pubblico. Vorrei rilevare come in effetti lo spostamento dello sguardo dai saperi e dai linguaggi "positivi", naturalistici, biologistici e culturalistici non produca una deviazione da quella che insistentemente indico come una filosofia del "concreto" – termine questo rilevato dai miei interlocutori e che fin dagli inizi della propria riflessione sulla fenomenologia (*La teoria dell'intuizione nella filosofia di Husserl*), poi ricorrentemente, Levinas ha voluto utilizzare

¹ E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti, Casale 1986, p. 154.

² In questa direzione, l'approccio della fenomenologia responsiva di Waldenfels marca il tratto di alterità dell'essere-sempre-mio descrivendo la nascita (e la morte) come "zona di confine del con-esserci" (*Grenzonen des Mitseins*) e attribuendole un "carattere allopatico" (*allopathischen Charakter*), cfr. B. Waldenfels, "Geburt und Tod als Grenzonen des Mitseins", in *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*, Suhrkamp, Berlin 2015, pp. 155-175.

per dire della specificità di un saper come quello fenomenologico, non astratto e che pure è chiamato a ripensare categorie quali quelle di “dato”, “reale”, “esperienza”, “natura”. In questo senso – come mi pare sia Natoli che Bourlez illustrino con grande chiarezza – non si tratta di tradurre o di applicare a livello di una filosofia pratica o di implicazioni politiche, giuridiche, normative alcune acquisizioni fenomenologiche circa la condizione natale dell’uomo, ma di interrogare questioni quali ad esempio quelle della genitorialità o del genere, o ancora i problemi inerenti l’interruzione della gravidanza o le questioni dell’introduzione delle tecniche nel fenomeno della generazione alla luce della distinzione tra vita ed esistenza, cioè del fatto che con la nascita non nasce la vita, ma un’esistenza, perché non basta fenomenologicamente ridurre l’evento della nascita ad un momento di un processo vitale, dato che la nascita implica interruzione, discontinuità e quindi separazione, differenza, elezione, scelta. Sul fondo senza fondo dell’indecidibile, decisione e così libertà e responsabilità, in una relazione in cui ne va sempre anche dell’altro e rispetto alla quale, tuttavia, la libertà non può essere espropriata.

Di un certo tono unilaterale. Sempre mantenendosi a livello delle notazioni di impianto generale, il tono complessivo della descrizione dell’esistenza natale risulta essere connotato quasi unilateralmente, come ad esempio evidenzia Bourlez. Lo stesso Zucal, nel suo indispensabile *Filosofia della nascita*³, mostra con chiarezza che la valutazione del significato esistenziale varia considerevolmente nell’arco della tradizione filosofica occidentale; gli scenari di senso generali ne presentano i tratti positivi, ma anche considerazioni sapienziali ed esistenziali radicalmente critiche. La nascita non è solo un “venire al mondo” – per usare l’espressione cara a Natoli⁴ – in un mondo che è apertura di possibilità in quanto attrae e seduce, luogo di ricerca di una felicità che è di questa vita, accesso ad un’accoglienza preliminare; è differentemente pensata anche come una caduta o derelizione, di un soggetto che “sconta la morte vivendo”, consegnato al male di vivere. E questo non solo per quanto riguarda la marcatura di accento delle diverse tradizioni, ma come un movimento di accentuazione ritmato, tra valutazione positiva e negativa della nascita, all’interno delle stesse tradizioni, sia classica che biblica, come anche per i filosofi che nella contemporanea si sono interrogati sul tema. In effetti il tono del libro volutamente intende essere marcatamente positivo, per una specifica ragione teorica: quello con la nascita è rapporto con un’antecedenza inappropriabile, sempre là intatta e inattingibile, traccia affettiva di un pre-passato non vuoto quale sentire preliminare che si produce come un’attesa di bene, dischiusa ad ogni nascita. Non che non esistano nascite sfortunate, segnate fatalmente dalla sofferenza o del dolore, dalla sventura. Ciononostante, a rovescio qualcosa non smette di protestare rispetto alla situazione data, al male subito, visto, compiuto. La traccia della nascita che

³ S. Zucal, *Filosofia della nascita*, Morcelliana Brescia 2016; cfr. anche il più recente L. Vantini e S. Zucal, *Nascere*, Cittadella Editrice, Assisi 2019.

⁴ S. Natoli, “Nascere”, in *La felicità di questa vita*, Mondadori, Milano 2000, pp. 7-32.

ognuno porta con sé è così un'attesa di bene: traccia di un'assenza, orienta l'esistenza, si produce come un desiderio infinitamente finito di felicità e di compiutezza. In quanto alterità che portiamo in noi con il nome di desiderio, tende l'esistenza, che si vorrebbe leggera. Talvolta avanza con passo meno grave; altre volte quando ci è concesso in istanti di grazia, addirittura è saltellante, così incompiuta e insieme bastante, aerea.

Che la scrittura segua questa intenzione, che sia in grado di stare all'altezza di un simile sentire pre-liminare ad ogni altro, ebbene, tutto ciò sconta la fatica e i limiti che comporta il prendere la parola.

2. APPUNTI CRITICI

Colpisce il fatto che i diversi interlocutori nell'impostare i termini del confronto scelgano ciascuno di porsi in dialogo esplicitamente con uno tra i riferimenti filosofici maggiori delle riflessioni sulla nascita: per Zucal è Husserl, per Spagnuolo Vigorita è Levinas, per Natoli la filosofia classica, per Mancini la Arendt e la Zambrano, per Resta Derrida e Levinas, per Bourlez la psicanalisi e i *queer studies*. Il posizionamento e l'angolatura istituiti attraverso questi confronti inducono ad avanzare questioni differenti e ad accentuare aspetti problematici di diversa natura. Ne discuterò le osservazioni secondo un ordine che mi consenta di sviluppare un'argomentazione consequenziale.

In apertura del suo contributo Zucal presenta l'ampiezza e la varietà della discussione teorica contemporanea sulla filosofia della nascita, sia nel panorama internazionale (maggiormente di area tedesca e francese, meno in ambito anglofono) sia nella situazione italiana, nel cui contesto spiccano le stesse opere di Zucal che in Italia ha anticipato questo orientamento di ricerca, ponendo alcuni segnavia teorici e storici, tagli di lettura nella storia delle idee e insieme enucleazionee problematizzazione di nodi concettuali che fanno da guida a chi voglia cimentarsi su questo tema. Mancini, da parte sua non esita a formulare l'idea dell'emersione di un "paradigma genetico-relazionale" che attende di essere sviluppato, "essenziale in prospettiva antropologica [...] promettente per ridelineare il pensiero metafisico in modo più attendibile agli occhi dell'esistenza e della vita"; un paradigma già avviato nel Novecento principalmente da voci femminili quale quelle di Arendt, Zambrano e Irigaray, e di altri.

Mi pare di poter dire che Zucal ponga due questioni di fondo e avanzi alcune richieste di precisazioni e chiarimenti. La prima questione è di natura metodologica, la seconda mi pare tocchi un importante nucleo teorico. La questione metodologica riguarda la torsione che una fenomenologia della nascita impone all'approccio fenomenologico. Per precisare quest'ultimo Zucal prende come riferimento tra le diverse linee di questo movimento composito in area tedesca e francese, tra le differenti deviazioni ed eresie di allievi ed eredi (che nel libro ho preso in

considerazione solo per l'aspetto che riguarda le loro riflessioni sul tema della nascita), esattamente Husserl. In che senso allora, quando la fenomenologia assume come oggetto di indagine la nascita si muove con Husserl e in che senso è già oltre Husserl? Questa la prima domanda. La seconda questione invece, conseguente alla prima, è di taglio strettamente teoretico. Chiede in che senso la fenomenologia, non solo integrando il metodo statico con quello genetico, ma ponendo negli ultimi anni della ricerca husserliana il problema della fenomenologia della generatività sia in grado di includere e ripensare, mantenendo la propria pretesa di scientificità, le questioni della temporalità spostate però sul piano della storicità. In altri termini, chiede di giustificare in che senso l'ultimo capitolo del libro, che indaga la questione della *generatività* come traccia della nascita nella dimensione della storicità, non debordi dai limiti della fenomenologia.

L'assunzione preliminare che la nascita sia la mia, non il fatto che si nasce o che l'altro nasca – dunque una nascita non osservabile dall'esterno, secondo i saperi obbiettivanti o positivi – mi pare essere un punto dirimente dell'approccio fenomenologico, che tiene fermo il paradossale rapporto tra il proprio e l'estraneo o del proprio come assentarsi dell'estraneo. Se si tratta di un'eresia, è coestensiva al movimento eretico dell'indagine fenomenologica, così come impostata – come ho provato a illustrare nel libro – non solo da Husserl, ma anche da autori come ad esempio Levinas e Merleau-Ponty, direi dall'intero movimento: in fenomenologia *mea res agitur*. Husserl descrive in modo paradossale il rapporto tra proprio ed estraneo, tipicamente nella *V Meditazione*, soprattutto tematicamente nelle ricerche consacrate ai *Grenzprobleme*. Si tratta poi di problematizzare ulteriormente il rapporto tra proprio e non-proprio in riferimento a questa forma dell'alterità a me stesso che è la mia nascita.

Qui si pone il problema difficile, che avanzo con circospezione, della nascita come bordo dell'esistenza: il tema del "metafisico". Bordo in quanto separa e tende in relazione, secondo dinamiche dell'umano che il libro prova a studiare. Metafisico, in quanto proprio con la metafisica – in un corpo a corpo di infinita riduzione di cui non può aver ragione – la fenomenologia classica si impegna. Se qui procediamo ancora con Husserl o al di là di Husserl è difficile dirlo, perché certo la fenomenologia è programmaticamente anti-metafisica. Ammesso che esista un'idea classica de "la" metafisica – come Derrida fin da subito ha colto, ad esempio nel seminale saggio *La fenomenologia e la chiusura della metafisica*⁵ –, ciò che la chiude non la perimetra, ma la attraversa. Allora forse questo attraversamento – esattamente il tema della traccia – ci aiuta a pensare l'esposizione in quanto bordo e dunque a tradurre fenomenologicamente i problemi de "la" metafisica, nella questione de "il" metafisico che mi riguarda. Così si può affrontare un altro aspetto su cui

⁵J. Derrida, *La fenomenologia e la chiusura della metafisica. Introduzione al pensiero di Husserl*, La Scuola, Brescia 2016; su questo tema cfr. anche il seminale Id., *Il problema della genesi nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano, 1992

Zucal chiede una precisazione e cioè lo spostamento della domanda fenomenologica, da domanda di verità a domanda di senso. Se fenomenologicamente la concezione del senso è differenziale – orientamento rispetto ad un'infinita apertura differenziale mai totalizzabile – anche in questo caso direi che non siamo al di fuori dell'atteggiamento fenomenologico, che produce distinzioni di senso a partire da una dimensione esistenziale più ampia della domanda, quella relativa al fatto che sto nella domanda secondo quel taglio di mondo (quella differenza) che è della mia nascita. In questa luce si può – qui certamente con Husserl – riprendere sul serio la questione del solipsismo, cercando una via per superarla alla luce di una integrazione della fenomenologia della nascita che definisca la posizione non in quanto auto-posizione, ma nei termini di un'esposizione.

Venendo alla seconda questione, quella del confronto con Husserl rispetto al tema della “fenomenologia generativa”, la posizione husserliana è effettivamente mossa e a tratti equivoca, come del resto su altri temi di punta della sua indagine, specialmente nei testi di ricerca non pubblicati e che oggi però fortunatamente abbiamo a disposizione. Le indagini ontogenetiche e filogenetiche, gli studi sulla “preistoria” dell'umanità e sull'ereditarietà storica, i temi della “totalità monadica” e della sua immortalità, dell'ininterrotta catena intergenerazionale, vanno in direzione di una ipertrascendentalizzazione della questione della nascita. Accanto a questi però, quando Husserl discute la nascita come caso estremo dei problemi di *confine* o di *margin* (*Grenzprobleme* e *Randprobleme*) della costituzione fenomenologica, cioè della storia del senso riferita in prima battuta a me – in quanto origine del senso – e insieme alla generativa trascendentale degli altri miei contemporanei o nella storicità, la nascita è indicata come un enigma trascendentale (*transzendente Rätse*)⁶, un fatto (*Faktum*) proprio ed estraneo, o fatto metafisico, al tempo stesso empirico e trascendentale. Rispetto poi, più in generale, al movimento fenomenologico, in varie forme si assiste a tentativi di reinterpretare la dinamica temporale deformalizzandola e non riducendola allo scorrere anonimo dei punti omogenei della linea, figura del tempo che perde proprio ciò che ne costituisce l'enigma, ovvero la successione degli istanti. Tema che si impone riguardo al problema della nascita, dato che, proprio in ragione dell'unicità ed eccezione della nascita, il corso omogeneo, neutro, anonimo e irreversibile del tempo viene spezzato; si dà l'impossibile possibilità di scomporre il flusso temporale, di arrestarlo, deviarlo, si dà nuovo inizio. Il capitolo sulla generatività che chiude il libro si presenta esattamente come un impegno a pensare il tempo a partire dalla nascita, ovvero non riferito ad un soggetto isolato che sincronizza i vissuti e dispone la propria esperienza in successione. Un tempo che, al contrario, si produce come la relazione stessa con l'altro nella quale ne va di me; è un tempo che mi riguarda, ma che non mi appartiene, che mi anticipa come un'antecedenza e di cui non dispongo né disporrò mai. Un

⁶ E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie (1908-1937)*. HUA XLII, Springer, Dordrecht/Heidelberg/New York/London 2013, p. 81.

tempo che si produce di unicità in unicità, senza comporsi in alcuna totalità che lo sintetizzi, lo comprenda o esaurisca, né lo compia. Questa traccia che la nascita lascia nella dimensione storica e che impedisce di pensare la storia come un processo lineare irreversibile, fatale, abbiamo provato a chiamarla “generatività”, riprendendo i motivi del rapporto tra diacronia e generatività, della *deformalizzazione* della temporalità fenomenologica (per usare una locuzione di Levinas) e del suo *disaggiustamento* (per usare una locuzione di Derrida). Come scrive Levinas si tratta di rovesciare l'impostazione, per provare a pensare, anziché la storia a partire dal tempo, il tempo a partire dalla storia, da ultimo precisando però che questa, la storia, non si intende né come la storia storicizzata (*Historie*), né come la storia nel senso della connessione storica o come *Geschichtlichkeit*, ovvero non assumendo le generazioni come misura della storia, ma la storia a partire dalle generazioni: “La condizione del tempo sta nel rapporto fra esseri umani o nella storia”⁷.

Spagnuolo Vigorita nel suo contributo individua immediatamente come in apertura vengano collocati i pesi rispetto a queste preliminari scelte di metodo, sia in riferimento al canone fenomenologico sia rispetto alle sue eresie, soprattutto rispetto alla necessità di tener ferma la sospensione dello sguardo in “terza persona” per evitare in prima battuta il rischio della naturalizzazione. Insomma, l'intenzione anti-riduzionistica o contraria ad ogni genere di naturalizzazione – oggi *mainstream* – della questione filosofica. Eppure, anche qui bisogna precisare che rispetto ad altre prospettive attuali che ripropongono lo sguardo in prima persona (penso a certe linee proprie della filosofia della mente), in questo caso non si tratta di sostituire allo sguardo in terza persona quello in prima persona, ma, proprio come le filosofie della nascita discusse nel testo provano a fare, si tratta di pensare il soggetto o al dativo (ad esempio in Marion) o all'accusativo (Levinas). Rispetto al rapporto con il canone fenomenologico, all'assunto che ci sia “coestensione tra ciò che si mostra e ciò che si dà”, rimarcare la dismisura e dunque il carattere aporetico della fenomenalità, pensare che la fenomenologia della nascita sia un tentativo di descrivere ciò che non si lascia fenomenalizzare, se questo sia già contenuto nella tradizione o sia un di più di questa linea di ricerca, ebbene tutto ciò è soggetto alla storia delle idee, ma certamente dipende dalla “cosa”, dal *Leitfaden* che orienta qui l'indagine e che ad essa impone la direzione, ovvero la nascita.

Ora, è rispetto a questa non-fenomenologicizzabilità, che ha il nome di visita-zione, di venuta del *novum* che Spagnuolo Vigorita individua la presenza dominante dell'ispirazione levinasiana. Se in gioco è l'*evento* della nascita, allora questo, in ragione della sua strutturale non-contemporaneità o diacronia, si offre in un ritardo sotto forma di affetto. La fenomenalità strutturalmente eccedente e antecedente della nascita richiede la figura della traccia, suggerisce l'idea di una passività più passiva di ogni passività quale rovescio dell'attività. Di qui un nucleo teorico che merita di essere sviluppato e che Vigorito Spagnuolo segnala attraverso i problemi

⁷ E. Levinas, *Il tempo e l'altro*, il Melangolo, Genova, 1987, p. 49.

dell'affetto, della sensibilità, del godimento, in ultimo della separazione. È il motivo levinasiano dell'*ipostasi*, che – come mostrano le belle citazioni tratte dal *corpus* del filosofo franco-lituano – 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”⁸. La nascita è messa in asse con i temi della separazione e della creazione. E così si pone il tema dell'alterità – che la separazione comporta – e la tensione che la separazione produce; tensione “di” questa separazione, “a” questa separazione, che appunto risulta essere tale, risulta essere separazione, in quanto relata. Di qui l'importanza a mio avviso decisiva della dimensione affettiva per una fenomenologia della nascita che voglia presentarsi come una fenomenologia del concreto. La separazione non è astratto isolamento di un soggetto o di un individuo, ma uno stare al mondo rivolgendosi ai profili del mondo in un'esposizione pre-liminare che è un'“esperienza” di bene. Sono questi i motivi levinasiani che sviluppano il tema fenomenologico classico della localizzazione della sensibilità corporea (*Empfindnisse*), congiungendo – nella logica di *Altrimenti che essere* – la sensibilità alla vulnerabilità e, attraverso questa, la dischiusura del sé ad opera dell'altro, l'esposizione etica descritta come prossimità⁹. Pertanto, la posizione d'esistenza è descritta come separata e al tempo stesso tesa all'altro. Su questo aspetto – forse più che su altri – una fenomenologia della nascita merita ulteriori sviluppi, perché è in ragione della separazione e della “sincerità del vivere” (innocente prima del bene e del male), è in ragione della *jouissance* di un corpo, che la nascita rivela la congiunzione tra dimensione metafisica e dimensione etica. Per questo l'esistenza natale si rivela essere un'attesa di bene. Non in ragione di una fonte che ci precede o di un Bene che ci ha chiamati alla vita, prima ancora di essere stati introdotti al mondo dall'amore, prima ancora che in ragione di un'accoglienza preliminare, più modestamente, fenomenologicamente – cioè descrittivamente e senza intenti fondazionalistici – in quanto alla nascita nudi ed esposti sensibilmente: al calore del sole, al fresco del vento sulla pelle, al vibrare gioioso dei colori del mondo che brillano d'intorno.

Natoli segnala un problema scivoloso di fondo che merita di essere continuamente sorvegliato: il problema della ricerca di un linguaggio che non debordi dalle coordinate fenomenologiche, il rischio di “trasporre elementi di fisiologia in poesia”; dove arranca la descrizione, si moltiplicano le metafore e il linguaggio può limitarsi all'evocazione. Si tratta di una premessa di metodo rispetto alla quale dichiaro in apertura la mia condivisione, che spero di riuscire a giustificare nell'argomentazione che segue. Natoli nota che tale atteggiamento compare in concomitanza con l'accostamento di temi della Zambrano. Vorrei esplicitare che in effetti il

⁸ E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti, Casale, 1986, p. 69.

⁹ Cfr. sull'intreccio tra la sensibilità corporea e la sua significazione etica cfr. R. Spagnuolo Vigorita, *Di eredità husserliane: chair, corps, dinamiche del desiderio.. Emmanuel Levinas, Jean-Paul Sartre, Michel Henry*, Meltemi, Milano 2020.

linguaggio della Zambrano oscilla; eppure, ciononostante, è storiograficamente attestata nella Zambrano la conoscenza e l'attenzione alla tradizione fenomenologica, che si evidenzia ad esempio quando la filosofa prova ad accostarsi a quella che Natoli chiama l'"ultimità", avvicinandosi ad essa mediante descrizioni e distinzioni concettuali (penso ad esempio alla ricca elaborazione riferita alle età della vita e alle distinzioni tra autonomia/eteronomia e tra fiducia e speranza). A partire da questa precauzione preliminare, le preziose note di Natoli sollevano, mi pare, tre questioni. La prima riguarda l'uso di alcune distinzioni maggiori che costituiscono la struttura portante del libro: necessità/libertà, individuazione/socialità e soprattutto vita/esistenza; la seconda si riferisce alla costituzione morale dell'esistenza natale e alle sue ricadute nella prassi; la terza al tema del venire-alla-luce quale "punto cieco" della nascita, che consente di riprendere l'osservazione di fondo di Natoli.

Procedendo con le distinzioni concettuali maggiori, in effetti queste derivano dalla nozione d'apertura, messa in evidenza dal commento di Natoli: la nascita come bordo e il nesso tra questo e "il" metafisico – che ribadisco non è metafisica, nel senso che la mia esistenza tocca e sfiora il metafisico, o meglio, da esso è toccata e sfiorata. In tal senso il metafisico rinvia in effetti non a ciò che è intoccabile, ma a ciò che è intangibile, cioè all'indisponibile o anche all'indecidibile. Su questo punto, cioè sul rapporto tra indecidibile e decidibile si gioca mi pare l'argomentazione di Natoli. La non simmetria tra nascita e morte – quali "fini" del *Dasein*, direbbe Heidegger – merita di essere lavorata a fondo. In effetti, lo sforzo linguistico ruota maggiormente sull'idea della dischiusura, dell'inaugurazione, dell'esposizione piuttosto che sul tema dell'inizio, perché in questo modo si problematizza meglio il complesso tema dell'assolutezza, la necessità di pensare quest'ultima come separazione, o singolarità in un regime di pluralità. Così certamente, tra le due formulazioni con le quali Natoli riassume questa questione è preferibile, piuttosto che l'idea che il singolo è unico perché "si" costituisce come un "assoluto inizio", quella del "venirsi a trovare", che rinvia a quanto chiamo il tema dell'esposizione (non in quanto esporsi, ma in quanto essere-esposto). Ne derivano i differenti bilanciamenti tra isolamento e socialità e tra necessità e libertà dell'esistere, che dipendono dall'osservare l'esistenza o a partire dall'angolatura della mortalità o da quella della natalità. Questo differente bilanciamento appare poi con maggior evidenza nella distinzione tra vita ed esistenza che corrisponde a quella tra continuità e discontinuità. In linea generale – riprendendo un movimento che è proprio del pensiero di Derrida – possiamo riassumere dicendo che l'ingiunzione e l'urgenza della decisione si danno sempre sulla mancanza di fondamento dell'indecidibile.

Il capitolo secondo del libro, dedicato alla fecondità quale traccia della nascita nella dimensione etica, intende levinasianamente segnalare nella nascita e nel rapporto-senza-rapporto di fecondità la "matrice morale", come rileva Natoli, della condizione umana, la pre-liminare relazionalità, diadica e triadica, o in senso più generale la complessa "socialità" dell'umano. Il venire al mondo, in quanto trovarsi

ad essere in una multiversità di rapporti che meritano di essere dettagliati (*essere-di, con-essere, essere-per, essere-contro*). Natoli ha già illustrato (in precedenti suoi lavori che hanno tematizzato a fondo la questione della nascita) come l'ascendenza della morale fino all'etica, cioè alla questione della mondanità, dell'abitare o dello star al mondo, riveli come fin dall'inizio siamo legati agli altri, di qualunque natura sia il legame. Come lo stesso Natoli rileva, la necessità di evidenziare la discontinuità tra vita ed esistenza, la separazione, il salto, lo strappo, tutti questi motivi, mi pare indichino la necessità di collocare la riflessione sulla costituzione etica dell'umano nella condizione paradossale di un legame attraverso la slegatura e che il qui ed ora dove tutto ciò si produce e che rende concreta l'ingiunzione etica sia esattamente la superficie dei corpi che separano l'uno dall'altro e, al tempo stesso, l'uno all'altro tendono (non reciprocamente in ragione delle differenti posizioni d'esistenza). Allo stesso modo – riprendendo un'altra osservazione di Natoli – l'evento della nascita comporta la sua narrazione, ma si può dire che corrisponde alla sua narrazione nel senso che è l'inenarrabile di questa narrazione. Paradossalmente, qui però non posso che essere succinto, forse queste specificazioni spostano l'accento dalla componente “agonistica” dell'esistenza”, che Natoli richiama, al tono di leggerezza che invece intenderebbe connotare questa indagine

Il tema del “punto cieco” della nascita (che è stato messo in luce con accenti diversi anche dal contributo di Spagnuolo Vigorita) si colloca al termine di una discussione che passa in rassegna alcuni usi linguistici per dire del nascere: essere-nel-mondo, venire-al-mondo, venire-alla-vita, venire-alla-luce. Il “venire-a” già di per sé indica una pre-esistenza; dunque anche nel caso della luce (con il rischio di trascendentalizzare questa forma di preesistenza, con risonanze che, senza la dovuta prudenza, qui davvero rischiano di reintrodurre classici temi metafisici). Allora, forse sì, è necessario, per provare a porsi all'altezza di quello che io chiamo il metafisico e Natoli l'“ultimità” della nascita, insistere anche sull'interruzione, sulla sospensione, sull'“arresto”, certo quale traccia del “prima dell'inizio”, dato che inizio con un venirmi a trovare. In questo sforzo, forse, non si abbandona il linguaggio fenomenologico, ma ci si confronta con i suoi problemi di confine.

Le osservazioni di Mancini procedono da una premessa che mi pare essenziale per cogliere l'orientamento generale di una linea di ricerca condivisa e che Mancini stesso definisce “l'orizzonte di un'antropologia metafisica del soggetto come essere nascente”. Tale premessa consiste nel rifiuto di confinare la ricerca filosofica sulla condizione umana nell'indagine di alcune “evidenze” (termine fenomenologicamente quanto mai problematico) fattuali, producendo cattive astrazioni che si manifestano nei differenti tipi di riduzionismo che di fatto si rovesciano in forme, seppur mascherate, di essenzialismo astratto. Rispetto a questo orientamento ormai prevalente, la prospettiva “concreta” fenomenologica, detto con grande efficacia da Mancini, “è quella di chi incontra nel fenomeno un senso incarnato e tendente a manifestarsi. Nel cuore di tale esperienza c'è un incontro, non una

rappresentazione; una rivelazione, non una descrizione; un'accoglienza, non un'oggettivazione". A partire da questa assunto condiviso, Mancini pone tre questioni di fondo, che forse si potrebbero anche ridurre a due. La prima riguarda il problema dell'assolutezza della nascita; la seconda e la terza quelli del rapporto tra la nascita e la semantica del dono e della nascita rispetto al tema del potere.

In effetti il termine assolutezza rischia di sottodeterminare la relazionalità costitutiva dell'evento della nascita, quella che chiamo l'esposizione concreta nella pluralità. Tuttavia, la questione dell'unicità della nascita deve essere assunta con impegno decisivo, dato che la nascita che mi riguarda in senso fenomenologico è la mia. È a partire dall'indagine della mia nascita che è necessario maneggiare con prudenza la questione dell'assolutezza. La scelta – nel primo capitolo sulla dimensione metafisica della nascita – di adottare la categoria di antecedenza piuttosto che quelle di provenienza e soprattutto di origine, consiste esattamente nel tentativo di evitare di riferirsi all'idea di origine in quanto questa rischia di essere connotata come astratta, metafisica e appunto assoluta. In tal senso la precauzione suggerita da Mancini che consiglia di preferire l'idea di "irriducibilità" a quella di "assolutezza", mi trova perfettamente d'accordo. Come, d'altra parte, discutendo del contributo di Natoli, ho voluto illustrare che il rapporto di traccia con l'antecedenza non è mai con una presenza piena e che in nessun modo l'esistenza natale sia un costituirsi, né tanto meno un porsi in essere o una auto-posizione. Da questo punto di vista significativa mi pare la riflessione sulla questione della creazione, con l'importante aggiunta, suggerita da Mancini, dell'idea di creaturalità. "*Nativitas ex nihilo?*", chiede Mancini. In apertura del volume discuto perché, fenomenologicamente parlando, la nascita che mi riguarda è la mia; questo produce uno slittamento della questione, nel senso che la domanda metafisica sollevata dalla nascita è mancata quando viene posta nei termini della questione dell'essere (*Seinsfrage*). A rigore, fenomenologicamente, la domanda che la nascita solleva non è la domanda metafisica fondamentale – *perché l'essere e non piuttosto il nulla* –, ma la domanda esistenziale: *perché esisto?* Di qui la distinzione tra la metafisica e il metafisico. Mi pare che questo spostamento della questione metafisica fondamentale sia uno dei tratti che allontanano Levinas da Heidegger e che – come ho provato a illustrare, certamente in modo insufficiente, nel capitolo dedicato al nesso istituito da Levinas tra nascita, separazione e creazione – caratterizzi lo sforzo di pensare fenomenologicamente il concetto di creazione, appunto non *ex nihilo*.

A questo primo motivo rilevato da Mancini si legano gli altri due da lui menzionati e segnatamente quello del dono e quello del potere. Perché rinunciare alla semantica del dono che diverse tradizioni hanno associato al tema della nascita? E perché non fare i conti con il tema del potere, radicalizzando la dimensione di passività della nascita? In un certo senso le due questioni si possono ricongiungere. Nella sezione sull'"Al di là del volto" di *Totalità e infinito*, consacrata ai temi della fecondità e del tempo infinito delle generazioni, Levinas lega insieme nascita, dono

e potere: “La trascendenza – il per altri – la bontà correlativa al volto, fonda una relazione più profonda: la bontà della bontà. La fecondità che genera fecondità attua la bontà: al di là del sacrificio che impone un dono, il dono del potere del dono, il concepimento del figlio. Qui il desiderio, che nelle prime pagine di quest’opera abbiamo opposto al bisogno, Desiderio che non è una mancanza, Desiderio che è l’indipendenza dell’essere separato e la sua trascendenza, si attua; non soddisfacendosi e confessando così di essere un bisogno, ma trascendendosi, generando il desiderio”¹⁰. Levinas sta chiaramente interpretando la scena dell’ *Aqedah* di Isacco, il *legamento* o la *legatura*, per mostrare come attraverso il tempo morto si produca appunto il legame e la legatura tra noi, il rapporto senza rapporto che definisce la relazione tra il padre e il figlio.

Riguardo alla logica del dono – che presenta diverse alternative, come Mancini ha spiegato in altri suoi importanti scritti¹¹ – se si vuole adottare questa idea allora mi pare preferibile, alla luce della filosofia della nascita, pensarla con Levinas e con Derrida come dono a perdere, come accadere dell’impossibile. La nozione di dono è pericolosa e per questo – come ha evidenziato anche Natoli – è intenzione esplicita di questa ricerca sulla nascita rovesciare una certa tradizione che per troppo tempo ha pensato il dono della nascita come dono indebitante; detto altrimenti, la figura del dono può essere una figura del potere nel senso deteriore che a quest’ultimo termine attribuisce Mancini. Dipende: alla luce della categoria di vita questa è una deriva corrente, mentre alla luce della categoria di esistenza il figlio e le generazioni a venire daranno molto di più, il futuro che va oltre le possibilità del soggetto chiuso su se stesso. Ma evidentemente questo è un punto critico e denso, se è vero che anche Resta propone di intendere la nascita come un “debito infinito, che non si finirà mai di saldare” e tuttavia pensato non come una maledizione, ma, esattamente al contrario, come una benedizione, come un paradossale debito-benedizione. Nella sua fenomenologia della fecondità, Levinas esplicita che per pensare il rapporto tra paternità/maternità e filiazione bisogna abbandonare le categorie di proprietà e di potere. Nel passo sopra riportato parla di una cessione di potere, fecondità che genera fecondità; abbiamo così un essere-offerti, una sostituzione che è al di là del potere del sacrificio. Dunque, senza restituzione. Qui forse vale la pena richiamarsi anche al motivo arendtiano: il potere in questo senso non viene inteso come proprietà del soggetto sovrano, ma come agire con/diviso di un’esistenza in comune, potere che si configura più come responsabilità, cioè come personale e al tempo stesso già dall’altro e per l’altro. Allora forse il legame tra natalità, inizialità, capacità di dare inizio e libertà quale esperienza dell’agire con/diviso merita di

¹⁰ E. Levinas, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1977, p. 277.

¹¹ Sul tema della nascita mi permetto di rinviare a R. Mancini, *Esistere nascendo. La filosofia maieutica di Maria Zambrano*, Cittadella, Assisi 2012 e Id., “L’esperienza della nascita. Interpretazioni dell’inizio nel pensiero contemporaneo”, in *Filosofia e teologia*, XXXIV, 2020, 1, pp. 247-260.

essere valorizzato, mediante un ripensamento sostanziale della categoria di potere e del suo equivoco rapporto con quella di violenza (in effetti la diretta opposizione di due suggerita dalla Arendt è troppo rigida). Aggiungendo però, con Levinas, che l'umanità dell'uomo non si esaurisce in questo potere di dare inizio, perché l'atto libero non risponde alla vocazione della soggettività

Ringrazio innanzitutto Caterina Resta per la splendida citazione tratta da *Une "folie" doit veiller sur la pensée* di Derrida e per il suo commento. "Lei osa dire: 'spetta a lei' dire quando è nato. No, se qualcosa non può spettarmi, è proprio questo, che si tratti di ciò che lei chiama la 'nascita biologica', trasferita nell'obiettività dello stato civile, o la 'vera nascita'. 'Io sono nato', ecco una delle più singolari espressioni che io conosco, nella sua grammatica francese in particolare. [...] A tale proposito l'inquietudine non si placherà mai. Perché l'evento così designato non si può annunciare in me che al futuro 'Io (non) sono (ancora) nato', ma al futuro nella forma di un passato al quale io non ho mai assistito e che per questa ragione resta sempre promesso – e del resto anche multiplo. Chi ha detto che si nasce una volta? Ma come negare che attraverso tutte le nascite promesse è una sola e stessa volta, l'unica, che insiste e si ripete per sempre?" Non c'è coincidenza tra nascita biologica o civile e una presunta "vera nascita"; le virgolette poste sulla locuzione "vera nascita" aprono al suo mistero, alla sua domanda che si dà come un'"inquietudine", inquietudine che è un'*annunciazione!* A-venire del passato, o futuro anteriore, è il motivo dell'"antero-posteriorità" della nascita. Ciò che non si può dire né al presente e che è per definizione plurale, secondo la splendida formulazione derridiana: "ogni volta unico". Ho provato nel libro a pensare la follia di cui ci parla Derrida folleggiando sulla grammatica della lingua italiana a partire dall'accesso barrato alla locuzione "io nasco": bisognerebbe ricorrervi, in riferimento alla mia nascita, dicendo: "sono nato", con l'ambiguità che questa formulazione esprime: sono nato al passato e sono nato al passivo. Si intenderà bene che i due si congiungono: sono nato dall'altro, non significa che l'altro banalmente mi precede e che sono passivo rispetto ad esso. La formulazione è da leggere insieme al presente passivo e passato. Prima persona singolare, modo indicativo, tempo presente forma passiva del verbo transitivo nascere (*nascor*): sono nato dall'altro.

Come osserva Resta, l'impegno consiste nell'insistere su un paradosso; sul paradosso dell'alterità che, prima di determinarsi come un tema, si annuncia come un'inquietudine, un turbamento, conferendo alla questione della mia nascita densità esistenziale. Su questa sfida si innesta, nelle riflessioni di Resta un problema di carattere metodologico, che rende problematica l'intenzione di procedere secondo un approccio fenomenologico. Il problema si condensa nella tenuta della formulazione "fenomenologia dell'impossibile", considerato che, husserlianamente, la fenomenologica è trascendentale esattamente nella misura in cui non solo descrive il campo del "reale", ma perimetra quello del possibile; se non si vuole eludere la celeberrima espressione heideggeriana secondo la quale in fenomenologia più in

alto della realtà sta la possibilità, qual è il significato dell'espressione? Dell'impossibile, perché obbedisce a condizioni di possibilità paradossali. Fenomenologia di ciò che la fenomenologia non può ridurre, rispetto alla quale è costretta ad un'*epoché* che somiglia ad una *endurance* dell'aporia. Fenomenologia di quanto si produce come l'accadere dell'impossibile, come accadere che scardina le possibilità presenti (il dono non è impossibile – come spesso si è detto fraintendendo il discorso di Derrida – ma è l'accadere dell'impossibile: “È forse in questo senso che il dono è l'impossibile. Non impossibile ma *l'impossibile*”¹²). Potremmo riformulare in termini levinasiani lo stesso paradosso, il paradosso dell'umanità dell'umano. Se fare fenomenologia consiste nell'impegno a definire le *condizioni* di possibilità della donazione di senso, per Levinas, la visitazione del nuovo venuto è l'accadere dell'impossibile, ogni volta unica. L'umanità dell'umano è senza condizioni, si produce incondizionatamente: “Ci si può chiedere dunque se nulla al mondo è meno condizionato dell'uomo, fino all'assenza in lui dell'ultima sicurezza che offrirebbe un fondamento”¹³.

Il taglio di lettura di Bourlez è espresso con chiarezza quando vengono discusse le premesse metodologiche e linguistiche del libro. L'impossibilità di dire “le réel de notre naissance” e tuttavia l'individuazione di questo reale-impossibile a dire – il reale in senso lacaniano, non la realtà – come ciò che fa appello al linguaggio, individua nell'evento della nascita il punto di impossibilità che la fenomenologia tocca e, in ragione del quale, il soggetto trascendentale si trova costretto a confrontarsi con uno scarto rispetto a se stesso, con il “punto cieco” di se stesso, con il punto cieco che è. Per altro verso, questo non significa abbandonare la *demarche* fenomenologica, quanto piuttosto, come ben suggerisce Bourlez, riconoscere che il mio guardare è già anticipato dall'affermarsi di un “reale” (“depuis un point d'impossibilité”) che il fenomenologo è chiamato ad accogliere. Forse è questo il luogo in cui, tra le linee di pensiero contemporanee che si intersecano a sostenere l'impianto teorico del libro, con maggiore chiarezza emerge l'ispirazione derridiana, un certo andamento decostruzionista del discorso.

In tale direzione, quella della nascita non è una traccia in quanto lasciato, ma l'essere attraversati, la traversata della traccia. È a partire dalla centralità di questa figura decostruzionista, riletta in chiave lacaniana, che Bourlez individua e sottolinea alcuni nodi concettuali tra loro concatenati: la pluralizzazione delle differenze, in quanto il differire delle differenze non obbedisce ad una logica binaria; la figura dell'*enclave*/eccedenza o dell'alterità intima, tale per cui risultano utile l'idea derridiana e lacaniana della forclusione e l'immagine, richiamata, del nastro di Möbius; infine, la puntualizzazione che la nascita merita di essere pensata più come soglia (di nuovo: soglia di me, dunque non da attraversare, ma che mi attraversa) che come origine piena.

¹² J. Derrida, *Donare il tempo. La falsa moneta*, Cortina, Milano 1996, p. 9.

¹³ E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, p. 75.

In conclusione delle sue osservazioni, Bourlez avanza questo dubbio: “J’ai peut-être même instrumentalisé son propos au service de causes qui me semblent cependant nécessaires de défendre, en particulier au nom de la psychanalyse”. Per sgombrare il campo, voglio precisare che non si tratta affatto di una strumentalizzazione, ma, da parte di Bourlez, di uno sviluppo coerente di alcuni motivi del libro, che derivano proprio dai nodi concettuali sopra richiamati. Ringrazio pertanto il mio interlocutore per aver contribuito a far chiarezza su questo punto.

Sotto un profilo psicanalitico, due punti di convergenza rilevanti mi pare si possano mettere in evidenza. Il primo consiste nella critica degli “œdipianismes simplistes”¹⁴, dove con questo si intende importare una riflessione che si faccia carico della decostruzione dei generi non per abbandonare la psicanalisi, ma per metterne in luce alcuni presupposti che conseguono alla legge dell’Edipo, ovvero la sua compromissione con l’omofobia o l’eteronormatività sociale oppure ancora con le rappresentazioni binarie della sessualità. Il capitolo secondo sulla fecondità, quale traccia della nascita nella dimensione etica intende, esattamente problematizzare la “scena di famiglia” ed aprirla, in direzione di una concezione differenzialista che dunque mette in discussione certe presunte evidenze su base biologista dei temi della parentalità. Sempre in questa luce, come rileva Bourlez, il modello della fraternità – che per diversi approcci filosofici della contemporaneità rappresenta il cosiddetto movimento dell’agire morale o il vincolo etico – è complessificato, non solo nel senso della *sororità*, non per operare un semplice rovesciamento all’interno di un discorso di carattere binario, ma con l’intenzione di portare all’iperbole il valore *de/le* differenze che attraversa il rapporto di filiazione¹⁵. Verso le differenze, per una concezione della fraternità senza patria e senza origine comune, nel senso dell’ingiunzione etica che si produce per la visitazione dell’alterità del nuovo venuto.

Oltre che da un punto di vista etico, Bourlez mette in luce le implicazioni politiche di questo spostamento di prospettiva. Sia quanto alle ingiustizie e alle discriminazioni sul piano dei diritti, dovute al “pensiero *straight*”, sia quando – a partire da questo particolare a titolo generale – allarga tali riflessioni alla dimensione storica, pensata alla luce di quello che Levinas chiama il “tempo infinito” della fecondità: “C’est un temps partagé aux strates multiples, aux mémoires diffractées, aux directions plurielles où le moindre souvenir peut avoir autant de conséquences qu’un fait marquant, où les paroles oubliées, passées sous silence, peuvent enfin resurgir pour se faire entendre et réorienter les espoirs et les luttes”. Qui si trova, a mio avviso, il secondo punto di convergenza con la problematizzazione della psicanalisi che Bourlez suggerisce, una convergenza rispetto non solo all’unilateralità della

¹⁴ Per uno sviluppo ampio del tema rinvio a F. Bourlez, *Queer psychanalyse. Clinique mineure et déconstructions du genre*, Hermann, Paris 2018, in particolare il Cap. II: “Les ruines d’Edipe”, pp. 61-122.

¹⁵ Cfr J. Derrida, *Quale domani*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, III. “Famiglie disordinate” e Id. *«Justices»*, ETS, Pisa 2019, pp. 42-46.

centralità dell'essere-per-la-morte che segna il destino umano, ma soprattutto quanto alla critica alla coazione a ripetere al servizio della pulsione di morte; ne deriva una concezione della generatività storica, come tempo fecondo, non chiuso circolarmente, ripetitivamente su di sé, ma appunto plurale, divergente, inaspettato e imprevedibile. Nuovo in ragione di infiniti nuovi inizi.

Bourlez rileva il tono positivo delle pagine di questo libro, riconosce che non si tratta di un atteggiamento ingenuo che non tiene conto delle evidenze dell'ingiustizia. Anzi, forse è l'urgenza dell'ingiustizia ad acutizzare l'attesa di bene, il segreto desiderio che, in ragione della nascita, è là. Al riguardo sceglie queste formulazioni: "vouloir croire", "une certaine foi dans l'humanité du monde". Non un credere ma un voler credere, a dispetto; non la fede, ma "una certa fede". Sono termini esatti: indicano che qualcosa, un non-so-ché, protesta, uno struggimento a fronte del male, contro l'evidenza del male. Testimoniando così per la bontà. "Le fait de trouver la joie malgré les adversités du monde. Gageons que les couleurs de cet aurore sont celles d'un arc-en-ciel scintillant". Detto perfettamente: fatto (trovare la gioia...! per strada...!) e promessa, è accaduto e a-venire. Imprevedibile come la nascita, come l'arcobaleno ha i colori della pace. Senza escludere nessuno, perché il baluginare, l'unicità di una differenza riverbera in infiniti altri colori.

3. NATIVO E NATALE

Tra i difetti del libro c'è forse un'insufficiente precisazione riguardo ad alcune distinzioni concettuali che vengono operativamente giocate nel corso del ragionamento ed annunciate senza poi trovare in seguito la compiuta elaborazione, un'adeguata elucidazione. Mi pare che in tal senso sia significativa e che meriti di essere ripresa la distinzione tra i concetti di *nativo* e di *natale*. Una divaricazione importante, sia sotto il profilo teoretico-categoriale, sia quale chiave nella proliferazione di descrizioni fenomenologiche, sia a livello di assunzioni dirimenti dal punto di vista delle implicazioni pratiche. Mi sembra essere una precisazione utile per ricomprendere in uno sguardo complessivo alcune delle osservazioni dei miei interlocutori.

Com'è noto il termine natalità è un conio che diventa patrimonio della filosofia contemporanea grazie alla Arendt: natalità, traduzione italiana di *natality* e *Gebürtlichkeit*. Certamente già in qualche modo preannunciata e tuttavia, non casualmente, inespressa ad esempio dalle heideggeriane riflessioni circa il *gebürtig existieren* del *Dasein*¹⁶ e ripresa e ulteriormente sviluppata invece poi da Saner, Schües, O'Byrn. Come suggeriscono Zucal e Papa¹⁷, le ragioni teoriche per tener distinte le due nozioni sono del tutto convincenti e meritano di essere ribadite. Ben al di là

¹⁶ M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005, p. 442.

¹⁷ S. Zucal, *Filosofia della nascita*, cit., pp. 314-315, A. Papa, *Nati per iniziare. Vita e politica in Hannah Arendt*, Vita e pensiero, Milano, p. 6.

delle più immediate assonanze religiose, il *dies natalis* è piuttosto l'indice dell'irruzione dell'alterità, dell'altrimenti. In tal senso è la costitutiva relazionalità all'altro del sé, il suo essere attraversato/investito dall'altro. Impossibilità dell'appropriazione, della localizzazione del sé, è un non-aver luogo. *Nativo*, al contrario, si dice del luogo nel quale un individuo è nato, si dice di un paese e di una terra, o di un idioma e di una lingua che sia una e non già più d'una. Mentre *natale* indica una relazionalità pre-liminare, al tempo stesso indisponibilità e dischiusura/esposizione, che è bordo e margine, *nativo* è definizione di un limite in quanto chiusura e frontiera, in quanto barriera. Il *nativo* è innato o connaturato; tale per natura, è disposizione o tratto stabile, proprio e distintivo. Il *natale* invece singolarizza in unicità, ma attraverso, nonostante e grazie ad un modo del relato che tende, non dialetticamente, separazione e relazione.

In risonanza con queste precisazioni, per Natoli, il tema del bordo dell'esistenza è quello di un'estremità e di un'inattigibile ultimità, che accade nella nascita in quanto inaugurazione di un'esistenza, un *exitus*, nella doppia accezione di risoluzione di un processo (*exeo*), ma anche nel senso di un passaggio e avvio. Per queste ragioni, in modo insistito ho voluto ribadire che l'indagine fenomenologica compiuta nel libro si riferisce alle forme e ai modi in cui la nascita lascia traccia nelle differenti dimensioni della vicenda umana: metafisica, etica, politica, affettiva, relazionale e storica, che ho riassunto con le formule di fecondità, initialità, auroralità, pre-liminarietà e generatività. Una traccia che fa di noi un'*esistenza natale*.

Da un punto di vista *concettuale*, la distinzione tra *natale* e *nativo* ha, quale premessa maggiore, quella tra vita ed esistenza. Nascere non si esaurisce nel venire alla vita cioè nell'inserirsi nel corso vitale, in una processualità priva di discontinuità. Al contrario la nascita è accesso all'esistenza in quanto eccesso, eccezione rispetto ad un orizzonte che la ricomprenda in totalità, che sia trascendentale o mondano, o anche inteso come la vita del vivente. In tal senso le categorie di inerenza e di appartenenza – coestensive rispetto a quelle di *natività* – non sono adeguate per chiarificare il senso dell'esistenza natale. A partire da questa premessa dirimente (che per Zucal rappresenta il punto di divaricazione rispetto al progetto fenomenologico husserliano e che per Natoli e Spagnuolo Vigorita costituisce un guadagno teorico discriminante condiviso), è possibile proporre alcune assegnazioni di quadro coerenti con la distinzione maggiore tra *natale* e *nativo*.

Cercare di pensare la temporalità diacronica della nascita nel senso di un'antecedenza inappropriabile secondo la figura di una paradossale *antero-posteriorità* (assunzione in varie forme condivisa da alcuni tra i filosofi che hanno approfondito questo aspetto del tema della nascita: da Levinas a Derrida, da Merleau-Ponty a Dufrenne, fino a Marion, Romano e da ultimo a Waldenfels) consente di prendere delle precauzioni rispetto alle categorie di "origine" e di "provenienza" – il "luogo-da-cui", il "già-prima-di-noi" –, rispetto al portato di absolutezza della prima e di continuità della seconda e quindi rispetto ad un modo di relazionarsi ad esse in

senso mitico o nostalgico, come il luogo dove tornare in un movimento retroflesso o di riassunzione. Il *nativo* si avvita sul passato in una spirale retrograda. Col *natale*, mediato dalla categoria di antecedenza, il rapporto è rovesciato: la nascita lascia traccia nel tempo futuro dell'esistenza, tensione e attesa insieme, apertura, e libertà. Secondo una visione della storicità intesa come generatività che si muove sempre in avanti in differenze di differenze, senza tornare fatalmente, circolarmente su di sé.

Sotto il profilo delle *implicazioni politiche* della riflessione sulla fenomenologia della nascita e di quella che abbiamo chiamato la traccia esistenziale della nascita nell'esistenza natale, cioè l'inizialità, è stato ricordato da molti che da *nasci* derivano sia il termine "natura" che il termine "nazione". È chiaro che un'accezione nativa della condizione umana va nella direzione della naturalizzazione di tale condizione, nella direzione di quella che la Arendt definisce la natura umana (eterna, astratta, formale) rispetto alla condizione umana come concreta e inesauribile, nel senso che nessun essere umano che verrà al mondo mai esaurirà il senso dell'umano, sempre inedito. Di qui l'identificazione piena tra questa natura umana e l'appartenenza naturale; di qui la continuità destinale del popolo, l'eredità monolineare, la genealogia monoculturale o peggio ancora biologistica e genetica, fino agli abomini delle assottizzazioni dei valori del radicamento, del suolo e del sangue. Nascita e nazione, territorializzazione dell'identità e sovranità dello stato nazione che opera sulla base della normalizzazione (assimilazione-integrazione-naturalizzazione) secondo il principio dell'identificazione tra *demoi* e *genoi*. Ma il natale non è il nativo, non appartiene alla terra, al paese, all'autoctonia, non è indigeno. Il nuovo nato, il nuovo venuto, è straniero e viene da fuori. L'abitare, lo stare al mondo è pre-ceduto – cessione della scena – dal venire al mondo, da una venuta, da una visitazione che cambia ogni cosa: così non appartiene ad una comunità, ma piuttosto – come scrive Nancy – grazie all'esposizione nuda del corpo alla nascita, l'in-comune si produce come una "spartizione dell'essere" (*partage de l'être*), in un regime di non appartenenza, di exappropriazione preliminare, di pluralizzazione delle unicità. Allora non apparteniamo alla terra, ma atmosfericamente, con passo leggero, nell'inspirare ed espirare delle generazioni, passiamo questo tempo in un soffio.

I pesi si spostano di fronte a uno sguardo centrato sulla mortalità, che assume una forma quasi canonica in *Essere e tempo*. Il dialogo sulle filosofie della nascita – come gli interventi di questo simposio mi paiono dimostrare – in un certo senso condivide una comune premessa: prova a forzare, una tradizione che ha pensato l'essere umano come il mortale, intendendolo e descrivendolo invece come il *natale*. Ma prendere in contropiede una tradizione di pensiero significa anche contestare una cultura che ha posto in secondo piano temi quali quelli dell'unicità, della relazionalità, della mondanità, della corporeità cui conseguono, se adeguatamente sviluppati, una certa desolidificazione del soggetto, una differente concettualizzazione dei rapporti tra indipendenza e non-indipendenza, tra autonomia ed

eteronomia, tra necessità e libertà. Si potrebbe meglio precisare dicendo che in un orizzonte filosofico che ha concepito l'esistenza umana come segnata principalmente dalla mortalità piuttosto che dalla natalità, il trattamento del tema della nascita, quando non è rimosso o assente, resta comunque segnato. Le implicazioni che ne derivano sotto il profilo delle idee che si riferiscono a diversi aspetti dell'esistenza umana connessi alla nascita sono caratterizzate da questa luce gettata su di essi da un'idea dell'esistenza umana in quanto marcata dalla mortalità. Detto altrimenti, l'adozione della categoria del *nativo*, anziché del *natale*, compromette la descrizione della vicenda umana nelle diverse dimensioni che la connotano.

Il rischio che dunque comporta la scelta di partire dalla nascita per descrivere l'esistenza umana è reale e può sfociare in conclusioni che possono addirittura suonare come reazionarie. Se ci riferiamo ad esempio al tema della fecondità, si richiede grande prudenza: senza distinguere le categorie di procreazione e riproduzione da quelle di fecondità e filiazione, si attiva il riflesso quasi automatico di cadere in un riduzionismo biologistico dell'idea di ereditarietà, oppure di appiattirsi su di una concezione monogeneologica o binaristica riferita alla questione del genere, trascurando così di evidenziare il motivo delle "differenze" (al plurale) e quello della "pluralizzazione" che l'analisi fenomenologica del fenomeno della fecondità consente invece di rimarcare. Da tali premesse filosofiche e teoretiche implicite possono infatti derivare a cascata conseguenze significative sul piano culturale in senso più ampio e quindi politico: le rigide assegnazioni e discriminazioni dei generi, il paternalismo, il primato della legge del padre e quindi la riaffermazione dell'unicità del modello familiare chiuso, fino al familismo e alle forme più regressive di integralismo, se non di fanatismo. Sono modelli che hanno dei riflessi anche nel modo di intendere la comunità e la socialità a partire dall'esemplarietà del familiare, di un familiare di principio presupposto, tale per cui la socialità, anziché come l'interumano, viene intesa come comunità endogamica, che produce inclusione ed esclusione sulla base del riferimento ai valori della patria e del radicamento, della terra e del sangue, del riferimento all'originarietà e all'assolutizzazione dell'origine de-relata.

In sintesi, pensate alla luce della mortalità, le categorie che si legano alla nascita hanno generato una storia delle idee e hanno storicamente prodotto una tradizione che ha espropriato il significato dei termini e dei concetti attinenti al campo della nascita stessa, connotandoli e producendo ampie conseguenze sul piano culturale.

Ma le categorie e il lessico della nascita non sono irrimediabilmente compromessi. In altri termini è possibile riappropriarsi di tali idee e ricodificarle per prendere in contropiede una tradizione filosofica che intende se stessa, quasi unilateralmente, come esercizio di morte, e una cultura che elabora i suoi saperi e propone le sue regole di condotta attorno all'idea della mortalità dell'essere umano. Questo significa contestare i discorsi che pretendano di fondarsi sulla fittizia possibilità di mantenere la distinzione rigida tra ciò che è autentico e ciò che è inautentico e tra

ciò che è proprio e ciò che è improprio, tra ciò che è puro e ciò che è impuro. L'approccio fenomenologico adottato e l'innesto con le filosofie dell'alterità non portano però all'annullamento delle differenze nell'indistinto; al contrario – lo diciamo ancora una volta – quanto resta irriducibile dell'atteggiamento fenomenologico consiste nel descrivere introducendo determinazioni di senso. Non si tratta dunque di abolire le distinzioni, ma al contrario di muoversi in un incolmabile ritardo rispetto all'infinito dischiudersi e pluralizzarsi delle differenze. Con questo passo e queste avvertenze, forse si apre la possibilità di descrivere la figura dell'esistenza umana a partire dalla natalità, grazie alla quale essa è sempre compromessa con un'alterità costitutiva sulla quale non ha potere, grazie alla quale l'esistenza è unica e tuttavia sempre già spartita e condivisa con gli altri.

Le preziose riflessioni e i commenti, le proposte con le quali i colleghi intervenuti in questo simposio hanno voluto dedicare la propria attenzione al mio lavoro hanno come filo conduttore condiviso il riconoscimento di una sottovalutazione della questione filosofica della nascita nel dibattito teoretico contemporaneo ed insieme la sua imprescindibilità per una rinnovata ricerca sull'umano e sull'umano esistere nascendo che non ceda a riduzionismi o naturalizzazioni, né ai tabù e ai divieti cui ormai parole come uomo e umano sembrano soggiacere. Di nuovo grazie, in chiusura a chi ha pensato valesse la pena dialogare su queste questioni, tanto vicine da scomparire alla vista.