

# FENOMENOLOGIA DELLA NASCITA CON HUSSERL E OLTRE HUSSERL

**SILVANO ZUCAL**

*Dipartimento di Lettere e Filosofia, Università di Trento*

silvano.zucal@unitn.it

## ABSTRACT

In addition to framing Vergani's book *Nascita. Una fenomenologia dell'esistenza* in the international debate on the issue of birth, the present essay aims at discussing the key theoretical coordinates of Vergani's work. It focuses, therefore, on the concept of the "phenomenology of birth" and on the author's attempt to follow a double logic: the fidelity to Husserl's phenomenological system on the one side and, on the other, the "heretical" distancing from it.

## KEYWORDS

Birth, Vergani, Husserl, phenomenology, metaphysics.

Il tema affrontato da Mario Vergani nel suo volume<sup>1</sup>, quello della "nascita" – del "cominciamento" in senso reale, ontologico, simbolico, conoscitivo, etico ed esistenziale – in ambito filosofico contemporaneo, era scarsamente frequentato nel contesto italiano<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> M. Vergani, *Nascita. Una fenomenologia dell'esistenza*, Carocci Editore, Roma 2020.

<sup>2</sup> Ad esso è stato dedicato un piccolo volume curato da alcune colleghe docenti universitarie. Piccola eccezione in un diffuso oblio: cfr. R. Viti Cavaliere-V. Sorge (edd.), *Nascita e ri-nascita in filosofia*, La scuola di Pitagora Editrice, Napoli, 2011. Importante è anche il contributo di G. Sissa, *Il corpo della donna: lineamenti di una ginecologia filosofica*, in S. Campese-P. Manuli-G. Sissa (edd.), *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Bollati Boringhieri, Torino, 1983, pp. 83-145. Significativi riferimenti al tema della nascita vi sono poi nei lavori di Adriana Cavarero: *Dire la nascita*, in Ead., *Diotima. Mettere al mondo il mondo*, La Tartaruga, Milano, 1990, pp. 93-121; *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, Editori Riuniti, Roma, 1999; *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2013. Con attenzione all'intersezione di tale tematica tra discorso filosofico e teologico troviamo il volume *Nascere e rinascere. Lo Spirito come verità della carne*, Glossa, Milano, 2011. Di taglio psicologico (con rimandi di carattere filosofico) è il volume: A. Arfelli Galli-G. Galli (edd.), *Interpretazione e nascita. La nascita dei genitori. La nascita del figlio*, Istituti Editoriali Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma, 2004. In tale opera è contenuto il saggio di R. Mancini, *La nascita come dinamica permanente dell'esistenza* (ivi, pp. 199-207). Dedicato alla responsabilità intergenerazionale che la nascita fa decollare è il saggio di F. Menga: *Natalità come appello di giustizia. Quello che "Vita activa" può insegnarci sulla responsabilità intergenerazionale*, in «Studium», 6 (2018), pp. 130-165. Più lontano nel tempo è opportuno segnalare il contributo di Enzo Paci: *Nascita e immortalità*, in «Archivio di filosofia» XV, vol. III e IV (1946), pp. 122-151.

Situazione molto diversa da quella del mondo filosofico di area tedesca<sup>3</sup> e francese<sup>4</sup> e, vicina piuttosto alla scarsità di riflessione teorica in ambito anglofono<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Indubbiamente l'attenzione particolare al tema della nascita in ambito tedesco tra Germania, Austria e Svizzera è dovuto all'impatto che ha avuto su questo terreno la proposta filosofica sulla nascita di Hannah Arendt oltre che del suo primo marito Günther Anders e di Hans Saner, allievo come Arendt di Karl Jaspers. A questi tre battistrada, che sottolineavano, rispettivamente, con Arendt e Saner l'aspetto straordinario e positivo della nascita, quello traumatizzante e negativo con Anders, hanno fatto seguito altri protagonisti e altre filosofie della nascita. In primis l'ampia "natologia" filosofica di Peter Sloterdijk del 1998 (*Sphären I. Blasen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1998, tr. it. di Gianluca Bonaiuti, saggio introduttivo di Bruno Accarino, *Sfere I: Bolle. Microsfereologia*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2014). A seguire troviamo Volker Gerhardt (*Der Mensch wird geboren. Kleine Apologie der Humanität. Zur aktuellen Debatte über die Biopolitik*, C. H. Beck, München, 2001), che incrocia il tema della nascita con quello della biopolitica; Ludger Lütkehaus (*Natalität. Philosophie der Geburt*, Die Graue Edition, Kusterdingen, 2006) con la sua "filosofia della nascita" sulla scia di Arendt, Anders e Cioran; Artur R. Boelderl (*Von Geburts wegen. Unterwegs zu einer philosophischen Natologie*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2006) con l'originale "natologia" filosofica, che riprende in parte le tesi di Derrida ed è celebre per la sua formula "la comunità della nascita è la nascita della comunità"; Christina Schües (*Philosophie des Geborensseins*, Alber, Freiburg-München, 2008) con l'imponente monografia sul senso filosofico dell'essere generati e dell'essere nati per finire con la teologa evangelica Ina Praetorius (*Immer wieder Anfang. Texte zum geburtlichen Denken*, Matthias-Grünwald-Verlag, Ostfildern, 2011) con il suo testo dedicato all'inizio natale anche con le relative implicazioni politiche che portano a un'"economia della natalità". All'incrocio tra filosofia e teologia troveremo anche i due lavori sulla nascita di Andrea Günter (*Die weibliche Hoffnung der Welt. Die Bedeutung des Geborensseins und der Sinn der Geschlechterdifferenz*, C.Kaiser-Gütersloher Verlags-Haus, Gütersloh 2000; *Weltliebe. Gebürtigkeit, Geschlechterdifferenz und Metaphysik*, Ulrike Helmer Verlag, Königstein-Taunus, 2003), pensatrice particolarmente impegnata sul terreno degli studi di genere e che rilegge in questo contesto la questione della nascita.

<sup>4</sup> In area francese abbiamo diversi contributi dedicati al tema della nascita, soprattutto in ambito fenomenologico, come, in particolare, il saggio di Michel Henry *Fenomenologia della nascita* (*Phénoménologie de la naissance*, in «Alter. Revue de phénoménologie», II (1994), pp. 295-312) oltre a riferimenti significativi al tema in Claude Romano, Emmanuel Levinas, Paul Ricoeur e Jean-Luc Marion. Importante è anche il numero monografico dedicato al nascere in rapporto al morire: *Naître et mourir*, in «Alter. Revue de phénoménologie», I (1993) dove vanno segnalati, dopo l'editoriale *Naître et mourir* (pp. 11-22), i contributi di Philippe Beck, *Mort et naïveté (régime transcendantal et régime sentimental)*, I, pp. 23-79, la seconda parte verrà proposta in «Alter. Revue de phénoménologie», II (1994), pp. 41-62; Natalie Depraz, *Naître à soi même*, pp. 81-105, Jean Marc Moullie, *Naissance, mort et phénoménologie*; Stéphane Rossignol, *Zusammenhang, naissance et mort: à propos de la «philosophie de la vie» de Dilthey*, pp. 195-212; François David Sebbah, *Eveil et naissance (quelques réflexions à partir d'Emmanuel Lévinas et de Michel Henry)*, pp. 213-240. Da segnalare, sempre con taglio fenomenologico, anche i contributi di Émilie Tardivel, allieva di Marion (*Il mondo e la questione della nascita. Riflessione fenomenologica sulla vita come evento*, in J.-L. Marion, É. Tardivel, *Fenomenologia del dono*, Morcelliana, Brescia, pp. 85-98), di Mikel Dufrenne, *Note sur la naissance*, in «Revue d'esthétique», 30 (1996), pp. 81-88. In questa prospettiva, seppur incrociando la prospettiva fenomenologica con quella metafisica e antropologica, si colloca anche l'importante monografia di Frédéric Jacquet: *Métaphysique de la naissance*, Éd. de l'Institut supérieur de philosophie Louvain-La-Neuve, «Bibliothèque philosophique de Louvain», Peeters, Leuven-Paris-Bristol, 2018. Lo stesso autore ha dedicato due monografie alla filosofia della nascita in Patočka e in Dufrenne (*Patočka. Une phénoménologie de la naissance*, CNRS Editions, Paris, 2016; *Naître au monde. Essai sur la*

In tempi relativamente recenti, la situazione nel contesto italiano è parzialmente cambiata con una sequenza di monografie dedicate alla tematica della nascita in chiave filosofica. Il primo testo, nel 2008, è quello di Umberto Curi, giocato però solo sul versante negativo, dell'evento del nascere<sup>6</sup>. Di un certo rilievo anche il piccolo volume di Claudio Tarditi, uscito nel 2013, dedicato alla concezione della nascita in area francese con riferimento a Michel Henry, Jean-Luc Marion e Claude Romano<sup>7</sup>. Nel 2017 esce il mio volume dedicato alla "filosofia della nascita": una ricostruzione dell'approccio al tema del nascere a partire dal mondo greco per poi passare alla visione biblica del primo Testamento, proseguendo con la visione neotestamentaria, con la deriva gnostica, con la visione medievale del nascere per concludere, infine, con alcune filosofie paradigmatiche della nascita da Emil Cioran a Günther Anders, da Peter Sloterdijk a Hannah Arendt, da Michel Henry a Emmanuel Levinas, da María Zambrano a Romano Guardini<sup>8</sup>. Alessandra Papa poi pubblicherà due monografie, la prima nel 2011 e la seconda nel 2018, dedicate al tema della nascita<sup>9</sup>. La prima costituisce una puntuale ricostruzione della "natologia filosofica" in Hannah Arendt, la seconda ha ambizione più teoriche, soprattutto sul versante etico, agganciando il tema della nascita alla rilettura della condizione umana, dei suoi limiti e delle sue possibilità. Sempre declinato sul versante etico,

*philosophie de Mikel Dufrenne*, Mimesis, Paris 2016). All'intersezione tra la prospettiva fenomenologica sulla nascita e quella teologica si colloca il testo di Emmanuel Falque: *Metamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Cerf, Paris 2004, tr. it. di F.V. Tommasi, *Metamorfosi della finitezza. Saggio filosofico sulla nascita e la resurrezione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 2014.

<sup>5</sup> Si possono segnalare di fatto solo due contributi importanti sul tema. Il primo di Alison Stone, specialista di filosofia femminista e continentale post-kantiana: *Being Born: Birth and Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2019. Il secondo di David Benatar, direttore del centro di Bioetica all'Università di *Cape Town* in Sudafrica, filosofo del diritto, interessato a questioni di etica sociale: *Better Never to Have Been: the Harm of Coming into Existence*, Oxford University Press, Oxford, 2006, tr.it. di Alberto Cristofori, *Meglio non essere mai nati. Il dolore di venire al mondo*, Carbonio Editore, Milano, 2006. Un'ulteriore opera, dedicata però alla diversa valenza esistenziale di nascita e morte, è quella curata da Robin May Schott: *Birth, Death and Femininity. Philosophies of Embodiment*, Indiana University Press, Bloomington, 2010 di cui è bene segnalare il contributo di Sigridur Thorgeirsdottir dedicato alla concezione della nascita in Nietzsche. Un ultimo testo che si può segnalare e che vive di un confronto con la filosofia della nascita europea è quello di Anne O'Byrne, pensatrice statunitense: *Nativity and Finitude*, Indiana University Press, Bloomington, 2010.

<sup>6</sup> U. Curi, *Meglio non essere nati. La condizione umana tra Eschilo e Nietzsche*, Bollati Borinighieri, Torino, 2008.

<sup>7</sup> C. Tarditi, *Nascere*, Ananke, Torino, 2013.

<sup>8</sup> S. Zucal, *Filosofia della nascita*, Morcelliana, Brescia, 2017.

<sup>9</sup> A. Papa, *Nati per incominciare. Vita e politica in Hannah Arendt*, Vita e Pensiero, Milano, 2011; Ead., *Natum esse. La condizione umana*, Vita e Pensiero, Milano, 2018.

con riferimento essenziale alla dinamica relazionale, appare, nel 2018, il volume sulla nascita di Giovanna Costanzo<sup>10</sup>.

Il testo di Mario Vergani, uscito nel 2020, si pone in questo particolare contesto di rinnovata attenzione filosofica in Italia alla realtà della nascita e nell'ambito della ben più ampia riflessione teorica sul nascere nel contesto internazionale (con eccezione dell'area anglofona) di cui abbiamo dato conto ampiamente in nota.

Il suo lavoro, diversamente da tutti gli altri indicati, si pone, quale obiettivo ambizioso, una lettura spiccatamente teoretica dell'evento-nascita. Incrociando il nascere e la sua traccia a sei livelli o dimensioni dell'umano esistere, come afferma esplicitamente l'autore: «Le sei dimensioni sono le seguenti: nella dimensione *metafisica* tratteremo della *nascita* in senso stretto; nella dimensione *etica* la nascita verrà indagata sul filo dell'idea di *fecondità*; per quanto attiene la dimensione *politica*, il termine che riassume l'esistenziale della nascita sarà l'*inizialità*; la quarta dimensione è invece quella *affettiva* e in questo caso si farà ricorso a un neologismo per riassumere in essa la traccia natale, ovvero l'*auroralità*; quinta dimensione è quella *relazionale*, rispetto alla quale la *pre-liminarietà* sarà il termine di riferimento; da ultimo, l'esistenza umana si colloca anche dentro una dimensione di storicità, ed anche rispetto a questo la nascita non manca di lasciare la sua impronta, questa volta nella forma della generatività»<sup>11</sup>.

Non potremo, in questo contesto, segnalare analiticamente gli aspetti e le declinazioni teoriche di questi sei momenti. Ciò che tenterò piuttosto di evidenziare è la prospettiva complessiva del testo di Vergani. Il suo lavoro intende essere deliberatamente una “fenomenologia della nascita”. Fenomenologia di un “assente”, che abbiamo alle nostre spalle, che ci condiziona, ma che non possiamo mai cogliere in flagrante, come ebbe ad affermare Merleau-Ponty. I riferimenti essenziali per la sua prospettiva fenomenologica, Vergani li trova nella prospettiva husserliana, profondamente meditata, e nell'eco francese di questa soprattutto in Levinas e in Ricoeur. Tale approccio fenomenologico vuole anzitutto superare i “saperi positivi” sul nascere o di “ginecologia positiva” come avrebbe detto Sloterdijk (biologici e tecnologici, ma anche psicologici, sociologici, antropologici, storico-culturali) per cui la nascita è osservabile e fattuale. Saperi che oggettivizzano il fenomeno-nascita. Solo che, obietta Vergani, «per quanto ci si debba sempre riferire alla concretezza del fenomeno, la nascita stessa non è riducibile a un fatto empirico, né a un accadimento storico. In quanto evento unico e inaugurale, infatti, la nascita non può essere vista da fuori, e questo fa sì che essa per sempre sia un segreto che si sottrae alla visibilità»<sup>12</sup>. L'accezione di “fenomenologia”, che Vergani propone e poi applica

<sup>10</sup> G. Costanzo, *La nascita, inizio di tutto. Per un'etica della relazione*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno 2018.

<sup>11</sup> M. Vergani, *Nascita. Una fenomenologia dell'esistenza*, cit., p. 19.

<sup>12</sup> Ivi, p. 12.

alla nascita sembra ampiamente dilatare la prospettiva rispetto alle formulazioni classiche. La connette infatti essenzialmente alla dimensione del “senso”: «La fenomenologia è innanzitutto un invito a reimparare a guardare, *chiarificando e introducendo determinazioni di senso*; ma il mio guardare è già un prestare attenzione al modo in cui il fenomeno si mostra da sé, e dunque senza pregiudizi, questo il senso dell'*epoché*»<sup>13</sup>. Un approccio fenomenologico, che decolla in direzione opposta ai “saperi positivi” e obbiettivanti della nascita. Tale deviazione significa passare da un’indagine riferita alla verità fattuale del fenomeno della nascita a «una ricerca che invece assume la prospettiva della questione di senso. Il discorso fenomenologico sposta la riflessione dal piano della verità a quello del senso, sbilancia tutta la questione sul senso del fenomeno [...] su come si costituisce in rapporto a me [...]. La domanda filosofica da domanda di verità diviene domanda di senso [...] cioè una domanda che mi riguarda. Lo spostamento dai saperi positivi e dai discorsi sulla nascita a un approccio fenomenologico è esattamente questo spostamento di senso. La questione che si pone è relativa al senso della nascita per la mia esistenza. Il che significa che tutto il lavoro di determinazione del suo significato [...] è subordinato a una dimensione più ampia della domanda, che riguarda il modo in cui la nascita è costitutiva della mia esistenza, quale senso le conferisce, come la orienta nel tempo»<sup>14</sup>. Sono espressioni molto forti e mi attendo dalla replica finale di Vergani un ulteriore chiarimento o forse anche una precisazione. Siamo ancora nell’accezione classica di “fenomenologico” in senso husserliano? La prospettiva diventa ancora più “eretica” quando Vergani afferma che «fenomenologicamente parlando, la nascita in questione è la mia. Non il fatto che si nasce o che l’altro nasce, ma la nascita mia; ovvero possiamo riferirci [solo] alla nascita propria. La nascita mia o la nascita propria, diversa dalla nascita di chiunque, dalla nascita in generale, osservabile mediante i saperi obbiettivamente positivi. In questa nascita propria c’è un rapporto con una dimensione che non posso vedere da fuori, con una dimensione di inaccessibilità non solo agli altri, ma anche a me stesso, e che quindi fa della nascita un segreto intimo che si sottrae per definizione alla visibilità e alla rappresentazione. [...] Non è un segreto che a un certo punto verrà svelato, ma un segreto per sempre sigillato dentro di me»<sup>15</sup>.

La nascita, per quanto non riducibile a un mero fenomeno biologico, rimane purtuttavia un fenomeno corporeo e quindi la fenomenologia della nascita sarà necessariamente una “filosofia del concreto”. Per tale ragione, sottolinea Vergani, è «importante precisare che la nascita di cui la fenomenologia deve occuparsi è

<sup>13</sup> Ivi, pp. 13-14. Il corsivo è nostro.

<sup>14</sup> Ivi, p. 14.

<sup>15</sup> Ivi, p. 16.

innanzitutto la *prima* nascita, la mia unica nascita e non la seconda o le seconde nascite, le nascite spirituali o le rinascite»<sup>16</sup>.

La fenomenologia della nascita sconta, per il docente milanese, un inevitabile paradosso. Una impasse apparentemente insuperabile: «La nascita, per definizione, in quanto è il bordo dell'esistenza e segna la possibilità di accesso a ogni fenomeno, non si lascia fenomenalizzare. La fenomenologia, procedimento descrittivo che si attiene al darsi del fenomeno, in questo caso si trova di fronte all'ostacolo di doversi confrontare con un fenomeno non osservabile, nella misura in cui non si può assumere una posizione panoramica o terza che le consenta di parlarne»<sup>17</sup>. Occuparsi della nascita, in chiave fenomenologica, significa dunque sporgersi fino a dire ciò che è "l'orlo" del dicibile. Vuol dire ciò che non si fenomenalizza e ciò che la fenomenologia stessa ha collocato oltre le proprie possibilità, ovvero la dimensione metafisica.

Qui emerge l'incrocio, per taluni aspetti singolare e che merita ulteriori approfondimenti, tra fenomenologia e metafisica. In esordio, nella prima pagina del suo lavoro, Vergani si chiede provocatoriamente: cosa resterebbe della metafisica dopo la stagione della sua critica radicale? La risposta è essenziale e drastica: «Resta il metafisico. [...] Ora la questione del metafisico, anziché della metafisica, non è "perché l'essere e non piuttosto il nulla", ma una domanda che riguarda me, e la domanda si pone nel momento in cui questa esistenza non è di fatto, ma in cui si riferisce al suo bordo. *La nascita è il metafisico che mi riguarda*»<sup>18</sup>. Espressione non poco ardita e che egualmente merita forse un qualche approfondimento. Il riferimento di Vergani non è ovviamente al generico "si nasce", al fatto che uomini e donne nascono al mondo, ma proprio ed esclusivamente alla "*mia* nascita". Essa è il "bordo" inafferrabile della mia esistenza e in quanto tale mi riguarda.

Alla nascita come "evento metafisico" Vergani dedica tutto il primo capitolo del suo lavoro, quello più intenso teoreticamente (e insieme forse più problematico). Lo chiarisce in esordio: «Il metafisico è il bordo dell'esistenza. Il metafisico è la mia nascita, l'indisponibile che non si lascia trovare né nel tempo della mia coscienza, né nel tempo della natura, né in quello della storia. Il metafisico, in un qui ed ora e già altrove, mi riguarda. [...] Questo significa che, in senso metafisico, con me inizia tutto. Vuole dire, quella novità, che con me si apre non un mondo, ma *il* mondo. [...] Per pensare la nascita fenomenologicamente bisogna partire dall'idea che io sono l'apertura del mondo, uno sguardo che nessun altro ha avuto e nessun altro mai avrà sul mondo perché il mondo si apre davanti a me, con me si inaugura»<sup>19</sup>. La ricerca metafisica è allora vieppiù necessaria purché venga ripensata come il

<sup>16</sup> Ivi, p. 17. Il corsivo è di Vergani.

<sup>17</sup> Ivi, p. 18.

<sup>18</sup> Ivi, p. 9. Il corsivo è nostro.

<sup>19</sup> Ivi, pp. 21-22.

“metafisico” ovvero tradotta in senso fenomenologico. Un “metafisico” che investe me e mi costituisce in unicità. Ancora una volta una “domanda di senso” non relativa al senso dell’essere, ma piuttosto al senso della mia esistenza, che proprio con la nascita si apre. Vergani si sente confortato su questo terreno da un celebre passaggio di Husserl: «In primo luogo, chiunque voglia seriamente diventare filosofo deve almeno una volta nella sua vita ritrarsi in se stesso e cercare di distruggere in sé tutte le scienze esistenti per poterle ricostruire. La filosofia è affare del tutto personale del filosofante»<sup>20</sup>. Questione che si dà con e si riferisce al mio balzo nell’esistenza con la nascita.

In tale ottica, se non la metafisica, il “metafisico”, così ridefinito, trova spazio anche nel discorso husserliano. E da qui inizia il corpo a corpo di Vergani con Husserl sull’evento della nascita su cui essenzialmente ci soffermeremo in questo nostro contributo per cogliere il senso del complessivo progetto teorico di questo lavoro<sup>21</sup>. Un “metafisico” inteso come «il bordo della fenomenicità stessa, in quanto perimetra e alimenta la domanda filosofica stessa che nella fenomenologia si esprime»<sup>22</sup>. Per tali ragioni, la nascita è un *evento* al contempo mondano e trascendentale: «È un *fatto* (*Faktum*: fatto non ridotto, dunque non un *Tatsache*) che si pone al di là della distinzione tra empirico e trascendentale. In ragione di tali caratteri pertiene al metafisico»<sup>23</sup>. A conforto della sua tesi, Vergani ripropone un’espressione molto efficace di Mikel Dufrenne: «La nascita è al tempo stesso un evento metafisico e un evento fisico»<sup>24</sup>. È ciò che porterà Husserl a definire la nascita (come del resto anche la morte) come “enigma trascendentale”: «E d’altra parte la nascita. Compaiono appunto nuove monadi [...] che si sviluppano in monadi mature, sono co-obiettivate come bambini, come persone adulte, come uomini. È tutto? Gli eventi mondani “nascita” e “morte” sono forse indici trascendentali di una modalità d’essere delle monadi non mondana, sovranaturale, di un transito a uno stile d’essere per principio inaccessibile attraverso i metodi della conoscenza mondana? Stile d’essere: si riferisce pur [sempre] a una possibile conoscenza di genere completamente nuovo. Ma che conoscenza di altro genere è ancora possibile? La conoscenza trascendentale è fin da principio di genere diverso da quella natural-mondana di chi si sa come uomo e come uomo si atteggia. Ma la trascendentalità del domandare a ritroso muovendo dal mondo esistente non

<sup>20</sup> E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, a cura di B. Strasser, HUA I, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1950, tr. it. di F. Costa, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano, p. 4.

<sup>21</sup> Propedeutico a questo confronto è stato indubbiamente l’atro lavoro di Vergani: M. Vergani, *Fatticità e genesi in Edmund Husserl. Un contributo dai manoscritti inediti*, La Nuova Italia, Firenze 1998.

<sup>22</sup> M. Vergani, *Nascita. Una fenomenologia dell’esistenza*, cit., p. 23.

<sup>23</sup> Ivi, p. 24.

<sup>24</sup> M. Dufrenne, *La notion d’A priori*, PUF, Paris 1959, p. 152.

conduce, pare, alla meta. Porta solo [...] alla *nascita come enigma trascendentale*»<sup>25</sup>. In altri termini, una volta affermato che la nascita è un evento essenziale per la costituzione mondana, Husserl è costretto ad ammettere che essa resta un “enigma” (*Rätse*). Enigma che il nitore dello sguardo fenomenologico non riesce a dipanare e a sciogliere: «Il fanciullo *viene* al mondo, considerato oggettivamente; ma come egli viene all’*inizio* della sua vita psichica? [...] Rimangono certamente ancora intatti i problemi genetici [...] sulla nascita, sulla morte e sui nessi generativi degli animali. Questi ultimi problemi appartengono manifestamente a una dimensione superiore e presuppongono un così straordinario lavoro di esplicazione delle sfere inferiori, che ci vorrà ancora molto tempo prima che siano effettivamente trattabili»<sup>26</sup>, ammesso peraltro che lo siano. Come quelli che Husserl chiama “problemi di confine” (la pazzia, l’infante, l’animale, l’inconscio, il sonno senza sogni, la perdita di coscienza, lo svenimento) «si tratta sempre di eventi del mondo già dato, di eventi che rientrano perciò sotto la problematica trascendentale, esattamente come la nascita»<sup>27</sup>.

Ma davvero «cos’ero prima della nascita? – si chiede Husserl – Un pezzo dell’anima dei miei genitori?»<sup>28</sup>. La tesi fondamentale di Husserl è che mentre il soggetto concreto ed empirico nasce e muore, la soggettività trascendentale non nasce e non muore mai. Già durante la maturazione all’interno del pensiero husserliano di un passaggio a una posizione idealistico-trascendentale, sono presenti accenni alla possibilità di una sopravvivenza e di una pre-esistenza della soggettività costituente oltre gli eventi “fisici” della morte e della nascita<sup>29</sup>. Tale idea è *in nuce* già presente nelle *Zeitvorlesungen*, dove Husserl sostiene l’impossibilità di un punto d’inizio. Alcuni fogli rimasti ancora inediti e che dovevano confluire nel volume tredicesimo delle sue opere<sup>30</sup>, appartenendo al convoluto, propongono queste emblematiche affermazioni: «*Mein individuellen Bewußtsein ist unsterblich, so jedes individuelle Bewußtsein* (la mia coscienza individuale è immortale, così come quella di ogni coscienza individuale)». O ancora: «*Jedes Ichbewußtsein ist*

<sup>25</sup> E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie, Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, a cura di R. Sowa e Th. Vongehr, HUA XLII, Springer, Dordrecht-Heidelberg-NewYork-London, 2013, p. 81. Il corsivo è nostro.

<sup>26</sup> E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., pp. 158-159.

<sup>27</sup> E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, a cura di W. Biemel, HUA VI, M. Nijhoff, Den Haag, 1954, tr. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano, 1987, p. 214.

<sup>28</sup> E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie (1908-1937)*, cit., p. 151.

<sup>29</sup> Cfr. A. Altobrando, *Husserl e il problema della monade*, Trauben, Torino, 2010, p. 211.

<sup>30</sup> Cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920*, a cura di I. Kern, HUA XIII, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973.

*eine "unsterbliche Monade"* (ogni coscienza dell'Io è una "monade immortale")». Mentre inizialmente questa prospettiva sembrava avere un valore meramente ipotetico, con il compimento del passaggio all'idealismo trascendentale, si può dire che l'Io trascendentale si imponga come "immortale" e "inascibile". Per quanto riguarda la morte (e tutte le riflessioni sulla morte possono essere lette in controtelaio per la nascita), per Husserl, il fatto che in virtù d'essa un Io non sia più presente *nel* mondo, che non vi sia nulla che ne attesti l'esistenza, non può essere sufficiente per affermare l'inesistenza assoluta, il suo essere svanito o il suo non-essere. Un Io, infatti, si manifesta tramite un corpo, il suo *Leib* proprio; non è tuttavia identificabile pienamente con esso. Per questo motivo la decomposizione del *Leib* non è sufficiente ad affermare l'annullamento del relativo Io»<sup>31</sup>. Scrive infatti Husserl: «Come si può motivare il Non, qualora il campo dell'immanenza futura fosse pienamente vuota? Con che dovrebbe contrastare l'enunciato? Naturalmente con qualcosa che è; dunque qualcosa è pur là»<sup>32</sup>. La riflessione husserliana parte dunque dall'assunto per il quale qualunque cosa si pensi, ivi compreso il "non" del non-essere, deve essere messo in rapporto ad una coscienza. Un futuro o un passato senza tale coscienza rimangono, per Husserl, impensabili e dunque, di fatto, inesistenti e impossibili. Per poter essere pensato, anche il nulla deve essere messo in rapporto a qualcosa che è e, di conseguenza, egli afferma che, perché il nulla *ci sia*, è necessario che anche la coscienza sia, in quanto essa è proprio ciò senza la quale nulla può *esserci*<sup>33</sup>. Husserl non intende semplicemente negare che il nulla sia pensabile. Piuttosto il suo ragionamento prende le mosse dall'evidenza che l'ipotesi o anche l'immagine del nulla decolla sempre ora, *hic et nunc*, rispetto a una coscienza vivente e attuale. E dunque «io non posso cessare di vivere (il mio flusso di coscienza non può interrompersi, una tale interruzione non ha alcun senso per la coscienza assoluta). Io posso essere un Io "morto", non-desto (pienamente assopito e senza sogni), un Io tale da avere un flusso totalmente indifferenziato, all'interno del quale non è nulla che soddisfi le condizioni per l'affezione e dunque per l'azione. L'Io è fuori funzione. Non perciò esso è nulla, esso è inseparabile dal suo flusso anche quando è fuori funzione. L'Io, questo "polo", non può né sorgere né tramontare, può solo essere destato [...]. L'Io, la pura soggettività monadica che ci viene offerta nella sua purezza dalla riduzione fenomenologica, è "eterno", in un certo senso immortale»<sup>34</sup>.

Nel tentativo di comprendere la sopravvivenza dell'Io alla propria morte nonché la vita pre-natale e neo-natale, Husserl utilizza non a caso il termine monade. L'Io

<sup>31</sup> Cfr. A. Altobrando, *Husserl e il problema della monade*, cit., p. 212.

<sup>32</sup> E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-1928*, a cura di I. Kern, HUA XIV, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973, p. 156.

<sup>33</sup> Cfr. A. Altobrando, *Husserl e il problema della monade*, cit., p. 213.

<sup>34</sup> E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-1928*, HUA XIV, cit., pp. 156-157.

puro costituisce solo il polo egologico dei vissuti e quindi qualora non ci fosse più nulla da vivere anche l'Io non potrebbe sussistere: senza vissuti non ha senso alcuno parlare di Io empirico o trascendentale. La monade, invece, è «qualcosa di più rispetto a un mero polo egologico: essa è la reale unità di ogni vissuto e di tutti i vissuti. Se per l'Io terminassero i vissuti attuali, se il tempo non dovesse offrire nulla, non vi sarebbe più alcuna nuova presenza (*Gegenwart*) in grado di “mantenere” l'Io; se invece la totalità dei vissuti si estendesse anche alla “vita” dei vissuti stessi, cioè alla loro seppur potenziale sussistenza anche oltre l'attualità, allora l'Io potrebbe permanere»<sup>35</sup>. Husserl ipotizza poi che nella “monade dormiente”, tipica dello status pre-natale, l'Io non si ancora apparso anche se pensare a una monade in cui l'Io non sia ancora “entrato in funzione” rischia di rendere inconcepibile la monade stessa come unità di *una* vita. Comunque una vita è sempre relativa a un Io, anche qualora esso sia fuori funzione. Solo con un atto di coscienza vero e proprio, di “coscienza desta”, l'Io può emergere e far sorgere la luce in grado di illuminare il mondo, di “rappresentarlo”. Questa è la nascita in senso proprio con un “Io in funzione”. Comunque «l'Io prima e dopo questa *vita repraesentationis* è già “presente”, in quanto la rappresentazione a cui esso dà luogo con il suo risveglio giunge a illuminare anche tutta la vita che ha preceduto tale risveglio e che lo seguirà»<sup>36</sup>, agirà retrospettivamente anche sulla dimensione pre-natale. La realtà della monade è un fatto incancellabile e peculiare di tale “fatto” innegabile è che ogni suo “non essere” (non-essere nato o non-essere più morendo) è possibile solo come sua modificazione: «Il mio non-essere è immaginabile solo nella forma di un essere-altro»<sup>37</sup>.

Per quanto le meditazioni di Husserl sembrino altamente speculativo-metafisiche, vi è in realtà in esse un fulcro autenticamente fenomenologico cui egli darà più rigorosa, anche se non meno problematica, espressione in alcuni dei cosiddetti *C-Manuskripten*<sup>38</sup>. La questione di fondo è come siano fenomenologicamente pensabili la nascita e la morte dell'Io. Un tale tentativo si scontra con l'evidente «impossibilità apodittica e a priori di pensare tali eventi: tanto la nascita quanto la morte sono inespriabili e quindi fenomenologicamente insensati»<sup>39</sup>. Un'impossibilità, di fatto, fenomenologica. La difficoltà che a questo punto si impone è quella di dar conto comunque del “fatto” della morte e della nascita e Husserl cerca di proporre un'illustrazione di questi eventi e degli “stati” a cui essi corrisponderebbero. In sostanza si tratta di capire che esperienze siano la morte e la nascita. O, per essere più

<sup>35</sup> A. Altobrando, *Husserl e il problema della monade*, cit., p. 215.

<sup>36</sup> Id., *Husserl e il problema della monade*, cit., p. 218.

<sup>37</sup> E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-1928*, HUA XIV, cit., p. 159.

<sup>38</sup> Id., *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripten*, a cura di D. Lohmar, HUMAT VIII, Springer, Dordrecht, 2006.

<sup>39</sup> A. Altobrando, *Husserl e il problema della monade*, cit., p. 219.

precisi, «più che l'esperienza “della” morte e “della” nascita, Husserl tenta di comprendere quale esperienza corrisponda allo stato pre-natale e a quello post-mortem dell'Io»<sup>40</sup>. Se ci può essere e si può trovare un qualche senso per il flusso monadico *post-mortem* avendo esso comunque un appiglio di “realtà attuale” nella vita precedente, sicuramente è «più difficile il caso del flusso pre-natale: quale realtà dovrebbe qui offrire la base per la delineazione delle inesplicite potenzialità e latenze precedenti? Non essendo ancora avvenuto alcun *Sosein* resta impensabile ed insensato anche un qualunque *Andersein*»<sup>41</sup>. Una via per uscire da tale imbarazzo potrebbe essere quella di ritenere che “prima della nascita” il campo di possibilità di un singolo Io, dunque la sua monade, contenesse in potenza tutte le possibilità, ogni possibile “*Sosein*”. Husserl sembra effettivamente posizionarsi assumendo tale soluzione. Egli afferma infatti che l'idea stessa del mio “poter-essere-altro” è un'idea innata, datami, per così dire dalla “notte dei tempi”. Talora su questo punto accenna alla dottrina platonica della reminiscenza del *Menone* platonico. Una tale soluzione «non sarebbe però del tutto soddisfacente, in quanto sembrerebbe comportare che la monade pre-natale fosse identica per tutti e che, inoltre, l'effettivo essere dell'Io in seguito alla nascita fosse del tutto indifferente a ciò che vi è stato prima. A tale obiezione si potrebbe, forse, rispondere che a livello trascendentale ciò non avrebbe alcuna importanza, essendo il “prima” tale solo nel tempo costituito, *post-partum*. Anche nella *schwarzen Nacht* in cui l'Io si trovava prima di svegliarsi [nascendo] erano contenute tutte le “sue” possibilità, assolutamente “sue” e a “lui” da sempre e per sempre “destinate”»<sup>42</sup>.

Solo che, in tal modo, come sottolinea Vergani, è proprio la “mia nascita”, la nascita concreta e singolare, che rischia di eclissarsi: «I ritmi delle nascite e delle morti non sono che pulsazioni nell'ininterrotta costituzione generativa del senso che passa attraverso la catena intergenerazionale, cosicché la co-costituzione del senso ha come correlato una intersoggettività trascendentale che ha rapporti di carattere generativo. Il che significa però spostare il tema senza risolverlo, nella misura in cui è proprio il problema della pulsazione singolare della nascita e quindi del cominciamento quello che resta da indagare e che non può essere assunto come se si trattasse di un episodio empirico»<sup>43</sup>. E, sempre nell'ottica di una rivisitazione del quadro fenomenologico di ascendenza husserliana, Vergani afferma che ciò che la grande tradizione fenomenologica ha denominato come il tratto fondamentale dell'intenzionalità o della stessa coscienza – nelle diverse formulazioni come un “rivolgersi-a”, un “essere-in-correlazione-con”, una “risposta a” – ebbene tutte queste forme di “trascendenza nell'immanenza”, secondo la celebre formula

<sup>40</sup> Ivi, pp. 219-220.

<sup>41</sup> Ivi, pp. 220-221.

<sup>42</sup> Ivi, p. 221.

<sup>43</sup> M. Vergani, *Nascita. Una fenomenologia dell'esistenza*, cit., p. 25.

husserliana, prima che riferirsi alla costituzione mondana delle cose, si riferiscono alla mia costituzione natale.

«Se la nascita è irrapresentabile eppure strutturale, la via inaugurata da Husserl è – afferma Vergani – quella di immaginarla come la genesi che richiede ogni volta la moltiplicazione delle riduzioni, estendendo il campo fenomenico, al fine di poterla integrare in esso. Husserl illustra la nostra relazione alla nascita come una coscienza liminare, descritta in analogia con le pause della morte e del sonno»<sup>44</sup>. La nascita però, replica Vergani, rappresenta un caso particolare e segnatamente un caso di “estraneità radicale”. Proprio con riferimento all’analogia di Husserl, che vede la nascita come una forma di sonno, nel suo caso ridestandoci dal sonno il passato viene presentificato e torna al presente. Vergani sposa le tesi di Waldenfels, che qualifica la nascita come un “pre-passato irraggiungibile (*Vorvergangenheit der Geburt*) e, soprattutto, di Merleau-Ponty che definisce la nascita come «un passato che non è mai stato presente»<sup>45</sup>. In tal modo il fatto originario della nascita non è venuto meno una volta per tutte ma resta un evento che continua ad avere effetto. Di qui la conclusione di Vergani: «la nascita è necessaria, decisiva e strutturale per il progetto fenomenologico; al tempo stesso lo disaggiusta, lo costringe a introdurre categorie differenti, perché alla nascita non si confà né presente né presenza. In quanto evento di me, rispetto ad esso io non ero presente come spettatore; ma bisogna aggiungere che nessun altro lo era, nella misura in cui questo evento è di me e di nessun altro, nella misura in cui il suo senso sono io e non un senso visibile e riconoscibile da fuori. In quanto evento metafisico, essa si riferisce solo a me, alla mia unicità di nuovo nato!»<sup>46</sup>.

Un’opposizione quindi alla tesi di Husserl che l’umanità non nasca e non muoia mai ovvero che «la vita della singola monade, in quanto flusso di flussi temporali, sia legata a quella delle altre monadi e che dunque la soggettività trascendentale sia immortale»<sup>47</sup>. Husserl si pone il problema filogenetico e ontogenetico per concludere ancora una volta parlando dell’«essere problematico della nascita»<sup>48</sup>. Data la «inosservabilità di sonno, nascita e morte»<sup>49</sup>, per questa ragione, in ultima istanza, tali eventi e quindi la nascita rappresentano un «enigma trascendentale»<sup>50</sup>. O, con altre parole, la nascita appare in Husserl con i tratti di un’estraneità radicale, irriducibile e inassumibile in me ovvero con la configurazione di un’«accessibilità

<sup>44</sup> Ivi, p. 26.

<sup>45</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, tr. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano, 1965, p. 322.

<sup>46</sup> M. Vergani, *Nascita. Una fenomenologia dell’esistenza*, cit., p. 26.

<sup>47</sup> Ivi, p. 28.

<sup>48</sup> E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil 1929-1935*, a cura di I. Kern, HUA XV, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973, p. 608.

<sup>49</sup> Id., *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripten*, cit., p. 417.

<sup>50</sup> Id., *Grenzprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 81.

dell'originariamente inaccessibile»<sup>51</sup>. Il rapporto tra empirico e trascendentale viene destabilizzato da un caso limite come quello della nascita. Non dalla nascita in generale ma proprio dalla “mia nascita”: «la mia nascita in quanto evento nel mondo costituito da me trascendentalmente e il suo significato trascendentale»<sup>52</sup>. La nascita appartiene allora agli «eventi fattuali casuali del mondo»<sup>53</sup>? Alla domanda Husserl risponde con un'esclamazione di stupore: “fatti straordinari (*merkwürdige Fakta!*)”. Perché? Come annota Vergani, «la risposta è nello stesso manoscritto: in essi si esemplifica immediatamente l'implicazione reciproca di empirico e trascendentale. Nascita e morte sono eventi fattuali nel mondo, ma sono anche eventi trascendentali. [...] La nascita e la morte – detti anche “il generativo” (*das Generative*) – rappresentano il momento in cui maggiormente si evidenzia lo sconfinamento di trascendentale ed empirico, di quella che Husserl definisce una *auto-genesis*: il pre-inizio (*vor-Anfang*)<sup>54</sup> della temporalità, evento della soggettività trascendentale e insieme del mondo»<sup>55</sup>.

La nascita, in tal senso, va a scardinare la distinzione tra l'empirico e il trascendentale. L'evento della nascita è empirico di fatto perché la nascita si dà, ma insieme è trascendentale perché la nascita è la condizione di ogni darsi, perché se io non fossi mai nato non si darebbe esperienza.

La prospettiva husserliana sulla nascita estende poi la sua analisi al bambino, distinguendo fenomenologicamente una prima e una seconda infanzia che corrisponde alla distinzione tra bambino originario (*Urkind*) e bambino reale (*wirkliche Kind*). All'*Urkind* corrisponde un pre-Io (*Vor-Ich*) e non un Io originario (*Ur-Ich*). Nel *Testo 17* dei *C-Manuskripten*, Husserl puntualizza che solo nella “seconda infanzia” il bambino ha rappresentazioni di mondo, ovvero che i suoi interessi si rivolgono a ciò che è (*Seiendes*). Diverso è il caso del “bambino originario” nell'ambito pre-natale. In tal caso Husserl si chiede se l'*Urkind* non abbia alcun interesse per alcun ente, rispondendo effettivamente che «in lui si compie il suo mondo, il suo Io e il suo concreto presente fluente è per così dire il corpo materno (*Mutterleib*)»<sup>56</sup>. A tale livello compare una riflessione sulla “voce”, a un livello che non prevede unità visuale e tattile, al livello del «bambino nel corpo materno (*mutterleibliche Kind*)»<sup>57</sup>. Per tale ragione non si dà ancora una vera e propria empatia (*Einfühlung*). Questa interverrà solo quando sorge il “bambino reale”, che pur

<sup>51</sup> Id., *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 134. Cfr. M. Vergani, *Nascita. Una fenomenologia dell'esistenza*, cit., p. 38.

<sup>52</sup> Id., *Grenzprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 1.

<sup>53</sup> Id., *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripten*, cit., p. 42.

<sup>54</sup> Ivi, p. 172.

<sup>55</sup> M. Vergani, *Nascita. Una fenomenologia dell'esistenza*, cit., pp. 44-45.

<sup>56</sup> E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripten*, cit., p. 74. Cfr. M. Vergani, *Nascita. Una fenomenologia dell'esistenza*, cit., p. 96.

<sup>57</sup> Id., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität 1905-1935*, cit., pp. 604-605.

ancora pre-riflessivo comunque coordina. La relazionalità del primo infante prenatale, dell' *Urkind*, una relazione priva di correlato, si esprimerà secondo Husserl solo nel "suono"<sup>58</sup> o, come accadrà al momento della nascita, nel "grido"<sup>59</sup>.

In definitiva fare fenomenologia significa, per Vergani, tornare a pensare a partire da me, a partire da quell'apertura inaugurale di mondo che io sono grazie alla nascita. Una «fenomenologia della nascita che prende sul serio il problema del solipsismo fenomenologico – che Husserl ha sviluppato attraverso le riflessioni sull'intersoggettività e quindi sulla monadologia – e lo attraversa, fino a pensare insieme, nel prendere corpo di un'esistenza esposta, l'unicità e la pluralità»<sup>60</sup>, la singolarità e la relazione con altri.

Ciò che Vergani tiene continuamente a ribadire è che l'approccio fenomenologico a cui lui fa riferimento si caratterizza per il fatto che rispetto alla nascita non è mai possibile una descrizione panoramica in terza persona ovvero riferita al "si nasce"<sup>61</sup>. La questione di senso che solleva il fatto empirico e trascendentale della mia nascita rivela nel contempo l'attitudine esistenziale della domanda: «infatti, in un certo senso, la domanda è sempre anche un'apertura di senso, implicando me in essa. Per questo per la fenomenologia la nascita è un tema essenziale: coinvolge chi se la pone, perché è una domanda che si pone non sul piano della definizione di un contenuto di verità rispetto all'oggetto, ma al contrario su quello dell'orientamento di senso rispetto alla propria esistenza»<sup>62</sup>. Se tale è l'impostazione strettamente fenomenologica si comprende, per Vergani, perché fin da subito con Husserl la nascita, nella sua peculiarità di evento che in quanto invisibile rende possibile ogni successiva visione e descrizione, è un problema propriamente di "soglia". In tal modo irriducibile a un pensiero descrittivo che presuppone la visione, essa «disaggiusta la fenomenologia, la slega; essa è infatti l'orlo di ogni visibilità e visione»<sup>63</sup>. Su tale "disaggiustamento" della fenomenologia ci attendiamo una ulteriore puntualizzazione nella replica di Vergani.

La nascita, in quanto il "metafisico", appartiene a quelli che Husserl qualificava come i *Grenzprobleme der Phänomenologie*, i problemi di confine della fenomenologia. Per cogliere meglio il significato di tale asserzione occorre riandare alla distinzione husserliana tra i "problemi di confine *Grenzprobleme*" e "i problemi di margine (*Randprobleme*). E in tal senso Husserl afferma icasticamente: «Sul lato della nascita avremmo il problema di margine estremo»<sup>64</sup>. Sia i "problemi di confine" che quelli "di margine" sono problemi "liminari" perché si riferiscono a un

<sup>58</sup> Ivi, p. 606.

<sup>59</sup> Ivi, p. 605.

<sup>60</sup> M. Vergani, *Nascita. Una fenomenologia dell'esistenza*, cit., p.129.

<sup>61</sup> Cfr. ivi, p. 140.

<sup>62</sup> Ibidem.

<sup>63</sup> Ibidem.

<sup>64</sup> E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 6.

limite tra ciò che è “proprio” e ciò che è “estraneo” nella costituzione fenomenologica. In tal senso il tema della nascita si trova «sempre in una situazione anfibolica, rappresentando per un verso un confine inattraversabile e, per l'altro, un punto di trasgressione, dove l'estraneo è costitutivo del proprio»<sup>65</sup>. Rispetto alla soluzione che rimuove il problema “trascendentalizzandolo” – ovvero riassorbendo le nascite concrete dentro l'unico orizzonte di una coscienza trascendentale-generativa che non nasce e non muore mai – il percorso che la fenomenologia della nascita di Vergani «prova a tracciare consiste nel pensare altrimenti il rapporto di soglia, insistendo così su quella condizione paradossale o aporetica che Husserl non ha riconosciuto, ma non ha voluto tentare»<sup>66</sup>. Intendendo la “soglia” come una traccia di questa “antecedenza” natale inappropriabile anche se pur sempre costitutiva: «Stare sulla soglia significa avere un rapporto di transito con la nascita, il che significa dunque né appropriarla, né cancellarla»<sup>67</sup>.

E da Husserl, ma già oltre Husserl, decolla anche l'approccio fenomenologico al rapporto tra la nascita e il suo innesto nella sequenza delle generazioni. Vergani, in questo caso, parte da una domanda retorica: è possibile fenomenologicamente accedere al tema delle generazioni? La risposta, seguendo Husserl, sarebbe la seguente: «Sappiamo ormai che la “generatività (*Generativität*)” o il “generativo (*das Generative*)” per Husserl sono espressioni ampie, che comprendono i temi della socialità, della storia e dell'eredità. Sappiamo che per Husserl tali temi, essendo liminari, possono essere indagati appunto come figure di intreccio e trasgressione tra il proprio e l'improprio, come una sporgenza della produzione del senso verso ciò che costituisce il soggetto trascendentale, senza che quest'ultimo possa in alcun modo ricondurre tale sporgenza a sé»<sup>68</sup>. O, come sostiene Emmanuel Housset, «per Husserl, la mortalità delle monadi singolari fonda l'immortalità del Tutto monadico perché vi è una trasmissione, attraverso la morte, di ciò che non muore mai. La mortalità del soggetto conferisce agli altri soggetti un avvenire. Di contro, la mia immortalità come persona umana sopprimerebbe ogni avvenire per l'umanità»<sup>69</sup>. Tutto si gioca in Husserl intorno al termine “generatività” e, a partire da questo, ritroviamo le intricate raffigurazioni delle sequenze generazionali, che Husserl suggerisce con linguaggio metaforico o addirittura poetico: «È come un mare in cui gli uomini e i popoli sono onde fuggevoli che si formano, si trasformano e poi scompaiono, alcune sfrangiate, complesse, le altre più elementari»<sup>70</sup>. Oltre a questa figura delle onde e della sfrangiatura per intenzionare la successione generazionale, Husserl utilizza anche immagini più tradizionali come quella della “comunità” delle

<sup>65</sup> M. Vergani, *Nascita. Una fenomenologia dell'esistenza*, cit., p. 141.

<sup>66</sup> Ibidem.

<sup>67</sup> Ibidem.

<sup>68</sup> M. Vergani, *Nascita. Una fenomenologia dell'esistenza*, cit., p. 224.

<sup>69</sup> E. Housset, *Personne et sujet selon Husserl*, PUF, Paris, 1997, p. 230.

<sup>70</sup> E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 33.

generazioni e della loro “catena-concatenazione”: «L’infinita catena delle generazioni e la prosecuzione della propria vita in quella dei successori, la concatenazione (*Verkettung*) attraverso legami d’amore istintivi originari. Se io mi so in una umanità che si mantiene senza fine, il pensiero della morte perde il suo pungolo, la morte la sua mancanza di valore»<sup>71</sup>. Husserl ricorre dunque frequentemente, sottolinea Vergani, all’idea di una costituzione del mondo generativo, che si estende prima di me e dopo di me, prima di noi e dopo di noi in una “comunità di generazioni”, che si realizza come una sorta di processo naturale che non richiede l’essere tematizzato: «La natura descrittiva, da un punto di vista umano-personale, è relativa a noi, alla nostra azione, all’umanità europea, a noi uomini terrestri nel nostro tempo storico; ma noi non siamo tematici, né lo è questa relazione, la quale non richiede di essere tematizzata, visto che noi, di generazione in generazione, restiamo pur sempre la stessa umanità terrestre»<sup>72</sup>. La stessa “generatività” umana implica una ripresa da parte dei viventi del lascito dei defunti in quanto espressione di una connessione intergenerazionale. In tale orizzonte di “presente-vivente (*lebendige Gegenwart*)” il ritorno su quanto è memorialmente sedimentato è, per Husserl, un “rivivere” nel senso di una «connessione generativa che costituisce se stessa iterativamente»<sup>73</sup>. Il problema che Vergani rileva nella posizione husserliana su questo aspetto è la riduzione effettiva della portata di novità della “generatività” all’interno del complesso movimento generativo: «Questo rende instabile la configurazione teorica del discorso husserliano [...]. Detto altrimenti, fa resistenza l’istanza dell’*orizzonte* trascendentale, che inevitabilmente riduce radicalmente la portata di novità della generatività stessa. D’altra parte questo problema [...] consiste nel fatto che senza iterazione e ripresa, ogni volta alterata e diversa, non ci sarebbe nessuna eredità»<sup>74</sup> generazionale.

Lasciamo all’autore la spiegazione essenziale di come la sua “fenomenologia della nascita” è uscita dalle forche caudine limitanti della prospettiva husserliana e chi, tra i molti pensatori di riferimento citati nel suo lavoro, ha costituito davvero lo sbocco convincente all’impasse in cui tutto rischiava di bloccarsi.

<sup>71</sup> Id., *Grenzprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 317.

<sup>72</sup> Id., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., pp. 323-324.

<sup>73</sup> Id., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität 1905-1935*, cit., p. 199.

<sup>74</sup> M. Vergani, *Nascita. Una fenomenologia dell’esistenza*, cit., p. 226.