

Filosofie della nascita

a cura di Manuela Moretti,
Mario Vergani e Silvano Zucal

STUDI
E RICERCHE

28

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO
Dipartimento di Lettere e Filosofia

Molti segni dentro e fuori il campo della discussione teorica indicano che il tempo è maturo per portare al centro del dibattito attuale il fatto, il fenomeno o l'evento della nascita. Rivendicare una specificità della domanda filosofica quanto al tema della nascita – rispetto a prospettive e livelli di analisi differenti, propri delle scienze naturali e storico-sociali – significa porre, secondo percorsi plurali e con linguaggi e stili differenti, una questione di costituzione riferita alla condizione umana e quindi di senso sotto il profilo esistenziale, un'interrogazione che investe il piano ontologico, la dimensione etica, la sfera politica, sommuovendo molti dei punti fermi della tradizione. Articolato in dodici contributi, il volume raccoglie le discussioni che si sono svolte il 25 e 26 novembre 2021 presso le università di Milano-Bicocca e di Trento, nel corso del convegno internazionale *Filosofie della nascita* che ha coinvolto studiose e studiosi provenienti dall'Italia, dalla Germania, dalla Svizzera e dalla Spagna.

MANUELA MORETTI è dottoranda in Scienze religiose (curriculum Etica, filosofia, religioni) presso la Facoltà di Teologia di Lugano (Università della Svizzera italiana), in co-tutela con il dottorato in 'Culture d'Europa. Ambiente, spazi, storie, arti, idee' (curriculum Discipline filosofiche) dell'Università di Trento con un progetto sulla filosofia della nascita in María Zambrano. È autrice di alcuni saggi sul tema della nascita, tra cui *Vocazione e rinascita di un pagliaccio* («Aurora. Papeles del Seminario María Zambrano», 22, 2021) e *La bianchezza allo stato nascente in María Zambrano* (*Darshanim*, vol. I, a cura di P.A. Porceddu Cilione, Mimesis, Milano 2021).

MARIO VERGANI è professore ordinario di Filosofia teoretica presso l'Università di Milano-Bicocca. Tra le sue pubblicazioni: *Fatticità e genesi in Edmund Husserl* (La nuova Italia, Firenze 1998); *Jacques Derrida* (Bruno Mondadori, Milano 2000); *Levinas fenomenologo. Umano senza condizioni* (Morcelliana, Brescia 2011); *Responsabilità. Rispondere di sé, rispondere all'altro* (Cortina, Milano 2015); *Nascita. Una fenomenologia dell'esistenza* (Carocci, Roma 2020).

SILVANO ZUCAL è professore ordinario di Filosofia teoretica presso il Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università di Trento. Tra le sue pubblicazioni: *Ferdinand Ebner. La 'nostalgia' della parola* (Morcelliana, Brescia 1999); *María Zambrano. Il dono della parola* (Bruno Mondadori, Milano 2009); *L'angelo nel pensiero contemporaneo* (Morcelliana, Brescia 2012); *Filosofia della nascita* (Morcelliana, Brescia 2017); *Nascere* (con Lucia Vantini, Cittadella, Assisi 2019).

Studi e Ricerche

28

COMITATO SCIENTIFICO

Andrea Giorgi (coordinatore)

Marco Bellabarba

Sandra Pietrini

Irene Zattero

Il presente volume è stato sottoposto a procedimento di *peer review*.

Filosofie della nascita

a cura di
Manuela Moretti, Mario Vergani e Silvano Zucal

Università degli Studi di Trento
Dipartimento di Lettere e Filosofia



UNIVERSITÀ
DI TRENTO

Pubblicato da
Università degli Studi di Trento
via Calepina, 14 - 38122 Trento
casaeditrice@unitn.it
www.unitn.it

Collana Studi e Ricerche n. 28
Direttore: Andrea Giorgi
Redazione: Krzysztof Pawlikowski - Ufficio Editoria Scientifica di Ateneo

© 2022 Università degli Studi di Trento - Dipartimento di Lettere e Filosofia
via Tommaso Gar, 14 - 38122 Trento
<https://www.lettere.unitn.it/221/collana-studi-e-ricerche>
e-mail: editoria.lett@unitn.it

ISBN 978-88-5541-033-5 (edizione cartacea: 2023)
ISBN 978-88-8443-998-7 (edizione digitale: 2022)
DOI 10.15168/11572_362907

SOMMARIO

MANUELA MORETTI - MARIO VERGANI - SILVANO ZUCAL, <i>Introduzione. Il caleidoscopio delle nascite</i>	VII
BERNHARD WALDENFELS, <i>Anteriorità della nascita e tempo degli altri</i>	3
CHRISTINA SCHÜES, <i>La nascita, condizione dell'ambiguità</i>	19
ALESSANDRA PAPA, <i>'Messi al mondo'. Generatività e politica in Hannah Arendt</i>	39
SILVANO ZUCAL, <i>Gabriel Marcel: la nascita e il mistero familiare</i>	61
GIOVANNA COSTANZO, <i>Fra creatività e fecondità: per una filosofia della nascita</i>	99
MARIO VERGANI, <i>La traccia affettiva della nascita</i>	121
FRANCESCA RIGOTTI, <i>Come un bambino viene al mondo il nuovo: filosofia della nascita e del parto</i>	143
MANUELA MORETTI, <i>In fedeltà alla propria origine: la nascita come esperienza di filiazione nella filosofia di María Zambrano</i>	155
OLGA AMARÍS DUARTE, <i>La 'vita ricevuta' nella lunga gestazione dell'esilio di María Zambrano</i>	171
ADELE RICCIOTTI, <i>Renacer: la rinascita spirituale, etica e storica nella filosofia di María Zambrano</i>	185
ANA BUNDGÅRD, <i>Nascere e rinascere all'oscura luce dell'essere</i>	211

MARÍA FERNANDA SANTIAGO BOLAÑOS, <i>María Zambrano: sognando l'acqua della nascita</i>	229
<i>Indice dei nomi</i>	249

MANUELA MORETTI - MARIO VERGANI - SILVANO ZUCAL

INTRODUZIONE.

IL CALEIDOSCOPIO DELLE NASCITE

Il 25 e 26 novembre 2021, presso le Università di Milano-Bicocca e di Trento, filosofe e filosofi di differente provenienza, formazione e nazionalità si sono riuniti in un convegno internazionale sulle *Filosofie della nascita*. Molti segni dentro e fuori il campo della discussione teorica – non solo filosofica, ma che coinvolge diversi saperi – indicano che il tempo è maturo per portare al centro del dibattito attuale il fatto, il fenomeno o l’evento della nascita. Una riflessione che sommuove molti dei punti fermi della tradizione, primo tra tutti una certa priorità assegnata, nel panorama filosofico del Novecento, alla mortalità quale requisito della condizione umana. La pretesa di aver individuato un paradigma alternativo o la volontà di promuoverlo potrebbero suonare pretestuose, certo sono sempre azzardate. Nondimeno è indubbio che le potenzialità dal punto di vista di quella che – con tutte le cautele – potremmo chiamare la ‘questione antropologica’ e le implicazioni sotto il profilo delle ricadute più ampie all’interno del dibattito pubblico che tale riflessione, esistente e condivisa, suggerisce, sono ampie e innovative.

Il volume che qui presentiamo raccoglie gli atti di dibattiti preliminari e di una discussione ricca e feconda, di una ricerca collettiva che è impossibile ridurre a una prospettiva unitaria.

Tuttavia, è possibile individuare almeno un punto di convergenza. La rivendicazione di una domanda specificamente filosofica quanto al tema della nascita, rispetto a prospettive e livelli di analisi differenti, propri delle scienze naturali e storico-sociali. Si noterà come chi partecipa a questo lavoro collettivo – e con essi gli autori da loro menzionati e discussi – entra in dialogo con i saperi biologici, medici, giuridici, psicologici, sociologici,

storici e molti altri; ma anche in questo caso, attraverso di essi, riformulando la questione sempre in termini filosofici: come una questione di costituzione riferita alla condizione umana e quindi di senso sotto il profilo esistenziale.

Oltre a questo punto di convergenza si apre il terreno della prospettività. Inevitabilmente, rispetto a quanto di volta in volta viene presentato come accesso, ingresso, punto di inizio... a sé, all'altro, agli altri, al mondo. Dunque, emerge il tratto della pluralità, coerente con l'idea che il confronto è tra *filosofie* e che non esiste una *filosofia* della nascita; e d'altra parte – se è vero che, come molti suggeriscono, questo percorso è anche una via dall'astratto al concreto dell'esistenza – anche queste filosofie non potranno essere *della nascita*; meglio sarebbe dire *delle nascite*. In questo modo intendiamo anticipare che il lettore paziente dei saggi che seguono – differenti non solo per temi e tesi – non riuscirà a comporre una visione d'insieme.

Innanzitutto, perché una questione che torna – il più delle volte esplicitamente e talvolta sottotraccia – riguarda la differenza dei linguaggi. Quanti e quali sono gli approcci e i linguaggi filosofici per dire la nascita? Quale detto meglio rispetta quel che non si lascia afferrare, seppur sia ciò di cui siamo fatti? Quali vie sono percorribili e in che modo si biforcano, si separano o si intrecciano tra loro? Troveremo allora un procedere metafisico, un registro fenomenologico, il passo del sapere poetico e simbolico.

Non è questa l'unica né la principale, benché fondamentale, componente che caratterizza l'inevitabile caleidoscopicità delle filosofie della nascita. Ad ogni giro, la ricomposizione, l'articolazione dei differenti frammenti colorati cambia, presentando una nuova, sempre composita, configurazione; così accade se attraverso il caleidoscopio osserviamo e confrontiamo, di volta in volta, i nomi, le figure, le fasi, gli elementi, le distinzioni, i temi, le componenti, le implicazioni.

I nomi. Alcuni compaiono nei saggi che il lettore vorrà attraversare e sono quelli di Hannah Arendt, Edmund Husserl, Martin Heidegger, María Zambrano, Maurice Merleau-Ponty, Gabriel

Marcel, Paul Ricœur, Hans Saner, Mikel Dufrenne, Emmanuel Levinas, Simone de Beauvoir, Jean-Paul Sartre, Jan Patočka. Molti altri sono sullo sfondo, più remoti o più vicini e partecipi della discussione attuale: Günther Anders e Karl Jaspers, Emil Cioran, Romano Guardini, Peter Sloterdijk, Ludger Lütkehaus, Andrea Günther; ed ancora Jacques Derrida e Luce Irigaray, Jean-Luc Nancy, Michel Henry, Claude Romano, Jean-Luc Marion, Frédéric Jacquet; Alison Stone, David Benatar, Anne O'Byrne; ancora Roberto Mancini, Umberto Curi, Claudio Tarditi, Carla Canullo, Luisa Muraro, Adriana Cavarero.

Le figure. Accanto ai nomi dei pensatori, i saggi che compongono il volume evocano alcune figure emblematiche del canone occidentale, da questo associate al tema della nascita: il Sileno, Galanthis, Edipo e Antigone, Socrate, Giobbe, Diotima.

Le fasi. Con questo intendiamo che è possibile individuare, quale pista di lettura dei diversi saggi, un impegno nella scomposizione analitica e uno studio filosofico delle diverse fasi del fenomeno e del complesso rapporto di continuità/discontinuità, linearità/salto, tra queste: non solo la nascita, ma prima di questa il concepimento, l'attesa, la gestazione, la gravidanza, il parto.

Gli elementi. Lavorare sulla concretezza della nascita non significa proporre uno studio della materialità, ma un'indagine qualitativa delle componenti elementari del 'fenomeno'. Da qui il tratto di ambiguità della nascita: da un lato la sua componente di mistero e la densità o l'umbratilità, il suo essere chiaroscurale. E allora gli equivoci del dono, gli scivolamenti tra la dimensione del sacro e della violenza, l'elusività e l'evanescenza della traccia; dall'altra parte l'elemento della nettezza del taglio, del trauma, della decisione, della discontinuità radicale e dell'assolutezza dell'inizio. Come tenerle insieme? Come separare senza disgiungere la dimensione della vita da una parte e dall'altra dell'esistenza?

Le distinzioni. Per poter almeno cominciare a sgrezzare questo materiale ampio e difficile è necessaria una finissima opera di distinzione concettuale, che negli scritti qui raccolti viene abbozzata: nascita, origine, principio, inizio, cominciamento, procrea-

zione, riproduzione, filiazione, fecondità, generatività; si noterà come, nello sforzo di essere all'altezza della complessità differenziale del tema, un notevole impegno è dedicato al conio di un vero e proprio vocabolario di termini necessari per esprimere tali raffinate distinzioni. Due soli esempi: *la Naturity* di Arendt e *la Sein-zum-Anfang* di Heidegger.

I temi. Differentemente individuati e rielaborati, composti tra loro, tornano tuttavia alcuni temi maggiori che lo sguardo natale sulla condizione umana induce più di un autore a evidenziare: l'unicità, la relazionalità, la corporeità, la differenza, la pluralità, l'origine.

Le componenti. Con questo termine intendiamo menzionare il riflesso esistenziale, nei vissuti, nelle componenti affettive e comportamentali della condizione natale. Beninteso, sempre con una differente pesatura e un differente bilanciamento di questi tratti. Sotto il profilo degli affetti: il godimento e la gioia, il piacere di stare al mondo; dal punto di vista delle facoltà: la valorizzazione dell'inizialità, della creatività e della libertà; dal punto di vista delle disposizioni: la fiducia e la speranza, la tensione al cambiamento e l'attesa del nuovo.

Le implicazioni. Da ultimo segnaliamo le importanti implicazioni di carattere etico-politico che ne discendono, richiamate dai diversi interpreti. Sono questi i segni di cui dicevamo in apertura, le urgenze del presente che impongono un impegno teoretico denso sul tema. Qui si colloca un altro importante asse teorico: il rapporto crisi/rinascita. Come pensare lo spazio familiare? Come la comunità secondo le nascite? Come il rapporto tra generazioni? Come decostruire le genealogie e pluralizzarle, come pensare le linee di rottura e quindi la questione dei generi? Quale incidenza hanno le componenti sociali e culturali, storiche, o meglio in che senso la nascita ci aiuta a pensare il rapporto tra natura e cultura, il senso della socialità e della storicità stesse? Temi questi estremamente delicati, sotto un profilo politico, dato che dalle decisioni teoriche discendono conseguenze rilevanti sul piano pratico: la nascita radica e la nascita esilia, la nascita acco-

muna e la nascita separa, la nascita intreccia e vincola al passato, la nascita apre al futuro; spostare il peso su uno o l'altro lato non è indifferente.

Bisognerà rassegnarsi: comporre questi elementi senza resto, senza presa di partito e senza decisione teoretica sarà impossibile. Di nuovo dipende dal movimento di polso e dal giro che il lettore vorrà imprimere al caleidoscopio.

Il volume che presentiamo si articola in dodici contributi, che coinvolgono studiose e studiosi provenienti dall'Italia, dalla Germania, dalla Svizzera e dalla Spagna.

Si possono distinguere in due tipologie: contributi di carattere teoretico-fondativo sul tema della nascita e sulle sue implicazioni e contributi ricostruttivi su pensatori o pensatrici che hanno affrontato in modo rilevante e creativo una tale tematica.

Alla prima tipologia appartengono i saggi di Bernhard Waldenfels, Christina Schües, Mario Vergani e Francesca Rigotti. Alla seconda tipologia rinviano quelli di Alessandra Papa, Silvano Zucal, Giovanna Costanzo, Manuela Moretti, Olga Amarís Duarte, Adele Ricciotti, Ana Bundgård e María Fernanda Santiago Bolaños.

Venendo in primo luogo ai contributi teoretico-fondativi, il testo di Bernhard Waldenfels, *Anteriorità della nascita e tempo degli altri*, propone in termini sintetici il particolare approccio alla nascita che lo studioso tedesco ha sviluppato in diverse sue opere. La nascita si iscrive nella dimensione della temporalità. Waldenfels stabilisce la distinzione di base tra futuro primo e futuro secondo; l'elaborazione fenomenologica di quest'ultimo lo porta a chiarire in che modo si configuri come un futuro che con la mia nascita ha già da sempre avuto il suo inizio e tuttavia sempre a-venire, un futuro che si lascia tanto poco afferrare quanto la nascita. Un futuro proprio per questo 'generativo' e in cui si può pensare un atto inedito. Si tratta della procreazione, che al di là del dinamismo biologico, può compiere il 'miracolo' di creare *qualcosa* che si rivela essere *qualcuno*. Da questo impian-

to di analisi della temporalizzazione derivano importanti riflessi relativi al rapporto intergenerazionale, sia quanto al tema della collettività sia sotto il profilo politico.

Christina Schües, autrice di un'importante monografia sulla nascita, con il suo contributo *La nascita, condizione dell'ambiguità* sottolinea anzitutto che l'ambiguo 'esser sospesi' dell'essere umano, vale a dire la 'natalità' (*Gebürtlichkeit*), mette a disagio i filosofi. Come strategia difensiva essi considerano la nascita in termini di individuazione e privilegiano uno sguardo medico sul feto. Solo che, al contrario, proprio la nascita, l'esser-nati, la natalità degli esseri umani mostrano che è l'ambiguità ontologico-fenomenologica a costituire la 'determinazione essenziale dell'esistenza umana'. Non si può ricordare la propria nascita, ma al contempo essa non va dimenticata, perché costituisce il luogo in cui qualcuno è stato collocato da un'altra. Incrocia quindi una essenziale questione di genere e illumina sul fatto che 'l'inizio è relazione'. Nel contesto femminista, rimarca Schües, pensare gli esseri umani e i rapporti generativi a partire dalla nascita apre lo sguardo a tematiche quali la struttura delle relazioni, lo status delle differenze di genere, una 'genealogia femminile'. Tutti nascono *da* qualcuno e *con* qualcuno. La relazione è l'inizio, a prescindere da come essa si sviluppi successivamente, in modo più o meno traumatico. Alla nascita, nel mondo – rimarca la pensatrice – il neonato o la neonata verrà accolto/a da un benvenuto più o meno caloroso.

Mario Vergani, autore di una monografia sulla nascita, nel suo testo *La traccia affettiva della nascita*, muovendosi sul terreno fenomenologico, in primis husserliano, afferma in primo luogo che la nascita è un problema di 'margine ultimo' o – come dirà Husserl – di 'margine estremo'. Evidenzia poi come diversi autori, riconducibili all'area fenomenologica, sottolineano l'impossibilità di assistere alla propria nascita, determinando quindi un ritardo strutturale relativo a questo 'fenomeno non fenomenologicizzabile'. Ciò sembra assegnare alla nascita – come dirà ancora Husserl – lo statuto di 'enigma (*Rätsel*)'. Occorre allora inseguire la 'traccia della nascita', che attraversa l'esistenza, in tutte le sue di-

mensioni umane, sociali e storiche. Vergani intende soffermarsi essenzialmente sulla ‘traccia affettiva’ con l’obiettivo di indicare la pista degli affetti come una traiettoria specifica – non l’unica – per accostarsi al fenomeno indisponibile della nascita. Approfondire il tema di una fenomenologia della traccia affettiva della nascita significa che l’‘essere affetto’ di mondo e dell’altro rinvia, d’un balzo, all’evento inaugurale della nascita. Vergani trova un significativo riscontro della sua posizione nelle indagini fenomenologiche di Mikel Dufrenne, Bernhard Waldenfels e Emmanuel Levinas. E, a partire dalle riflessioni dei tre filosofi, Vergani coglie nella nascita l’‘esposizione affettiva’ a partire dal corpo nudo ed esposto: esposizione della pelle nuda ed esposizione dell’*essere-offerto*.

Francesca Rigotti, autrice di più lavori che fanno riferimento alla nascita, nel suo testo *Come un bambino viene al mondo il nuovo: filosofia della nascita e del parto*, con uno stile narrativo anche se pur sempre teoreticamente avvertito, sottolinea anzitutto come la rimozione contemporanea della morte porti anche al declino della ‘natalità’ ovvero dell’attenzione alla nascita e alla filosofia della nascita. La procreazione è infatti la risposta della vita alla morte. Il vivere nel figlio e nella stirpe quando non ci siamo più è sempre stata una strategia di immortalità. Ma se eliminiamo la morte dai nostri orizzonti, dobbiamo eliminare anche la procreazione, perché quest’ultima è la risposta della vita alla morte. Rigotti tiene poi a distinguere una filosofia del parto con caratteri propri rispetto alla filosofia della nascita. La filosofia della nascita è stata elaborata come tale, in contrasto con la tanatologia dominante del pensiero occidentale, da Hannah Arendt, Hans Saner, Peter Sloterdijk, che hanno tutti espresso un energico rimprovero all’oblio e alla cecità della nascita e al fatto che nessuna filosofia si sia indirizzata alla natalità dell’uomo. A questa filosofia della nascita Rigotti intende aggiungere una filosofia del parto basata su gravidanza e parto come modelli ispiratori della creatività.

Venendo ora alla seconda tipologia, ovvero quella dedicata all’analisi di pensatrici e di pensatori della nascita, il primo contributo in tale direzione è quello di Alessandra Papa, consacrato alla

pensatrice della nascita per eccellenza, Hannah Arendt, che con María Zambrano condivide questo ruolo fondativo dell'approccio filosofico alla nascita. Alessandra Papa, autrice di diverse opere su Arendt oltre che di una monografia sulla nascita, nel suo testo *'Messi al mondo'. Generatività e politica in Hannah Arendt*, afferma in prima istanza come l'uomo sia, per Arendt, un 'natale' e non già un mortale. La morte, in quanto ineludibile, non può dire nulla di un essere umano nella sua singolarità, a differenza della nascita che è, invece, la premessa di ogni libero agire. Papa rimarca come Arendt recuperi l'esperienza dello *thauma* generativo e, dunque, al contempo, anche quell'originaria capacità di stupirsi di fronte al 'miracolo' della nascita: ossia l'apparire del 'nuovo', giacché ogni uomo è unico e con la nascita di ciascuno viene al mondo qualcosa di unico. Da ciò viene anche la caratteristica dell'agire umano che è dunque generativo, quindi imprevedibile, in quanto capacità che si trae spontaneamente dalla nascita. La nascita poi, per Arendt, è la fonte stessa della libertà, che fa sì che l'uomo diventi una sorta di potente taumaturgo capace di 'compiere miracoli', quando la politica, con i suoi demoni, degenera e rovina in sciagura, mettendo a rischio, come era accaduto, con gli apparati totali e tanatologici, l'umanità stessa. Arendt assegna dunque alla nascita un potere salvifico: sono i *neoi*, le nuove generazioni, quelli 'nati per incominciare', che possono rovesciare il mondo e cambiare il senso e la direzione della storia oramai coercitiva, processuale, in cui l'individuo cessa di essere persona.

Silvano Zucal, autore di un'ampia monografia sulla nascita, nel suo contributo *Gabriel Marcel: la nascita e il mistero familiare*, rileva come nel filosofo francese ci sia un'ampia riflessione sulla nascita ma posta, per così dire, sempre sullo sfondo della trattazione del 'mistero familiare' in cui essa evidentemente si innesta. La nascita s'incrocia così con il 'mistero familiare' a cui il pensatore assegna un'importanza filosofica di tutto rilievo e al 'voto creatore' come essenza della paternità e insieme della filiazione. Marcel introduce poi l'evento della nascita nell'ambito del *sacro*, che implica un particolare pudore di fronte a tale evento. E

coglie nella perdita del sacro in rapporto alla nascita la peculiare 'biologia spirituale' della nostra epoca. Articola poi, con grande finezza teorica, il rapporto della nascita con la paternità, con la maternità e con la filiazione. Marcel evidenzia poi, sottolinea Zucal, la qualifica di 'dono' propria della nascita, che mette in discussione l'Io auto-centrato e presuntamente autosufficiente. Ogni nascita, in tal modo, determina un originale e originante *coesse*, una capacità di 'essere con', di 'essere insieme' intimamente, di donare sé per l'altro. Centrale poi, per Marcel, è il rapporto tra nascita e speranza. La speranza è sempre e solo possibile al livello del *noi* o meglio ancora dell'*agape dei coesistenti*, mai a quello di un Io solitario totalmente piegato sui propri fini individuali. Ebbene la nascita è sempre un'esperienza radicale del *noi*, fin dall'ambito intrauterino.

Giovanna Costanzo, autrice di una monografia sulla nascita, nel suo contributo *Fra creatività e fecondità: per una filosofia della nascita*, si concentra soprattutto – anche se non esclusivamente – sulla concezione del nascere in Paul Ricœur (non mancano infatti riferimenti a Hans Saner e a Emmanuel Levinas). Con Ricœur, annota Costanzo, ciò che si scorge e si misura è l'inadeguatezza di ogni sapere fenomenologico. Ogni pensiero sulla nascita rimanda, infatti, alla considerazione che 'nascere è essere generato', perché se è vero che io sono, è vero che non mi sono fatto da solo. E questo è il primo paradosso che la nascita rivela, quando riflettiamo sul fatto che noi non assistiamo alla nostra nascita. Se, con Heidegger, la finitudine è orientata nel senso della morte, nel senso che si distende fra la vita e la morte, per Ricœur è la nascita che ha da essere. In tal senso 'la nascita significa più della morte' perché riesce a dar conto di una complessità dell'esistente, da Ricœur inteso con una brillante espressione come 'un esistere vivente'. Se per Heidegger, sottolinea Costanzo, l'esistenza è un progetto gettato fra un inizio e una fine, Ricœur ribalta la prospettiva, ma non per rovesciare il concetto di finitudine di per sé inaggrabile, bensì per rivelare che è la nascita che ci apre all'avvenire. Un avvenire che rivela la fragilità che ci appartiene, se è vero che ci

scopriamo sospesi a un'origine mai del tutto chiara, ma un avvenire che ci indirizza alla vita e alle sue potenzialità. Nati dunque non per sostare stoicamente a riflettere sulla propria fine, ma per ricomprendere dalla propria nascita la propria origine. Indagare la nascita significa volgersi a qualcosa di più originario rispetto al 'pensiero freddo e senza radice' della morte (come dice Ricœur), più originario perché conserva, dell'origine, frammenti e scintille, che ricaduti dentro il sapere sedimentato di generazione in generazione ci narrano di ciò che nascendo 'ha avuto' la meglio sulla morte e di come sia possibile rinascere a dispetto del male e del deserto, trasformandosi *creativamente*.

Cinque saggi sono poi dedicati alla ricostruzione del complesso pensiero di María Zambrano, protagonista assoluta che, come abbiamo precedentemente segnalato, nel Novecento, insieme ad Arendt riporta alla luce l'orizzonte della nascita, ricentrando l'intero suo pensiero all'interno di una prospettiva in grado di riconoscere la condizione ontologica dell'uomo non limitata alla sua finitezza. L'importante figura della filosofa viene indagata da approcci e angolature differenti che arricchiscono la profondità della sua meditazione con il comune desiderio di portare alla luce un pensiero femminile profondamente fecondo e generativo. Partire dalla prospettiva che l'orizzonte della nascita implica ci permette di indagare la traiettoria della filosofa spagnola prescindendo dalle costruzioni operate da un'intera tradizione per aprirsi invece sempre e nuovamente all'inedito e all'inaudito. Un nuovo *incipit* da cui re-iniziare a filosofare, dunque un nuovo inizio che, nel contributo di Ana Bundgård – dal titolo *Nascere e rinascere all'oscura luce dell'essere* – viene indagato a partire da quell'«ignoto e ineffabile "sentire originario"» che rappresenta il fondamento dell'intera prospettiva teorica di Zambrano, quell'irrinunciabile 'sapere dell'esperienza' che si discosta da un oggettivismo di stampo puramente razionalista. Senza mai rinunciare al rigore scientifico che caratterizza la sua ricerca, Bundgård indaga qui il tema della nascita partendo da una riduzione

fenomenologica che consente di evitare i rischi della sovrainterpretazione, analizzando con onestà intellettuale i contributi zambraniani più originali. A partire dalla frattura tra il sapere e la vita, quella separazione che, secondo Zambrano, è causa della profonda crisi di valori che attraversa la nostra contemporaneità, l'autrice mostra in queste intense pagine l'alternativa esistenziale che all'uomo si offre quando all'angoscia viene sostituita quella fiducia che la filosofa spagnola indica sia come fondamento della vita stessa che come anelito teso al futuro.

Una «filosofia della speranza in tempi di crisi» quella delineata da Bundgård che si pone in continuità con l'intervento di Adele Ricciotti la quale, nel suo saggio *Renacer: la rinascita spirituale, etica e storica nella filosofia di María Zambrano*, indaga il tema della rinascita nell'ampissimo significato, volutamente parziale, che questo termine ci offre. Ricciotti sottolinea come, per la filosofa spagnola, «nell'umano nulla può essere definitivo, risolto, dato una volta per tutte». Una consapevolezza, questa, che sembra guidare anche il suo scrivere, nel tentativo di aprire strade interpretative che rinunciano alla pretesa di offrire astratte definizioni, incapaci di addentrarsi in quelle zone oscure dell'umano dove si annidano i significati più reconditi. Ritorna qui la visione zambraniana dell'uomo come una creatura destinata a 'continuare a nascere' (*re-nacer*) e la speranza come quell'«input verso l'attuazione di una completezza che risulta ampiamente improbabile», una condizione d'incompletezza tuttavia che, se accettata, spinge l'uomo verso una rinascita che lo porta a meritare di essere chiamato *persona*, termine, quest'ultimo, ampiamente approfondito da Ricciotti.

L'uomo come «creatura in continua gestazione» viene ricordato anche da Olga Amarís Duarte che, nel suo saggio *La 'vita ricevuta' nella lunga gestazione dell'esilio di María Zambrano*, restituisce una 'poetica della nascita' nella quale la condizione di esiliata della filosofa viene posta al centro. Il tema dell'esilio viene qui approfondito nella sua dimensione sempre protesa verso il futuro, come un cammino che termina quando inizia, una

«azione di superamento che ci situa nell'origine da cui veniamo, senza tuttavia giungere ad essa». In questo saggio la condizione dell'esilio emerge come quello stato di abbandono che ritroviamo nell'opera della filosofa spagnola e che rimanda, ancora una volta, alla dimensione della nascita, a quello stato originario che precede il risveglio. Una lunga gestazione, dunque, quella dell'esilio, che inaspettatamente apre a quel 'cammino ricevuto' che ritroviamo nei 'chiari del bosco' della nostra esistenza, in quei luoghi privilegiati che sono mezzo di visibilità.

Alla metafora del cammino si accosta quella proposta da María Fernanda Santiago Bolaños – nel suo saggio dal titolo *María Zambrano: sognando l'acqua della nascita* – che descrive il filosofare della pensatrice spagnola come una «nuova mappa per percorrere un mondo nuovo». Muovendosi tra filosofia e poesia, l'autrice apre, in queste pagine, alla possibilità di abitare il mondo senza cadere nelle trappole dell'astrazione grazie alla capacità di restare fedeli a un pensiero generativo di matrice femminile. Al centro del saggio vi è il desiderio di riportare l'esistenza della donna dall'iperuranio delle idee alla concretezza dell'esistenza. Tutto ruota attorno alla figura della *madre*, attorno al 'vuoto' da essa lasciato dopo la sua scomparsa. Spazio sempre fecondo e generativo, questo 'vuoto del centro' appare in sogno come spazio di una conoscenza che è necessario saper interpretare nuovamente. È in questa dimensione onirica, in quello stato originario che ci riporta a una condizione placentare dove l'acqua è simbolo della vita nella sua condizione primigenia che Bolaños si muove, con una fluidità che non si lascia cristallizzare nelle forme rigide del concetto. Un linguaggio poetico quello che l'autrice utilizza per descrivere alcuni punti centrali della filosofia della nascita. Qui il pensiero femminile è sempre fonte sapienziale generatrice di vita, come appare in modo emblematico nell'unico saggio, in queste pagine citato, dove viene nominata la maternità di María Zambrano, aspetto sempre taciuto e ancora poco indagato.

La 'frustrata maternità' della filosofa spagnola, evocata in sogno, viene ripresa anche nell'ultimo contributo, di Manuela Mo-

retti, dal titolo *In fedeltà alla propria origine: la nascita come esperienza di filiazione nella filosofia di María Zambrano*. A partire da quel ‘sentire originario’ anteriormente citato, l’intento di Moretti è quello di mostrare come, ponendo al centro l’orizzonte della nascita, sia possibile recuperare la relazionalità originaria dell’essere umano e considerare la nascita come ‘esperienza di filiazione’. Una direzione, quella qui delineata, che desidera considerare la nascita non solo nella sua dimensione prospettica – orientata verso quell’anelito che, come abbiamo precedentemente sottolineato, spinge l’uomo a reiterare il tentativo di nascere nuovamente – ma anche nella sua dimensione volta al passato, verso quelle *entrañas* (viscere) materne dove si annida l’esperienza della maternità della filosofa spagnola. È a partire da quelle zone oscure dell’essere, da quelle acque placentari dove riposa il suo bambino, che scaturisce il pensiero di Zambrano, in una continua nascita che «non si conclude con la morte del piccolo, ma nutre, sostiene e alimenta il suo pensiero durante il corso di tutta la sua esistenza».

Suggeriamo in conclusione di attraversare le pagine che seguono come prendendo tra le mani uno strumento che somiglia a un caleidoscopio: più angolature e specchi di riflessione, differenti assi, un effetto di rinvii multipli, dove anche la casualità concorre al gioco. Grazie ad esso forse i piccoli vetrini, diversi per forma e colore, che ciascuno accuratamente seleziona e inserisce nell’apparecchio, produrranno le più svariate configurazioni, facendo spazio allo stupore.

Al lettore ruotare il cilindro, e variare a piacere.

Filosofie della nascita

BERNHARD WALDENFELS

ANTERIORITÀ DELLA NASCITA E TEMPO DEGLI ALTRI*

1. *Ciò che ci sopraggiunge*

Noi siamo abituati a parlare del tempo che va e che viene, a porre il futuro e il passato in un flusso temporale. Che poi nel far questo ci concentriamo più sulla conservazione del passato o più sulla creazione del futuro, ciò sembra essere solo una questione di preferenze individuali e collettive. Il sospetto che in tutto questo qualcosa non quadri non è nuovo, ma tutto dipende da come si affrontano eventuali discrepanze. Nella mia trattazione fenomenologica, avvolgerò il rotolo del tempo primariamente a partire dal futuro e dall'alterità, ma da un futuro che con la mia nascita ha già da sempre avuto il suo inizio.

Il futuro – con la sua combinazione di aleatorietà e ineludibilità – è come la morte; nel suo incessante ricorrere, è come una nascita continua. Esso si lascia afferrare tanto poco quanto la nascita e la morte. Un futuro senza alcunché di estraneo non sarebbe altro che un reiterato presente. L'estraneità che vi emerge colpisce tanto me stesso quanto gli altri. Se c'è un *ethos* del tempo, esso si mostra nel modo in cui configuriamo insieme il tempo stesso, in come noi lo patiamo. L'incomprensibilità del futuro ha tuttavia qualcosa di scandaloso, che invita a soluzioni di ripiego. La si può associare a un obiettivo duraturo dell'umanità; ci si può allontanare da essa con un'artificiosa apatia; la si può

* Una prima, dettagliata versione di questo testo è apparsa nella rivista «Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy» (Genève-Lausanne), 2 (2017), fasc. V: *Responsibility and Justice for Future Generations in Dialogue with Phenomenology* (eds. M. Fritsch, F. Menga). Il presente scritto apparirà in lingua tedesca con il titolo *Die Zeit der Anderen*, in A. Assmann - A. Dörpinghaus (Hg.), *Ausgesetzte Zeiten*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2022.

calcolare tecnicamente e utilizzare economicamente; si possono far ricadere le conseguenze delle proprie azioni sulle generazioni future secondo il noto motto: ‘Dopo di noi, il diluvio’. Se l’autoconservazione individuale – come nell’antropologia politica di Thomas Hobbes – ha la prima e l’ultima parola, la domanda ‘che ne è per te degli altri?’ diventa la questione cruciale dei tempi moderni.¹ «Sono io il custode di mio fratello?»²: Emmanuel Levinas pone questa antica domanda nel duplice tema de *Il tempo e l’altro* (1984). In essa risuona come un’eco lontana il discorso *Dell’amore del prossimo* di Zarathustra, in cui si afferma: «Il futuro e ciò che sta in remota lontananza sia la causa del tuo oggi: nel tuo amico devi amare il superuomo come causa di te».³ Decisivo è in questo caso il movimento di ciò che è oltre, il quale scaturisce dall’oggi, ma tuttavia non si rivolge all’oggi.

Nelle considerazioni seguenti, in linea con una fenomenologia responsiva, l’accento è posto su ciò che avviene tra la richiesta estranea e la propria risposta, e su ciò che continuamente conduce alla soglia del futuro.

2. Rispondere a ciò che ci accade

Con ‘risposta’ – un filo conduttore che si esplica nei diversi registri dell’esperienza – intendo un comportamento che inizia altrove, ovvero con ciò che ci riguarda e ci tocca, qualcosa che ci appella e da cui siamo affetti, insomma: ciò che ci accade. Ogni nostra azione ha un fondamento nel patico, il quale emerge chiaramente con forme potenti di stupore o di spavento, che sconvolgono la nostra esperienza. Penso alla parola greca *pathos*, che

¹ Nella traduzione si perde il richiamo alla *Gretchenfrage* («Wie hast du’s mit dem Anderen») contenuta nel *Faust* di Goethe [N.d.T.].

² Gen 4, 9 [N.d.T.].

³ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, in G. Colli - M. Montinari (Hg.), *Werke*, de Gruyter, Berlin 1999 (KSA 4), trad. it. di M. Montinari, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano 1986, p. 71.

denota passività così come sofferenza e passione, e che non si limita all'espressione patetica.

Più nello specifico, ci interessa la temporalità insita nel doppio evento di *pathos* e *risposta* (*Response*), di domanda e risposta (*Antwort*). Entrambi gli elementi di questo doppio evento non sono in relazione causale l'uno con l'altro, al pari di stimolo e risposta oppure di obiettivo e tensione verso di esso, teleologicamente parlando. Essi sono soggetti piuttosto a un originale differimento temporale, che io designo, utilizzando un'antica espressione, come *diastasi*. Letteralmente, significa divisione che unisce e separa allo stesso tempo. Se tralasciamo il normale decorso dell'esperienza, in cui una cosa segue l'altra senza fratture, ci imbattiamo da una parte in accadimenti che si verificano *trop-po presto* rispetto alle nostre aspettative e precauzioni, e dall'altra in risposte che, rispetto a quanto ci inquieta e ci spaventa, arrivano *trop-po tardi*. Nessun tempo reale può modificare un tale stato di cose. I ricordi, con i quali strappiamo il passato all'oblio, rasentano l'*imprensabile* (*Unvordenkliches*), che, come la nostra nascita, non è mai stata il presente. Le aspettative con cui prefiguriamo l'avvenire lambiscono l'*imprevedibile*, che, come la propria morte, non sarà mai il presente. Al passato primordiale, in cui fenomenologia e psicoanalisi si incontrano,⁴ corrisponde un futuro originario che si dischiude a partire dagli altri.

Vocaboli come 'Zu-kunft' o 'a-venir' indicano che qualcosa ci *sopraggiunge* prima ancora che noi stessi vi ci *rivolgiamo*. Andare e venire vengono sconvolti, quando irrompe qualcosa di nuovo. Così si dichiara in *Aldilà del bene e del male*: «un pensiero viene quando è 'lui' a volerlo, e non quando 'io' lo voglio».⁵ In quella che in tedesco, con una felice espressione, chiamiamo *Einfall*, ossia il

⁴ Cfr. B. Waldenfels, *Erfahrung, die zur Sprache drängt. Studien zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht*, Suhrkamp, Berlin 2019.

⁵ F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, in G. Colli - M. Montinari (Hg.), *Werke*, de Gruyter, Berlin 1999 (KSA 5), trad. it. di F. Masini, *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 1972, p. 21.

‘venire alla mente’ di qualcosa, si annuncia un futuro che allontana il prossimo, facendo saltare il nucleo del presente. Perfino nel presente non ci troviamo del tutto a casa presso noi stessi. «Così è la vita, ora cede, ora resiste»,⁶ come nella *Tyche* di Goethe. Ciò che ci viene in mente, che salta all’occhio o che ci accade non può essere imposto da alcun operare né governato da alcuna tecnica.

3. *Risposte tardive*

Il nuovo può erompere all’improvviso, come un fulmine a ciel sereno, ma anche comparire in maniera impercettibile. Tecnicamente parlando, l’avvenire ha un carattere analogico, non digitale: può essere calcolato il futuro, ma non l’avvento del futuro. Dal menzionato differimento temporale consegue che le nostre risposte appaiono sempre con un certo ritardo. Il futuro è preannunciato da *presentimenti e segni premonitori*, i quali aspettano di essere interpretati come il cattivo presagio che nel *Baldassarre* di Heine appare sotto forma di ‘scritta ardente sulla parete’. Qui trova posto la mantica tradizionale, che Freud annovera come precorritrice dell’interpretazione psicoanalitica dei sogni.⁷ Al ritardo appartengono inoltre fenomeni di passaggio quali l’arrestarsi, l’attesa o il toccare, i quali si manifestano tutti nei punti di rottura dell’esperienza, associati a una fase di incubazione in cui si delinea l’avvenire. Per quanto riguarda la forma grammaticale, abbiamo il *gerundio*: ‘*I am going to do*’ o ‘sto facendo’.⁸ Al futuro vissuto – più profondo di qualsiasi futuro prospettato – ci avviciniamo solamente tramite ‘soglie di estraneità’, che non devono essere superate bensì attraversate.⁹ Da qui nasce un’inquietudine,

⁶ J.W. Goethe, *Gedichte*, in *Tutte le poesie*, vol. I, a cura di R. Fertonani, Mondadori, Milano 1995, p. 1019.

⁷ S. Freud, *Die Traumdeutung* (GW, Bd. 3), London 1942; R. Colomi (a cura di), *L’interpretazione dei sogni*, Bollati Boringhieri, Torino 2019.

⁸ Rispettivamente in inglese e in italiano nel testo [N.d.T.].

⁹ B. Waldenfels, *Sozialität und Alterität*, Suhrkamp, Berlin 2015, cap. VII.

che oscilla tra paura e speranza. In quanto paura liminare, la paura del futuro invoca rituali in cui si esorcizza l'avvenire, in cui lo si porta dalla propria parte. Invano si pretende di mettere radici da questo o quel lato della soglia, di modo che o il futuro venga messo in ombra dal passato o viceversa. Futurismo e passatismo sono fratelli ostili.

Per contro, differimento temporale significa che passato e futuro si muovono l'uno nell'altro. Ciò avviene in una forma che, con Lacan e Merleau-Ponty, si può intendere come una sorta di *futuro secondo*.¹⁰ Il futuro secondo va più in profondità del futuro primo, il quale si riferisce a qualcosa che non è ancora, ma che si spera o si teme possa verificarsi e che progettiamo in maniera attiva. Il futuro secondo, tuttavia, non coincide nemmeno con il *futurum exactum*, il quale pone l'avvenire come già accaduto. Piuttosto, io esperisco il modo in cui un'affezione estranea o un appello estraneo precedono la mia stessa risposta. Come afferma Nietzsche, il Sé non è un mero *individuo*, bensì un *dividuum*.¹¹ Esso si divide in un paziente, a cui accade qualcosa, e un rispondente, il quale risponde a questo qualcosa; esso anticipa se stesso e rimane dietro di sé; per utilizzare le parole di Platone, è sia più vecchio che più giovane di se stesso.¹²

Allo stesso tempo, va notato che non vi è alcuna consonanza preliminare tra *pathos* e risposta. *Pathos* e risposta si cercano reciprocamente. In tal modo, si possono allontanare di molto l'uno dall'altra, tanto da avvicinarsi a un *pathos senza risposta* oppure a una *risposta senza pathos*. Nel primo caso, si verifica uno shock che lascia ammutolito colui che viene sconvolto e che paralizza ogni suo impulso. Nel secondo caso, una risposta arrugginita viene ripetuta automaticamente a ruota libera. Si tratta di prodromi di una patologia, che consiste nel fatto che il trauma o la coazione

¹⁰ Cfr. Id., *Schattenrisse der Moral*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2006, p. 332; Id., *Sozialität und Alterität*, pp. 161ss.

¹¹ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, p. 61.

¹² Cfr. *Parm.* 141a.

a ripetere compromettono in modo permanente l'interazione tra *pathos* e risposta. Per quanto riguarda l'esperienza del tempo, ciò significa che il paziente rimane attaccato alle ferite passate come se si verificassero ora, oppure diventa impossibilitato a parlare, in quanto riproduce unicamente risposte che non accennano minimamente al futuro. L'iperpatia e l'apatia generano entrambe un disequilibrio estremo.

4. *Ineludibilità della risposta*

A questo punto si ripresenta nuovamente la questione cruciale menzionata prima. Cosa ci costringe a rispondere a richieste estranee? La distinzione moderna tra dover-essere ed essere si interpone come una sbarra di fronte a tutto ciò che potrebbe risvegliarci dal sonno del proprio (*des Eigenen*). Supponiamo che una persona assetata mi chieda un bicchiere d'acqua, un vagabondo vi chieda indicazioni, o un rifugiato desideri entrare in casa nostra, nella nostra città, nel nostro Paese. Il semplice fatto che qualcuno pretenda qualcosa da noi non implica che dobbiamo dare retta alla sua esortazione. Si tratta però davvero di un semplice fatto? Levinas, che dovette sperimentare lo sterminio dell'umanità sulla pelle della propria famiglia, mette in conto il peggio, quando non fa supplicare il vulnerabile, ma gli mette in bocca apotropaicamente la frase: «Non commetterai omicidio» o più semplicemente: «Non ucciderai».¹³ Egli non intende con ciò un appello alla benevolenza, che dipende da circostanze favorevoli, né la proclamazione di una legge generale, della cui validità si può dubitare, bensì una richiesta in carne e ossa, che origina dal volto degli altri e alla quale non possiamo sottrarci. Il rispondere alla richiesta estranea non è a nostra discrezione: è soggetto a una certa ineludibilità (*ne-cessitudo*), a una necessità pratica. Non possiamo *non* rispondere, nessuna risposta sarebbe

¹³ Cfr. B. Waldenfels, *Idiome des Denkens*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2005, p. 195, su Levinas capp. X-XII.

comunque una risposta. Un rifiuto di rispondere come lo ‘*I would prefer not to*’ di Bartleby non annulla la richiesta invocata. Spetta a noi decidere come rispondere, ma non se rispondere o meno.

5. *Farsi garanti delle richieste delle generazioni future*

Rispondere a richieste future, tuttavia, ci pone davanti a ulteriori problemi. Come dobbiamo rispondere alle richieste di coloro che non si trovano ancora nella condizione di poter avanzarne una? Le richieste future non somigliano forse a un messaggio in bottiglia, che vaga senza un mittente e senza un indirizzo di destinazione? Oppure le richieste di esseri umani futuri, strettamente intese, non sono realmente richieste future, bensì presenti?

Il futuro estraneo appartiene in maniera marcata ai luoghi in cui non possiamo essere presenti con la nostra persona, anche se ce lo immaginiamo. Possiamo parlare solamente per conto degli altri, agire al loro posto. Occorre tuttavia distinguere tra una forma di sostituzione (*Stellvertretung*) secondaria, normale e una primaria, originaria.¹⁴ La prima consiste nel fatto che qualcuno interviene provvisoriamente per i minori in quanto tutore, definitivamente per i defunti in quanto esecutore testamentario, o conformemente agli ordini ricevuti in quanto rappresentante popolare. Essa ha un carattere secondario, in quanto è vincolata preventivamente alle misure cautelari del sostituto, anche se captazione o paternalismo non si possono escludere. Al contrario, la sostituzione originaria consiste nel fatto che qualcuno si pronuncia certo per sé, ma *al tempo stesso* per gli altri. Il rappresentante è una figura del ‘terzo’, che, come il giudice, interviene nel rapporto tra me e l’altro equiparandoci.¹⁵ Tutto questo ci porta però sufficientemente lontano? L’altro uomo, in quanto uomo del futuro, è più di una proiezione del mio presente?

¹⁴ Cfr. Id., *Hyperphänomene*, Suhrkamp, Berlin 2012, cap. VIII.

¹⁵ Cfr. T. Bedorf, *Dimensionen des Dritten*, Fink, München 2003.

6. *Futuro generativo*

La semplice considerazione secondo cui l'avvenire non esiste rende le cose troppo facili. Non vi è un senso del futuro che, come il senso del colore, si può coltivare in diversi modi? Non è forse vero che tracce del futuro emergono già nel presente? Come mette in evidenza Merleau-Ponty nell'analisi del tempo contenuta nella sua *Fenomenologia della percezione*, il tempo vivente consiste nel fatto che la vita «si precede e sopravvive sempre».¹⁶

L'estraneo che abita nel futuro ha un certo peso, se prendiamo in considerazione la *generatività*. Secondo Husserl, essa è una delle determinazioni fondamentali dell'esistenza umana e interumana, insieme alla storicità. Così scrive nella *Crisi*: «io sono di fatto in un presente co-umano e nell'orizzonte aperto dell'umanità, io mi so di fatto in un legame generativo, nel flusso unitario della storicità» e «questa forma della generatività e della storicità non può essere infranta».¹⁷ Il futuro ha luogo nel bel mezzo della nostra esperienza.

Vi sono dunque due aspetti di particolare rilievo: la *procreazione (generatio)*, la quale instaura un legame tra genitore e generato, e la *differenza di età*, che certo separa il genitore e il generato l'uno dall'altro, ma allo stesso tempo crea un legame tra le varie componenti di una stessa fascia di età, la quale viene denominata appunto 'generazione'. La produzione di vita estranea non si limita alla proliferazione di carattere corporeo. Già Platone, nel *Simposio*, quando celebra le opere di Eros, fa uso di

¹⁶ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, trad. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2019, p. 471.

¹⁷ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hg. W. Biemel, M. Nijhoff, Den Haag 1954 (Hua VI), trad. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 1961, p. 272. Al riguardo vd. A. Steinbock, *Grenzüberschreitungen. Generative Phänomenologie nach Husserl*, Karl Alber, Freiburg-München 2003.

un concetto di procreazione in senso lato e sessualmente neutrale. La «procreazione (τόκος) nella bellezza» (206b) non riguarda unicamente il corpo e l'anima del discendente, ma anche i costumi e le opere della cultura. Il nesso generativo non si produce solamente tramite contatto diretto, ma anche attraverso processi di *interconnessione* e di *concatenazione*, in quanto ogni altro ha, a sua volta, i propri altri, tale che ogni parentela o conoscenza comporta ulteriori contatti formando un'iterazione senza fine.¹⁸ Con Nietzsche, l'amico spirituale assume un posto eminente: «Io e me sono sempre troppo presi dal loro colloquio: come sopportarlo, se non ci fosse un amico? Per il solitario l'amico è sempre il terzo: il terzo è il sughero che impedisce al colloquio dei due di sprofondare nell'abisso».¹⁹ Narciso, che annega nel proprio riflesso, si manifesta come uno senza amici, un ἄφιλος.

Per quanto riguarda la differenza di età, anziani e giovani non si differenziano unicamente per il numero di anni di vita in costante crescita, ma piuttosto perché la procreazione e la nascita formano una cesura, la quale interrompe il 'flusso unitario' della storia della vita. Il nuovo che arriva non prosegue solo ciò che lo ha preceduto. Ciò non dipende semplicemente dal fatto che i bambini si distaccano come prodotti all'atto della creazione, come secondo Aristotele accade per ogni tipo di *ποίησις*²⁰, ma soprattutto si spiega con il fatto che il bambino, in quanto essere autonomo, non è un semplice prodotto del lavoro (*ποίημα*), un «artefatto», come recita il §28 della teoria del diritto kantiana.²¹ In che modo si può tuttavia pensare un atto di procreazione, che compia il miracolo di creare *qualcosa* che si rivela essere *qualcuno*?

¹⁸ Cfr. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hg. S. Strasser, M. Nijhoff, Den Haag 1950 (Hua I), trad. it. di F. Costa, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 2009, p. 148.

¹⁹ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, p. 64.

²⁰ *Eth. Nic.* VIII, 14.

²¹ I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten* [1797], in *Werke*, Akademie Textausgabe, VI, 1907/14, de Gruyter, Berlin 1968, trad. it. di G. Landolfi Petrone, *Metafisica dei costumi*, Bompiani, Milano 2006, p. 167.

Levinas parla, in questo contesto, di una «trascendenza totale», tale che «l'Io del bambino è un altro». Richiamandosi esplicitamente alla tradizione della Bibbia ebraica, egli afferma: «Mio figlio [...] non è solo mio, ma è io. Il figlio, sono io, io che sono estraneo a me stesso (*c'est moi étranger à soi*)».²² Il filosofo ebreo prende espressamente le distanze da una dialettica à la Hegel e ancor più da Pigmalione, al quale, nella sua propria opera, si contrappone quale artefatto un *alter ego*. L'evento sconvolgente dell'arrivo dell'altro è qualcosa di più di una possibilità di cui io stesso dispongo.

Alcuni aspetti si possono esporre più facilmente. Cosa vuol dire che si aspetta un bambino? È qualcosa di già pronto nel nascondimento che viene poi semplicemente alla luce? La genesi è soggetta a una preformazione per metà naturale e per metà culturale? Non è forse vero che i bambini ci costringono ad un'attesa – «attendevo, – nulla attendevo»²³ – che non è completamente vuota e tuttavia non ha alcunché di determinato, come se si potesse prefigurare colui che è atteso, per poi programmarlo demograficamente e generare artificialmente? La medicina riproduttiva, che viene intesa come biotecnologia pura, non produrrebbe, in ultima analisi, solo bambini nati morti?²⁴

Facciamo un passo avanti. Che dire della condivisione del futuro, senza la quale non ci sarebbe alcuna generazione? Esperienze elementari risultano chiarificatrici. Se l'esperienza accresce con ciò che mi accade, allora si determina *a limine* in quanto qualcosa che non accade solamente a me, bensì a noi tutti, noi che ci troviamo in una certa situazione. Fulmina e tuona non nella

²² E. Levinas, *Le Temps et l'Autre*, Fata Morgana, Montpellier 1979, trad. it. di F.P. Ciglia, *Il Tempo e l'Altro*, il Melangolo, Genova 1987, pp. 59-60.

²³ F. Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, in G. Colli - M. Montinari (Hg.), *Sämtliche Werke*, de Gruyter, Berlin 1988 (KSA 3), trad. it. di F. Masini, *Idilli di Messina. La Gaia Scienza e Frammenti Postumi* (1881-1882), in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. V, tomo II, Adelphi, Milano 1965, p. 274.

²⁴ Cfr. B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2002, pp. 427-459.

mia anima solitaria, come postula la dottrina delle impressioni individuali o dei dati sensoriali. Ogni affezione è una ‘coaffezione’ originaria, una compassione nel senso originario del termine.²⁵ Ad essa corrisponde una risposta comune; noi rispondiamo insieme, perfino quando ciascuno di noi risponde a modo suo. Questo vale per eventi locali come un'ondata di calore o un'esplosione, ma anche per grandi eventi quali un terremoto o un'epidemia, che colpiscono un'intera città, un intero Paese e, in ultima analisi, l'intera umanità. Una generazione postbellica è costituita dalla comunità di coloro che hanno attraversato qualcosa insieme e che assieme l'hanno superato. Da questi mutamenti radicali nasce un futuro nel senso del secondo futuro menzionato prima, ma appunto come futuro comune.

La differenza di età tra le generazioni implica che i campi temporali si accavallino sotto forma di *incroci* e *sovrapposizioni*. Le esperienze dei più anziani influenzano, sorreggono, appesantiscono e alleggeriscono quelle dei più giovani; la relativa spensieratezza dei più giovani anima i più anziani. Giovani e anziani vivono in un tempo comune, che però non attraversano *pari passu*. I figli dei migranti sperimentano indirettamente ciò che accade direttamente ai loro genitori. I traumi continuano poi a operare in modo graduale. Il differimento temporale tra giovinezza e anzianità segue calcoli temporali, che non si susseguono come età temporali, ma piuttosto compaiono in «diversi periodi».²⁶ I conflitti generazionali nascono quando le aspettative divergono e quando ciò che i giovani fanno o non fanno delude le aspettative degli anziani, o viceversa ciò che questi hanno o non hanno fatto va contro le aspettative dei più giovani. È come se si pagasse in valute diverse. Se esiste un contratto tra generazioni, esso si presenta innanzitutto nella forma tacita e gestuale di un implicito

²⁵ Cfr. Id., *Sozialität und Alterität*, cap. 2.

²⁶ E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein*, Hg. R. Bohem, M. Nijoff, Den Haag 1966 (Hua X), trad. it. di A. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Franco Angeli, Milano 1981, p. 205.

dare e prendere, che non è soggetto unicamente a una *tacit sociality*,²⁷ ma adotta anche la forma di un *tacit future*.

7. *Futuro prossimo e remoto*

Un'ultima domanda riguarda la differenza tra futuro prossimo e futuro remoto. Noi chiamiamo prossimo il futuro di coloro con cui viviamo in quanto contemporanei; remoto, al contrario, il futuro dei nascituri o di coloro neanche ancora nati, che non incontreremo mai di persona. Il relativo anonimato del mondo comune sembra pertanto oscurare l'anonimato assoluto di quello dei posteri. Ciò non significa però che i posteri si limitino a riempire le pagine bianche della storia. Progetti futuri personali e collettivi, siano essi tecnologici, economici, politici o estetici, imprimono le loro tracce nel mondo della vita, il quale va ben al di là del ciclo di vita dei responsabili. Le opere ci sopravvivono. Lasciano spazi vuoti che non sono del tutto indeterminati, i quali, anzi, per la loro configurazione caratteristica e strutturale, fungono da modello per i successori. Si aggiungano le eredità individuali e collettive. La frase «Quel che hai ereditato dai tuoi padri, guadagnatelo, per possederlo»²⁸ fa risaltare la fecondità a venire di una proprietà che è letteralmente *praegnans futuri*, incinta di futuro. Nel consegnare e nel ricevere ciò che è tramandato, si ripresenta la cesura, che separa l'accaduto dalla risposta. L'imperativo 'Eredita!' richiede di dare una risposta che può essere negata.

Fino a che punto però un erede può obbligare? Chi costringe chi a fare cosa? Alcune cose appaiono sotto mentite spoglie, come l'evocazione del diluvio nel mezzo dell'euforia per il progresso del diciannovesimo secolo, contenuta nel *Capitale*: «Après moi le déluge! È il motto di ogni capitalista come di ogni nazione capitalistica. Perciò il capitale non ha riguardi per la salute e la

²⁷ B. Waldenfels, *Sozialität und Alterität*, p. 191.

²⁸ J.W. Goethe, *Faust, Urfaust*, trad. it. di A. Casalegno, *Faust, Urfaust*, Garzanti, Milano 1990, p. 53.

durata in vita dell'operaio, *finché la società non lo costringa ad averne*».²⁹ Il denaro, il quale segue unicamente le proprie leggi, non solo passa sopra i cadaveri, ma «partorisce figli vivi»,³⁰ mentre si autoalimenta. Marx gioca qui con il doppio senso della parola *τόκος*, che non significa solo prole, ma anche interessi. I sintomi di una «patologia industriale»³¹ si manifestano anche relativamente al futuro. La capitalizzazione del tempo minaccia di derubare il futuro del proprio rilievo. Ciò prosegue con l'atteggiamento marziale del XX secolo. A Monaco-Schwabing, sul muro esterno di una chiesa, sorge un monumento ai caduti, che venne affisso subito dopo la fine della Prima Guerra Mondiale e che, in un elegante latino, enuncia il comando vittorioso: «*Invi-tis victi victuri* – ai mai vinti i vinti che vinceranno».

Due aspetti critici risultano essere particolarmente importanti. La conversione dell'appello etico esige una *politica responsiva*, che deve fare i conti con i conflitti di risposta. I diritti, i doveri e le opportunità della vita vengono divisi in un certo modo, così e non altrimenti. Zarathustra mette in guardia contro l'euforia dell'amore per il prossimo e afferma: «I più lontani devono scontare il vostro amore del prossimo; e già quando siete radunati in cinque, deve sempre morire un sesto».³² Le risposte politiche che rimandano al futuro richiedono una «tele-morale».³³

Il secondo aspetto riguarda i mittenti e i destinatari di un futuro remoto. Si pone nuovamente la questione se le richieste delle generazioni future possano essere considerate vincolanti. Sono davvero senza nome e senza volto come si pensa? Se il futuro ha un volto, non lo ha solo nella persona degli altri, ma ancora meno senza gli altri, in cui il futuro prende forma concreta. Le

²⁹ K. Marx - F. Engels, *Das Kapital*, Bd. I (MEW 23), Berlin 1970, trad. it. A. Macchioro - B. Maffi (a cura di), *Il Capitale*, Libro I, UTET, Torino 1974, p. 380.

³⁰ Ivi, p. 246.

³¹ Ivi, p. 493.

³² F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, p. 71.

³³ B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, p. 186.

previsioni mostrano dove si trovano lontani focolai di pericolo, quali cambiamenti climatici ci si può aspettare, come questi si ripercuotono sull'esistenza fisica degli abitanti del pianeta. Ma a noi che importa di tutto questo, se non c'è nessuno che potrebbe esserne danneggiato, e se noi stessi non sperimenteremo mai il peggio? C'è un ponte per il futuro che non sia semplicemente fantastico?

8. *Dare risposte e donare tempo*

Citiamo per un'ultima volta lo Zarathustra di Nietzsche. Il libro si rivolge al lettore con la dedica emblematica «un libro per tutti e per nessuno», ammettendo così chiunque, senza menzionare qualcuno per nome. Tale riservatezza ha un senso, se guardiamo nuovamente alla risposta e la consideriamo in maniera rigorosa come un *dare una risposta*, come un «dare e prendere in eccesso», un «dare *à fonds perdu*». ³⁴ Una risposta che inizia altrove non ha già a priori il proprio destinatario come in un dialogo già scritto, ma trova o sbaglia il destinatario nella risposta stessa. Lo stesso vale per ogni dare radicale, che al pari dell'amore dà ciò che ancora non ha. ³⁵ Ciò vale anche per una politica responsabile, che si occupa delle richieste estranee, incorporandosi e organizzandosi in un noi rispondente. Il dare una risposta è orientato verso il futuro, in modo tale che questo dare permette a ciò che è estraneo e agli estranei di comparire e venirgli incontro.

Nello *Zarathustra* vi è un discorso di commiato che tratta della «virtù che dona». ³⁶ Esso ricorda un'antica tradizione etica, il cui canone della virtù trascende diritti e doveri. La generosità, che in quanto *generositas* risale al *genus* come genere e discen-

³⁴ B. Waldenfels, *Antwortregister*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1994, pp. 609-626.

³⁵ J. Derrida, *Donner le temps*, Galilée, Paris 1991, trad. it. di G. Berto, *Donare il tempo. La falsa moneta*, Cortina, Milano 1996, p. 3.

³⁶ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, p. 88.

denza, è correlata – dal punto di vista linguistico – alla generatività come accadere procreativo indirizzato al futuro. Essa è tradizionalmente irradiata da un'aura di grandiosità, come la virtù aristotelica della grandezza d'animo (*μεγαλοψυχία*) associata alla magnificenza (*μεγαλοπρέπεια*).³⁷ Se consideriamo la parola tedesca *Freigebigkeit*, che corrisponde al greco *έλευθηρία*, troviamo un rilasciare e liberare che apre a un futuro estraneo, a un donare il tempo, come recita il saggio di Derrida. La risposta forma il nucleo di un'etica della risposta, che va oltre l'etica della responsabilità, poiché non si fa carico solo delle conseguenze di ciò che viene detto o fatto, ma si basa su ciò che bisogna dire e fare qui e ora, sulla «richiesta di ogni giorno»,³⁸ con cui si conclude la conferenza di Max Weber su *La scienza come professione*.

Traduzione dal tedesco di Luca Richiardi

³⁷ *Eth. Nic. IV.*

³⁸ M. Weber, *Wissenschaft als Beruf* (1917), in W.J. Mommsen - W. Schluchter, *Gesamtausgabe* 1/17, J.C.B. Mohr, Tübingen 1992, trad. it. di P. Rossi, *La scienza come professione, La politica come professione*, Einaudi, Torino 2004, p. 44.

CHRISTINA SCHÜES

LA NASCITA, CONDIZIONE DELL'AMBIGUITÀ

In *Vita activa. La condizione umana*, Hannah Arendt ha esposto la tesi per cui gli esseri umani non vengono al mondo per morire, ma per agire. Con questo, credo, ella non solo pone la natalità come coordinata di base della *conditio humana*, ma la eleva anche a fondamento dell'agire politico. Simone de Beauvoir prende l'ambiguità dell'umano essere-tesi (*Eingespanntseins*) tra natalità e mortalità come punto di partenza per comprendere la costituzione stessa dell'essere umano – una costituzione che egli o ella deve portare e sopportare.

All'inizio del suo saggio *Per una morale dell'ambiguità*, Beauvoir assume un punto di vista molto personale sull'atmosfera esistenziale legata all'ambiguità; nel saggio ella si confronta con le tesi di Montaigne per cui, nell'intero corso della nostra vita, noi lavoriamo a costruire la morte e che, a ben guardare, questo lavoro inizia già alla nostra nascita.¹ Al dato di fatto naturale dell'esser-nati e del morire, scrive Beauvoir, sono soggetti tutti gli esseri viventi; solo l'essere umano però tenta di sfuggire a questa ambiguità. Beauvoir rimprovera soprattutto ai filosofi la tendenza a voler risolvere l'ambiguità negando la realtà della morte – un'operazione che essi tentano «sia integrando [la morte] alla vita, sia promettendo all'uomo l'immortalità; o ancora [negando] la vita [e] considerandola come un velo di illusione sotto il quale si cela la verità del Nirvana».² Tuttavia non è solo la negazione della morte a porsi come un mezzo per sfuggire a questa ambiguità. Anche l'altro lato dell'ambiguo esser-sospesi dell'essere umano, vale a dire la natalità (*Gebürtlichkeit*), mette

¹ S. de Beauvoir, *Per una morale dell'ambiguità*, trad. it. di A. Bonomi, Sugar, Milano 1964.

² Ivi, p. 16.

a disagio i filosofi. Essi, come reazione, considerano la nascita in termini di individuazione e privilegiano uno sguardo medico sul feto, il cui sviluppo, fino al momento del venire al mondo, pongono sotto il regime della medicina riproduttiva. La natalità, la costitutiva dipendenza, la natura situata e relazionale dell'uomo: tutto ciò viene messo in secondo piano, quasi fosse irrilevante, rispetto ai temi della minimizzazione del rischio e dalla responsabilità (anche genetica) dei genitori verso la salute del nascituro. Al contrario proprio la nascita, l'esser-nati, la natalità degli esseri umani (al plurale) mostrano che è l'ambiguità ontologico-fenomenologica a costituire la 'determinazione essenziale dell'esistenza umana (*Wesensbestimmung menschlicher Existenz*)'.³

In questo contributo vorrei concentrare la mia attenzione sull'ambiguità dell'esistenza umana e cercare di capire non solo come si manifesti, ma anche come e in che punto essa si instauri. Prenderò quindi in considerazione l'esser-messo-al-mondo (*das Geborenwerden*) e l'esser-nato (*das Geborensein*) dell'uomo. Inoltre, mi riallaccio a una struttura fondamentale dell'esistenza che ho tratteggiato nel mio libro *Philosophie des Geborenseins*.⁴ A seguire cercherò di precisare in che misura la nascita è la condizione dell'ambiguità dell'esperienza umana.

Non si può ricordare la propria nascita. Al tempo stesso, però, essa non va dimenticata, perché costituisce il luogo in cui qualcuno è stato collocato, da un'altra (*von einer Anderen*), al «punto di origine dell'Esserci (*Herkunftsort des Daseins*)». ⁵ Nella pro-

³ In questo contesto, e ciò può essere di grande importanza per gli studiosi del linguaggio, ambiguità non significa imprecisione o oscillazione concettuale. Piuttosto, con Merleau-Ponty, essa indica una modalità di comprensione del corpo (*Leib*) in cui quest'ultimo non è né oggettività puramente fisica (*rein körperliche Objektivität*), né pura soggettività coscienziale.

⁴ C. Schües, *Philosophie des Geborenseins*, Alber, Freiburg-München 2008 (2. Aufl. 2016).

⁵ Ead., *Herkunftsort des Daseins*, in T. Bedorf - G. Unterthurner (Hg.), *Zugänge. Ausgänge. Übergänge. Konstitutionsformen des sozialen Raums*, Sonderband: Journal Phänomenologie, Königshausen & Neumann, Würzburg 2009, pp. 11-26.

spettiva della nascita, indirizzando lo sguardo al punto di originarietà (*Herkünfftigkeit*), che rimanda anche al concepimento e alla gravidanza, diviene possibile individuare una struttura generativa fondamentale dell'esistenza che porti a riconoscere che «l'inizio [è] la relazione». ⁶ Con ciò stesso, dal punto di vista filosofico

la questione decisiva non può essere il modo in cui un soggetto viene alla relazione ma, al contrario, può ora essere posta la questione fondamentale di come possa essere avvenuto che, per secoli, l'essere umano (*der Mensch*) e l'ego (*das Ego*) – intesi come enti isolati, privi di relazioni – abbiano costituito il punto di partenza del filosofare, senza che con ciò si mostrassero apertamente la distruzione della relazione originaria e le radici del processo di isolamento dell'Io. ⁷

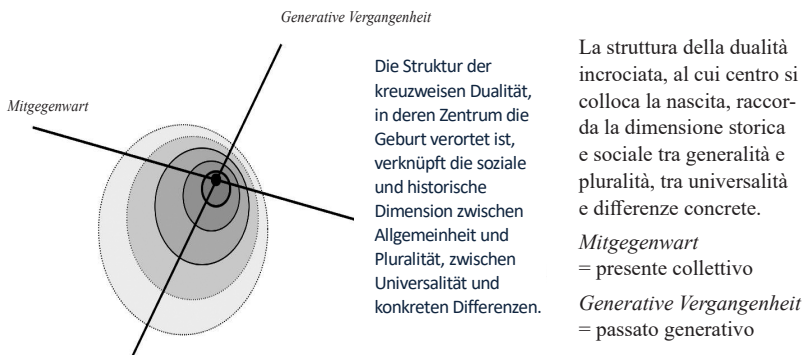
Nel contesto politico e femminista, pensare gli esseri umani e i rapporti generativi a partire dalla nascita apre lo sguardo a tematiche quali la struttura delle relazioni, lo status delle differenze di genere, una genealogia femminile (*eine weibliche Genealogie*) e le strutture fondamentali della *conditio humana* (a partire da natalità, mortalità ed essere-al-mondo [*Weltlichkeit*] per arrivare al genere [*Geschlechtlichkeit*] e alla vulnerabilità). Gli esseri umani sono *esseri di relazione* e la nascita pone gli esseri umani in una «struttura relazionale in cui storicità e mondo collettivo (*Mitwelt*) si intrecciano» ⁸ in maniera costitutiva, prima ancora di ogni posizione di significato degli esseri umani in quanto soggetti.

Le relazioni storico-temporali e collettivo-mondane (*weltlich-mitmenschlich*), che la prospettiva dell'esser-nati pensa come fondative e che possono darsi solo a partire da una 'co-costituzione di sé, mondo e storia', rendono ora impossibile porre l'ego come ente isolato.

⁶ A. Cavarero, *Schauplätze der Einzigartigkeit*, in S. Stoller - H. Vetter (Hg.), *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*, WUV Universitätsverlag, Wien 1997, pp. 207-226, p. 212.

⁷ C. Schües, *Philosophie des Geborensseins*, p. 399.

⁸ Ivi, p. 358.



Tutti nascono *da* qualcuno e *con* qualcuno. La relazione è l'inizio, a prescindere da come essa si sviluppi successivamente. Può anche venire interrotta o essere improntata all'indifferenza – un bambino, ad esempio, può essere abbandonato, trascurato o dato in affidamento. Tale questione – *come prosegua la relazione*, come venga a configurarsi e se venga interrotta – è veramente fondamentale per la ricerca del senso personale, per la domanda di identità e per la strutturazione delle storie di vita. A sua volta, la questione di *quale* sia la situazione in cui qualcuno viene inserito alla sua nascita è strettamente legata alle sue concrete possibilità di esperienza, di percezione, di azione e, in maniera più generale, alle sue opportunità di partecipazione alla società.

L'ambiguità dell'esistenza corporea (*leiblich*) – che va inclusa come un loro elemento basilare nei *gender studies*, nella *racial theory* e nei *disability studies* – deve essere tenuta in maggiore considerazione anche ai fini della tematizzazione fenomenologica e politica dell'essere-nati. Già i testi di Merleau-Ponty, di cui è stata spesso sottolineata la prospettiva universalistica, se non androcentrica, contengono però snodi teorici che rendono possibile questa precisazione. Ulteriori possibilità di connessione teorica sono già state messe in evidenza da altre autrici e altri autori, ad esempio da Iris Marion Young con il suo straordinario saggio *Throwing like a girl*, e ancora da Shilow Whitney o da Gail Weiss per la *racial theory* e i *disability studies*. Questi contributi sono

senza dubbio importanti e coinvolgenti; essi però non tematizzano specificamente la prospettiva della natalità, né concentrano il loro sguardo sulla 'scena della nascita (*Schauplatz der Geburt*)'.

Vorrei oggi in primo luogo parlare della nascita come essere-esposti (*Ausgesetzt-sein*) a una situazione, per poi passare a una tematizzazione della nascita come relazione, in rapporto alla concezione della scena della nascita come luogo del benvenuto. È qui che avviene altresì l'attribuzione del genere e della disabilità.

1. *Nascita: l'essere-esposti in e a una situazione*

Venire partoriti (Geborenwerden) significa venire esposti, svincolati dal legame con la madre (*Ent-bunden*) per esistere nel mondo e al mondo. La condizione dell'*essere* stati messi al mondo (*das Geborenssein auf der Welt*) implica che l'esistenza si caratterizza per il *factum* dell'ambiguità. Questa condizione si mostra come ambigua in maniera costante e con molteplici modalità: in primo luogo io ho un *corpo (Leib)* e, attraverso quest'ultimo, ho un mondo. Nella parte più intima del mio Io, corporeità e recettività alle sensazioni (*Empfindsamkeit*) segnalano il *factum* della nascita dell'Io – ovvero la mia natalità (*Gebürtlichkeit*) – e pongono l'Io in una condizione che non può mai diventare per lui completamente chiara: si tratta di una «comunicazione con il mondo più vecchia del pensiero».⁹ Il nuovo nato o la nuova nata è un soggetto di percezione che, nel suo essere nato al mondo, non è naturalmente un «soggetto pensante “acosmico”»¹⁰ il quale può entrare in connessione con oggetti determinati, già costituiti. In seguito, il suo pensiero sarà sempre in relazione con il soggetto corporeo (*zu dem leibliche Subjekt*), il quale a sua volta si trova in un rapporto intenzionale con il mondo (*être-au-monde*) ed è *stato* costituito nella comunicazione con il senso del mondo. Già prima

⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2005, p. 339.

¹⁰ Ivi, p. 60.

della nascita, determinate esperienze sensoriali – senza mai uscire dalla loro condizione di ineludibile immanenza – determinano il modo d’essere del bambino, e più tardi dell’adulto. Solo dopo la nascita, sulla base del mobile esser-indirizzato al mondo (*Ausgerichtet-sein auf die Welt*), il drammatico esser-tesa (*Gespannt-sein*) dell’intenzionalità tra l’essere-nel-mondo essenzialmente corporeo e l’esser-orientato al mondo (*Ausrichtung auf-die-Welt-hin*) potrà agire in maniera costitutiva di senso.

Per questo motivo la costituzione del senso (*Sinnkonstitution*) non inizia da un oggetto determinato bensì da fenomeni ambigui (fr. *ambigus*) e indeterminati, dipendenti dal contesto percettivo e condizionati dalla situazione vivente in cui li si incontra. Qui è l’indeterminato a dover essere riconosciuto ‘come un fenomeno positivo’; analogamente, l’ambiguità va riconosciuta come elemento costitutivo del rapporto tra l’essere umano e il mondo.¹¹ Io mi conosco solo nel mio esser-inserito (*In-sein*) nel tempo e nel mondo, vale a dire nell’ambiguità (*Zweideutigkeit*).¹² Scrive Merleau-Ponty: «Io sono gettato in una natura, e la natura non appare solamente fuori di me, negli oggetti senza storia, ma è visibile al centro della soggettività».¹³ La nascita porta la situazione in me e porta me nella situazione. Mi situa nel mondo e mi orienta e allinea al mondo. Già qui inizia il processo della mia abitudinizzazione (*Habitualisierung*).

Con ciò *io* sono allineato al mondo in duplice maniera. Sono orientato ad-esso sulla base del mio corpo storicamente e culturalmente determinato, che è al tempo stesso espressione del mio ego concreto, ma anche per il fatto di *essere stato* messo al mondo. Poiché tutti questi Ego concreti sono corporei, in essi si cela una sorta di anonimità che fa sì che questo Io anonimo – che mi dà l’impressione che ‘in me si percepisca’ (*man nehme in mir wahr*) – sia nato da sempre. In tal modo il mio esser-nato si tra-

¹¹ Ivi, p. 39.

¹² Ivi, p. 384.

¹³ Ivi, p. 450.

sforma in una «natalità anonima»,¹⁴ la quale nella sua fondamentale impersonalità produce la mia corporeità (e la storia del senso della mia corporeità) in un drammatico esser-teso tra Io/mondo/alterità. In altri termini, il corpo (*Leib*) ha la possibilità esistenziale di comprendere connessioni di senso sulla base dell'accordo tra intenzione e compimento soggettivo, e ce l'ha perché esso abita il mondo ed è orientato ad esso.¹⁵

L'essere messo-al-mondo (*das Geborenwerden*), che rende possibile in-abitare (*Einwohnen*) il mondo nella situatezza e nel rivolgimento verso di esso, è all'origine della condizionatezza soggettiva dell'esistenza, la quale, nella sua generalità e nella sua concretezza, rappresenta un *factum* per il soggetto. Questa nozione, l'«in-abitare», può essere analizzata tramite il concetto di Merleau-Ponty del «dramma». Il concetto di dramma illustra da un nuovo angolo prospettico il fatto che un'analisi esistenziale del corporeo essere-al-mondo (*des leiblichen Auf-der-Welt-seins*) non può essere condotta né in termini di rapporti causali, né tramite una riflessione solo trascendentale o limitata alla descrizione della quotidianità. Questo dramma perdura nell'ambiguità del suo esser-sospeso.

La natalità comprende l'esser-nato nel e verso il mondo. Riconoscerla come prospettiva significa riconoscere, nella tensione del dramma, la natalità umana come una natura dal doppio significato (*als eine doppelstimmige Natur*). La natalità fonda non solo la limitatezza della situazione o della relazione in cui ci si trova, ma anche l'attività, la personalità e l'apertura al mondo. Per questo motivo il «dramma» non dovrebbe essere ridotto a un concetto metafisico, ma considerato e delucidato nella sua tensione di rapporto di penetrazione (*als Durchdringungsverhältnis*). Questo rapporto di penetrazione si pone come mutuo presupposto della mia esistenza, che è garantita dal farsi-mondo del mio corpo (*von meinem sich verweltlichenden Leib*) e dal farsi-corpo

¹⁴ Ivi, p. 293.

¹⁵ Questa possibilità esistenziale può anche essere perturbata, come Merleau-Ponty mostra tramite la narrazione di diversi casi di patologie.

della mia mondanità (*von meiner verleiblichten Weltlichkeit*).¹⁶ Con ciò stesso il mio corpo è la mia esistenza coagulata e generalizzata,¹⁷ che, di volta in volta, si fa carico della situazione fattuale della mia esistenza o ne trasforma il senso: «Chiameremo trascendenza quel movimento attraverso il quale l'esistenza assume e trasforma una situazione di fatto». ¹⁸ Qui trascendenza significa superamento esistenziale del sussistente, un superamento che però, nella sua processualità, non è né univoco, né semplicemente dipendente dal pensiero. Dal momento della nascita in poi, il corpo vissuto (*der Leibkörper*) è già sempre impegnato nel mondo, il quale però lo trascende costantemente.

Pur nella sua concretezza, il rapporto di tensione e compenetrazione in cui il dramma esistenziale consiste, in quanto tensione tra immanenza e trascendenza, non è esperibile in maniera univoca. All'esistenza, infatti, pertiene essenzialmente l'ambiguità – essa, in altri termini, è costantemente percorsa da una pluralità di senso (*ihr stets ein mehrfacher Sinn innewohnt*). Rifiutando l'opposizione tra immanenza e trascendenza, Merleau-Ponty fornisce diversi esempi di comportamento, tanto 'normale' quanto 'patologico', che illustrano le condizioni in cui l'esistenza si progetta nel mondo, è rivolta al mondo, eppure, di volta in volta, incessantemente, viene inibita dalla propria immanenza corporea, la quale resta legata non solo a una situazione, ma anche a una struttura fisica o psichica. L'«intenzionalità originale» non è semplicemente un «io penso che», ma un «io posso», un concetto che, del resto, compare frequentemente anche in Husserl.¹⁹ Que-

¹⁶ Tramite l'umana corporeità (*Verleiblichung*) viene a costituirsi il più profondo legame tra il Sé e la società. J. O'Neill, *Die fünf Körper. Medikalisierte Gesellschaft und Vergesellschaftung des Leibes*, in R. Grathoff - B. Waldenfels (Hg.), H. Lübbe - R. Grathoff (übers.), *Übergänge*, Bd. 22, Fink, München 1990, p. 20.

¹⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, p. 199.

¹⁸ Ivi, p. 238.

¹⁹ Ivi, p. 193. All'esistenza corporea è coesistente un'ambiguità che, tuttavia, può rivelarsi come buona o cattiva ambiguità. Lo stesso Merleau-Ponty

sto «io posso» è accompagnato – in misura minore o maggiore a seconda della situazione e dei processi di abitudinizzazione in corso [*Habitualisierung*] – da un ‘io non posso’. L'intenzionalità inibita è un aspetto essenziale dell'esistenza corporea; esso diventa particolarmente evidente nei processi di movimento nello spazio, ma anche nell'esitazione del guardare, dell'afferrare o del parlare. L'intenzionalità corporea, sia essa inibita o al contrario eccessivamente sicura di sé, prende forma, a partire dalla nascita, nel contesto delle relazioni co-umane (*in den mitmenschlichen Beziehungen*). Con la nascita, il neonato o la neonata viene a trovarsi nella sua condizione di esser-esposto/a (*des Ausgesetzt-seins*) e nella sua propria modalità di relazione-al-mondo (*Beziehung auf-der-Welt*).

2. La nascita come relazione – un benvenuto sulla ‘scena della nascita’?

Heidegger interpreta l'esistenza dell'essere umano come un e-sistere (*Ex-istieren*). «In ordine al contenuto, e-sistenza significa stare-fuori [*Hin-aus-stehen*] nella verità dell'essere».²⁰ Questa tesi viene trasposta da Cavarero, in accordo con Arendt, nell'in-

distingue tra una buona e una cattiva ambiguità. Si ha buona ambiguità quando si riesce a interpretare filosoficamente l'ambiguità stessa come tale. Questo accade nella fenomenologia della percezione, in cui la duplicità del senso, come si è detto, si rivela essere un tratto costitutivo, essenziale dell'Esserci. Merleau-Ponty vede invece come cattiva ambiguità – e qui egli non si sottrae né alla riflessione personale, né all'autocritica – quell'accettazione di rapporti ambigui che avviene *senza* che essi vengano tematizzati, cosa che in seguito egli deplorerà anche nel proprio caso (cfr. S. Stoller, *Wahrnehmung bei Merleau-Ponty*, Lang, Frankfurt a.M. 1995, p. 53). Si veda anche lo scritto di Merleau-Ponty per la candidatura al *Collège de France*, in *Vorlesungen I Schrift für die Kandidatur am Collège de France. Lob der Philosophie. Vorlesungszusammenfassungen (Collège de France 1952-1960). Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie*, De Gruyter, Berlin 1973, p. 11 e la *Lode della filosofia (Lob der Philosophie)* nello stesso volume, p. 16.

²⁰ M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, in Id., *Segnavia*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 280.

tuizione che «la nascita è esistenza di ogni esistente [*Existenz jedes Existierenden*]». ²¹ Se Arendt rispondeva ancora alla domanda sull'origine dell'essere umano con l'affermazione 'dal nulla' (*aus dem Nirgends*) ²², Cavarero invece si chiede *da chi* l'esistente viene messo al mondo. A questo vorrei aggiungere la questione relativa al mondo, alla società o alla situazione in cui l'esistente o la esistente viene messo/a con la nascita. Un pensiero che prende le mosse dalla natalità conduce alla questione 'da chi' e in che situazione qualcuno venga messo al mondo, e arriva così a rendere visibile la 'scena della nascita' ²³. Quest'ultima da un lato viene garantita dalla partorienta per il bambino che viene al mondo, dall'altro però può anche essere vista come il punto di partenza per la vita futura.

Alla nascita, nel mondo, il neonato o la neonata verrà accolto/a da un benvenuto più o meno caloroso. È un mondo in cui, nascendovi, i nuovi nati trovano per sé una preesistente, specifica collocazione, un preliminare posizionamento generativo (*eine generative Verortung*). Gli esseri umani vengono sempre messi al mondo in un contesto collettivo (*in einen mitmenschlichen Zusammenhang*) e in una situazione determinata. E le dinamiche interumane non si svolgono certo senza frizioni. Concepimento, gravidanza e nascita implicano sempre anche rotture e transizioni – e le implicano per tutti. Quando un bambino viene al mondo non si verifica solo un passaggio dall'interno verso l'esterno. La nascita interrompe persino la vita di coloro che sono presenti, nel cui mondo il bambino viene a porsi. I componenti di una coppia diventano genitori, un bambino o una bambina diventa fratello o sorella, dei genitori diventano nonni. La nascita interrompe il regolare sviluppo prenatale di un bambino e la vita stessa di coloro con cui il bambino nasce, con cui viene al mondo. Per questo pos-

²¹ A. Cavarero, *Schauplätze der Einzigartigkeit*, p. 207; C. Schües, *Philosophie des Geborensseins*, p. 401.

²² H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 2000.

²³ A. Cavarero, *Schauplätze der Einzigartigkeit*, p. 211.

siamo dire che la nascita è un evento di transizione da una situazione intrauterina a un esistere extrauterino che si configura come un essere-al-mondo. Ma, per i genitori, la nascita è una situazione particolare anche perché è un invito alla relazione. Essi potranno chiedere: il bambino è sano? È forse disabile o malato? Grazie alle moderne tecniche di diagnostica prenatale, oggi una nascita è molto più raramente una sorpresa per i genitori, i quali già prima del parto possono fare dei test per sapere «cosa sta per nascere [*what is about to be born*]».²⁴ A prescindere da *come* venga al mondo il nuovo nato – se come bambino o bambina, portatore di disabilità o *person of color* –, egli o ella dovrebbe però trovarsi, già alla nascita, in possesso di determinati *diritti fondamentali* – in primo luogo quello a veder protetta la sua dignità e garantita la sua incolumità. Com'è la situazione? Come sono le condizioni relazionali? Il nuovo nato o la nuova nata viene accudito/a bene, su di lui o su di lei si posano sguardi pieni d'amore? O deve forse una persona chiedersi se tocca a lei chiedere umilmente il permesso di entrare a far parte della società in cui è stata messa al mondo, e che ha trovato già formata attorno a sé?²⁵

Le persone sono consapevoli di se stesse in maniera ambigua: da un lato sanno di essere venute al mondo, e che questa nascita ha luogo sempre precedentemente al formarsi del loro proprio Sé; al tempo stesso, questa evidenza apparentemente immediata della propria esistenza va di pari passo con l'oblio, con il non poter ricordare la propria nascita. Nell'autoriflessione ci sembra di aver avuto un passato che, in quanto antecedente, era già da sempre là.²⁶ Siamo circondati da questa ambiguità di ciò che è coglibile e

²⁴ I. Löwy, *Tangled Diagnosis, Prenatal Testing, Women, and Risk*, University of Chicago Press, Chicago-London 2018, pp. 1, 22, 71, 215.

²⁵ J. Kuhnke, „*Twitter ist für mich Battle-Rap*“, <https://taz.de/Comedy-Autorin-ueber-Aktivismus/!5807195/>, ultimo accesso: 22 ottobre 2022.

²⁶ I primi ricordi, come forse sapete dalla vostra esperienza, risalgono all'età di circa due anni e mezzo/tre anni; può accadere che essi si mostrino come un'immagine che emerge; a volte può anche trattarsi, piuttosto, di una fotografia.

di ciò che non lo è, un'ambiguità che Merleau-Ponty circoscrive con il concetto di 'natalità anonima'.

Se è vero che la determinazione del senso si svolge sempre nello spazio compreso tra certezza (*Gewissheit*) e ritrarsi (*Entzug*) (nel dubbio), è vero anche quanto segue: al senso del mio stesso passato io posso avvicinarmi solo a posteriori, e sempre tramite il dialogo con gli altri. È un senso che, sulla base delle mie relazioni e del mio esser-situato (*Situierung*), mi ha formato in maniera costitutiva e mi ha sempre accompagnato.

La mia acquisizione di forma e la mia abitualizzazione (*meine Formung und Habitualisierung*) hanno luogo tramite processi di normalizzazione, naturalizzazione e normazione (quindi anche culturalizzazione) del mio esserci fisico (*körperlich*), corporeo-esperienziale (*leiblich*) e sociale. Tali processi hanno luogo prima del mio posteriore acquisire coscienza di tale senso nel rapporto con me stesso. La storia delle mie origini e il mio esser-situato mi appartengono; tuttavia, d'altro canto, essi sono sempre anche storia di altri. Con ciò queste pre-storie (*Vorgeschichten*), ma anche il nostro stesso esser-situato (*Situierungen*), si pongono sempre sotto il segno della generatività strutturale (*der strukturellen Generativität*), del posizionamento relazionale, della contestualizzazione e dell'attribuzione storico-sociali. Esse vengono altresì a trovarsi sotto il segno della contingenza dei concreti rapporti con gli esseri umani, con quelli coinvolti nella nostra origine e con quelli con cui siamo venuti al mondo. In tal modo, l'identità personale viene esperita in primo luogo a partire da situazioni e storie pregresse, il cui apporto di significato mi ha già da sempre formato e accompagnato e alle quali viene conferito senso *a posteriori*; in secondo luogo, sulla base dei nessi e delle relazioni con gli altri e con il mio corpo, che mi precedono sempre ma che non possono mai essere, per me, completamente trasparenti. Io incontro me stesso, si potrebbe dire, come qualcuno che ha un corpo, che è al mondo con altri e che vive in contesti sociali determinati (alle cui richieste di volta in volta risponde).

3. *Il genere – Beauvoir. Una difficile, duplice e ambigua trascendenza*

Simone de Beauvoir si concentra sul modo in cui le donne, nella loro situazione specifica e in modalità a loro sfavorevoli, sono esposte agli uomini e a norme sociali conformi a standard maschili (*männlich konnotiert*). Per le donne, quella libera scelta che Sartre propone e difende in *L'esistenzialismo è un umanismo* (1994) non sarebbe secondo Beauvoir un'opzione realmente percorribile. Con questa osservazione, l'autrice disloca (*verschiebt*) i concetti sartriani di trascendenza e immanenza. Per lei 'trascendenza' non designa più, come ancora avviene in *L'essere e il nulla*, la modalità di esistenza del soggetto, attraverso la quale quest'ultimo può progettarsi liberamente, senza che siano posti limiti all'intenzionalità. Influenzata dalla sua lettura di Hegel, Marx e Merleau-Ponty – ma anche dall'osservazione che per le donne vigono pratiche e stili educativi prefissati, nonché precisi requisiti in materia di condotta, bellezza dell'aspetto e disponibilità a svolgere i lavori domestici –, Beauvoir assimila l'ambito delle attività delle donne all'immanenza e la tradizionale sfera di competenza degli uomini alla trascendenza. Anche se la sua tesi può apparire schematica, forse anche superata, il modo in cui è sviluppata è però interessante dal punto di vista strutturale.

Beauvoir sostiene che in molte culture una situazione analoga alla schiavitù «è propria anche delle donne, le quali possono solo subire le leggi, gli dèi, le consuetudini, le verità create dai maschi». ²⁷ In riferimento alla qualificazione di genere il corpo 'è' una situazione, scrive l'autrice, perché «dal punto di vista che io adotto – quello di Heidegger, di Sartre, di Merleau-Ponty – se il corpo non è una "cosa", è una situazione: è il nostro modo di far presa sul mondo». ²⁸ Il corpo (*Leib*) non ha semplicemente un contesto, ben-

²⁷ S. de Beauvoir, *Per una morale dell'ambiguità*, p. 38.

²⁸ Ead., *Il secondo sesso*, trad. it. di R. Cantini e M. Andreose, il Saggiatore, Milano 2008, p. 58. Con questa osservazione ella non solo si riallaccia in maniera immediata alla fenomenologia del corpo (*Phänomenologie des Leibes*) di

si viene al mondo in una situazione di immanenza. Al nuovo nato e alla nuova nata, il mondo a tutta prima «appare [...] solo nella forma di sensazioni immanenti».²⁹ In seguito però, tramite processi di naturalizzazione, normalizzazione, normazione e socializzazione, la bambina o il bambino vengono prodotti come tali; essi vivranno il loro genere nel e con il corpo (*leiblich*) – come scriverà, in seguito, anche Judith Butler.³⁰ Il corpo (*Leib*) non è semplicemente oggetto biologico, esso è soggetto dell'esperienza. E questa esperienza inizia sulla 'scena della nascita', là dove si mostra il genere, là dove cominciano i processi di naturalizzazione, normalizzazione e normazione. Una persona, nella sua esistenza di genere, viene messa al mondo in una situazione che è anch'essa connotata dal punto di vista del genere e a partire dalla quale prende avvio la sua formazione come donna o come uomo.

«Donna non si nasce, lo si diventa»;³¹ questa affermazione rende esplicito il fatto che femminilità e condizione femminile affondano le radici nell'educazione e nella socializzazione. Sono questi ultimi a costruire il significato che si dà alla differenza di genere e alle dinamiche trasformative di una donna, con le loro sensazioni e le loro esperienze. Eppure, la concezione di Beauvoir non può essere ridotta alla mera distinzione tra *sex* e *gender*, né alla sottolineatura dei processi di socializzazione delle donne e dei loro ruoli. Non è semplicemente la natura (*sex*) a porsi alla base del genere.

Analogamente, Judith Butler mette in evidenza come il genere non sia naturale, ma naturalizzato. Tale naturalizzazione è mascherata dall'apparente realtà oggettiva dei generi sessuali. Sullo sfondo di un discorso storico e sociale, il genere è oggettivato in atti performativi abitualizzati, calati nel tempo e nella dimensione

Merleau-Ponty (1966), ma influenza al tempo stesso lo sviluppo di una fenomenologia femminista e dei *gender studies*.

²⁹ Ivi, p. 272.

³⁰ J. Butler, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del 'sesso'*, trad. it. di S. Capelli, Feltrinelli, Milano 1996.

³¹ S. de Beauvoir, *Il secondo sesso*, p. 271.

corporea.³² Già nella identificazione prenatale 'È una bambina!', la nuova nata viene naturalizzata come 'bambin-a' tramite il potere e l'efficacia della determinazione linguistica. Come afferma Butler: «La nominazione è, allo stesso tempo, la definizione di un confine e anche la reiterata affermazione di una norma».³³

Questo potere normativo esercita i suoi effetti in maniera specifica nei diversi settori. Tale efficacia è stata indagata da Iris Marion Young facendo ricorso ai concetti, elaborati da Merleau-Ponty, di corpo vissuto e di strutture esistenziali originarie; collocandosi a priori rispetto all'esperienza individuale, queste strutture determinano il nostro rapporto al mondo. Young ha osservato diversi tratti specifici della differenza di genere al riguardo della motilità femminile. Con il concetto di trascendenza plurivoca (*mehrdeutigen Transzendenz*), l'autrice indica il corpo femminile, che viene a coprirsi da uno strato di immanenza (coincidente con le parti passive e statiche del corpo), laddove altre parti del corpo si muovono verso il mondo in maniera propriamente eccedente. L'*intenzionalità inibita* (*gehemmte Intentionalität*) che si accompagna a questa condizione viene pensata anche appoggiandosi al concetto merleau-pontiano di motilità (*Motilität*), concetto nel quale si ancora l'intenzionalità dell'"io posso"; e tuttavia, l'esistenza corporea femminile è al tempo stesso trattenuta nella sua espressione da un «autoimposto "io non posso"»,³⁴ che affonda le radici nei processi di socializzazione intersoggettiva. Le bambine e le ragazze si percepiscono come meno attive, hanno l'impressione di dover occupare meno spazio, tendono a sentirsi fragili

³² J. Butler, *Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory*, «Theatre Journal», 40, 4 (1988), pp. 519-531, p. 531.

<http://links.jstor.org/sici?sici=01922882%28198812%2940%3A4%3C519%3APAAGCA%3E2.0.CO%3B2-C>

³³ Ead., *Corpi che contano. I limiti discorsivi del 'sesso'*, p. 7; cfr. anche I.M. Young, *Werfen wie ein Mädchen. Eine Phänomenologie weiblichen Körperverhaltens, weiblicher Motilität und Räumlichkeit*, übers. von B. Reiter, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 41, 4 (1993), pp. 707-725.

³⁴ I.M. Young, *Werfen wie ein Mädchen*, p. 716.

e a frenarsi. È per questo che le donne occupano meno spazio di quanto sarebbe loro possibile dal punto di vista fisico. Nella loro esperienza di sé, così Young, elle si sentono «auto-referenziali [*selbstbezüglich*]» dal punto di vista esistenziale e quindi «pari a oggetti». ³⁵

Facendo riferimento alla trascendenza ambigua può diventare visibile quell'«oppressione sessista della società di oggi» per cui le donne sono «portatrici di un handicap fisico [*körperlich behindert*]». ³⁶ Tale handicap viene prodotto, per fare qualche esempio, dall'educazione, dagli sguardi, dal sentirsi sconsigliare l'attività fisica, dall'incoraggiamento a fare giochi sedentari; queste pressioni, che le accompagnano sin dalla nascita, vengono interiorizzate dalle donne – in maniera simile a quanto descritto da Beauvoir. Le donne imparano a vivere il loro corpo (*Körper*) come oggetto, un oggetto che è esposto al mondo in maniera pericolosa; è per questo che non sanno poi «muoversi liberamente e apertamente [*nicht offen bewegen*]». ³⁷

Queste modalità di normalizzazione e collocazione (*Situierung*) riguardano in misura particolare le persone che nascono con una disabilità.

4. *Mis-fit (dis-adattamento)*

Talvolta sulla scena della nascita si manifesta che cosa è consono al contesto sociale e cosa non lo è. I termini *fit* e *mis-fit* fanno parte del lessico che Rosemarie Garland-Thomson propone di integrare nei *disability studies* per comprendere meglio il fenomeno della disabilità e per trovare un'alternativa convincente sia al modello medico, sia a quello sociale della disabilità. Nemmeno Garland-Thomson si occupa direttamente della nascita, eppure a mio avviso il suo approccio aiuta a comprendere la

³⁵ Ead., *Throwing like a girl*, «Human Studies», 3 (1980), pp. 137-156.

³⁶ Ead., *Werfen wie ein Mädchen*, p. 722.

³⁷ Ivi, p. 724.

condizione dell'ambiguità nel caso di persone con disabilità. Non a caso anche la sua prospettiva può essere collegata a quella di Merleau-Ponty; anche se l'autrice non cita alcun fenomenologo, implicitamente le sue riflessioni permettono la trasposizione dalla teoria della conoscenza alla fenomenologia.³⁸ Il fenomeno della disabilità mostra come noi non siamo né solo corporei in senso fisico, né solo condizionati dal mondo. Come l'esperienza della percezione si costituisce all'interno di un'interazione dinamica, allo stesso modo la disabilità non può essere ricondotta né al solo corpo (*Körper*), né al solo ambiente (*Umwelt*). Essa è un 'dis-accordo', un 'dis-adattamento' (*'mis-fit'*) tra le due sfere. È come se si volesse far passare un quadrato per un buco rotondo. Quando un bambino è adatto, è *fit*, di solito il teatro della nascita mette in scena un benvenuto e dispiega cure amorevoli. Le sue particolari caratteristiche corporee sono meno al centro dell'attenzione, la fisicità corporea del nuovo nato si ritrae nell'anonimità visiva, sullo sfondo del contesto relazionale dell'accoglimento.

Se invece qualcosa 'non è in ordine' nel nuovo nato, allora lo si fisserà con stupore, preoccupazione, forse addirittura repulsione. «L'atto di fissare [e lo sguardo che oggettivizza] interrompe le relazioni».³⁹ Non appena un bambino o una bambina viene al mondo, egli o ella si situa nella sua specifica corporeità in maniera dipendente dall'ambiente (*Umwelt*), un ambiente in cui si realizzerà come adatto o non adatto, *fit* o *mis-fit*.⁴⁰ Alla nascita, al bambino con una diagnosi o una prognosi di disabilità viene prospettato un mondo di dis-adattamento e dis-accordo (*mis-fitting*). Con il suo

³⁸ R. Garland-Thomson, *Misfits: A feminist materialist disability concept*, «Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy», 26, 3 (2011), pp. 591-609, p. 601.

³⁹ «[...] staring interrupts relationships [...]», *ivi*, p. 596.

⁴⁰ «I concetti di adatto e dis-adatto garantiscono il nostro riconoscimento che i corpi sono sempre situati e dipendenti dagli ambienti attraverso i quali essi si materializzano come adatti o dis-adatti (*The concepts of misfitting and fitting guarantee that we recognize that bodies are always situated in and dependent upon environments through which they materialize as fitting or misfitting*)», *ivi*, p. 598.

essere nel mondo egli o ella farà esperienza del fatto che il suo corpo, o il suo modo di essere, non sempre sono adatti. A differenza dei bambini ‘adatti’, o ‘fitting’, il bambino *mis-fitting*, con disabilità, farà esperienze e acquisirà saperi che sono preclusi agli altri bambini. Riprendendo la distinzione sopra menzionata tra ‘io posso’ e ‘io non posso’, vorrei, con Garland-Thomson, evidenziare ancora una volta la reciprocità relazionale tra corpo e mondo, la quale metterà il neonato o la neonata a confronto con tutta la complessità, propria al mondo, delle possibili qualificazioni e attribuzioni di senso.⁴¹

La concettualità legata alla coppia ‘adatto’ vs. ‘dis-adatto’, *fit* vs. *mis-fit* rinvia a un «continuum esistenziale»⁴²; a sua volta, ciò rimanda al fatto che in determinati ambienti sociali o fisici alcune persone e i loro corpi (*Körper*) sono più adatti di altri. Dipende dal modo in cui l’ambiguità riesce a realizzarsi nella relazione tra corpo e ambiente. Che un nuovo nato venga considerato come una bambina, un bambino o un bambino intersessuale (*intersexuelles Kind*); come esteriormente simile ai suoi genitori o, al contrario, come d’aspetto del tutto diverso; che il corpo sia carico di valori ‘normali’ o ‘strani (*auffällig*)’: è l’insieme di tutti questi sguardi e di questi processi di collocazione e normazione a decidere del modo in cui, più avanti, una persona vedrà se stessa.

La nascita è condizione di quell’ambiguità che permea e influenza la nostra esistenza corporea (*leibliche Existenz*) in molteplici, stratificate modalità. In questo contributo ho fatto riferimento, con Beauvoir, all’ambiguità della tensione tra natalità e mortalità come al luogo d’origine dell’umana costituzione. Il pensiero di Merleau-Ponty ci ha condotto poi all’ambiguità del Sé corporeo (*des leiblichen Selbst*), dell’Io che nasce nel mondo

⁴¹ Ivi, p. 595.

⁴² G. Weiss, *The normal, the natural, and the normative: A Merleau-Pontian legacy to feminist theory, critical race theory, and disability studies*, «Cont. Philos. Rev.», 48 (2015), pp. 77-93, p. 92.

e al mondo e si situa nel dramma della contrapposizione di immanenza e trascendenza. Dal punto di vista esistenziale, il mio Sé corporeo mi trascende nel susseguirsi dei miei orientamenti intenzionali al mondo, ma al tempo stesso io sono, sin dalla nascita, trasceso dal mondo, dalla società, dagli altri, dagli oggetti e anche dalle norme e dai valori. Questa struttura dell'intenzionalità viene vissuta nella forma di un alternarsi tra 'io posso' o 'io non posso', ovvero in una condizione di intenzionalità più o meno inibita. Essa è un aspetto essenziale dell'esistenza corporea (*leiblich*); a seconda delle situazioni e delle relazioni, a seconda dell'abituazione e della forma concreta che assume, tale struttura risulterà infatti determinante, in minore o maggiore misura.

Poiché per gli esseri umani la nascita è un evento certo, ma al tempo stesso anche destinato a restare inaccessibile, ad esserci propria e costitutiva è una dimensione di antecedenza (*eine Vorgängigkeit*) che ci mette a confronto con la distinzione fenomenica tra ciò che è coglibile e ciò che non lo è. Questa ambiguità ci spinge tra le braccia degli altri, perché solo loro possono aiutarci a capire – in particolare, a capire da dove veniamo, con chi siamo venuti al mondo, com'erano allora 'i tempi'. I racconti degli altri possono riguardare specificatamente la mia persona e la mia famiglia ma anche, e forse soprattutto, i contesti storici, i processi di socializzazione e i rapporti sociali. Il riconoscimento dell'ambiguità esistenziale apre la via alla comprensione dell'esistenza corporea nelle situazioni specifiche in cui essa si trova di volta in volta.

Traduzione dal tedesco di Carlo Brentari

ALESSANDRA PAPA

‘MESSI AL MONDO’.
GENERATIVITÀ E POLITICA IN HANNAH ARENDT

1. *Alla fonte della libertà*

Esauritasi la stagione della *Lebensphilosophie*, Hannah Arendt, teorica politica di straordinario talento filosofico tra le più controverse – in tempi di ‘saggezza difficile’ e di ‘perdita di senso’ – con la sua filosofia del *natalità* e il suo ‘pensare senza ringhiera’ radicato nella soggettività, ha saputo determinare una vera e propria svolta nel dibattito teorico e politico novecentesco, riuscendo a rimettere, per così dire, in gioco e con forza una sorta di *Sitz im Leben* del *Chi* che nasce e che si posiziona relazionalmente nel mondo tra gli altri, in quella dimensione plurale del *con-vivere* che è propria della condizione umana.¹

Arendt, infatti, ripensa i categoriali canonici – lungamente in uso in filosofia da Aristotele a Kant – investendo teoreticamente nel *venire al mondo*: a suo dire la prima azione politica di cui è capace un essere umano.² L’uomo, d’altro canto, è per lei un ‘na-

¹ Per un approfondimento sulla filosofia della nascita in Hannah Arendt, mi permetto di rinviare a A. Papa, *Hannah Arendt. Per una filosofia della vita*, iusEAed, Paris-Lecce 1993, e a Ead., *Nati per incominciare. Vita e politica in Hannah Arendt*, Vita e Pensiero, Milano 2011. Molte, oramai, anche in Italia, le interpretazioni e le riletture del *natalità* arendtiano. Tra i tanti riferimenti spicca, però, per originalità, Adriana Cavarero, filosofa di rilievo nell’ambito della differenza sessuale, che si è fatta interprete del pensiero generativo arendtiano e che in tutta la sua produzione letteraria – da *Dire la nascita*, in Diotima, *Mettere al mondo il mondo*, La tartaruga, Milano 1990, sino a *Democrazia sorgiva. Note sul pensiero politico di Hannah Arendt*, Raffaello Cortina, Milano 2019 – insiste per una critica al soggetto moderno della ontologia individualista.

² Arendt, in pieno Novecento, tenta una vera e propria mossa risarcitoria nei confronti del natale. La filosofia, del resto, ha sempre ostinatamente diffidato della ‘nascita’, né ha mai investito nel ‘natale’ per farne una categoria di

tale' e non già un mortale. La morte, in quanto ineludibile, non può dire nulla di un essere umano nella sua singolarità, a differenza della nascita che è, invece, premessa di ogni libero agire: il 'vaso spezzato' di quella inebriante dote spirituale di cui l'uomo – in una prospettiva agostiniana – è in possesso, poiché in grado di dare inizio a qualcosa di autenticamente nuovo, ma che per la fenomenologa è ben più di una dote o di un dono.³

Nascere, nella angolazione di riflessione arendtiana, è 'la' suprema capacità dell'uomo, identificabile politicamente con la libertà umana:⁴ l'irruzione dell'inedito nel routinario vivere biologico, ossia il *pathos* di una soggettività inattesa, che si svincola dai processi di una vita organica, riaffermando continuamente il carattere originario di un essere umano che non è nato per 'finire'.

Nella teoresi arendtiana, infatti, le generazioni non sono sequenziabili, né i nuovi nati sono mere figure attoriali, che seguono

comprensione dell'umano. Già Anassimandro guardava con sospetto il venire al mondo. «Dove viene agli esseri la nascita, là avviene anche la loro dissoluzione, secondo necessità, poiché si pagano l'un l'altro, la pena e l'espiazione dell'ingiustizia, secondo l'ordine del tempo», recita, così, il famigerato 'detto' anassimandro, che tanto ha appassionato i filosofi di ogni epoca, Heidegger compreso. Colui che nasce, stante un'interpretazione letterale del frammento, commette il peccato di distaccarsi da quella infinita perfezione che è l'*ápeiron* – dal greco *a- péras*, letteralmente il 'senza limite' – avendo la presunzione di vivere per se stesso e di guadagnare una propria esistenza. Cosicché è solo con la morte, per il filosofo greco antico, che l'uomo può riparare al peccato di nascere, poiché è il morire che chiude il *kiklos* della natura. Arendt, in *La vita della mente*, tuttavia fa un riferimento rapido e veloce ad Anassimandro; dal suo punto di vista, è, in realtà, Parmenide il vero iniziatore della filosofia luttuosa e, dunque, di quella investigazione tutta ripiegata sulla morte e sull'inganno di quell'infinito che avrebbe sacrificato sull'altare dell'Essere – il non generato e imperituro – chi viene alla luce: colui che 'vuole esistere' nascendo *tra* gli altri. Cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, trad. it. di G. Zanetti, il Mulino, S. Giovanni Persiceto 2006, pp. 223ss.

³ Cfr. *ivi*, p. 546. L'immagine del 'vaso spezzato', di cui qui se ne fa un uso solo metaforico, compare nei Vangeli a proposito del profumo di nardo, per alludere a ciò che non ha 'prezzo'. Si veda *Matteo* (26, 6-13), *Marco* (14, 3-9), *Luca* (7, 36-50), *Giovanni* (12, 1-11).

⁴ Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, trad. it. di A. Guadagnin, Einaudi, Torino 1996, p. 656.

l’unidirezionalità della Storia: l’origine appartiene al passato, ma in quanto evento esistenziale iniziale, a fronte della sua unicità, non può mai diventare una «cosa del passato».⁵

Ed è così che Arendt recupera l’esperienza dello *thauma* generativo, e, dunque, al contempo, pure quell’originaria capacità di stupirsi di fronte al ‘miracolo’ della nascita: ossia l’apparire del nuovo, come dell’unicità nella distinzione.

Scrivendo Arendt in *Vita activa*:

Il nuovo si verifica sempre contro la tendenza prevalente delle leggi statistiche e della loro probabilità, che a tutti gli effetti pratici, quotidiani, corrisponde alla certezza; il nuovo quindi appare sempre alla stregua di un miracolo. Il fatto che l’uomo sia capace d’azione significa che da lui ci si può attendere l’inatteso, che è in grado di compiere ciò che è infinitamente improbabile. E ciò è possibile solo perché ogni uomo è unico e con la nascita di ciascuno viene al mondo qualcosa di nuovo nella sua unicità. Di questo qualcuno che è unico si può fondatamente dire che prima di lui non c’era nessuno.⁶

È l’incontro, in età giovanile, con Agostino, e più in generale con i pensatori cristiani, a segnare, in questo senso, profondamente il suo pensiero. Lo stesso termine *natalità* – chiave del suo impianto a tesi – è, in parte, per sua stessa ammissione, di derivazione agostiniana.

Al filosofo di Ippona, Arendt attribuisce la scoperta del *Chi* profondo dell’uomo, il *se quaerere*, ma anzitutto del *natalità*: il fatto incontrovertibile che vengono sempre al mondo *uomini nuovi*. Gli riconosce, cosicché, il merito di aver edificato una sorta di filosofia della nascita. Le pare che quell’«*Initium... ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*»⁷ possa essere interpretato proprio come il tentativo di comprendere l’uomo a partire dal suo venire al mondo. Senza vita temporale, d’altra parte, non

⁵ H. Arendt, *Comprensione e politica*, in Ead., *La disobbedienza civile e altri saggi*, trad. it. di T. Serra, Giuffrè, Milano 1985, pp. 89-111, qui p. 108.

⁶ Ead., *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1998, p. 129.

⁷ Ead., *La vita della mente*, p. 546.

potrebbe esserci la facoltà del nuovo; agostinianamente, infatti, ciascun essere umano inaugura, nascendo, un *initium* temporale.

Da qui la potente teorizzazione di un *inizio* in cui tutte le cose create trovano senso: l'uomo è stato, perciò, creato per innovare il mondo e rompere il monotono *continuum* del corso storico. Un convincimento, questo, già esplicito sin dalla prima pubblicazione arendtiana, ossia dalla dissertazione di dottorato, *Il concetto di amore in Agostino*. Un lavoro in cui, peraltro, per quanto acerbo, Arendt continuerà a riconoscersi anche nella più tarda maturità;⁸ non a caso, in effetti, in questo suo primo cimento filosofico fa già uso di termini come *generatio* e *generatione*.

Per Arendt, pertanto, quella della *natalità*, così come viene intuita da Agostino, è una vera e propria categoria filosofica, eppure paradossalmente mai utilizzata per pensare l'uomo nel lessico politico-filosofico, e persino poco praticata dallo stesso Ipponate. «Nella grande opera sulla *Città di Dio* – scrive Arendt – Agostino enuncia [...] ciò che *avrebbe potuto* divenire il sostegno ontologico di una filosofia della politica autenticamente romana o virgiliana».⁹

Una semplice intuizione, quella agostiniana della nascita come categoria di pensiero, che sul piano filosofico 'avrebbe potuto', in effetti, fondare ontologicamente le concettualizzazioni e i tentativi di comprensione di quelle attività che ineriscono l'umano e in particolare il 'vivere insieme' e che, invece, resta, nei fatti e a lungo, un enunciato senza sviluppi formali.

⁸ Si veda Ead., *Il concetto d'amore in Agostino*, trad. it. di L. Boella, SE, Milano 2004. Agostino resterà, in effetti, per Arendt un autore di riferimento continuo e che sin dalla giovinezza avvicinerà anzitutto come filosofo, prima ancora che come teologo. In *La vita della mente* lo descriverà come un pensatore grande e originale, affatto sistematico, che pur nella frammentarietà della sua riflessione mantiene una «continuità dei suoi motivi principali» (Ead., *La vita della mente*, p. 403).

⁹ Ead., *La vita della mente*, p. 545. Corsivo di chi scrive. Per una lettura critica del rovesciamento arendtiano della categoria di 'creazione' con quella di 'natalità' si veda R. Esposito, *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Donzelli, Roma 1996.

O almeno questa è la lettura convinta che Arendt fa a proposito di quel concetto agostiniano di *generatione*, a lei molto caro, di cui poi si approprierà – anche se con quanta consapevolezza resta, a oggi, difficile da stabilire – ridefinendolo e nominandolo appunto come *natalità*; senza, tuttavia, a sua volta riuscire a farne esplicitamente un elemento strutturale ‘esplicito’ del suo stesso pensiero e lasciandolo sempre come sottotraccia argomentativa.

Rispetto al concetto di ‘cominciamento’, a ogni modo, persino Agostino è per Arendt un riferimento quasi formale. Nel disegno agostiniano originario il concetto di ‘primo venire al mondo’ dell’uomo è, pur sempre, declinato al ‘singolare’; vale a dire che per Agostino l’uomo è stato creato come Adamo, cioè ‘uno e unico’; a differenza degli animali che per il filosofo cristiano, nell’atto della creazione, vengono dati dal *Creator* al mondo come ‘moltitudine’. Ma, proprio la sottolineatura agostiniana ‘tutti gli uomini discendono da Adamo’ lascia perplessa la teorica dell’apparire che, forte della sua determinazione a investire sulla condizione umana della ‘pluralità’, nei suoi scritti sceglie di fare continuo riferimento al biblico «maschio e femmina *li* creò», piuttosto che alla lettura paolina o, appunto, agostiniana della creazione. Le pare, in effetti, che in quel ‘*li* creò’, la creazione venga davvero espressa come ‘azione formidabile’ che nella sua radicalità impone l’essere dal nulla e la sua progenie come il frutto di un generare ‘a due’.¹⁰

È solo nella formula della *Genesi*, ripresa poi da Gesù, che secondo Arendt il concetto di ‘pluralità’ sopravanza gli *ismi* e supera la ‘singolarità’¹¹; realizzando un plurale che – nel progetto fenomenologico arendtiano – non è, infatti, semplicemente la

¹⁰ In questa direzione la fenomenologa sembra poi avvicinarsi al Tommaso della *Summa Theologiae* (I, q. 45, a. 3); in senso tomistico, proprio come nell’interpretazione arendtiana, la creazione può essere, infatti, intesa come la prima e più potente delle relazioni.

¹¹ Come fa notare Mario Vergani: «La distinzione tra pluralità e pluralismo è preliminare. Il pluralismo è un atteggiamento o una prospettiva di valore [...]; la pluralità al contrario è una condizione: che ci siano prospettive plurali, punti di accesso diversi su una scena che con-dividiamo». M. Vergani, *Una fenomenologia dell’esistenza*, Carocci, Roma 2020, pp. 119-120.

conditio sine qua non della politica stessa, ma la *conditio per quam* di ogni esistenza individuale che voglia dirsi politica.

Arendt, insomma, investe nel concetto di natalità, anzitutto perché non è una categoria politica di matrice classica, non è cioè un categoriale di comprensione greco. Cosa che fa sì che il concetto di *natalità* conservi, a oggi, integra la sua autenticità e il suo valore teoretico e possa continuare a funzionare fuori dal preconcettuale, come disinnescò e antidoto dei totalitarismi e dei mali peggiori della politica. Totalitarismi che, nella modernità, sono il risultato della perdita malinconica – di cui c'erano già dei segni nella *polis* dell'antico – di quelle esperienze generative autenticamente politiche che fortificano il Sé coerente. Perdita, secondo Arendt, peraltro imputabile a Platone e Aristotele: i grandi falsari dell'agire politico che, di fronte alla tentazione della 'mistica' di un dominio senza limiti, porteranno filosoficamente a fraintendere l'azione con la semplice 'conduzione'.

Ma l'agire, nella sua forma originaria e iniziatica, per Arendt non può risolversi – come vorrebbero i due antichi contraffattori – nell'adesione incondizionata alla volontà superiore di un sistema, bensì è ciò che inceppa il sistema stesso, perché la caratteristica dell'agire umano è di essere generativo, quindi imprevedibile, in quanto capacità che si trae spontaneamente dalla nascita.

Agire, nel senso più generale, significa prendere un'iniziativa, iniziare (come indica la parola greca *archein*, "incominciare", "condurre", e anche "governare"), mettere in movimento qualcosa (che è il significato originale del latino *agere*). Poiché sono *initium*, nuovi venuti e iniziatori grazie alla nascita, gli uomini prendono l'iniziativa, sono pronti all'azione. [*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* ("perché ci fosse un inizio fu creato l'uomo, prima del quale non esisteva nessuno", dice Agostino nella sua filosofia politica). Questo inizio non è come l'inizio del mondo, non è l'inizio di qualcosa ma di qualcuno, che è a sua volta un iniziatore. [...] È nella natura del cominciamento che qualcosa di nuovo possa iniziare senza che possiamo prevederlo in base ad accadimenti precedenti. Questo carattere di sorpresa iniziale è inerente a ogni cominciamento e a ogni origine.¹²

¹² H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, pp. 128-129.

La nascita, dunque, è la fonte stessa della libertà che fa sì che l’uomo diventi una sorta di potente taumaturgo capace di ‘compiere miracoli’, quando appunto la politica, con i suoi demoni, degenera e rovina in sciagura, mettendo a rischio, come era accaduto con gli apparati totali e tanatologici, l’umanità stessa. Ma qual è il senso della politica, si chiede Arendt, quando si va incontro al fallimento e la politica è foriera di disgrazie? Bisogna cambiare il mondo, o non piuttosto cambiare la natura dell’uomo? Come si può fare meglio? Si può sperare in un miracolo?

E in *Che cos’è la politica?*, la fenomenologa così risponde:

La differenza decisiva tra le “infinite improbabilità” su cui si fonda la vita terrena, umana, e gli eventi-miracolo entro la sfera delle faccende umane, naturalmente sta nel fatto che qui c’è un taumaturgo e che l’uomo stesso, in maniera alquanto meravigliosa e misteriosa, sembra avere il talento di compiere miracoli. Nel linguaggio corrente e trito, questo talento è chiamato agire. L’agire ha la particolarità di [...] sancire un nuovo inizio, di cominciare qualcosa di nuovo, di prendere l’iniziativa. [...] il miracolo della libertà è insito in questo saper cominciare, che a sua volta è insito nel dato di fatto che ogni uomo, in quanto per nascita è venuto al mondo che esisteva prima di lui, e che continuerà dopo di lui, è a sua volta un nuovo inizio. [...] Se il senso della politica è la libertà, ciò significa che in quello spazio, e in nessun altro, abbiamo realmente il diritto di aspettarci dei miracoli.¹³

L’uomo, pertanto, può e ‘deve’ sperare nel miracolo, non perché abbia fede nei miracoli per se stessi, ma perché gli uomini sono in grado «di compiere l’improbabile e l’incalcolabile, e lo compiono di continuo, che lo sappiano o no».¹⁴

2. *Una categoria carsica*

Al di là della sua ammissione di ‘debito’ nei confronti di Agostino, come del suo velato rimprovero all’Ipponate, vero è che il

¹³ Ead., *Che cos’è la politica?*, trad. it. di M. Bistolfi, Giulio Einaudi, Torino 2006, pp. 25-27.

¹⁴ Ivi, p. 27.

rimando che Arendt, a sua volta, fa alla natalità nei suoi testi è pur sempre discontinuo.

Quel suo bambino che nasce è, infatti, appena più di un lampeggiamento; cosa che costringe studiosi e lettori a mettere insieme pazientemente frammenti, immagini di scorcio e riflessioni quasi casuali, o a commentare e interpretare brevi riferimenti al venire al mondo – lavorando addirittura, talvolta, non più che su delle note a margine – al fine di ricostruire quella sorta di abbozzo di fenomenologia generativa e di rintracciare quel *natalità* in schegge che evoca, in senso politico, l'uomo libero e spontaneo.

A ogni modo, pur nella sua sfrangiatura teoretica, tale termine – con tutte le sue suggestioni – rimane il *word coined* più originale di Arendt, all'interno del suo lessico fenomenologico e del suo sforzo teoretico di comprendere la realtà nella sua dimensione più 'autentica': vale a dire quale scenario mondano di rapporti originari, tessuti tra esseri umani in azione e storicamente posizionati, agostinianamente *consortes* e «compagni di destino».¹⁵

Quanto, però, questa sua scelta – di fare, cioè, del *natalità* una categoria di pensiero – sia stata consapevole, è assai difficile da stabilire. In tal senso, forse, non è sbagliato affermare che la filosofia del *natalità* arendtiana è solo una filosofia genuina, primitiva, aurorale, forse scaturita da una inconsapevole opzione teoretica della fenomenologia.

D'altra parte, lo stesso Hans Jonas ha sollevato, in alcune occasioni, tale dubbio; quando egli per primo si chiede, per esempio, quanto Arendt, in effetti, abbia scientemente portato a riflessione quel 'dato imbarazzante' che è il venire al mondo in filosofia.

Così si legge in una nota a commento di un suo saggio, dedicato all'amica di sempre, sul finire degli anni Settanta:

Non so se Hannah Arendt abbia espressamente rilevato questa negligenza: io ne sono sempre rimasto colpito. Per esempio, tutto ciò che Descartes riesce a fare con il dato imbarazzante, rappresentato dalla 'natalità', si riassume nella stizzosa osservazione per cui, siccome dob-

¹⁵ H. Arendt, *Il concetto d'amore in Agostino*, p. 130.

biamo iniziare la vita nella condizione di essere bambini, e cioè con le nostre facoltà critiche non ancora sviluppate, ci ritroviamo la testa imbottita di opinioni non verificate e spesso false da parte dei nostri insegnanti – un handicap che successivamente il “dubbio radicale” dovrà superare.¹⁶

Al lettore è evidente che Arendt, nella sua antropologia, investe – in una sorta di ‘contropartita’ con il pensiero filosofico – sul ‘fatto’ di nascere, ma la sensazione è che tale scelta controcorrente di tono anticartesiano non sia volutamente provocatoria, quanto piuttosto il risultato di una sua profonda esigenza di innovazione fenomenologica di un pensiero filosofico oramai troppo autoreferenziale.

E aggiunge Jonas:

Facciamo attenzione. Con ‘natalità’ Hannah Arendt non ha soltanto coniato un nuovo termine, ma ha introdotto una nuova categoria nella storia filosofica che tratta dell’uomo. La mente riflessiva si è sempre occupata della ‘mortalità’ e la *meditatio mortis*, la meditazione sulla morte, non è mai stata molto lontana dal punto centrale su cui verte il pensiero religioso e filosofico. Ma la sua contropartita, il fatto che ognuno di noi è nato e fa il suo ingresso al mondo come un nuovo venuto, è stata curiosamente trascurata nella riflessione tradizionale sul nostro essere. Perciò lei è ben consapevole di dire qualcosa di nuovo quando dichiara che “la natalità, e non la mortalità, può essere la categoria centrale del pensiero politico in quanto si distingue da quello metafisico”. Con questo intende dire che chiunque, proprio perché è un inizio, diviene egli stesso un potenziale iniziatore, e cioè qualcuno che può iniziare qualcosa di nuovo agendo nel mondo.¹⁷

Pur, a partire dal suo *opus magnum* del 1958, *Vita activa. La condizione umana*, Arendt edifica, per quanto solo gradualmente e per sussulti, una vera e propria ‘antropologia generativa’.

Il *natalità*, nel progetto politico fenomenologico arendtiano, diviene, già sul finire degli anni Cinquanta – a mezzo di orditi

¹⁶ H. Jonas, *Agire, conoscere, pensare: spigolature dell’opera filosofica di Hannah Arendt*, trad. it. di E. Greblo, in «aut aut», 230-240 (1990), pp. 47-53, qui p. 51, n. 4.

¹⁷ *Ibidem*.

teorici davvero molto raffinati – il punto basilare di una rivoluzione filosofica volta, evidentemente, a liberarsi in modo esplicito dal fardello del teoreticismo luttuoso della tradizione, in opposizione alla *meditatio mortis* e a quella mente riflessiva, che aveva riconosciuto la morte quale unica benefattrice dell’umano.

Natality che, però, all’interno della cornice meditativa arendtiana, ha comunque molto a che fare con la fragilità delle cose umane:

Naturalmente – scrive ancora Jonas, chiosando dei passaggi decisivi di *Vita activa* – si tratta di un privilegio a doppio taglio, causa non solo di orgoglio ma anche fattore di pericolo per gli affari umani. “La fragilità delle istituzioni e delle leggi umane [...] deriva dalla condizione umana della natalità [in quanto ci sono costantemente nuovi individui e nuovi attori] ed è del tutto indipendente dalla fragilità della natura umana”. D’altra parte, in risposta alla malinconica saggezza dell’*Ecclesiaste*, afferma: “Senza un’azione che possa immettere nel gioco del mondo il cominciamento di cui ogni uomo è capace in virtù della sua nascita, ‘non c’è niente di nuovo sotto il sole’; senza il discorso, che rende reali e suscettibili di ricordo [...] le ‘nuove cose’ che appaiono e risplendono, non sarebbe possibile ‘la memoria’”. Hannah Arendt era intensamente permeata della speranza che scaturisce dalla natalità.¹⁸

L’inizio arendtiano è l’innesco dell’agire umano, l’evento che dà origine a una rapida serie di eventi inaspettati e che provoca degli slittamenti temporali, necessari quanto vitali, introducendo il ‘nuovo’: ‘nuovo’ che è poi la condizione *sine qua non* di una garanzia di continuità per quel mondo che passa in consegna di gener-azione in gener-azione costringendo i ‘nuovi’ ad avere cura di ciò che essi hanno ereditato da coloro che li hanno preceduti.

Scrivendo Arendt in *Vita activa*, a proposito dell’inserimento nel mondo umano di colui che è nato:

Il suo impulso scaturisce da quel cominciamento che corrisponde alla nostra nascita, e a cui reagiamo iniziando qualcosa di nuovo di nostra stessa iniziativa [...]. Il nuovo si verifica sempre contro la tendenza prevalente delle leggi statistiche e della loro probabilità che, a tutti gli effetti pratici, quotidiani, corrisponde alla certezza; il nuovo quindi ap-

¹⁸ Ivi, p. 52.

pare sempre alla stregua di un miracolo. Il fatto che l’uomo sia capace d’azione significa che da lui ci si può attendere l’inatteso, che è in grado di compiere ciò che è infinitamente improbabile. E ciò è possibile solo perché ogni uomo è unico e con la nascita di ciascuno viene al mondo qualcosa di nuovo nella sua unicità.¹⁹

3. *Oltre la morte*

Ci si è adoperati, così, sia pure in direzioni molto diverse e con esiti spuri, nel tentativo di ricostruire la genealogia filosofica di questo termine che ha inevitabilmente vivificato il pensiero filosofico novecentesco.

Il primo riferimento documentato di Arendt alla natalità risale al 1952, ed è contenuto nel *Denktagebuch*, il suo diario intellettuale. Il termine viene riportato un anno dopo in *Ideologia e terrore*, un articolo pubblicato nel 1953 su «The Review of Politics» con il titolo di *Ideology and Terror: a Novel Form of Government*, poi incluso come ultimo capitolo nella seconda edizione de *Le origini del totalitarismo* del 1958. Ed è a partire da questo contestato articolo arendtiano che prende forza l’idea della natalità come ciò che salva dalla desertificazione di un mondo minacciato dalle tempeste di sabbia del terrore ideologico. Da qui la consegna di una categoria e di una speranza a un tempo: sono *i neoi*, i nuovi, che salvano il mondo.

La riflessione sull’inizio radicale e politico del venire al mondo le viene suggerita, in effetti, stante a quanto è scritto nei suoi diari, da una musica, quella di Händel. Proprio nell’aprile del 1952 Arendt aveva infatti assistito, come è appunto riportato nel suo diario intellettuale, alla prima del *Messiah* händeliano eseguita dai Münchner Philharmoniker.

Nel *Denktagebuch*, scrive:

Il *Messiah* di Händel – L’*Alleluja* di Händel è comprensibile soltanto a partire dal testo: ci è nato un bambino. La profonda verità di questa par-

¹⁹ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, pp. 128-129.

te della leggenda di Cristo: ogni inizio è salvezza, per amore dell'inizio, per amore della salvezza, Dio ha creato l'uomo nel mondo. Ogni nuova nascita è come una garanzia della salvezza nel mondo, come una promessa di redenzione per chi non è più inizio.²⁰

E ancora in una lettera datata 18 maggio 1952 e indirizzata a Heinrich Blücher, commentando l'esecuzione del *Messiah*, aggiunge: «Ho ancora in testa e nel corpo l'*Alleluja*. Per la prima volta ho capito la grandezza di “ci è nato un bambino”».²¹

In questa breve annotazione, Arendt assegna alla nascita quel potere salvifico che riconoscerà poi puntualmente, e in modo più compiuto da un punto di vista filosofico, nelle opere che scrisse a partire dal 1955 in avanti. Sono i *néoi*, le nuove generazioni, quelli 'nati per incominciare', che possono rovesciare il mondo e cambiare il senso e la direzione della storia oramai coercitiva, processuale, in cui l'individuo cessa di essere persona e non distingue più tra realtà e finzione, fra vero e falso.

Ciò malgrado, molti studiosi, piuttosto che vederne l'originalità, hanno ceduto alla tentazione di rinvenire nella *natalità* arendtiana tracce di assonanze concettuali con Martin Heidegger, a partire dal termine *Anfang* (inizio). Secondo alcuni, infatti, ci sarebbe forse un precedente filosofico di forte matrice heideggeriana che avrebbe condotto Arendt all'intuizione della *natalità*.

Vero è che nella fenomenologia di Martin Heidegger compare effettivamente il concetto di 'inizio', e questo, già nella prima edizione di *Essere e tempo* del 1927, là dove Heidegger comprende l'esistenza tra due termini: quello, appunto, di *Anfang* (inizio) e di *Tod* (morte), quest'ultimo inteso come *telos* esistenziale definitivo.

In effetti, per il filosofo tedesco, l'esistenza ha un suo 'inizio' e una sua 'fine', in questo senso il concetto di *Anfang* probabil-

²⁰ Ead., *Quaderni e diari 1950-1973*, trad. it. di C. Marazia, Neri Pozza, Vicenza 2007, p. 188.

²¹ H. Arendt - H. Blücher, *Briefe*, 1936-1968, Piper Verlag, München-Zürich 1996, p. 270 (Lettera del 18 maggio 1952).

mente in Arendt gioca esistenzialmente una qualche fascinazione. Tuttavia è pur sempre *Tod*, il *telos* valoriale dell’esistenza: l’uomo è solo di fronte alla morte che può dare contezza della sua Umanità, cosicché è il morire che definisce l’uomo come ‘valore’ e non già il venire alla vita.

Il concetto di ‘inizio’, quindi, affiora indubbiamente anche in Heidegger, ma è altresì vero che, in *Essere e tempo*, quella sorta di inciampo riflessivo, *Anfang*, resterà comunque un concetto spurio. Il filosofo tedesco non sarà mai realmente attratto dalla possibilità degli ‘inizi’ dell’uomo, come è noto, si limiterà a restare nel solco della tradizione della *meditatio mortis*, individuando il senso autentico del vivere proprio nel morire e, dunque, in quello che egli chiamerà – con una fortunata intuizione lessicale – *Sein-zum-Tode*. L’accentuazione valoriale dell’essere dell’uomo nella morte è, non a caso, già visivamente evidente nello stesso tratteggio heideggeriano.²²

In questo senso, il concetto di ‘inizio’ – così come delineato in *Essere e tempo* – rimane, nei fatti, un concetto primitivo, poiché, per Heidegger, l’uomo si compie naturalmente nella morte e non già nella nascita: è nel *Tod* che Heidegger individuerà il senso autentico del vivere. C’è, del resto, in lui una ostinata idea eroica della morte e del morire. L’uomo, per Heidegger, è solo, in fondo, di fronte alla morte che riesce a ‘essere’ autenticamente se stesso. A fronte del ‘crepare’ dell’animale, l’uomo, per Heidegger, viceversa ‘muore’. Per il filosofo di Todtnauberg c’è una differenza sostanziale tra il morire e il crepare: gli esseri umani non crepano come gli animali, poiché affrontano la morte in un modo tragico ed eroico, vale a dire che la accolgono senza infingimenti e dissimulazioni; pertanto, in questo senso il riferimento alla vita che

²² Come a dire che la direzione di esistenza, per gli esseri umani, sta nella morte: è *Tod*, dunque, che investe di senso l’uomo tutto e il suo esistere. Come fa notare Silvano Zucal «nella sua analisi dell’esistenza che vuole, nel contempo, essere un’ermeneutica dei fenomeni della vita reale, del *Dasein*, Heidegger non incrocia una “vita partorita”, ma una vita “gettata nel mondo”». S. Zucal, *Filosofia della nascita*, Morcelliana, Brescia 2017, p. 318.

inizia non è necessario, o comunque non è essenziale, per determinare l'heideggeriano *Dasein*.

Scrive Heidegger, nel saggio *La cosa*:

[...] i mortali sono gli uomini. Si chiamano i mortali perché possono morire. Morire significa essere capaci della morte in quanto morte. Solo l'uomo muore. L'animale perisce. Esso non ha la morte in quanto morte né davanti a sé né dietro di sé.²³

È, allora, solo la pulsione verso la morte che decide dell'uomo, essendo il *Tod* l'unica forma di comprensione autentica dell'esistenza. Concettualmente, proprio questo elemento celebrativo della morte blocca l'*Anfang* e lo riduce a un incidente teoretico.

In questo senso è da escludere che Arendt abbia mutuato da Heidegger il tema dell'inizio. Più probabile è, forse, che la fenomenologa abbia trovato degli spunti e delle suggestioni in un altro concetto heideggeriano, quello di *gebürtig*, mettendolo a tema filosoficamente e ritematizzandolo lessicalmente nel *natalità*.

Gebürtig, in effetti, è un concetto filosofico heideggeriano con una sua forte cardinalità all'interno di *Essere e tempo*. Si tratta di un termine che traduciamo dal tedesco solitamente con 'nativamente', cui Heidegger fa ricorso in alcuni punti chiave del suo lavoro, rendendolo in forma avverbiale, quasi a voler sottolineare, da un punto di vista logico e semantico, che ciò che è 'nativo' ricopre – in modo distinto – molti significati: anzitutto un significato temporale, ma anche spaziale, di modo ecc. In tedesco l'avverbio *gebürtig*, infatti, deriva da *gebürg*, che significa nascere. Nello specifico si usa per dire che uno è *nato a*, che è nativo di, ecc. In effetti, Heidegger in *Essere e tempo* definisce il *Dasein* (l'*esser-ci*) un *gebürtig*, il che lascia presupporre che il *Dasein* esista sempre, per dir così, nativamente, quindi in quanto *gebürtig*: 'nato a'.²⁴

²³ M. Heidegger, *La cosa*, in Id., *Saggi e discorsi*, trad. it. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, pp. 109-124, qui p. 119.

²⁴ Cfr. Id., *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2010, pp. 440ss.

Come è noto, la scelta dei termini da parte di Heidegger non è mai casuale; difatti, ricorre a questo termine tedesco in un famoso passo del suo capolavoro per indicare la provenienza della ‘propria’ esistenza: un provenire esistenziale che definisce intranscendibile. Eppure il *Dasein* – che pure esiste nativamente – trova un fondamento storico esclusivamente nella morte (*Tod*), che è definita in termini personali, poiché è sempre esistenzialmente ‘mia’. In questo senso, heideggerianamente, è pur sempre il ‘fatale’ che definisce l’essere umano, nella sua ineluttabilità. Il che farebbe presumere che, negli intenti teorici heideggeriani, solo *Tod* imprime una storicità all’esistenza individuale, ossia fonda l’esistenza personale, *gebürtig*, invece, va a indicare una fond-azione naturale: un atto pratico che determina strutturalmente l’essere umano a partire dalla nascita naturale.

Il *Dasein*, a ogni modo, lo si può evidentemente intendere in quanto *natus est*; è innegabile che *gebürtig* definisca l’esser-ci temporalmente, spazialmente, ecc. Tuttavia, colui che nasce, *muore!* Da qui, sul piano logico, l’inevitabile depotenziamento concettuale del *gebürtig*.

Per Heidegger, che interpreta il nascere già a partire dalla morte, a decidere dell’esistenza è, d’altronde, pur sempre l’abbandono; in questo senso la nascita è un esser-gettati nel mondo, dal momento che siamo incapaci di generarci da noi stessi. Come scrive Arendt:

L’essere-gettato di Heidegger interpreta la nascita già a partire dalla morte, poiché egli cerca la categoria della morte propria dell’abbandono nel fatto di nascere. Nasco proprio da uomini, come uomo fra gli uomini ecc.²⁵

Occorre usare molta prudenza quando si tenta di ricostruire una qualche genealogia del *natalità* arendtiano, o una sua prossimità filosofica, tanto più se la tentazione è quella di riferirlo come mero riverbero lessicale di una qualche suggestione heideggeriana che, comunque, rinvia sempre al perire.

²⁵ H. Arendt, *Quaderni e diari 1950-1973*, p. 233.

Ricostruire una genesi storico-filosofica del termine arendtiano di *natalità* rischia, nei fatti, di ridurre questa straordinaria intuizione a una sua messa in subordine rispetto alla tradizione mortifera; rischio che si corre evidentemente anche in quei tentativi che rinviano in buona fede a filosofi molto cari effettivamente ad Arendt, come appunto Heidegger e, in fondo, lo stesso amato Agostino, ma che per la fenomenologa costituiscono solo, alla somma, uno spunto di riflessione.

4. *Un nuovo mondo: il figlio*

Cos'è, allora, la nascita per Hannah Arendt? Anzitutto non è un fatto privato, bensì un evento che riguarda tutti, e in questo senso 'politico', proprio perché si è generati in quella *polis* che è il mondo, da due amanti che ci inseriscono tra altri esseri umani, in quell'*infra* di cui Arendt parla nella *Vita activa*.

Nascere è, anzitutto, un 'evento' (dal latino *ex-venio*) pubblico, perché è con la nascita che si entra nella contingenza, ossia si entra nella storia e la si fa, la si scrive, diventandone gli attori principali.

Il bambino che nasce – o meglio *Chi* nasce, quell'Io ostinato che pretende di essere riconosciuto dal Noi – non subisce la storia, ma la tesse di concerto ad altri uomini. I bambini preannunciano una nuova generazione, una *nova progenies*; in questo senso la nascita è più simile a un 'miracolo' e ha un che di divino «in sé e per sé»²⁶. Ed è così che il mondo si salva e la specie umana si rigenera: per mezzo di un bambino che frattura la diade degli amanti.

Del resto, per Arendt, l'amore è una delle più potenti forze antipolitiche, cosicché il venire al mondo diviene possibilità di riscatto da un eccesso di amore che rischia di distruggere lo spazio stesso dell'*infra*. L'unica possibilità di salvezza dal ricatto

²⁶ Ead., *Sulla rivoluzione*, trad. it. di M. Magrini, Edizioni di Comunità, Milano 1989, p. 242.

dell’incanto ‘a due’ degli amanti è, perciò, il prodotto del loro amore: il figlio.²⁷

La distanza dal mondo viene, quindi, colmata dall’irrompere concreto della novità che il proprio figlio rappresenta, poiché «l’*initium* che è l’uomo, si realizza unicamente in questa sfera dell’*infra*. [...] nell’*infra* sorge l’inizio».²⁸

Ed è la ragione per cui Arendt – riprendendo Platone – arriva a definire la nascita alla stregua di un miracolo di salvezza per il genere umano e parafrasando Platone scrive:

L’inizio infatti, poiché contiene il suo proprio principio, viene ad essere anche un dio, il quale, finché dimora fra gli uomini, finché ne ispira le imprese, salva tutto.²⁹

È, perciò, nell’*infra* che avviene il miracolo della nascita, in quello spazio ‘comune’ che si mostra a ciascun nato in un modo sempre diverso e dove non ci sono fratture – come, invece, accade fra coloro che impartiscono ordini e fra coloro che obbediscono – poiché è lo spazio dialogico dei punti di vista, in cui si parla gli uni con gli altri, ci si rivela agli altri nel ‘dire’: uno spazio di libertà a cui abbiamo accesso quando alla nascita ci viene assegnato un nome, quel nome che ci rende ‘unici’.

Scriva Arendt:

Rivelare se stessi, cosa che avviene appena si pronuncia il proprio nome. *Diciamo* chi siamo: chi siamo può essere rivelato soltanto nel *dire*. Il nome, però, lo riceviamo: soltanto gli altri ci rendono univoci, stabiliscono il nome, ci identificano; ogni volta che diciamo chi siamo, ripetiamo questa univocizzazione. Ogni volta che ci ritiriamo, siamo preda dell’equivocità della solitudine: perdiamo il nostro nome.³⁰

La politica, per Arendt, si realizza là dove gli uomini agiscono insieme, nello spazio che segna la distanza tra uomo e uomo: una

²⁷ Sulla concezione arendtiana dell’amore, mi permetto di rinviare a A. Papa, *Natum esse. La condizione umana*, Vita e Pensiero, Milano 2018, pp. 201ss.

²⁸ H. Arendt, *Quaderni e diari 1950-1973*, p. 149.

²⁹ Ead., *Sulla rivoluzione*, p. 245.

³⁰ Ead., *Quaderni e diari 1950-1973*, p. 340.

distanza, che è anche di ‘cuori’, e che si rende necessaria per evitare che gli esseri umani – serrandosi gli uni agli altri – diventino ‘mucchio’.

Peraltro il figlio è, al contempo, un *infra* carnale, colui che spezza le catene dell’amore e separa gli amanti restituendoli al mondo al quale appartenevano.

Scriva Arendt:

L’amore è una potenza e non un sentimento. S’impadronisce dei cuori, ma non nasce dal cuore. [...] Essa è la potenza della vita e ne garantisce la continuazione contro la morte. Per questo l’amore «supera» la morte. Appena si è impossessato di un cuore, l’amore diventa una potenza ed eventualmente una forza. L’amore brucia, colpisce l’*infra*, ovvero lo spazio mondo fra gli uomini, come il fulmine. Questo è possibile soltanto se vi sono due uomini. Se si aggiunge il terzo, allora lo spazio si ristabilisce immediatamente. Dall’assoluta assenza di mondo (=spazio) degli amanti nasce il nuovo mondo, simboleggiato dal figlio. In questo nuovo *infra*, nel nuovo spazio di un mondo che inizia, devono stare ora gli amanti, essi vi appartengono e ne sono responsabili. Proprio questa è però la fine dell’amore. Se l’amore persiste, anche questo nuovo mondo viene distrutto.³¹

Semmai volessimo trovare forzatamente nel concetto arendtiano di ‘amore’ un qualche contenuto che possa rimandare al lessico politico, esso allora dovrebbe intendersi piuttosto come una ‘potenza’, e comunque continuerebbe a conservare un’accezione negativa con la sua attitudine a esistere da sé, capace di effetti ‘offensivi’, di agire sulle singole volontà degli uomini, deformandole a proprio piacimento, nonché di influenzarne i comportamenti, disponendoli ad agire in un senso piuttosto che in un altro. Non a caso, proprio la ‘potenza’, nella modernità in particolare, si esprime quale contenuto della tecnica, in quanto forza energivora che aziona macchine e ingranaggi.

E qualcosa di simile, secondo Arendt, avviene anche con gli uomini quando soccombono al potere perforante e incendiario dell’amore, poiché essi di colpo si trasformano e le loro volontà

³¹ Ivi, pp. 318-319.

si fiaccano; così come è accaduto quando sono entrate in azione le macchine totalitarie ed è apparso l’amore più mostruoso: quello per un’idea unica di mondo. Un amore che ha trasformato gli uomini in altrettante macchine ideologiche, sterminandone la spontaneità e persino revocando la creazione stessa di Dio, che aveva creato l’uomo affinché avesse inizio «qualcosa in generale».³²

Cosicché, a commento della spontaneità dell’inizio in Agostino, nel suo *Denktagebuch*, Arendt annota: «Con l’uomo, è entrato nel mondo l’inizio. Su questo si fonda la sacralità della spontaneità umana. Lo sterminio totalitario dell’uomo in quanto uomo è lo sterminio della sua spontaneità».³³

L’amore per un’‘idea unica’ è la forma di amore più temibile nella sua forza totalizzante, ciò che devasta tutto e tutti, che è tanto più potentemente distruttiva poiché sovverte persino la Creazione divina e altera il concetto stesso di inizio spontaneo. Quando l’amore si fa ‘totale’ inevitabilmente rovescia, infatti, in una potenza che pretende per sé un ‘nuovo mondo’; un mondo dove, però, l’amore non è ‘cardiaco’, poiché non sono contemplati cuori vivi, ma cuori gravi, come pietrificati da una idealità che gli impedisce di rotolare da una parte diversa da quella stabilita, per poi inclinarsi pesantemente verso il basso, lungo «binari scavati»³⁴. Del resto, il cuore dell’uomo è «un organo curioso», che soltanto quando spezzato «batte al proprio ritmo», ma che quando si trasforma diventa una pietra che prima o poi sbraccia³⁵.

Incapaci di riflessione, gli amanti, con il loro cuore pietrificato, si chiudono nella propria intimità del loro incanto amo-

³² Ivi, p. 67.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Ivi, p. 399, n. 29.

³⁵ *Ibidem*. Si tratta di una delle annotazioni estemporanee del diario intellettuale arendtiano. Come si può leggere in nota, l’associazione di ‘cuore’ e di ‘pietra’ torna in più passaggi di Arendt, come, per esempio, in un piccolo racconto degli anni ’40, dal titolo *La pietra che cade dal cuore*. Termini, quelli di ‘cuore’ e ‘pietra’, che qui si prestano, evidentemente, a una libera interpretazione di chi scrive.

roso e l'unica salvezza e il solo 'lieto fine' è la nascita di un bambino:

Finché dura il suo incanto, il solo "infra" che può inserirsi tra due amanti è il bambino, il prodotto specifico dell'amore. Il figlio, questo "infra" con cui gli amanti ora sono in relazione e che hanno in comune, rappresenta il mondo in quanto anch'esso li separa; è un'indicazione che essi inseriranno un nuovo mondo nel mondo esistente. È come se gli amanti attraverso il figlio ritornassero al mondo da cui il loro amore gli aveva estromessi. Ma questa nuova mondanità, il risultato e il solo possibile lieto fine di una storia d'amore è, in un certo senso, la fine dell'amore, il quale o deve vincere nuovamente i protagonisti o essere trasformato in un nuovo modo di appartenersi. L'amore, per sua natura, è estraneo al mondo, ed è per questo piuttosto che per la sua rarità che non è solo apolitico, ma anti-politico, forse la più potente di tutte le forze anti-politiche.³⁶

In sostanza Arendt, il più delle volte, liquida l'amore come una romanticeria bella e buona.

In *Vita activa* scrive:

Il comune pregiudizio che l'amore sia un fatto frequente nella vita umana quanto lo sono le avventure romantiche, deriva forse dalla nostra comune introduzione al problema dell'amore attraverso l'esperienza della poesia. Ma i poeti ci ingannano; essi sono i soli per i quali l'amore non è soltanto un'esperienza fondamentale ma addirittura indispensabile, il che giustifica il loro modo di universalizzare un'esperienza particolare.³⁷

Gli amanti si promettono amore eterno, un amore che sopravviverà alla morte. Tuttavia la vita che si palesa quando l'amore si fa 'totale' è, di fatto, «una *vita senza mondo*»,³⁸ un altrove in cui tutto ciò che è umano brucia e si consuma. L'amore eterno chiude gli esseri umani in uno spazio geometrico, *dis*-umano, dove l'amante e gli oggetti d'amore sono solo pensabili in quanto 'simboli'.

³⁶ Ead., *Vita Activa. La condizione umana*, pp. 178-179.

³⁷ Ivi, p. 273, nota 81 al cap. V sull'azione.

³⁸ *Ibidem*.

Nella condizione amorosa degli uomini, Arendt arriva poi a cogliere pure più di un paradosso. Anzitutto il fatto che l’amore, in quanto potenza vitale, sia comunque e inevitabilmente legato alla nostra dimensione biologica, esattamente come lo sono i nostri corpi che, con il loro desiderio vitale e le loro necessità immediate, ci conducono alla morte. Ciò significa che *noi* uomini, in quanto viventi, dobbiamo sottostare al vitalismo di questa potenza e dobbiamo, nostro malgrado, subirla, ché altrimenti neppure saremmo vivi. Non possiamo, pertanto, portarci mai completamente fuori da quegli spazi materici di bisogni e di necessità che impongono, con la loro urgenza e in modo identico in tutti, un qualche appagamento: spazi in cui l’amore ci attira con la promessa del ‘senza fine’, di una sorta di eternità, o di un ‘per sempre’ di quella condizione di amanti, che può esistere solo in assenza di mondo.³⁹

Inoltre, un aspetto paradossale della potenza dell’amore è che distrugge ‘il’ mondo indicando così all’uomo che egli è persino qualcosa di *più* di quel mondo andato distrutto, che, però, come fa notare Arendt, è pur sempre il ‘nostro’ mondo.

L’unica forma di amore, dunque, sana e feconda è quella per il ‘figlio’; un amore ‘educato’ (da *ex-ducere*, nel senso etimologico di ‘posto di fuori’), frutto di un agire autenticamente responsivo, che ci obbliga ad anteporre ai nostri interessi personali quel mondo che abbiamo estromesso nell’innamoramento e nell’incantamento a due e quel bambino da nutrire e allevare. Il che ha molto poco a che fare con astruse pedagogie e il pragmatismo del ‘fare’.

Scrivo a questo proposito Arendt ne *La crisi dell’istruzione*:

Si tratta (in termini più generali e correnti) della nostra posizione nei confronti della nascita degli uomini: del fatto fondamentale che tutti siamo stati «messi al mondo» e che le nuove nascite rinnovano di continuo il mondo stesso. L’educazione è il momento che decide se noi amiamo abbastanza il mondo da assumercene la responsabilità e salvarlo così dalla rovina, che è inevitabile senza il rinnovamento, senza l’arrivo di esseri nuovi, di giovani. Nell’educazione si decide se amiamo tanto i nostri figli da non estrometterli dal nostro mondo lasciandoli in balia di

³⁹ Cfr. Ead., *Quaderni e diari 1950-1973*, pp. 318-319.

se stessi, tanto da non strappargli di mano la loro occasione d'intraprendere qualcosa di nuovo, qualcosa d'imprevedibile per noi; e prepararli invece al compito di rinnovare un mondo che sarà comune a tutti.⁴⁰

Tutti siamo stati 'messi al mondo'. Il più è portarsi fuori dalla diade amorosa, che riduce il mondo a un mero spazio doppio. Farsi, cioè, ospitali nei confronti di quei 'terzi' che sono i nostri figli e accoglierli in quanto 'nati': non già come 'cose', o 'cuccioli' da accudire, poiché in quanto figli non siamo né cose, né tantomeno semplici animali partoriti per la conservazione dell'esistenza.⁴¹

Il figlio è il 'nuovo', che fa irruzione nello spazio pubblico, divenendo un principio normativo dell'inizio; colui che, con la sua terzietà, irrompe nell'*infra*, posizionandosi nel mondo 'abitato da tutti', così affermando la sua unicità 'di fronte a tutti', dentro una dimensione relazionale, in quanto *Chi*, con il suo bisogno di cura e la propria soggettività irripetibile.

Un *Chi* al quale *altri* assegneranno un nome riconoscendolo, identificandolo, e che, a sua volta, per condizione di nascita, dovrà assumersi la responsabilità di prendersi cura di quel mondo – «un mondo preesistente, che continuerà ad esistere dopo la sua morte, e nel quale egli trascorrerà la propria vita»⁴² – che ha ricevuto da *altri* in quanto 'dato', appunto, alla nascita e che dovrà continuamente innovare, mediante l'agire libero e imprevedibile, facendosene custode e salvandolo dalla rovina.

Un *Chi* al quale spetta la responsabilità di agire di concerto in uno spazio plurale, sapendo che le proprie azioni non sono mai reversibili e che – fosse anche solo «bruciare un tavolo» – hanno la forza di modificare «la costellazione del mondo».⁴³

⁴⁰ Ead., *La crisi dell'istruzione*, in Ead., *Tra passato e futuro*, trad. it. di T. Gargiulo, Garzanti, Milano 2017, pp. 228-255, qui pp. 254-255.

⁴¹ Cfr. *ivi*, p. 242.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Ead., *Quaderni e diari 1950-1973*, p. 473.

SILVANO ZUCAL

GABRIEL MARCEL:
LA NASCITA E IL MISTERO FAMILIARE

In Gabriel Marcel (1889-1973) c'è un'ampia riflessione sulla nascita ma posta, per così dire, sempre sullo sfondo della trattazione del 'mistero familiare' in cui essa evidentemente si innesta. La nascita s'incrocia così con il 'mistero familiare' a cui il pensatore assegna un'importanza filosofica di tutto rilievo e al 'voto creatore' come essenza della paternità e insieme della filiazione. Tali temi saranno oggetto di due saggi specifici:

Il pensiero che ho cercato di esporre in questi due studi è in realtà profondamente metafisico: ci sono buone ragioni per affermare – questa è la mia tesi – che le relazioni familiari, come le cose umane in genere, non presentino in sé stesse alcuna consistenza, alcuna garanzia di solidità; soltanto quando sono riferite a un ordine sovrumano, di cui quaggiù ci è concesso di cogliere solo gli indizi, esse rivestono *un carattere autenticamente sacro*; proprio in ciò consiste quella perennità vivente che ci è data o rivelata attraverso la speranza.¹

1. *Il sacro mistero della nascita*

Marcel introduce quindi l'evento della nascita nell'ambito del *sacro*. Riprendendo un passaggio del grande scrittore svizzero Charles-Ferdinand Ramuz, afferma che è proprio un certo senso del sacro attribuito alla nascita (oltre che alla morte) ciò che l'Occidente ha conosciuto di più prezioso e che ora rischia di smarrire. Si tratta di

¹ G. Marcel, *Homo viator. Prolegomènes à une métaphysique de l'espérance*, Aubier, Paris 1945, trad. it. di L. Castiglione e M. Rettori, *Homo viator. Prolegomeni ad una metafisica della speranza*, Borla, Roma 1980, introduzione, p. 15. Il corsivo è nostro.

«un certo atteggiamento di rispetto di fronte all'esistenza – con cui bisogna intendere tutto ciò che esiste, sé stessi e il mondo attorno a sé, i misteri che ci avvolgono, *il mistero* della morte, quello *della nascita*, una certa venerazione di fronte alla vita, un certo amore e, perché non dirlo?, un certo stato di lirismo, nel quale ci si sente di fronte al creato». È precisamente *questo senso del sacro*, questo fondamentale rispetto dinanzi alla vita [...], è questo stato di poesia dinanzi al creato che, durante gli ultimi decenni, e particolarmente negli ultimi anni, ha ceduto sotto la pressione dell'orgoglio, della presunzione, della noia e della disperazione.²

Per Marcel, le funeste conseguenze di questo cedimento si sono rivelate in primo luogo proprio nella sfera della realtà familiare minacciando il senso profondo dell'individuo nella sua integrità, nella sua struttura e nel suo personale destino segnati dalla nascita. E divelle fin nelle radici la stessa gioia di esistere:

L'essere umano, a partire dalla nascita, è autenticamente umano, per Marcel, solo quando «è sostenuto dall'armatura incorruttibile del sacro: mancando quest'armatura, esso si decompone e perisce».³ Senza questo riferimento oltre-umano, le potenze spirituali della vita familiare dalla nascita alla maternità, dalla paternità alla filiazione, sono ormai prive di unità, disgiunte, dissociate e «pur conservando la primitiva vitalità finiscono per far piombare nella disperazione gli esseri di carne e di spirito».⁴ Avremo così le terrificanti aberrazioni, in rapporto alla nascita, proprie di «una biologia razzista o di un eugenismo guastato dall'odio».⁵ Soltanto un innesto della nascita e delle relazioni familiari in una dimensione sacra e non “umana, troppo umana”, «che vada al di là di tutte le modalità empiriche e oggettivamente concepibili della vita può conferire un senso pieno, e anzi apporre il sigillo del-

² Id., *Il mistero familiare* (conferenza tenuta all'École des hautes études familiales nel 1942 a Lione e a Tolosa), in Id., *Homo viator. Prolegomeni ad una metafisica della speranza*, pp. 81-113, qui p. 91. Il corsivo è nostro.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ivi*, pp. 112-113.

l'eternità all'atto creativo perpetuamente rinnovantesi col quale la famiglia si perpetua».⁶

L'obiettivo del pensatore francese, muovendosi filosoficamente con il sangue freddo d'un chirurgo, che allarga la piaga, è quello di cogliere nella perdita del sacro in rapporto alla nascita la peculiare «biologia spirituale della nostra epoca».⁷ E, oltre a questo momento diagnostico, l'obiettivo di Marcel, sul piano terapeutico, è quello di affrontare con 'intrepida sincerità' la grande realtà della generazione e della nascita.⁸ Realtà da leggere come il «vincolo sacro che l'uomo deve contrarre con la vita».⁹ Come esperienza e condizione creaturale, mai autonoma o assoluta. Ogni creatura che nasce avrà allora da compiere il suo venire al mondo facendo esperienza del mistero in cui, fin dall'origine, si trova implicata: «La partecipazione al mistero è l'esistenza stessa in quanto donata e non data e che conduce a Dio e al sacro».¹⁰

Tutto ciò richiede un'attenta azione di recupero, un vero e proprio 'rifare a maglia' il tessuto spirituale imprudentemente lacerato da un pensiero insieme superficiale e ignorante oltre che nel contempo e soprattutto «irriducibilmente nemico del sacro».¹¹ Quella postulata da Marcel è davvero un'azione recuperatrice controcorrente, che intende ricostruire, a partire dalla nascita, l'unità smarrita tra il mondo degli affetti umani primari e il mondo divino.

⁶ Ivi, p. 113.

⁷ Ivi, p. 88.

⁸ Cfr. ivi, p. 89.

⁹ Ivi, p. 104.

¹⁰ G. Costanzo, *La nascita, inizio di tutto. Per un'etica della relazione*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018, p. 157.

¹¹ G. Marcel, *Il voto creatore come essenza della paternità* (conferenza tenuta all'École des hautes études familiales nel luglio 1943 a Lione), in Id., *Homo viator*, pp. 115-144, qui p. 119.

2. *Nascere come 'venire alla vita'*

Nascere vuol dire 'venire alla vita' e tutto ciò implica, per Marcel, un vero e proprio patto tra l'uomo e la vita: «Credo che si debba presupporre l'esistenza di un patto, direi quasi d'un vincolo nuziale tra l'uomo e la vita».¹² Tale 'vincolo nuziale' si realizza in ogni nascita grazie alla costruzione di una famiglia, che nell'evento natale trova il suo compimento. L'uomo è quell'essere, unico anche tra i viventi, in grado di «prendere posizione di fronte alla sua vita, e non soltanto alla sua vita, ma alla vita in sé e per sé; non è dunque un semplice vivente: l'uomo è, o meglio è divenuto qualcosa di più, e si potrebbe dire che egli è spirito proprio per questa facoltà di prendere posizione»,¹³ per questa sua trascendenza in rapporto alla vita. Marcel è pienamente consapevole dell'ambiguità potenziale della parola 'vita' anche se essa rivela il mistero della nascita come 'incarnazione', come forma che individualizza il mio 'essere al mondo' come 'essere incarnato' (*être incarné*):¹⁴

La vita: confesso di aver abusato di questa parola, di cui io per primo constato e deploro l'ambiguità. Ma questa ambiguità, quali che siano le grandi confusioni alle quali per causa sua si trova esposto un pensiero ancora inesperto, presenta comunque il grande valore positivo di rivelarci, come una fonte d'acqua nel deserto, l'esistenza del mistero dell'incarnazione [...]. La famiglia, in quanto è la matrice dell'individualità [del nuovo nato] si colloca realmente al punto di articolazione tra vita e spirito.¹⁵

Ciò implica che la nascita non può essere semplicemente il frutto «dell'accoppiamento puro e semplice che non è un atto

¹² Id., *Il mistero familiare*, p. 100.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Cfr. G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, Gallimard, Paris 1940 (riedito nel 1967 con il titolo *Essai de philosophie concrète*, NRF/Gallimard, Paris 1967), ed. it. a cura di P. Prini, trad. it. di L. Paoletti, *Dal rifiuto all'invocazione*, Città Nuova, Roma 1978, p. 37.

¹⁵ Id., *Il mistero familiare*, p. 111.

umano, ma una semplice manifestazione della vita, comune sia all'uomo sia all'animale». ¹⁶ Semmai si può parlare dell'unione coniugale, e del nuovo nato, come "incarnazione" di tale incontro, come un atto fiduciale nei confronti della vita, di un vero intreccio tra due realtà ormai di fatto non sovrapponibili:

Diventa quindi realmente possibile ed anche legittimo parlare dell'uomo e della vita come di due realtà che non si confondono o che hanno cessato di confondersi. Pertanto, parlando d'un patto tra l'uomo e la vita, si intende da una parte la fiducia che l'uomo ha nella vita e che gli dà la possibilità di donarsi ad essa, ma dall'altra anche la risposta che la vita dà a questa fiducia riposta in essa dall'uomo. ¹⁷

La nascita rappresenta in tal modo il vero compimento dell'unione coniugale e il nuovo venuto al mondo condiziona inevitabilmente le vite e il destino dei due esseri che l'hanno concepito:

Se si pone come principio che *l'unione coniugale trova compimento e anche sanzione nell'apparizione di un nuovo essere nel quale gli sposi si attuano e si trascendono*, diventa evidentemente assurdo voler considerare naturale che questi stessi sposi riprendano la loro libertà [...]. Essi non sono più legati solo da un atto reciproco riguardo al quale hanno il potere di mutar parere di comune accordo, ma *dall'esistenza d'un essere di cui sono responsabili e che ha su di loro diritti imprescindibili*. A meno che non si faccia cinicamente valere il fatto che nelle specie animali giunge un momento in cui maschio e femmina si disinteressano della loro prole perché non ha più bisogno di loro. ¹⁸

Con questo 'animalismo pseudoscientifico' ci troveremmo, per Marcel, semplicemente di fronte a un naturalismo grossolano.

Certo esiste il caso di chi fa nascere degli esseri senza responsabilità al modo degli animali. Quel padre incosciente non appartiene a quella categoria dello spirito, che Peguy qualificava come alfiere della gratuità:

¹⁶ Ivi, pp. 100-101.

¹⁷ Ivi, p. 100.

¹⁸ Ivi, p. 102. Il corsivo è nostro.

«I padri di famiglia, questi grandi avventurieri del mondo moderno», diceva Peguy. Che altro può voler dire se non che una famiglia si crea o si perdura solo esercitando una grande, fondamentale generosità, di cui bisognerebbe cercar di spiegare il principio metafisico? Bisogna naturalmente lasciar da parte il caso dell'uomo che mette al mondo creature inconsciamente, che si riproduce come l'animale, senza accettare le conseguenze del suo atto: egli non fonda una famiglia, mette solo al mondo dei piccoli.¹⁹

Di qui ne viene che un matrimonio stipulato semplicemente con lo scopo della procreazione non solo rischia di degenerare e abbrutire gli stessi contraenti perché non è fondato su solide basi spirituali,

ma rappresenta anche un colpo inferto a tutto ciò che il mondo umano ha di più rispettabile e degno. Vi è qualcosa di oltraggioso per la dignità stessa della persona nel fatto che un essere consideri il proprio coniuge come semplice strumento di riproduzione. L'opera della carne allora si degrada e terribili vendette si preparano per il giorno in cui le potenze trascurate e oppresse che stanno in fondo all'anima umana scuoteranno il giogo che è stato loro imposto.²⁰

La procreazione ha in sé qualcosa di paradossale, anzi di assurdo e di scandaloso per la 'ragione ragionante'. Un tale scandalo è nel modo stesso in cui essa si compie:

L'atto di procreare: sembrerebbe teoricamente che debba essere l'atto per eccellenza, l'atto per cui alla creatura è dato se non di paragonarsi col Creatore, almeno di realizzare nella propria sfera un riflesso, una ripetizione dell'Atto divino senza il quale la creatura stessa non esisterebbe. Ora, l'esperienza sembra dimostrarci che non è affatto così. [...] Procreare non è affatto creare. [...] Al maschio non è richiesto un atto, ma un gesto, che può essere compiuto in un'incoscienza quasi totale, e che, ridotto ai minimi termini, non è altro che l'evacuazione di un sovrappiù. [...] Il gesto della procreazione può essere compiuto in condizioni tali che l'uomo ne conservi solo un ricordo confuso e possa disinteressarsi delle conseguenze, poiché queste avverranno fuori di lui e come in un altro mondo col quale egli non comunica direttamente. [...] L'uomo può godere e beneficiare di un'irresponsabilità radicale:

¹⁹ Ivi, p. 103.

²⁰ *Ibidem*.

s'intende che, a sentirlo come un beneficio, è l'individuo egoista per il quale libertà equivale ad assenza di doveri.²¹

Appare dunque assurdo oltre che scandaloso, per Marcel, ritenersi autorizzati a esaltare o anche ad approvare «o anche solo a dichiarare innocente l'uomo che si abbandona sfrenatamente all'istinto genetico – un Restif, ad esempio che si vanta d'aver popolato l'intera Francia di suoi figli naturali». ²² In realtà, l'atto procreativo richiederebbe una vera, e pienamente consapevole, responsabilità per il figlio:

Si tratta semplicemente di riconoscere che, compiendo questo gesto di cui in fondo non è capace di render conto, l'uomo si pone almeno sul binario del suo destino, cioè si mette da sé in grado di affrontare una delle prove essenziali che deve adempiere per decidere di sé. [...] Se oppone a quest'istinto le obiezioni timorate d'una prudenza calcolatrice, egli si sottrae a questa prova e tende a trasformare la sua vita in una prigione, ordinata e confortevole, ma pur sempre una prigione. Tuttavia, per affrontare la prova, bisogna anche che si riconosca responsabile del figlio suo; si potrebbe dire che le parole "figlio suo" assumono un significato accettabile solo quando questa responsabilità è pienamente accettata e assunta. E proprio qui vediamo aprirsi l'abisso che separa procreazione e paternità.²³

La procreazione non può essere il fine del matrimonio e la decisione di aprirsi alla possibilità di far nascere una nuova creatura è un atto in primo luogo spirituale. Per Marcel «l'opera della carne perde la sua dignità e si snatura se non è un atto di grazia, un'attestazione creatrice». ²⁴ E questo marca una radicale differenza tra gli sposi che procreano per assicurarsi un erede, ovvero un sostituto se non un surrogato di se stessi, e quelli che donano la vita a un nuovo essere senza altri fini: «[essi,] in una specie di prodigalità di tutto l'essere, diffondono la vita senza secondi fini,

²¹ Id., *Il voto creatore come essenza della paternità*, p. 121.

²² Ivi, p. 126. Il riferimento è allo scrittore e noto donnaiolo Nicolas-Edme Rétif detto Restif de la Bretonne.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Id., *Il mistero familiare*, p. 104.

per un irradimento di quella stessa luce vitale che ha illuminato e penetrato anche loro».²⁵

3. *Il mistero della paternità*

La straordinaria esperienza della paternità umana, per Marcel, si innesta in quella della paternità divina e ciò ne spiega la cifra di mistero: «[Il] rapporto religioso propriamente detto, di cui i termini *paternità divina* costituiscono l'espressione misteriosa e insostituibile [...trova] l'analogia con una paternità naturale. [...] Quest'analogia non è una pura immaginazione dello spirito, ma presenta un carattere costitutivo e rappresenta una chiave interpretativa»²⁶ della stessa figura del padre. Marcel proietta addirittura – e questo senza timori – la relazione umana padre-figlio nella dimensione trinitaria. A suo avviso, per cogliere appieno una tale relazione, non si dovrebbe mai partire dal 'dato umano' ma dal 'dato rivelato' e, in particolare, proprio

dal dogma della Trinità colto nella sua vastità, nell'insondabile ricchezza delle sue concrete propaggini. [...] Contrariamente a quanto pensa un umanesimo incapace di chiarire e sciogliere le proprie implicazioni metafisiche, ci sono buone ragioni per pensare che il rapporto tra Dio-Padre e Dio-Figlio non sia affatto il prodotto d'una sublimazione esercitata sui rapporti strettamente umani, ma che piuttosto [...] questi stessi rapporti si siano approfonditi e rinnovati sotto l'azione di un'Idea trascendente.²⁷

L'«essere-padre», così come la nascita, non sono un semplice dato di fatto né il figlio appare come un puro effetto della paternità o, tanto meno, come un fine in rapporto al quale il padre sarebbe ridotto a semplice «mezzo». La logica causa-effetto o quella teleologica non colgono l'eccedenza misterica della paternità:

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ *Ivi*, pp. 111-112.

²⁷ *Id.*, *Il voto creatore come essenza della paternità*, p. 120.

Non si può considerare la paternità un puro dato di fatto, o anche una relazione determinabile oggettivamente tra esseri legati l'uno all'altro da rapporti paragonabili a quelli che reggono i fenomeni naturali. [...] Sarebbe assurdo concepire la paternità come una forma di causalità o di finalità. Mio figlio non è paragonabile a un effetto del quale io sarei la causa, e neppure posso dire, sebbene sia già un po' meno assurdo, che egli sia un fine in relazione al quale dovrei apparire a me stesso come un semplice mezzo.²⁸

Eguale inadeguate a cogliere il mistero della paternità appaiono la prospettiva biologica o anche quella di carattere giuridico o sociologico. Nel primo caso, definendo la paternità in termini rigorosamente biologici, «non definiamo la paternità, ma soltanto la procreazione».²⁹ Nel secondo caso, leggendo la paternità con i criteri propri del diritto o delle scienze sociali, potremmo definirla solo in funzione di una particolare civiltà con le sue strutture giuridiche puramente contingenti e transitorie e, quindi, «andremmo ad inserire la paternità in una concezione puramente relativista».³⁰

La fedeltà a tale visione alta della paternità non è facile per molti padri. Spesso un padre vede nel nuovo essere solo un erede o investe su di lui perché consegua quei successi che lui, frustrato, non ha avuto: «In una civiltà come la nostra, il figlio appare di solito al padre come l'erede, destinato a succedergli; o almeno così accadeva nella società del passato. E quando il padre non spera che il figlio gli succeda e continui la sua opera, molto spesso esige da lui che “sfondi” dove lui non ha “sfondato”, che ottenga quei successi che una sorte malevola ha negato a lui».³¹ Di qui spesso si generano tensioni tra il padre e il figlio, tra i progetti paterni su di lui e l'autonomia ribelle del nuovo essere, che non accetta supinamente il proprio futuro già ipotecato da altri e, segnatamente, dalla figura ingombrante del padre:

²⁸ Ivi, p. 118.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Ivi, p. 130.

Di qui nasce, molto spesso, una specie di tensione reciproca: il padre sorveglia con diffidenza l'essere nuovo sul quale ha delle idee precise, ma che sembra animato d'una volontà tutta sua, d'una volontà incomprendibile e capace di far sfumare saggi progetti accarezzati per tanto tempo; il figlio, se non è d'una docilità esemplare o d'una stupidità senza pari, finisce col tempo per sentire una sorda irritazione quando comprende che il suo avvenire è stato ipotecato dai progetti paterni.³²

La relazione tra il padre e il figlio dovrebbe evitare i rischi contrapposti dell'idolatria e dell'inimicizia. Un figlio idolatrato non è davvero amato perché – come afferma Gustave Thibon ripreso da Marcel – l'idolatria è solo una proiezione dell'individualismo e se porta la 'maschera dell'amore' non ha nulla dell'amore perché «non basta amare [...], bisogna vedere se gli esseri [...] che amiamo sono per noi delle porte che ci conducono al mondo e a Dio, ovvero specchi che ci rimandano la nostra immagine. [...] Quando l'amore si degrada, anche la paternità necessariamente si degrada».³³ Se non c'è vera relazione decentrante del padre in rapporto al figlio, quello stesso figlio può essere simultaneamente adorato e respinto, «non può che essere trattato che da dio o da nemico».³⁴ Tutto meno che accettato nella sua autonomia unica e preziosa oltre che sempre sorprendente.

In realtà la missione paterna è semplice nella sua essenzialità: spetta a ogni padre «mettersi a disposizione della vita, e non mettere la vita a propria disposizione».³⁵ Certo che un'espressione come 'mettersi a disposizione della vita' appare assolutamente inattuale e in contrasto con i modelli valoriali dominanti.

Nel delineare la figura autentica della paternità, Marcel giunge ad alcune importanti conclusioni.

In primo luogo, come abbiamo visto, non è possibile sovrapporre la paternità alla procreazione. Sarebbe un modo assolutamente riduttivo di concepirla giacché la procreazione, umana-

³² *Ibidem.*

³³ *Ivi*, pp. 131, 140.

³⁴ *Ibidem.*

³⁵ *Ivi*, p. 133.

mente parlando, «non può essere considerata un atto. Essa esiste solo in funzione d'una responsabilità accettata e mantenuta».³⁶

D'altra parte, come Marcel ha ampiamente segnalato, la paternità degenera ogniqualvolta si subordina a fini determinati, come l'appagamento di un'ambizione attraverso il figlio, che è così ridotto a mezzo in vista di un proprio fine. Egualmente «la paternità si auto-rinnega quand'è cieca procreazione da parte di un essere incapace non soltanto d'assicurare l'esistenza e di guidare la crescita spirituale dei suoi figli, ma anche di comprendere e accettare gli obblighi che gliene derivano».³⁷

Solo uscendo da queste letture riduzionistiche, si può cogliere in modo adeguato la paternità da intendersi come *atto puro*. Con quest'espressione Marcel intende «un dispensamento di sé paragonabile a un dono, perché prepara ed esige l'impegno senza il quale sarebbe nullo».³⁸

Un tale 'atto puro' sarebbe inconcepibile senza quello che il pensatore francese qualifica come 'il voto creatore'. Con tale espressione, andiamo al cuore della concezione marceliana della paternità. Tale 'voto creatore' non può ridursi a un semplice desiderio, ma è un impegno. Un impegno, che assume il carattere della risposta a una 'chiamata'. Se il 'voto' assume l'aspetto di un impegno e di una decisione come risposta a una chiamata, un tale

impegno e questa decisione non si compie puramente e semplicemente nel ristretto ambito del mio Io; vi è implicito un quid trascendente [...]. Credo che alla base della paternità si possa riscontrare qualcosa di analogo a questo voto creatore, e soltanto in questo modo è possibile concepire la paternità come atto umano [...] e non come la specificazione di quel processo biologico che è la procreazione. [...] Questo voto creatore non può andar disgiunto da un atteggiamento generale assunto dall'uomo di fronte alla vita, o meglio di fronte a ciò che si può chiamare l'opera della vita. [...] L'atto col quale il padre cade in adorazione dinanzi al figlio neonato esprime proprio quest'originaria reazione della coscienza.³⁹

³⁶ Ivi, p. 135.

³⁷ Ivi, p. 136.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Ivi, p. 138.

Va da sé, come abbiamo visto in precedenza, che una tale ‘adorazione’ non deve mai degenerare in idolatria del figlio pena la perdita dell’essenza autentica della paternità.

La crisi della paternità, che affligge l’Occidente, non è allora da ricondursi, per Marcel, a mere ragioni sociologiche o ai cambiamenti intervenuti nei rapporti tra i sessi. Questo può offrire una diagnosi superficiale di tale crisi che, invece, letta in profondità, indica piuttosto una crisi ‘metafisica’. Crisi che indica la frantumazione del patto nuziale tra l’uomo e la vita: «Alla radice di questa crisi palese della paternità [...] sta un crollo d’ordine metafisico, la rottura [...] del vincolo nuziale tra l’uomo e la vita». ⁴⁰ Sembra venir meno una ‘fiducia spontanea nella vita’, che è insieme un sottrarsi progressivo a un appello, a una chiamata, che indicano la dimensione vocazionale della paternità. Manca completamente la risposta a tale chiamata e l’uomo si trova in tal modo smarrito, anzi disorientato, dinanzi all’atto, che gli permette di far nascere nuovi esseri:

Dal momento in cui questa fiducia [nella vita] si lascia intaccare dai veleni di un pensiero ignorante alimentato dalla visione della sofferenza e del fallimento, è chiaro che l’uomo non sa più quale posizione prendere in relazione all’atto col quale si perpetua in altri esseri, che, senza di lui, non potrebbero esistere. Quest’atto è sempre meno voluto e appare come il complemento spiacevole, ed evitabile in partenza, d’un atto con fini ben diversi e consistente nel godere e nel far godere, senza pensare a qualcosa di più impegnativo. ⁴¹

Il figlio che, sfortunatamente, dovesse arrivare è così percepito come ‘una disgrazia’. Il padre, che ha concepito senza ‘voto creatore’, ovvero senza affidamento partecipe alla trascendente ‘opera della vita’, sarà percorso da sentimenti ambigui, un misto di pietà e di rimorsi, dinanzi al nuovo nato:

Da questo punto di vista [...] il figlio tende a presentarsi come una disgrazia che si configura in concreto, che va prendendo non soltanto

⁴⁰ Ivi, p. 139.

⁴¹ *Ibidem*.

corpo, ma anche anima. Donde quella specie di piet  sbigottita e sfumata di rimorsi, che sar  portato a sentire, in presenza del neo arrivato, colui al quale   stato dato di generarlo senza aver formulato quello che ho chiamato il *voto creatore*, cio  [...] senza aver per nulla coscienza di partecipare a un' *opera di vita*, che lo trascende infinitamente e richiede tuttavia il suo contributo come un elemento insostituibile.⁴²

Neppure quando il figlio   pienamente desiderato, ma si permane in un'ottica narcisistico-proiettiva, il padre perviene alla propria autenticit . Il figlio non pu  mai essere una mera 'protesi' del padre:

Colui il quale desidera un figlio, che lo sostituisca o lo ricompensi un giorno dei suoi fiaschi personali, si taglia fuori da ogni trascendenza, perch  il figlio   per lui un semplice elemento, direi quasi un trionfo nel circolo chiuso ch'egli forma di se stesso. [...] Il padre [...]   quasi irresistibilmente portato a trattare il figlio come se questi esistesse *per lui*; come se questi dovesse logicamente conformarsi all'idea che egli si forma della parte che il figlio deve rappresentare o della sua vocazione, come se il figlio dovesse occupare il posto che il padre gli riserva in un'economia di cui si pu  ben dire che lui, padre, resta il centro, poich  pretende stabilirne lui i principi. Una mortificante esperienza gli insegna tuttavia – qualora sia capace di capirne la lezione – che quest'economia   precaria come lui stesso, non fosse altro perch  il figlio ha su di lui il vantaggio di potergli di solito sopravvivere e di potere un giorno impunemente sconvolgere l'ordine che lui stesso aveva concepito.⁴³

Tutto si trasforma solo e nel momento in cui il padre ha veramente compreso che ci  che gli   stato concesso   in realt  soltanto il riflesso, l' 'analogo' di un dono creatore, che in quanto tale non gli spetta di diritto: «Le possibilit  che ho di fare esistere un altro che non sia io, non sono di pi  delle possibilit  che ho di fare esistere me stesso, e tra queste due possibilit  c'  un'evidente connessione».⁴⁴

Se mi rifiuto di prendere coscienza di questo, mi espongo a una doppia tentazione. La prima   quella di condurre la mia vita

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Ivi, pp. 139, 142.

⁴⁴ Ivi, pp. 139-140.

come se io fossi la causa di me stesso e, quindi, in nulla e per nulla debitore o responsabile nei confronti di alcuno. La seconda tentazione è quella di «trattare i miei figli come se li avessi generati io, come se a rigore fossero qui per me, come se avessi dunque il diritto di decidere su quello che essi dovranno essere». ⁴⁵ In queste due derive appare la loro incompatibilità con il ‘voto creatore’, che qualifica l’essenza autentica del ‘paterno’. In prima istanza, questo ‘voto creatore’ sta a significare che «nostro figlio non è più nostro di quanto noi siamo di noi stessi, che non è dunque qui per noi, ma anche e più ancora, che non è qui nemmeno per sé». ⁴⁶ Non bisogna quindi educare quel figlio in modo illusoriamente autonomistico per cui egli possa un giorno affermare di se stesso «che egli dipende solo da sé. Sarebbe [...] contraddittorio che io ammettessi per lui ciò che io rifiuto per me; non potrei accettare ch’egli si renda un giorno colpevole di ciò che per conto mio considero come un’infrazione alla legge profonda della vita». ⁴⁷

Non resta dunque che un’unica strada. Occorre essere ben consapevoli che i nuovi nati come noi adulti (padri e madri) sono destinati a partecipare docilmente a un’opera che li trascende, in modo oggi per noi imprevedibile e che non possiamo né dobbiamo condizionare:

Dobbiamo affermare senza esitazioni che i nostri figli sono destinati come noi a compiere un certo servizio, a partecipare a un’opera della quale (riconosciamolo umilmente) non possiamo farci nessuna idea, e *a fortiori* che siamo incapaci di sapere e di immaginare come potrà formularsi distintamente nella volontà inesperta [del nuovo nato] che siamo chiamati a svegliare all’autocoscienza. ⁴⁸

In tal modo vediamo nitidamente come il “voto creatore” implichi nel contempo una profonda umiltà personale e un’inalterabile fiducia nella vita concepita non tanto come un agente

⁴⁵ Ivi, p. 140.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

naturale meramente biologico, ma come «una economia insondabile e divina nel suo principio». ⁴⁹ Esattamente l'opposto, annota amaramente Marcel, di ciò che abitualmente appare sotto i nostri occhi ovvero un massimo di presunzione personale unita a un 'agnosticismo radicale' rispetto alla vita, al suo valore e al suo significato.

L'essenza della paternità è quindi, in conclusione, legata al 'voto creatore', che la situa in una dimensione trascendente radicata nell'eternità di Dio. Da questo punto di vista

è possibile comprendere che cosa sia in sostanza il voto creatore nel quale abbiamo creduto trovare l'essenza della paternità: l'anticipazione fremente d'una pienezza, d'un pleroma in seno al quale la vita [...] si raccoglie, si concentra, si riunisce attorno alla Persona assoluta, che è la sola a poterle apporre il sigillo indelebile dell'unità. ⁵⁰

4. *Maternità e nascita*

La riflessione sulla maternità, in rapporto alla nascita, è in Marcel molto più limitata e modesta rispetto a quella dedicata alla paternità. Accadrà così anche in Levinas. Ci sono però alcune pennellate molto efficaci.

Abbiamo visto come la paternità possa rivelarsi irresponsabile e indifferente in rapporto al 'gesto' procreativo, che ha determinato la nascita di un nuovo essere. Molti sono i padri in fuga dalle proprie responsabilità. Non così accade – tranne rare eccezioni – per le madri. Proprio la possibile irresponsabilità paterna «acquista un senso solo se si pensa per contrasto alla parte che tocca alla donna, parte umanamente parlando molto più attiva, gestazione che simbolizza al vivo la creazione non qual è, ma quale possiamo immaginarla noi. Dopo tutto, è la donna, ed essa sola, che mette al mondo» ⁵¹ un nuovo essere. La paternità nasce in origine

⁴⁹ *Ibidem.*

⁵⁰ Ivi, p. 144.

⁵¹ Ivi, p. 121.

da quella che può qualificarsi come un'esperienza non significativa per l'uomo mentre la maternità è assolutamente coinvolgente oltre che satura di senso:

[Occorre] mettere in evidenza il fatto elementare, ma generalmente oscurato dalle parole e dai pregiudizi, che l'esperienza della paternità, qualunque possa essere o divenire, qualunque siano i suoi caratteri specifici e le sue infinite diversità, nasce da quella che dobbiamo proprio chiamare un'esperienza insignificante. Per la maternità è invece esatto il contrario.⁵²

Qui entra in gioco la diversità dell'elemento sessuale e non tanto ovviamente sul piano meramente biologico ma piuttosto sul terreno umano. Rilevante per l'uomo e per la donna è «l'elemento sessuale umano, cioè il modo con cui l'uomo e la donna reagiscono all'atto dell'accoppiamento».⁵³

Marcel è ben consapevole che non si può mitizzare neppure la maternità. Ci sono modi molto diversi di 'essere-madre'. Talora la maternità è subita, talaltra è vissuta in modo assolutamente donativo:

È evidente che la reazione intima della donna alla gestazione ed il sentimento per il bambino che porta in sé possono essere determinati, in alcuni casi dolorosi, dal fatto di aver concepito nella servitù e nell'umiliazione, in altri casi, invece, da quell'esaltazione del donare sé stessi che consacra le unioni felici. Potrà d'altronde accadere che nella prima ipotesi il bambino sia amato come un compenso e una rivincita – o al contrario detestato come la testimonianza permanente d'un insulto e d'una sconfitta; e potrà anche accadere che nella seconda accenda un sentimento di adorazione, perché in esso l'amore trova continuazione e appagamento – al contrario desti rancore e risentimento, perché questo amore vede il bambino come un impaccio, un ostacolo continuo.⁵⁴

Come sempre accade in ambito psicologico tutte le possibilità e le varianti del 'materno' possono realizzarsi. Rimane certo che nella donna c'è una relazione molto più forte tra il sessuale e

⁵² Ivi, p. 122.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*.

l'affettivo soprattutto in rapporto al nuovo nato. E Marcel arriva a sostenere che l'uomo è strutturalmente 'dissociato' mentre la donna ha un tratto unitario più spiccato:

Ciò che si può dire è che, in maniera generale, esiste nella donna una rete di connessioni molto più stretta, molto più strutturata che nell'uomo, tra le modalità dell'esperienza propriamente sessuale e gli aspetti specifici dell'affettività che sboccia dall'esistenza del bambino. Al riguardo si è tentati di dire che l'uomo ha forse per natura una struttura meno organica, meno unitaria della donna; o meglio che lo stato dissociativo, che nella donna presenta in genere caratteri di alterazione morbosa, è invece quasi normale nell'uomo.⁵⁵

5. *Nascita e filiazione*

Se è vero che vivere come figlio/a è qualcosa di peculiarmente umano – e soltanto l'uomo si sente sorgere a partire dalle sue origini a cui si volge con rispetto – allora coglierci all'interno di una sequenza generazionale di cui la paternità ci dà conto significa riannodare i tanti fili interrotti con cui stare nel mondo. Si evita in tal modo la tentazione di richiudersi nella propria solitaria dimora. Senza radici, senza eredità, non vi è più niente da traghettare. Al di là del tempo cronologico c'è un altro tempo, quello dell'«essere-figli», figli di un padre ed eredi impegnati a inverare nel mondo quella dote memoriale che ci è stata consegnata⁵⁶ e attraverso i secoli. Gabriel Marcel afferma recisamente che «la parte migliore di me non mi appartiene, non ne sono in alcun modo responsabile, ma soltanto depositario»⁵⁷ a partire dalla nascita. E la nascita decolla da questo prezioso innesto generativo da cui potremo trarre le risorse per orientarci nel mondo.

La nascita non rappresenta dunque mai «la pura e semplice iscrizione nei registri dello stato civile. Essa esiste solo a condi-

⁵⁵ Ivi, pp. 122-123.

⁵⁶ Cfr. G. Costanzo, *La nascita, inizio di tutto*, pp. 130-131.

⁵⁷ G. Marcel, *Tu ne mourras pas*, Arfuyen, Lac Noir-Paris 2005, trad. it. a cura di F. Riva e M. Pastrello, *Tu non morirai*, Casini, Roma 2006, p. 75.

zione che venga presa non solo come valore, ma come presenza». ⁵⁸ Una presenza da figli riconosciuti e amati.

Per Marcel occorre evitare ogni forma di astrazione per quanto riguarda parole come ‘paternità’ e come ‘filiazione’. Con queste parole «io sono insensibilmente portato a intravedere realtà occulte e proibite che mi danno le vertigini; mi attirano: ma siccome mi attirano, e siccome crederei di commettere un sacrilegio cedendo a questa attrazione, io me ne distolgo». ⁵⁹ In realtà esse dicono in primo luogo che io non sono dotato di un’esistenza assoluta ma ben lungi da ciò, nascendo, «io sono, senza averlo inizialmente voluto o sospettato». ⁶⁰

In realtà io, venendo al mondo, realizzo e *incarno* la risposta all’appello che due amanti si sono reciprocamente rivolti ‘nell’ignoto’ rendendosi disponibili a una stupefacente sorpresa. Ogni nascita è questa singolare ‘risposta’ nella carne neonatale:

[Con la nascita] io *incarno* la risposta all’appello che due esseri si sono lanciati nell’ignoto, e che senza sospettarlo hanno lanciato al di là di sé stessi, ad una incomprensibile potenza che s’esprime solo donando la vita. *Io sono questa risposta*, in origine risposta informe, ma che a poco a poco, man mano che si va articolando, conoscerà sé stessa come risposta e come giudizio; sì, io sono irresistibilmente portato a fare questa scoperta, la scoperta che io stesso [...una volta venuto al mondo] formulo un giudizio su coloro che mi hanno introdotto nell’essere; e nello stesso tempo, un’infinità di rapporti nuovi sorgono tra loro e me. ⁶¹

Sono una tale ‘risposta’ anche quando sono un figlio/a non voluto o non programmato e previsto. In tal caso la paternità, la maternità e la stessa filiazione assumono un diverso carattere, quello

d’una conquista più o meno rischiosa che va fatta a passo a passo su un terreno difficile e insidioso. [...] Il figlio non è stato realmente voluto [...]e] la sua presenza è sentita come un abuso di fiducia di cui le forze

⁵⁸ Id., *Il mistero familiare*, p. 91.

⁵⁹ Ivi, p. 86.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

oscuere della vita si sono rese colpevoli verso due esseri che intendevano mettere la loro esistenza al riparo da simili intrusioni.⁶²

Nascendo mi introduco in una famiglia ma dietro quella realtà ‘illuminata’ ma limitata si estendono all’infinito ramificazioni, che solo in teoria posso seguire perché di fatto «molto presto un’impenetrabile oscurità avvolge questo ‘prima di me’ e m’impedisce di esplorarlo. Ciò basta tuttavia perché, seguendo il filo ombelicale dei miei antecedenti temporali, veda formarsi dinanzi a me eppure anteriormente alla mia vita una rete infinita».⁶³ La mia famiglia s’innesta in una successione di modalità storiche secondo cui il ‘genio umano’ si è individualizzato fino a diventare quell’essere particolare che io sono dal momento della nascita. Su questo terreno della nascita e del suo innesto nelle generazioni precedenti non ha senso alcuno, per Marcel, applicare la logica causa-effetto:

Tutto ciò che mi è possibile riconoscere in questa crescente e grandiosa indeterminazione, è che tutti questi sconosciuti che si dispongono tra me e le impensabili origini, quali che possano essere, non sono semplici cause di cui io sarei l’effetto o il prodotto; questi termini di causa e d’effetto qui non hanno alcun senso: tra i miei ascendenti e me deve esistere una relazione infinitamente più oscura e più intima, io partecipo di loro, come essi partecipano di me – nell’invisibile; essi mi sono consustanziali ed io lo sono per loro.⁶⁴

Il mistero familiare, in cui sono coinvolto per il fatto stesso di nascere e quindi di esistere, è definito da quest’insieme inestricabile di rapporti, dall’articolazione di una struttura di cui individuo solo i primi lineamenti. Sperimento un sentimento «che sta tra l’intimo e il metafisico [...] che è come il centro di fomentazione magica della mia esistenza personale. Tale è il mio posto, il posto di me creatura *gettata* in questo tumulto, tale è il mio inserimento in questo mondo impenetrabile».⁶⁵ Anche Marcel parla di ‘get-

⁶² Id., *Il voto creatore come essenza della paternità*, p. 129.

⁶³ Id., *Il mistero familiare*, p. 86.

⁶⁴ Ivi, pp. 86-87.

⁶⁵ Ivi, p. 87.

tatezza' in rapporto alla nascita ma la sua prospettiva è radicalmente diversa da quella di Heidegger. Come dirà Pietro Prini, raffinato interprete di Marcel, questa 'gettatezza' dice in realtà in prima istanza la radicale finitezza e dipendenza dell'uomo, il suo 'natus esse', che è un 'esser nato da donna'. C'è però in Marcel, diversamente da Heidegger, il peso fondamentale assunto dalla famiglia, che porta il nuovo nato 'gettato' a una fierezza d'appartenenza a una dimensione familiare protettiva:

Le immagini relative, purtroppo guastate da una poesia goffamente sentimentale o didattica, le immagini del bozzolo, del nido o della culla, sono quelle che traducono con maggior esattezza ciò che io volentieri chiamerei il rivestimento protettivo, l'imbottitura della realtà familiare. [...] La coscienza spontanea [...] d'una perennità vissuta che permea gli [stessi] oggetti familiari tra i quali viviamo [...] con il sentimento quasi indistinto e inconscio d'una presenza tutelare che s'incarna in queste cose [...]. Mi basti la prova – negativa, è vero – del turbamento, e spesso della lacerazione che nel bambino è causata dal semplice fatto del trasloco.⁶⁶

La nascita innesta chi viene al mondo in una 'tradizione'. Le 'tradizioni' sono per l'uomo interiore ciò che l'ambiente familiare, con i suoi componenti e la 'casa' come *habitat* riconoscibile, rappresentano per l'uomo visibile:

Non si può dire soltanto che le tradizioni lo circondano: esse contribuiscono a formarlo; senza di esse l'uomo rischia di finire in balia delle influenze cui lo espongono gli imprevisti del caso [...]. Le tradizioni alle quali qui mi riferisco riguardano la continuità stessa della famiglia: sono anzitutto i racconti, gli esempi che assicurano il legame delle generazioni. [...] Ogni famiglia che sia veramente viva crea e dà vita a un certo rituale senza il quale rischierebbe di perdere, a lungo andare, i suoi fondamenti concreti.⁶⁷

Al di là di questo innesto del nuovo nato nelle genealogie e nelle tradizioni, egli rimane sempre e comunque un "individuo indeducibile" nell'irripetibilità del suo peculiare essere nel tempo: «Ciò che esiste e ciò che conta, è un determinato individuo, è

⁶⁶ Ivi, pp. 92-93.

⁶⁷ Ivi, p. 94.

l'individuo reale che io sono [...] con tutte le specificazioni dell'avventura concreta che spetta a lui vivere, a lui solo e non a un altro. Ma come dedurre tutto ciò? Non basta dire che l'impresa è impossibile: essa è assurda per principio». ⁶⁸

Una dimensione particolare della filiazione è quella dei 'figli adottivi'. Per Marcel, questi figli non sono una copia minore, pallida ed esangue dei figli biologici ma piuttosto veri e propri segni della grazia. Occorre dunque «concepire il fondamento metafisico dell'adozione e riconoscere ch'essa [...] può essere una possibilità di grazia destinata a supplire alle deficienze della filiazione biologica». ⁶⁹

6. *Nascita e dono*

C'è un aspetto peculiare della nascita, che mette in discussione l'Io auto-centrato, quell'«errore funesto [...] che consiste nel concepire l'Io come la torre d'avorio dell'originalità»⁷⁰ e dell'esclusività. La nascita è un dono e questo mette in discussione la concezione dell'Io proprietario e chiuso su di sé. Quel concetto spesso ingiustamente screditato di dono, afferma Marcel, in realtà dice che, a partire dalla nascita, «il meglio di me non m'appartiene, io non ne sono affatto proprietario, ma soltanto depositario»⁷¹ e donatario. Ciò mina alla radice ogni forma di 'egolatria', di 'idolatria dell'Io', che presumono di fare di me il centro del mio universo. La vita che m'avvolge alla nascita, per il tramite dei genitori, è e rimane, per Marcel, un «dono di Dio». ⁷² E questa di-

⁶⁸ Id., *Valore e immortalità* (conferenza tenuta nel dicembre 1943 ai membri dell'organizzazione degli insegnanti cattolici a Lione), in Id., *Homo viator*, pp. 157-178, qui p. 160.

⁶⁹ Id., *Il voto creatore come essenza della paternità*, p. 143.

⁷⁰ Id., *L'Io e l'altro* (conferenza tenuta all'Istituto Superiore di Pedagogia di Lione il 13 dicembre del 1941), in Id., *Homo viator*, pp. 19-36, qui p. 27.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² Id., *Don et liberté*, «Giornale di Metafisica», II (1947), pp. 485-496, qui p. 490.

mensione intrinsecamente donata del nascere, impone un atto di riconoscimento da parte del nuovo nato. Dovrà sempre cogliersi come «un essere che, se va al fondo di se medesimo, è chiamato ad apparire a se stesso come dono per essenza, ben lungi dal potere, in qualche modo, attribuire a sé quella caricatura di aseità». ⁷³ Disconoscendo il dono insito nella nascita, l'uomo può sempre incorrere nella «tentazione di un'aseità mostruosa e fittizia». ⁷⁴

Occorre però intendersi bene su quest'essere donatario da parte del nuovo nato nei confronti dei suoi genitori. Si cerca spesso di rovesciare quest'essere 'debitore' da parte del nuovo essere nei confronti di chi gli ha dato la vita in un essere 'creditore'. Questo accade allorché si ha una lettura negativa se non tragica della vita e, di conseguenza, della nascita. Nel contempo si rischia di avere una nozione angusta di 'debitore', che la allontana dall'ambito autentico del dono:

[Occorre] comprendere il rapporto tanto complesso che unisce il bambino ai genitori. Esiste in questo rapporto una relazione che rischia sempre d'essere alterata nei due sensi: certuni, professando un tradizionalismo angusto e rigorista, considerano il bambino come un semplice *debitore* di coloro che gli hanno dato la vita; altri, minimizzando invece questo *debito*, anche se non lo negano radicalmente, trattano il bambino come un *creditore*, poiché la vita appare loro non un bene, ma al contrario un peso opprimente che i genitori, nella loro egoistica noncuranza, fanno pesare sulle spalle d'un innocente. ⁷⁵

In realtà né i 'malthusiani' né i tradizionalisti colgono il senso proprio della nascita e la sua dimensione di dono. I primi partono da uno «svilimento sistematico della vita. I malthusiani, più o meno sinceramente, pretendono di rifiutare l'esistenza per pietà verso le creature che potrebbero nascere; ma noi rileviamo che questa pietà a buon mercato, rivolta non a degli esseri esistenti, ma a degli esseri inesistenti, finisce, con un'opportunità non a

⁷³ Ivi, p. 494.

⁷⁴ P. Prini, *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, Studium, Roma 1968, p. 85.

⁷⁵ G. Marcel, *Il mistero familiare*, p. 106.

torto sospetta, per fare gli interessi dell'egoismo più cinico, e non si differenzia da una filosofia meschina che misuri il valore della vita dai piaceri e dai comodi che offre». ⁷⁶ D'altra parte anche il tradizionalismo, che richiama permanentemente il nuovo nato al 'debito' nei confronti di chi gli ha dato la vita, costituisce «in questo caso (come in altri) una posizione inaccettabile». ⁷⁷

In realtà la nascita ha uno statuto chiaro-oscurale. Tale dono non è né un bene né un male in sé. La nascita è una possibilità positiva o negativa offerta al nuovo protagonista, che appare sulla scena del mondo:

La vita, in quanto si trasmette nell'atto generativo, non è in verità né un bene né un male; è una possibilità, un'occasione, una probabilità, buona o cattiva. Ma questa possibilità si realizza solo in quanto è conferita a un essere che, appena appare, si presenta come un soggetto, cioè come atto a godere e soprattutto a soffrire, e a prendere un giorno coscienza di ciò che prima ha soltanto provato. ⁷⁸

Occorrerebbe preparare questo nuovo nato in modo che una tale 'ambigua probabilità', quella possibilità che gli è stata donata, gli possa apparire effettivamente come un bene quando sarà in grado di prendere posizione autonomamente dinanzi alla propria vita e di gustarla. E quanto alla dialettica 'debito-credito' nel rapporto tra i genitori e il nuovo nato in realtà tutto appare correlato:

È dunque obbligo sacro dei genitori comportarsi verso il bambino in modo che egli possa un giorno a buon diritto considerarsi loro *debitore*. Ma quanto ad essere autorizzati a far valere su di lui un *credito*, i genitori saranno tali solo se saranno riusciti a saldare un *debito* che, in verità, non è paragonabile a un conto, ma piuttosto all'esecuzione di un lavoro, di un'opera di cui d'altronde non dipende da loro porre le fondamenta. Vale a dire, insomma, che *debito* e *credito* sono tanto nel bambino quanto nei genitori rigorosamente correlativi e collegati. ⁷⁹

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ Ivi, pp. 106-107.

⁷⁹ Ivi, p. 107.

Naturalmente occorre – e su questo non c'è certezza alcuna – che i nuovi nati si sentano partecipi dello spirito, che ha presieduto alla creazione della famiglia e che li ha portati nel mondo. Se invece si lasceranno contaminare dall'individualismo, che li circonda, il dono della nascita verrà da loro rigettato: «saranno portati ad atteggiarsi a vittime della “colpevole leggerezza” di coloro che li hanno messi al mondo».⁸⁰

In termini più generali si può però sostenere che, alla luce del paradigma del dono, ogniqualevolta si insinua la logica 'creditore-debitore' nella relazione tra padre e figlio ed, egualmente, in quella tra madre e figlio, le loro relazioni sono già in partenza fortemente compromesse: «Si può dire senza esitazione che la relazione tra padre e figlio sia irrimediabilmente compromessa e perda la sua autenticità allorché viene determinata dal rapporto creditore-debitore»⁸¹. Lo stesso vale per il rapporto tra la madre e il figlio, che diviene in tal modo malsano se non deleterio:

Vorrei ricordare in proposito [...] una commedia nella quale [...] ho mostrato il personaggio di una donna che, abbandonata dal marito, si sacrifica o crede di sacrificarsi all'unico figlio, ma in realtà esercita su di lui un odioso ricatto sentimentale; in un caso del genere, la madre assomma in sé i diritti suoi e quelli del padre assente e colpevole e si fa creditrice verso il figlio di un credito enorme. Per il figlio, lei rifiuta di risposarsi con un uomo che crede di amare, e così diviene ancora più pesante il debito che grava sulle spalle del figliolo. [...] È come se l'intimità carnale tra madre e figlio si rivoltasse contro sé stessa.⁸²

Ogni nascita determina un originale e originante *coesse*, una capacità di 'essere con', di 'essere insieme' intimamente, di donare sé per l'altro.⁸³ Si può legittimamente affermare che «*esse est coesse* è un concetto centrale dell'ontologia marceliana».⁸⁴

⁸⁰ Ivi, pp. 107-108.

⁸¹ Id., *Il voto creatore come essenza della paternità*, p. 130.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ Cfr. G. Costanzo, *La nascita, inizio di tutto*, p. 162.

⁸⁴ P. Prini, *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, p. 126.

Il donare la vita, che porta alla nascita, implica una struttura oblativa, che è il frutto di un dono incondizionato poiché «non si dona in vista di un fine determinato, per esempio per legare a sé con legami di riconoscenza colui al quale ho fatto dono: donare non significa sedurre».⁸⁵ Il dono è un ‘diffondersi’, non per lo straripare di un recipiente troppo pieno, ma per una gratuità e una generosità creatrice, per una ‘luce che gioisce di essere luce’. Non a caso nascere si esprime anche con l’espressione ‘dare alla luce’.

Certo, permane il rischio che il dono procuri risentimento, che l’altro lo subisca pensando che l’Io gli offre un dono per umiliarlo e per obbligarlo a una restituzione. Tutto questo non dovrebbe accadere nel caso della nascita ovvero se ciò che viene offerto è il dono della vita. Dono che diventa attenzione, tempo dedicato, cura: amare un essere, tanto più un essere fragile nel grembo o un neonato, è accettare da lui anche l’imprevedibile: «Amare un essere significa attendere da lui qualcosa di indefinibile, di imprevedibile: significa nel contempo dargli in qualche modo la possibilità di rispondere a questa attesa».⁸⁶ Anche un tale attendere appartiene al registro del donare: «Sì, per quanto possa sembrare paradossale, attendere significa in qualche modo donare; ma altrettanto vero è il contrario: non attendere più significa contribuire a rendere sterile l’essere dal quale non si attende più niente, significa dunque in qualche modo privarlo, togliergli in anticipo qualcosa».⁸⁷

Al registro del dono appartiene anche la ‘disponibilità’, che è chiamata in causa dal generare, concepire, accudire il nuovo es-

⁸⁵ G. Marcel, *Le mystère de l’être. I: Réflexion et mystère; II: Foie et réalité*, Aubier-Montaigne, Paris 1951, trad. it. di G. Bisacca, *Il mistero dell’essere*, Borla, Roma 1987, p. 293.

⁸⁶ Id., *Abbozzo di una fenomenologia e di una metafisica della speranza* (conferenza tenuta allo Scolasticat di Fourvière nel febbraio 1942), in Id., *Homo viator*, pp. 37-80, qui p. 60. Cfr. P. Prini, *Gabriel Marcel e la metodologia dell’inverificabile*, p. 126.

⁸⁷ *Ibidem*.

sere. Anche questo va a contrastare una concezione dell'Io «chiuso in sé stesso, cioè prigioniero del suo proprio sentire, delle sue brame e della sorda ansietà che lo travaglia». ⁸⁸ Un Io che non si è ancora destato alla realtà, che cammina in margine alla realtà «come un essere in preda al sonnambulismo» ⁸⁹ oltre che vittima dei suoi desideri sfrenati e delle sue paure. È proprio a questo che si contrappone la dimensione donativa della 'disponibilità':

A questo modo di essere si oppone quella che io ritengo la caratteristica essenziale della persona, cioè la *disponibilità*. Questa parola, naturalmente, non significa affatto vacuità, come quando si parla di "locale disponibile", ma designa piuttosto *un'attitudine a offrirsi [...] e a vincolarsi in virtù di questo dono. [...] L'essere disponibile s'oppone a quello che è tutto preso di sé o troppo pieno di sé.* ⁹⁰

La madre, il padre, si sono offerti e vincolati al nascituro nella prospettiva del dono gratuito. Tutto ciò porta a un cambiamento radicale nell'atteggiamento dell'Io: «L'Io se riconosce il dono che gli è stato dato dal momento della nascita assume un atteggiamento ben diverso da quello di colui che non spera più, che non ama e che non crede». ⁹¹

7. *Nascita e speranza*

Generare, far sorgere un nuovo essere umano, per Gabriel Marcel, significa affermare 'spero in lui per noi':

"Io spero in te per noi": questa è forse l'espressione più adeguata e più elaborata dell'atto che il verbo sperare traduce in maniera ancora confusa e velata. In te – per noi: qual è dunque il legame vivo che esiste tra questo "te" e questo "noi" che soltanto il pensiero più profondo riesce a scoprire nell'atto di sperare? Non si deve rispondere che Tu sei in qualche modo il garante di questa unità che lega me a me stesso, oppure

⁸⁸ Id., *L'Io e l'altro*, p. 31.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Ivi, pp. 31, 33. Il corsivo è nostro.

⁹¹ G. Costanzo, *La nascita, inizio di tutto*, p. 163.

l'uno all'altro, gli uni agli altri? Più che un garante che assicurerebbe o confermerebbe dall'esterno un'unità preconstituita, Tu sei il cemento stesso che ne costituisce il fondamento.⁹²

Non c'è speranza senza comunione e senza un riferimento a un altro, che sia garante di tale comunione, di una tale unità che lega l'uno all'altro. Un 'altro' a livello umano e un 'Altro' a livello divino, un Tu umano o un Tu assoluto: «La speranza è inscindibile da un'esperienza di comunione, e nello stesso tempo dal ricorso più o meno cosciente, più o meno esplicito, ad una potenza che sia garante di questa comunione. "Io spero in te per noi", tale è la formula autentica della speranza».⁹³ E ciò significa che spero in una comunione indistruttibile come reale antidoto alla disperazione, a ogni forma di 'pessimismo fatalista': «Io debbo sperare perché amo. Se ammettessi la possibilità che tutto cada nel nulla come cenere spenta nella notte, tradirei la fedeltà fondamentale che lega in una comunione d'amore».⁹⁴ Nell'amore si annodano dunque insieme la fedeltà e la speranza.

Per il pensatore francese infatti la speranza è sempre e solo possibile al livello del *noi* o meglio ancora dell'*agape dei coesistenti*, mai a quello di un Io solitario totalmente piegato sui propri fini individuali. Ebbene la nascita è sempre un'esperienza radicale del *noi*, già a livello intrauterino, oltre che un evento agapico per eccellenza.⁹⁵ L'Io non è mai insulare ma è comunitario e intersoggettivo fin dal principio, dal suo esordio prenatale e neonatale. Va posta quindi «in principio una certa unità di un *noi*, un non isolamento del soggetto, fino al primato dell'intersoggettività»,⁹⁶ ovvero il fatto di 'essere insieme nella luce'. Tutto l'opposto di un solitario 'venire alla luce'. Per Marcel «bisognerebbe riuscire

⁹² G. Marcel, *Abbozzo di una fenomenologia e di una metafisica della speranza*, p. 72.

⁹³ Id., *Il mistero familiare*, p. 108.

⁹⁴ P. Prini, *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, p. 120.

⁹⁵ Cfr. G. Marcel, *Homo viator*, introduzione, p. 14.

⁹⁶ Id., *Présence et immortalité*, Flammarion, Paris 1959, p. 157.

a prendere coscienza di quel *noi* primitivo, di quel *noi* archetipo e privilegiato, che normalmente si attua solo nella vita familiare»⁹⁷ a partire dalla nascita. Tutto ciò ha una valenza ontologica: «L'essere è relazione o più precisamente è la compresenza creativa dell'Io e del Tu, è il "noi" operante nella reciproca dedizione dell'amante e dell'amato».⁹⁸

In tal senso l'attesa insonne della madre incinta è davvero un momento paradigmatico della speranza. L'«io spero» si esprime in tal caso con tutta la sua energia. Se la speranza, quale sua missione, deve rispondere come a un appello angosciante, non si potrebbe forse obiettare – si chiede Marcel – che «ci sono delle situazioni che, senza essere tragiche, siano però tali da favorire o persino da suscitare il sorgere della speranza? Si pensi ad esempio alla donna che attende un bambino e che letteralmente vive di speranza».⁹⁹

L'eclissi della speranza, il fatto che gli uomini siano sempre meno capaci di «sperare in» si riverbera immediatamente sulla nascita o meglio ancora sulla disponibilità nei confronti della nascita. In tempi non sospetti, e con spirito profetico, Marcel affermava che «è presumibile che qui tocchiamo le radici metafisiche d'una denatalità che appare quasi coestensiva a un certo tipo di civiltà»¹⁰⁰ non più abitata dalla speranza. Tutte le altre spiegazioni di tipo sociale o economico non riescono in realtà a dar conto davvero di questa situazione inedita, che ormai caratterizza l'Occidente avanzato.

La nascita diventa un «problema» quando si è realizzata un'eclissi della speranza determinando, di conseguenza, un «riflusso della vita». Ci si chiede perché mettere al mondo dei figli o ci si interroga perché si è al mondo solo perché la «vitalità» è ormai smarrita:

⁹⁷ Id., *Il mistero familiare*, p. 93.

⁹⁸ P. Prini, *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, p. 126.

⁹⁹ G. Marcel, *Abbozzo di una fenomenologia e di una metafisica della speranza*, p. 41.

¹⁰⁰ Ivi, p. 68.

Bisogna infatti affrontare il problema fondamentale: perché e in quali condizioni un uomo può volere dei figli? E, in secondo luogo: come può accadere che in lui questa volontà si esaurisca o perfino si annulli? Osserviamo anzitutto (e ciò è fondamentale) che questo problema, come pure quello di sapere perché lui stesso è al mondo, non si pone alla coscienza dell'uomo nei periodi di grande vitalità. Esso sorge veramente solo quando s'è prodotto, come nel nostro tempo in parecchi paesi, un riflusso della vita.¹⁰¹

Porsi un tale problema rende tutto più angoscioso, anzi il solo fatto di porlo fa sì che il risolverlo tende a diventare impossibile. Non si decide a tavolino, con i pro e i contro, di mettere al mondo dei figli. Né si trova il senso della propria nascita in un'insonne ricerca teorica: «La verità è piuttosto che questo problema prima non si poneva e di conseguenza non occorre risolverlo. Ma un profondo mutamento è sopravvenuto nell'atteggiamento interiore dell'uomo di fronte alla vita – alla vita ricevuta e alla vita da trasmettere»,¹⁰² alla propria nascita e alla generazione di un nuovo essere. Certo, annota amaramente Marcel, saranno soddisfatti i 'malthusiani', che vedono in tutto ciò il riscatto della povera umanità, che ha finalmente compreso che sta nelle sue possibilità scuotere il 'giogo dispotico' della forza vitale e metterla al servizio di un pensiero saggio e previdente. Da quando, con una 'tecnica razionale', è diventato possibile disciplinare le «potenze oscure delle quali i nostri antenati furono per tanto tempo schiavi, sembra normale e anzi indispensabile porsi problemi che non avevano motivo di esistere finché si era senza ripari di fronte al problema sessuale».¹⁰³ A parte che, annota il pensatore francese, c'è motivo di credere che il ricorso alle pratiche anticoncezionali non costituisca un'assoluta novità nella storia umana e non sia dunque una tappa decisiva d'emancipazione. Ciò che è davvero importante chiedersi è «fino a qual punto questo capovolgimento del rapporto fondamentale tra l'uomo e la vita corrisponda vera-

¹⁰¹ Id., *Il voto creatore come essenza della paternità*, p. 123.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ *Ivi*, p. 124.

mente a una liberazione». ¹⁰⁴ Marcel riprende su questo terreno le profonde intuizioni di Bergson sulla ‘trascendenza della vita’ in relazione al mondo della causalità e della finalità.

Mettere al mondo un figlio per una madre e per un padre corrisponde in realtà a una ‘vocazione’. Un atto assolutamente gratuito, visto dall’esterno, ma sentito come necessario o ‘troppo necessario’ per poter essere spiegato o giustificato:

Dal momento in cui l’uomo si domanda perché potrebbe volere dei figli, si può dire che instaura tra la propria coscienza riflettente e sé come essere vivente lo stesso regime d’incomprensibilità sistematica che esiste tra colui che è animato dall’interno da una vocazione e colui che dall’esterno s’interroga su questa vocazione e in fondo la respinge. ¹⁰⁵

Si potrebbe obiettare, ammette Marcel, che appare ardito se non illegittimo paragonare l’istinto generativo a una ‘vocazione’. Il raffronto apparirà arbitrario se si ha della ‘vocazione’ un’idea ‘pallida e incompleta’. Non è qui in gioco la ‘vocazione’ intesa come inclinazione o attitudine, ma piuttosto la ‘vocazione’ come *chiamata*. Chiamata da intendersi come

la coscienza dell’appello, della chiamata ricevuta [che] sussiste in me [...]. Non riesco insomma a convincermi che mi sia stata rivolta per sbaglio e che quindi mi sia permesso non rispondere. [...] Se è veramente una chiamata, tutto cambia. [...] A nessuno verrà in mente di sostenere che la vocazione non sia motivabile, solo perché propriamente parlando non può essere giustificata da colui che la riconosce come sua. ¹⁰⁶

Generare corrisponde a una ‘vocazione’ perché è legato a una generosità, che travalica ogni possibile interesse.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ Ivi, p. 125.

¹⁰⁶ Ivi, pp. 129, 125.

8. «*Tu non morirai*». *Marcel contro il Sileno*

Marcel, proprio in virtù della sua filosofia della speranza, si oppone radicalmente al famoso detto tragico del Sileno, che ha caratterizzato il mondo greco (e non solo) per cui ‘il meglio è non nascere’ e, ove nati, è auspicabile ‘morire al più presto’. Quest’orientamento ‘silenico’ non è solo proprio del mondo greco, ma anche di quello cristiano nella gnosi, nei catari e in altri movimenti spirituali, che tendono a condannare la terra, il corpo e, di conseguenza, anche la nascita. Marcel vede nascondersi quest’orientamento in particolare nel giansenismo:

Bisogna da un lato riconoscere che esiste un cristianesimo, eretico senza dubbio, ma tuttavia irrefutabile, che può, per la predominanza accordata al piano escatologico, indebolire pericolosamente e persino minare nelle anime l’amore alla vita, quello che vorrei definire il senso etico-lirico della sciamatura umana. Molte anime toccate dal giansenismo hanno ceduto alla tentazione di rinnegare il dato umano e di disertare la terra, senza con questo, forse, avvicinarsi molto al cielo. Ma d’altra parte sarei disposto a credere che esista una *religio* di cui gli stessi pagani ci hanno lasciato mirabili testimonianze, una *pietas* [...] per i lari domestici che, a prescindere da ogni spiritualità cristiana, assicura la solidità di quel patto tra l’uomo e la vita,¹⁰⁷

che ogni nascita rappresenta. Certo paganesimo sembra dunque più fedele del giansenismo (o anche di correnti analoghe) alla positività della nascita.

Già la definizione della speranza del filosofo francese incrocia e si radica nell’*esperienza di comunione* di cui la nascita, a partire dal grembo materno, è straordinaria espressione:

Potremmo dire che la speranza è essenzialmente la disponibilità di un’anima così intimamente impegnata in un’esperienza di comunione da compiere l’atto trascendente in contrasto con il volere e con il conoscere mediante il quale essa afferma la perennità vivente di cui questa esperienza [di comunione] offre insieme il pegno e le primizie.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Id., *Il mistero familiare*, p. 108.

¹⁰⁸ Id., *Abbozzo di una fenomenologia e di una metafisica della speranza*, p. 80.

Uno sporgersi nell' 'oltre' grazie all' incontro amoroso di due esseri umani. Un tale «incontro spezza i quadri della mia topografia egocentrica [...e mi libera dal] soffocare nel fondo della mia conchiglia». ¹⁰⁹

La speranza è sempre legata a una 'comunione' e questo – per il filosofo francese – è talmente vero che ci si può chiedere se la disperazione e la solitudine non siano in fondo la stessa cosa. ¹¹⁰ Il mistero della nascita e il mistero familiare in cui essa si situa rappresentano insieme «un mistero di fedeltà [nell' amore] e di speranza». ¹¹¹

La speranza, sostiene Marcel, può esservi solo quando interviene la tentazione di disperare come accade con il detto tragico e necrofilo del Sileno. In tal senso, e propriamente, la speranza è l'atto mediante il quale una tale tentazione è attivamente e vittoriosamente superata senza un 'senso di sforzo' e quindi in modo naturale. ¹¹²

Marcel aveva solo quattro anni quando perse la madre. Una ferita dolente, che lo segnerà per sempre. Un giorno, a sette anni, passeggiando con una zia, cercava di capire dove fosse finita sua madre. La zia gli rispose che era impossibile sapere se i morti finiscono nel nulla o se sopravvivono in qualche modo. «Io tenterò di saperlo», replicò il piccolo Gabriel. E fu di parola. Diventò filosofo oltre che drammaturgo proprio per rintracciare sua madre, come egli stesso confesserà nel ciclo di lezioni tenuto all'Università di Harvard nel 1961:

È certamente incontestabile che la morte improvvisa di mia madre, sopraggiunta quando stavo per avere quattro anni, mi causò un'agitazione durevole e svegliò in me un'ansiosa interrogazione. Non potevo essere soddisfatto dell'incertezza in cui i miei cari, potevo constatarlo, si erano installati in qualche maniera. Ho conservato il ricordo preciso di una passeggiata – dovevo avere sette o otto anni – nel corso della quale,

¹⁰⁹ P. Prini, *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, p. 106.

¹¹⁰ G. Marcel, *Abbozzo di una fenomenologia e di una metafisica della speranza*, p. 70.

¹¹¹ Id., *Il mistero familiare*, p. 106.

¹¹² Cfr. Id., *Abbozzo di una fenomenologia e di una metafisica della speranza*, p. 47.

avendomi detto mia zia che non si poteva sapere se i morti fossero annientati o sopravvivessero in qualche modo, io gridai: «Più tardi, io cercherò di saperlo». E credo che si avrebbe torto a minimizzare il significato di queste parole di un ragazzo: in un certo modo, esse hanno fissato il mio destino.¹¹³

Marcel confessa dunque esplicitamente il suo «essere traumatizzato fin dall'infanzia dalla morte degli altri».¹¹⁴ Il tema della morte dell'essere amato è, a suo dire, «il solo problema essenziale [...] che è posto dal conflitto dell'amore e della morte»¹¹⁵. E su questo terreno esplose la sua polemica nei confronti di Léon Brunschvicg, colpevole di sottovalutare il problema:

Non esito a dire che la mia vita intera – e la stessa vita del mio spirito – si sono svolte sotto il segno della morte altrui, ed è questa la lontana origine della controversia che doveva mettermi in polemica con Léon Brunschvicg durante il “Congresso Descartes” del 1937, quando egli mi rimproverò di dare più importanza alla mia propria morte di quella che egli non attribuiva alla sua, ed io gli risposi senza esitare: «Quello che conta non è né la mia morte né la vostra, ma quella della persona che amiamo».¹¹⁶

E, in particolare, l'esperienza della morte dell'altro che è oggetto del nostro amore, della persona cara come la madre, incrocia la dialettica di presenza-assenza. Quel '*coesse*', quella compresenza strutturale Io-Tu nel 'noi concreto', non potrà essere spezzato neppure dalla morte, dovrà mantenere una qualche forma di presenza: «L'esperienza della morte d'altri tematizza il rapporto interpersonale nei termini contrapposti di presenza/assenza, dove per assenza si intende una presenza di segno diverso. Il rapporto intercorre tra una persona corporalmente presente e un'altra presente misteriosamente».¹¹⁷

¹¹³ Id., *La dignité humaine et ses assises existentielles*, Aubier, Paris 1964, p. 43.

¹¹⁴ Id., *Présence et immortalité*, p. 182.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ F. Riva, *Corpo e metafora*, Vita e Pensiero, Milano 1985, p. 66.

Più chiaramente, il mistero della morte non è mai separabile, per Marcel, dal mistero dell'amore, che lega in modo indissolubile due destini indissociabili. Per il filosofo, l'amore autentico non può essere vinto dalla morte: «un mondo disertato dall'amore non può non perdersi nella morte, ma là dove esso trionfa di tutto ciò che tende a degradarlo, la morte non può infine non esser vinta».¹¹⁸

Occorre davvero farsi risucchiare nel mistero dell'essere, instaurarsi in esso grazie alla 'fedeltà': «Il mistero [dell'essere] è qualche cosa dove io mi trovo implicato (*engagé*), la cui essenza è dunque di non essere tutto e intero davanti a me».¹¹⁹ Va pienamente ritrovato, in tutta la sua potenza, il «*pathos primitivo, verginale, della nostra presenza nell'essere*»,¹²⁰ che implica essere fedeli anzitutto a se stessi.

Per il pensatore francese la 'fedeltà' «è il modo attraverso cui l'esistenza si rapporta all'essere»¹²¹ e al suo mistero impegnando il soggetto in un processo, «che non ha il suo centro nel soggetto, ma nell'essere che investe l'uomo e al quale egli risponde per rinnovarsi continuamente in un'esperienza creatrice».¹²² Se l'amore è la risposta a un appello che viene da lontano, la 'fedeltà' è il luogo della mediazione tra esistenza e trascendenza. E, in tal modo, la 'fedeltà' ci permette di trionfare efficacemente sul tempo ed è quindi «resistenza di fronte all'oblio della morte, che trae la sua forza dalla consapevolezza che esiste qualcosa che seppure ancora indefinibile impedisce di chiudersi nell'attesa della propria morte o nel dolore per la morte dell'amato».¹²³

Nel mistero dell'essere troviamo l'espressione della potenza di quell'amore oblativo, che sfida l'«assenza» e trionfa su di essa.

¹¹⁸ G. Marcel, *Présence et immortalité*, p. 182.

¹¹⁹ Id., *Être et avoir*, Aubier, Paris 1935, p. 145.

¹²⁰ P. Prini, *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, p. 95.

¹²¹ I. Poma, *Gabriel Marcel. La soglia invisibile*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2008, p. 26.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ G. Costanzo, *La nascita, inizio di tutto*, p. 162.

Di quell'amore, che consiste nel dire all'essere che si ama: «Tu non puoi morire e non morirai!». In una *pièce* teatrale, *Le mort de demain*, Marcel fa dire a uno dei suoi personaggi ovvero Antoine: «*Aimer un être, c'est lui dire: "Toi, tu ne mourras pas"*» (Amare un essere significa dirgli: «Tu non morirai!»).¹²⁴ E il pensatore chiosa questa battuta teatrale in questo modo:

«Amare un essere, dice un mio personaggio, significa dire: tu non morirai». Per me, questa non è semplicemente una battuta teatrale, è un'affermazione assoluta. Accettare la morte d'un essere significa in qualche modo abbandonarlo alla morte. E vorrei poter dimostrare che [...] è lo spirito della verità che ci proibisce questa capitolazione, questo tradimento.¹²⁵

La negazione della morte dell'altro cui sono legato è la suprema espressione dell'amore e, insieme, una sfida deliberata al senso comune, che vuole la scomparsa totale della persona amata:

La negazione attiva della morte [...] è insieme una sfida e un'espressione d'amore; anzi, e meglio, un'espressione d'amore che la nostra modalità d'inserimento nel mondo obbliga ad assumere l'apparenza di una sfida. La gente cinicamente viene a dirmi che quest'essere teneramente amato non esiste più al mondo, che è escluso dalla contabilità umana – ed io pretendo che esista egualmente e che non può non esistere. Sono dunque preso nelle tenaglie di questa tormentosa contraddizione; come posso liberarmene?¹²⁶

Devo anzitutto ricordarmi, annota Marcel, che quest'essere amato scomparso, di cui vogliono farmi credere che ormai fa parte del passato,

un tempo è stato qualcosa che doveva ancora essere, qualcosa di futuro; è stato necessario che attorno a lui s'organizzasse una congiura affettuosa, una cospirazione d'amore quando non si sapeva nulla di ciò che sarebbe stato e potrebbe essere stato; l'essenza di quest'essere era tutta e soltanto nella speranza profetica che risvegliava nei suoi.¹²⁷

¹²⁴ G. Marcel, *Tu non morirai*, p. 151.

¹²⁵ Id., *Valore e immortalità*, p. 171.

¹²⁶ Ivi, pp. 172-173.

¹²⁷ Ivi, p. 173.

La domanda che allora devo pormi è se, in presenza di questa morte, che è forse una ‘nuova nascita’, non possa replicarsi quella ‘cospirazione d’amore’, non possa ripetersi su un piano superiore e togliere l’amato dalla logica dell’assenza assoluta. La domanda, per Marcel, è retorica. L’amore salva dalla morte totale: «Non c’è e non può esserci amore se non permane una relazione, un legame con qualcosa *che non verrà mai meno*. [...] Non esiste amore umano degno di questo nome che non costituisca agli occhi di colui che lo pensa un pegno e insieme un seme d’immortalità». ¹²⁸ Ogni autentica promessa d’amore rappresenta, per Marcel, «il contrappeso ontologico della morte». ¹²⁹ Grazie a quel pegno d’amore, «l’esistenza è come trasformata, rinata a nuova vita». ¹³⁰ E la perdita dell’amato, che appare inconsolabile, «si muta, per mezzo della fedeltà che mi tocca testimoniare, in una realtà positiva». ¹³¹ La fedeltà è dunque il durare di una ‘compresenza’.

Se l’altro mi ama per la mia unicità, singolarità e irripetibilità, allora è lo stesso movimento dell’amore che sconfigge la morte «come del resto ogni creatura nata è frutto di un atto d’amore, quello del Creatore nei confronti della creatura: chi viene al mondo, non è che una creatura dell’eterno – la cui esistenza è già una forma di resistenza alla distruzione e alla morte». ¹³²

Ogni madre, accogliendo suo figlio, oggetto del suo amore fedele, dovrebbe sempre ripetere quella straordinaria frase di Marcel: «Tu non morirai!». Il patto tra lei e il nuovo nato sfiderà la morte, sia essa la morte prematura della madre come nel caso di Marcel, sia anche la morte tragica e prematura di un figlio/a. E anche se non accadranno morti premature, quel patto d’amore attraverserà comunque il confine della morte.

¹²⁸ Ivi, pp. 174, 176.

¹²⁹ Id., *Dal rifiuto all’invocazione*, p. 178.

¹³⁰ Ivi, p. 280.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² G. Costanzo, *La nascita, inizio di tutto*, p. 158.

Non quindi 'morire al più presto', come nella sentenza del Sileno, ma vivere nella pienezza dell'amore e nella sua forza. Un dinamismo vitale, quello dell'amore, in grado di sconfiggere la morte.

GIOVANNA COSTANZO

FRA CREATIVITÀ E FECONDITÀ:
PER UNA FILOSOFIA DELLA NASCITA

1. Quando il vagito di un bimbo irrompe con la sua forza nel silenzio dell'attesa e della trepidazione appare sotto gli occhi di tutti il *miracolo* della *Vita* sulla morte, l'*evento* a partire dal quale si dà un nuovo inizio, o meglio a partire dal quale ciascuno *inizia* la propria vita nel *mondo*.

Nascendo, il nuovo nato fa il suo ingresso nel mondo e comincia a esistere nella forma dell'*esteriorità*, ovvero 'viene a essere nel mondo' imparando a guardare e a guardarsi, a toccare e a toccarsi, a sviluppare ogni possibilità percettiva, cognitiva ed emotiva, a rispondere agli stimoli esterni, ed è così che ci si accorge dell'evento meraviglioso a cui siamo chiamati ad assistere e partecipare.¹ Allora, sostare di fronte all'*evento della nascita* consente di scorgere tonalità emotive che non siano quelle dell'angoscia e della disperazione, proprio nel suo darsi come una vittoria della *Vita* sulla morte, della gioia sulla cupezza.

Ed è tale la forza dirompente dell'evento della nascita che rivela la *forza energica di un'altra prospettiva* che il nuovo nato impone arrivando davanti al nostro sguardo; una prospettiva che sollecita a guardarsi o a guardare gli altri e il mondo che ci circonda a partire *dalla prospettiva della nascita e non della morte*. Non più solo essere *mortali*, ma essere *natali*.

Cosa significa essere natali? Che noi siamo in quanto nati? Se di fronte alla morte ci si arresta come di fronte a un dato inaggrabile e traumatico, di fronte alla meraviglia del nascere si può imparare a guardare il mondo da un'altra prospettiva, una prospettiva che può suscitare suggestive riflessioni di carattere antropologico ed etico.

¹ C. Canullo, *Essere madre la vita sorpresa*, Cittadella Editrice, Assisi 2009; C. Tarditi, *Nascere*, Ananke, Torino 2013.

Interrogarsi sulla esistenza *sub specie nativitatis* e non *sub specie mortis*² consente di cogliere aspetti altrimenti impensabili in un soggetto che all'improvviso si percepisce non più come l'*ego cogito* cartesiano ma come depotenziato e annichilito dalla presenza ingombrante di Altri, come da quel venuto che con il suo pianto e il suo grido non smette di interpellarci e di chiamarci alla nostra responsabilità di accudimento. Un vagito e un pianto che rimodula tempi e spazi, prima sapientemente designati e delineati dentro il chiuso della propria dimora, invitandoci ogni giorno a un'azione responsabile, ma richiamandoci alla nostra condizione di appellati che la nascita rivela: chiamati *fin da subito a rispondere di quell'Origine data e ricevuta*. Se è possibile tracciare una linea di continuità fra pensatori diversi, come Paul Ricœur, Hans Saner ed Emmanuel Levinas, con cui elaborare una filosofia della nascita, questo consente da una parte di mettere a tema un'esperienza vissuta, perché tutti siamo nati anche se nessuno ne ha un ricordo diretto né memoria, dall'altra di riflettere su ciò che la nascita suscita, ovvero sulla creatività che noi siamo e sulla fecondità che suscitiamo nelle relazioni in cui ci siamo immersi sin da subito nascendo.

2. Se proviamo a indagare la nostra nascita così come fa Ricœur nel *Volontario e l'Involontario*, ciò che si scorge e si misura è l'inadeguatezza di ogni sapere fenomenologico. Ogni pensiero sulla nascita rimanda, infatti, alla considerazione che «nascere è essere generato»,³ perché se è vero che io sono, è vero che non mi sono fatto da solo. E questo è il primo paradosso che la nascita rivela, quando riflettiamo sul fatto che noi non assistiamo alla nostra nascita non meno di quanto non assistiamo alla nostra morte. Non siamo testimoni consapevoli del primo evento della nostra

² G. Costanzo, *La nascita, inizio di tutto. Per un'etica della relazione*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018.

³ P. Ricœur, *Filosofia della volontà I. Il volontario e l'involontario*, trad. it. di M. Bonato, Marietti, Genova 1990, p. 433.

vita, che è marcato dentro il segno del passato, del già stato e dalla necessità. Non nasciamo per un nostro atto di libertà e tuttavia da questo atto necessario nascono i nostri atti di libertà. Non ci siamo fatti liberi, come non ci siamo fatti nascere. Tuttavia dalla nascita ci viene data in dono la libertà e la vita.

Il secondo paradosso è dato dal fatto che la nostra nascita sta dietro di noi, ma al contempo è anche da venire nel senso che nascendo ci si dà un avvenire: «perché sono nato?», chiede il bambino, semplicemente stupito per il fatto di essere qua. «La tua vita sarà la risposta», risponde l'interpellato. Poiché la vita da vivere è la risposta alla nascita. Così seppur la nascita è situata in un passato dato, in realtà è tutta da venire. Se con Heidegger la finitudine è orientata nel senso della morte, nel senso che si distende fra la vita e la morte, per Ricœur è la nascita che ha da essere.

In tal senso «la nascita significa più della morte»⁴ perché riesce a dar conto di una complessità dell'esistente, da Ricœur inteso con una brillante espressione come «un esistere vivente»,⁵ in cui il non restare inchiodati di fronte alla possibilità estrema della morte consente di ridisegnare un'etica che indaga la vita in tutta la sua complessità e che si impegna ad affermare il valore dell'esistenza a dispetto di tante paure e interruzioni che ci appartengono in quanto esseri mortali.

Mobilizzare 'le risorse più profonde della vita' significa far risuonare la *fiducia* nell'essere chiamati alla vita più che non alla morte, sin dal nostro nascere e in ogni momento, anche in quello più estremo della nostra esistenza: attestarsi alla vita *nascendo* ogni momento, significa delineare i contorni di una 'fenomenologia dell'essere in vita' che è possibile indagare pienamente se ci si sofferma sull'evento della nascita.

Certo, ciò che misuro quando penso alla mia nascita è lo scacco del sapere, dato che la riflessione deve partire da un accadimento già dato, da una anteriorità di atti liberi intesi come precedenti al

⁴ Ivi, p. 454.

⁵ Ivi, p. 408.

mio venire al mondo.⁶ Pensarsi come individui autonomi ma altresì come generati da altri significa comprendersi in maniera annebbiata. Questo *sapere annebbiato* sulla *propria origine* conduce alla consapevolezza di dover ad *Altri* il nostro essere e la nostra nascita: «la coscienza annebbiata d'essere sospeso ad altri esseri e di dover loro il mio essere».⁷ Del resto se è vero che non si può sapere nulla sull'inizio, eppure anche nella coscienza annebbiata di un bambino emerge il ricordo di una mano che ci accarezza, il ricordo di un sorriso anche se da una fotografia ingiallita,⁸ sprazzi di un sapere più antico di qualunque altro e che rimanda più che a una certezza a una verità per l'esistenza. Seppur dentro lo scacco di una memoria che ha obliato ogni ricordo, resta sempre la traccia di un passato che ci precede e ci determina anche se non ne abbiamo coscienza.

Ogni coscienza che riflette sulla propria nascita al pari della morte non riesce a dir nulla né a parlare tramite dei ricordi vivi, e per questo resta 'annebbiata', tuttavia se al desiderio di conoscere prevale il sentirsi affetti dalla nascita, il *sentirsi nati*, allora lo scacco e il paradosso non sono le ultime parole. Un sentire «perturbato e commosso»⁹ scopre la propria carne come segnata e come lacerata da una 'cicatrice'.

Se la cicatrice rimanda alla lesione, questa esprime la frattura avvenuta fra un prima e un dopo, fra un senso di pienezza e uno strappo, fra un senso di fiducia e un senso di abbandono che resta dentro come una lacuna mai colmata. Basti pensare all'esperienza di maternità in cui il bambino dentro il grembo è percepito dalla madre come 'carne della sua carne e sangue del suo sangue', ma a cui segue, dopo il parto, un senso di svuotamento.

Eppure, se la cicatrice rimanda ai segni di una cucitura, questi segni indicano già una ricomposizione e una guarigione. I punti

⁶ Cfr. *ivi*, p. 436.

⁷ *Ivi*, p. 434.

⁸ P. Ricœur, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, trad. it. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1998, pp. 21-24.

⁹ G. Vico, *La scienza nuova* (1744), Bompiani, Milano 2012.

di sutura restano a ricordo dell'esperienza patita come del pericolo scampato, segnando per sempre ogni madre come ogni figlio, le cui vite in autonomia cominciano nel momento in cui si spezza il legame fetale, anche se quello simbiotico può continuare. Se ogni punto dato impedisce alla ferita di restare aperta, tuttavia restando per sempre cucito sulla pelle, mostra l'importanza di ogni segno, come quello che lascia un medico che cuce e sana, quello di una madre che genera ma sa mettersi da parte per lasciare spazio al figlio, quello di un padre che lascia al figlio il ricordo di una carezza data nel momento dello sconforto e del dolore.

Allora sutura come cucitura e come legame, come riconoscimento di «quel legame non arbitrario che mi tiene legato ai miei genitori».¹⁰

Se la nascita rivela un senso, questo è quello che indica come la vita non sia solo originata dall'incontro di due gameti, ma da qualcosa di altro, qualcosa che trascende ogni spiegazione fisiologica e rivela la nostra origine come unica e originale e come segnata da una passività inaggrabile.

Così quello scacco che la conoscenza avverte quando si scontra con il limite e il paradosso della nascita viene di fatto aggirato da quel *surplus* di sapere che la riflessione fenomenologica offre, quando ci si sente affetti e patiti da una ferita e da dei punti di sutura. Ferita che diventa così una cicatrice per sempre incisa nella carne del corpo vissuto, una ferita che è stata cucita ed è guarita.

Mentre la morte, sebbene a venire, conferisce anticipatamente un senso di passato alla nostra esistenza, la nascita seppur situata nel passato ci apre all'avvenire, a un avvenire non avventato se inteso come segnato da quella cicatrice per sempre incisa sulla carne. Come a dire che il trauma di ogni incontro e di ogni relazione lascia un segno imprescindibile dentro il nostro vissuto che la filosofia ha il compito di indagare.

Se per Heidegger l'esistenza è un progetto gettato fra un inizio e una fine, Ricœur rovescia la prospettiva ma non per rovesciare

¹⁰ P. Ricœur, *Filosofia della volontà I. Il volontario e l'involontario*, p. 435.

il concetto di finitudine di per sé inaggrabile, bensì per rivelare che è la nascita che ci apre all'avvenire. Un avvenire che rivela la fragilità che ci appartiene se è vero che ci scopriamo sospesi a un'origine mai del tutto chiara, ma un avvenire che ci indirizza alla vita e alle sue potenzialità. Nati non per sostare stoicamente a riflettere sulla propria fine, ma per ricomprendere dalla propria nascita la propria origine, che è quella di un essere unico e originale segnato nella sua carne da una appartenenza mai del tutto nostra. *Nascere* è comprendere il senso di un cominciamento e di un nuovo inizio, ma al contempo il senso di una trama di memorie condivise ed ereditate, di una storia che aspetta di essere vissuta e di essere narrata.

Un tale *sapere fenomenologico* rimanda alla nostra originaria passività ma anche alle nostre potenzialità, le potenzialità di un «essere-per-la-vita: la vita che ci precede, la vita dopo di noi, la vita per noi, la vita grazie a noi»¹¹ a dispetto di ogni chiusa e tautologica definizione dell'essere-per-la-morte. Si nasce esposti alla situazionalità della condizione storica, «nella misura in cui la natalità stessa, di cui parla così bene Hannah Arendt, non è propriamente parlando l'esperienza di entrare nel mondo, ma quella di essere già nato e di trovarsi già là».¹²

Allora è vero che nascendo siamo un 'inizio': un inizio inteso come novità e irruzione, come azione libera di 'cominciare in un certo senso il mondo da capo', come capacità di rivoluzionare il dato e il consolidato. Eppure, tale inizio non può mai assurgere alla pretesa di cominciamento assoluto. Il nuovo nato è esposto alle condizioni che lo precedono, determinato dal suo a-priori genetico e sociale, determinato dall'ambiente culturale e dall'eredità sociale che lo precedono e nei confronti dei quali avverte di essere venuto 'dopo', a volte percependo di non essere mai totalmente in continuità e in conformità. Questo talvolta lo

¹¹ D. Iannotta, *Frammenti di lettura*, Aracne, Roma 1998, p. 134.

¹² P. Ricœur, *Sé come un altro*, trad. it. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1990, p. 442.

fa sentire come ‘gettato’ nel mondo e al suo destino. Gettato ma non disperso, perché legato a questo filo che lo rimanda lontano.

Scavare dentro questa origine e questo punto di inizio consente di cogliere la nascita come quel «proto-evento»,¹³ quell’evento da cui il nato riceve per la prima volta ogni capacità di rispondere agli eventi futuri, accogliendo in eredità tutte le possibilità che lo hanno preceduto e che costituiranno lo sfondo di ogni futura scelta. Se da una parte la nascita è condizionata dalla storia che la precede, nel senso che questa storia predispone ogni evento futuro, tuttavia questa considerazione non è vera fino in fondo. La nascita resta un evento mai completamente conoscibile se pensiamo che è anche ciò di cui non si serba memoria, poiché per quanto si possa risalire alla propria origine, non si riuscirà mai ad averne ricordi diretti, se non quelli mutuati dai racconti dei genitori, dei nonni, degli zii.

E il non riuscire a risalire alla propria origine significa non riuscire mai a impossessarsi del tutto delle possibilità che l’hanno preceduta, come di tutte le possibilità inserite nella storia familiare e sociale. Per questo si avvertirà di avere dell’inizio una conoscenza annebbiata e offuscata come la consapevolezza di venire ‘dopo’ e ‘in ritardo’ rispetto a una memoria che precede. Del fascio infinito di possibilità che si inaugura con la nascita e che descrive ogni possibilità futura, il nato ne conosce, infatti, solo una parte, portandone per sempre con sé i segni nella forma di una frattura e di una cicatrice. Frattura data dal fatto che nascere è un miracolo, è un evento nuovo; cicatrice che rivela ciò di cui non si serba memoria se non come il compito infinito con cui ci si approssima il più possibile alle potenzialità inscritte nell’inizio.

Vista in questo senso la nascita è quell’evento a partire dal quale si può comprendere la finitezza e la vulnerabilità che caratterizza ogni nato. Se la finitezza umana viene, infatti, pensata a partire da queste eccedenze di storia, di memorie a cui il finito accede solo in parte, se è *colta sub specie nativitatis*, allora la finitezza non è ciò che indica la mortalità ovvero il limite di ogni

¹³ C. Romano, *L'événement e le temps*, PUF, Paris 1998, p. 277.

esistenza, ma ciò che indica le possibilità finite del nato, ma solo perché arrivato dopo e in ritardo rispetto a quel fascio di possibilità illimitate in cui e da cui era nato.

Un 'ritardo' che non è 'insignificante' in ordine a una memoria che precede anche se non si serba alcun ricordo, in ordine a una infinitezza a cui tendiamo anche solo come compito e desiderio e per accedere alla quale ci si volge indietro verso una Origine che ci costituisce e ci determina pur senza fissarci dentro una chiusa definizione. Allora ci si scopre finiti rispetto a questa Origine e a questa pienezza, finiti in ordine a un eccesso e a un infinito e vulnerabili rispetto alla pienezza che avremmo potuto essere. Per questo la nascita è l'evento in cui si presentano finito e infinito, ricchezza e povertà e che ci espone a una temporalità che non ci appartiene del tutto, a una temporalità di cui non disponiamo fino in fondo, ma una temporalità che possiamo fare nostra solo dando espressione in modo nuovo e originale alle nostre potenzialità.

3. Interrogarsi sulla nascita e sulla natalità è, dunque, un modo per interrogarsi sulle possibilità dell'uomo, quelle inscritte all'inizio. Se la nascita è la condizione di possibilità dell'inizio, l'uomo in un certo senso è colui che dà inizio a qualcosa che nascendo mette in moto, creando un tempo nuovo e inatteso come quel «processo dell'intenzionalità, della ricerca e dell'apprendimento»¹⁴ che si specifica nei suoi primi anni di vita. Intrecciare le riflessioni ricœuriane con quelle di Hans Saner, il filosofo svizzero allievo di Karl Jaspers che al pari di Arendt riflette sulla nascita, consente di sottolineare la novità ma anche la creatività che l'essere natale esprime.

Mentre pensare l'uomo solo in quanto mortale è pensare alla sua inevitabile fine, pensare al suo inizio, pensare all'uomo che è natale,¹⁵ significa che è sì mortale ma che finché non muore il suo

¹⁴ H. Saner, *Nascita e fantasia. La naturale dissidenza del bambino*, trad. it. di D. Seppi, Morcelliana, Brescia 2017, p. 94.

¹⁵ H. Arendt, *Vita activa*, trad. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 2006.

«processo di completamento rimane aperto». ¹⁶ Perché è proprio dalla nascita che l'uomo si pone come iniziante e iniziatore, come principio vivente dell'agire e del fare del mondo. Non è un caso che ciò avviene dopo aver trascorso un lungo periodo nell'utero materno: ¹⁷ è come se dentro la vita uterina avesse maturato la propria continuità ma anche la propria discontinuità. Nascendo, si esprimono la capacità di focalizzazione, la differenziazione, l'autocoscienza e la comunicazione, a partire da quel modo tutto nuovo di dare forma a una libertà allocata dentro la passività dell'origine. Solo così la nascita è il salto nell'Esserci:

E infatti l'uomo non sarà mai più un iniziatore come accade subito dopo la nascita. Certo egli non ha scelto i suoi talenti naturali, la sua provenienza, i suoi genitori, la sua vita e tanto meno l'ora della propria nascita. Ma a partire da quell'ora, egli si colloca all'inizio dell'intenzionalità, del tendere e dell'apprendere, all'inizio di quel processo con il quale egli deve produrre un comportamento adeguato alla specie e con ciò anche se stesso. [...] Per lui valgono le parole di Schiller in una sua poesia *Menschliches Wirken*: «All'inizio del percorso l'infinità è aperta». Questa infinita apertura dell'iniziatore fa sì che quest'essere totalmente indifeso, inerme, non sia soltanto, come dice bene Francis Bacon, un ostacolo per ogni grandezza e un ostaggio del destino, ma sia anche, per usare le parole di Virgilio, la speranza che con lui «cominci da capo un nuovo ordine dei tempi», che quindi con lui e tramite lui possa prendere avvio un nuovo inizio nella storia. ¹⁸

A differenza degli animali, solo in talune situazioni l'uomo è mosso dall'istinto, poiché anche nel neonato è presente sin dall'inizio un momento di libertà: libertà di sperimentare, di inventare, che inizialmente si esprime nel gioco e nella creatività e che nell'adulto si esprime nel desiderio di avere un futuro. ¹⁹

Per questo se ci poniamo nella prospettiva della nascita muta la nostra prospettiva sulla esistenza e sul mondo, ci si scopre abitati dalla meraviglia della creazione e dalla possibilità di potere

¹⁶ S. Zucal, *Introduzione* a H. Saner, *Nascita e fantasia*, pp. 5-55, p. 8.

¹⁷ Cfr. H. Saner, *Nascita e fantasia*, p. 60.

¹⁸ Ivi, p. 94.

¹⁹ Cfr. ivi, p. 60.

sempre cambiare il corso della propria esistenza. In tal senso è importante che questo senso della meraviglia venga coltivato in ogni nuovo nato.

Se è vero che ogni bambino ha in sé una genialità nel percepire e creare forme nuove, spesso il «mondo degli adulti congiura per disconoscerlo»,²⁰ non riconoscendo come dietro le attitudini del saper-domandare, del giocare e dell'estro, del desiderare, dello sguardo raggianti si nasconde l'attività della fantasia. Attività necessaria per esprimersi, ma diremmo qualcosa di più. La fantasia è il suo modo di essere, connaturato alla sua natalità.

Poiché il bambino è, sin dall'inizio, un essere natale e non lo diviene attraverso l'educazione, in lui la fantasia c'è fin dalla nascita, una fantasia che non è altro che impulso e capacità di porre l'inizio, di porre il nuovo nell'esperienza di sé, nell'esperienza delle cose e nell'interazione con gli uomini, nonché di manifestare se stesso, in tal modo come un essere natale. Di regola però il bambino è così fantasioso perché la sua apertura come iniziante è sempre la più grande e il suo impulso verso il nuovo è una ovvietà, ovvero è il modo più spontaneo di comprendere sé e l'altro nell'inizio.²¹

La fantasia nel bambino sin dall'inizio non è limitata ad alcun ambito specifico, è presente in tutti gli ambiti di manifestazione, nell'immediata vitalità sensoriale, nei sogni diurni e notturni, nella capacità trasformatrice. In tal senso la fantasia ha diverse forme. La fantasia è sensoriale, perché penetra il mondo dei sensi e alimenta quella capacità immaginativa con cui immaginare il mondo e con cui immagazzinare fatti, ricordi, desideri, dando forma così al passato che resta impresso nella memoria.²² La fantasia è teoretica quando pone domande, traccia concetti e scopre nessi inediti fra le cose, realizza visioni nuove con cui interpreta il presente e con cui si sposta verso il futuro.²³ Produce qualcosa

²⁰ *Ibidem.*

²¹ Ivi, p. 164.

²² P. Ricœur, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, trad. it. di N. Salomon, Il Mulino, Bologna 2004.

²³ Cfr. H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, trad. it. di M. Vinciguerra, SE, Milano 2017.

come non ancora visto, non ancora ascoltato, non ancora pensato, non ancora voluto: insomma crea dal nulla.²⁴

Se l'umano per eccellenza che si rivela con la nascita e che si esprime nell'infanzia è la libertà di creare dal nuovo, è la *naturale dissidenza*, tale modo di essere fuori dal mondo per una incapacità di adattarsi pienamente potenzia la capacità rivoluzionaria. Se dissidenza etimologicamente è 'essere dall'altra parte', una dissidenza che conduce al di là dell'ovvio e del consolidato, allora il bambino è un inventore eccentrico e un innovatore.²⁵ Per questo la fantasia spaventa e fa paura e per questo, spesso, viene inibita.

Ogni volta in cui viene inibita la fantasia e la dimensione ludica di ogni nato, in cui tutte le forme infantili di genialità creativa vengono represses, si recidono le possibilità sorgive del bimbo come le potenzialità per una vita felice da adulto, neutralizzando «le condizioni positive della realizzazione della propria esistenza»,²⁶ la forza immaginativa e rappresentativa che agisce nell'ambito sensoriale, teoretico e pratico, e infine la capacità simbolica. Quest'ultima viene espressa, quando il bambino, metà imitando e metà creando, produce nel rapporto con le cose e con le persone un nuovo mondo simbolico, nato per aggirare il mondo degli adulti e il mondo reale in maniera ludica, ma in realtà reinterpretando e consentendo dei significati altri ai singoli simboli, simboli già ossificati nel mondo degli adulti. L'atteggiamento irriverente e a volte insubordinato consente di aprire nuovi orizzonti di senso, di arricchire il linguaggio di nuovi suoni e nuove parole, di stare nel mondo ma anche di trascenderlo.

Assopire, infatti, la «tendenza a trasporre nella realtà il non ancora esistente», elidere la tendenza utopica della dissidenza significa reciderla non solo in un singolo ma in un'intera comunità, quando «la dittatura dell'esistente mette a tacere la possibilità

²⁴ Cfr. H. Saner, *Nascita e fantasia*, p. 158.

²⁵ Cfr. *ivi*, pp. 189-190.

²⁶ K. Jaspers, *Filosofia*, trad. it. di U. Galimberti, Mursia, Milano 1972, p. 282.

dell'utopico, quando la società vegeta senza grandi speranze, senza grandi visioni. È più simile ad uno Stato di termiti che ad una repubblica democratica».²⁷ Così il futuro muore ancor prima di arrivare per inedia, per mancanza di visione, come per incapacità di coltivare l'immaginazione. È l'immaginazione che consente di sporgersi verso un tempo altro e diverso dal presente resistendo alle tendenze omologanti e nichilistiche che attanagliano tutti. Coltivare in ognuno la capacità di trasformare ogni giorno il volto di un'umanità abbruttita, per ritrovare le ragioni dello stare assieme e per provare a costruire uno spazio non più schiacciato dentro il peso delle recriminazioni e di posizioni incancrenite, ma costruito da percorsi di comprensione, da movimenti di apertura verso l'altro permette che ogni nuovo nato senza paura e senza tentennamenti si possa sempre presentare con le potenzialità inscritte nel suo inizio. *Ed è per questo inizio che si può dare nuove chance a relazioni che si pensavano ormai insterilite e morte.*

4. L'idea di una nascita come 'nuovo inizio', capace di far emergere qualcosa che prima non esisteva, viene ripensata da Arendt sulla base di un'intuizione di Agostino. Ma prima ancora di Arendt, da una intuizione di Bergson, quella secondo cui «il tempo è ciò che impedisce che tutto sia dato in un colpo solo. Esso ritarda o piuttosto è ritardo».²⁸

È nella dimensione di un tempo come 'ritardante', di un tempo che ritarda, in cui tutto *non* è già stato dato in un'unica creazione puntuale posta all'origine del tempo che si scopre un ritmo diverso e dissonante. Se sentire lo scorrere del tempo significa sentire la durata, ciò equivale a sentire il ritmo della creazione continua. Già Agostino parlava del tempo all'interno della distensio-

²⁷ H. Saner, *Nascita e fantasia*, p. 165.

²⁸ H. Bergson, *Pensiero e movimento*, trad. it. di P. Sforza, Bompiani, Milano 1986, p. 85; cfr. G. Cusinato, *Trasformazione e germinazione. Per una nuova filosofia della nascita*, in «*Thaumàzein*», 4-5 (2016/2017), pp. 37-66, p. 49.

ne. Durante questa avviene una unificazione delle tre dimensioni temporali del passato, presente e futuro e prende avvio il processo creativo che permette di vivere il tempo in modo diverso da quello misurabile da una lancetta d'orologio, in cui c'è un puro susseguirsi di momenti omogenei e separati. Nella distensione determinati attimi eterogenei si combinano fra di loro in una molteplicità qualitativa.

Se nel tempo omogeneo ogni momento si riferisce a quello passato, la *distensione* permette a ogni momento di far riferimento direttamente a una molteplicità qualitativa, quella dell'anima, rendendolo così parzialmente autonomo dal proprio passato. In tal modo viene introdotta la libertà come possibilità d'una discontinuità rispetto al passato, d'una presa di distanza critica nei confronti del proprio presente, d'un nuovo inizio con cui dare avvio a un futuro impensato. Ed è solo grazie alla *distensione* che – in ogni sistema organico, sociale e personale – le tre dimensioni temporali interagiscono permettendo un processo di trasformazione e di novità.

Per questo la distensione è il tempo della novità e della frattura. Quello che si impone ogni volta in cui nascendo ognuno crea una frattura e una rottura rispetto al passato. Questo significa che il tempo della nascita è sempre un tempo altro, rispetto al tempo della coscienza e al tempo ciclico della storia. Un tempo di frattura e di interruzione perché è l'inizio della libertà di fare e di agire, ma anche il tempo che accede a possibilità impensate. E in tal senso il tempo di ogni nascita è il tempo della fecondità, della generosità e della creatività, è il tempo che si infinitizza nel suo distendersi dentro la trama generazionale.

Ogni nascita, infatti, non è solo una frattura e un'irruzione ma anche una continuità nel senso che si inserisce nella trama infinita delle generazioni (*toledoth*) e «che si distende nell'orizzonte infinito dei figli già venuti e quelli a venire».²⁹

²⁹ M. Tura, *Infinito e molteplice. Etica e religione in Emmanuel Levinas*, Mimesis, Milano-Udine 2015, p. 214.

È, in particolare, in *Totalità e infinito* che Levinas si occupa del tempo della nascita come il tempo della fecondità, prendendo spunto dalla relazione fra padre e figlio.

Mettendo in evidenza il rapporto che vi è fra il padre e il figlio – figura paradigmatica della nostra relazione con il Padre creatore – si riesce a rifigurare il ‘tempo nuovo’ della fecondità e della creatività. Se il tempo cronologico e il tempo storico sono scanditi dal passaggio orizzontale e continuo da un tempo a un altro, se il tempo della coscienza è un tempo interiorizzato, la nascita instaura ancora il tempo della fuoriuscita dall’«egologico, dall’egoismo e dall’egotismo»,³⁰ l’evasione del soggetto da se stesso e l’apertura verso chi irrompe nel suo spazio e nel suo tempo e lo de-centra da sé spostandolo dentro la trama generazionale (*toledoth*).

Allora nascere significa inserirsi in una linea di continuità che non coincide con il succedersi cronologico del tempo: quando il tempo del figlio si innesta nel tempo del padre, il tempo del padre ha la possibilità di un futuro infinito, ha la possibilità di distendersi all’infinito in un tempo che non è più solo suo, ma anche del figlio. Eppure, è un tempo donato con *generosità* perché il padre dona al figlio la vita e con essa la possibilità di essere figlio, ma senza pretendere alcun dono indietro: ecco perché la nascita genera un altro tempo, «un tempo spezzato e irriducibile al tempo storico, in cui prevale l’attesa del riconoscimento e la reciprocità dello scambio»,³¹ in cui prevale *l’attesa* dell’essere ricambiato e il desiderio di essere contraccambiato.

Il tempo della nascita instaura una relazione feconda e generosa: feconda per la ricchezza data a un altro di essere, che è quella della vita, generosa perché il dono del tempo della nascita è incondizionato e gratuito. Incondizionato perché non stabilisce condizioni di scambio e gratuito essendo fuori da ogni logica

³⁰ E. Levinas, *Nomi propri*, trad. it. di F.P. Ciglia, Marietti, Casale Monferato 1983, p. 119.

³¹ Id., *Totalità e infinito. Saggio sull’esteriorità*, trad. it. di A. Dell’Asta, Jaca Book, Milano 1990, p. 53.

economicistica e retributiva. Il tempo della relazione fra padre e figlio è il tempo abitato da un desiderio che non si estingue nel figlio avuto, ma è un Desiderio che desidera Altro, come un amore che non si confonde con l'eros e con il piacere della carne, ma che si arricchisce per la possibilità di una donazione continua di sé all'altro, come avviene quando ci si confida, quando si consola, quando si consiglia, quando si rimprovera, quando si riempie il proprio tempo con le premure verso l'altro. Fecondità come dono di sé in un altro che esiste *grazie* a noi. Eppure, questa fecondità non si nutre solo della disponibilità e dell'ospitalità gratuita, ma anche di tutto ciò che consente al figlio di vivere a dispetto di noi. È un amore che sa lasciar andare e sa lasciar essere il figlio:

Se amare significa amare l'amore che mi è offerto dall'Amata, amare significa anche amarsi nell'amore e tornare a sé. L'amore non trascende senza equivoci, si compiace, è piacere ed egoismo a due. Ma, in questo compiacimento, si allontana altrettanto da sé; si mantiene in una vertigine che sta al di sopra di una profondità di alterità che non può più essere illuminata da nessun significato [...]. La relazione con il figlio – il desiderio smodato di possedere il figlio – a un tempo altro e me stesso, si delinea già nella volontà per attuarsi nel figlio stesso.³²

Per questo è più giusto dire che il rapporto fra padre e figlio è di fecondità perché insieme instaurano un tempo nuovo, quello che 'crea' un nuovo flusso temporale, quello che dal presente si rivolge al tempo avvenire, al futuro: in tal senso il tempo 'invecchiato' del padre si ringiovanisce nel tempo del figlio e non solo perché il padre si proietta e si ringiovanisce attraverso i desideri e i progetti del figlio, ma perché anche i desideri e le aspettative del figlio convergono nel tempo del padre. Il tempo del padre si rinnova così grazie alla relazione al figlio e in questo innesto di 'infinito' nel proprio tempo mortale spezza la catena infinita della necessità e chiama in campo gesti etici nuovi, come il perdono che scioglie il peso del passato e apre nel presente il tempo della riconciliazione, cancellando le catene delle vendette e delle recriminazioni infinite.

³² Ivi, p. 273.

Un tempo ‘alterato’ perché dilatato dalle esigenze dell’altro per il quale mi muovo e promuovo ogni azione; è un tempo che si dilata anche per incapacità di colmare ogni distanza, come quella fra padre e figlio, fra vittima e carnefice, fra passato e futuro. Ma questa impossibilità consente altresì lo svuotamento del padre da ogni sua gloriosa e tronfia autosufficienza, da ogni suo possesso geloso, da ogni autoritarismo e riempiendosi di tutto ciò che l’Altro gli suggerisce e gli impone e si apre così a un futuro infinito e indeterminato. Il suo tempo diventa *infinito* poiché si feconda con quello del figlio e rinasce *grazie* al figlio, si rinnova grazie alla generazione che non può mai completamente controllare e gestire. Il tempo fiorisce e si apre ad altre configurazioni: rinasce e impedisce di fissare per sempre il proprio posto nello spazio e nel tempo. Rinasce e dà volto a nuove creazioni.

La relazione che il padre instaura con il figlio è quella dell’affettività e della crescita ma non nell’uguaglianza. L’asimmetria che caratterizza questo rapporto si rivela nel padre quando scopre un figlio non uguale a sé, ma diverso, quando scopre come impossibile l’istanza di dominio e di assoggettamento. Se è vero che attraverso il figlio il padre si ringiovanisce e feconda nuovamente il suo tempo, questo non avverrà mai al prezzo dell’assoggettamento del figlio.

La relazione con il figlio, cioè la relazione con l’Altro, non potere ma fecondità, mette in rapporto con l’avvenire assoluto e con il tempo infinito. La fecondità continua la storia senza produrre vecchiaia: il tempo infinito non dà una vita eterna a un soggetto che invecchia. È migliore attraverso la discontinuità delle generazioni, è scandito dall’inesauribile giovinezza del figlio.³³

La nascita del figlio instaura per il padre il tempo fecondo dell’incontro e della relazione, della donazione generosa, dello svuotamento di sé; ma è anche il tempo che *sfugge*: del resto il futuro appartiene solo al figlio. È il figlio ad avere un futuro davanti, un futuro che non è del padre, per questo il suo è un tempo

³³ Ivi, p. 276.

che rompe con la continuità. Se infatti il figlio si inserisce nella continuità generazionale, il tempo ringiovanito dal figlio non è mai uguale a ciò che lo precede. Del resto, il figlio per riconoscere sé deve necessariamente rinnegare il padre, ovvero si deve riconoscere come altro, come diverso e come unico:

La separazione indica la possibilità per un ente di installarsi e di avere un destino proprio, cioè di rinascere [...] senza che il posto di questa nascita [...] nel tempo della storia ne contabilizzi la realtà. L'interiorità è appunto la possibilità di una nascita [...] che non attinga affatto il proprio senso dalla storia. L'interiorità instaura un ordine diverso dal tempo storico nel quale si costituisce la totalità, un ordine nel quale tutto è sospeso, nel quale resta possibile ciò che storicamente non è più possibile. La nascita di un essere separato che deve provenire dal niente, l'inizio assoluto, è un evento storicamente assurdo.³⁴

Il figlio per riconoscere sé deve distaccarsi dal padre, deve metterlo a distanza, mentre il padre vede il figlio come la sua continuità e la sua eredità e al contempo come ciò che è sempre altro e diverso da sé. Da una parte il figlio è la sicurezza di un futuro, dall'altra è l'incertezza perché il futuro non gli appartiene ed è in mano ad altri. La fecondità della generazione è destinata a creare due tempi diversi: quello del padre che continua e quello del figlio che lo spezza, così che il padre si scopre come abbandonato e dipendente dal figlio, mentre questi è sempre alieno e sempre sfuggente: «il figlio non è me, però io sono mio figlio».³⁵ La filialità in tal senso è una relazione paradossale, dove «altri è radicalmente altro, e in cui tuttavia è in qualche modo me».³⁶

L'essere del padre, infatti, non si dà nella sua assolutezza e unità ma nella sua tensione verso un'alterità che, nel momento in cui giunge, si pone come Altra e come diversa da ogni aspettativa e da ogni consolazione: il 'tempo infinito' è il tempo

³⁴ Ivi, pp. 53-54.

³⁵ Ivi, p. 286.

³⁶ Id., *L'amore e la filiazione*, in Id., *Etica e infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, a cura e con un saggio introduttivo di F. Riva, Castelvecchi, Roma 2012, p. 78.

allungato in cui si innesta una linea che procede per generazioni fra la nascita e la morte, fra una continuità e una frattura, quella che consente ogni resurrezione. Una resurrezione intesa non solo come rinnovamento del tempo, ma come possibilità di dare un tempo nuovo a ogni relazione, che altrimenti insterilisce e muore. Il tempo instaurato dalla relazione è un tempo costretto sempre a rompersi per le incomprensioni e a ricrearsi per ristabilire l'armonia:

La resurrezione costituisce l'evento principale del tempo. Non c'è quindi continuità nell'essere. Il tempo è discontinuo. Un istante non esce dall'altro senza interruzione, con un'estasi. L'istante nella sua continuazione trova una morte e risuscita. Morte e risurrezione costituiscono il tempo. Ma una struttura formale di questo tipo presuppone la relazione dell'io con altri e, alla sua base, la fecondità attraverso il discontinuo che costituisce il tempo.³⁷

La resurrezione nel tempo è un tempo rigenerato dalla rigenerazione di relazioni che un tempo erano state negate:

L'essere infinito si produce come tempo, cioè in diversi tempi attraverso il tempo morto che separa il padre dal figlio. L'essenza del tempo non è costituita dalla finitudine dell'essere come pensa Heidegger, ma dal suo infinito [...] il nuovo inizio nel tempo discontinuo genera la giovinezza e così l'infinitazione del tempo.³⁸

Nel tempo discontinuo della nascita e della fecondità, il passato viene nuovamente iniziato e il nuovo inizio ha il compito di riscrivere il passato in modo diverso. Solo *nel tempo infinito del figlio* un passato vilipeso può aspirare a essere perdonato e a diventare felice: è questo il caso di una storia che porta la firma delle vittime, come di una storia scritta dal figlio per il proprio padre, quando questi è impossibilitato a farlo.

È la presenza del figlio che dona al padre la filialità, una fecondità che precede la sua stessa fecondità. Il padre-donatore si scopre inserito in una trama che lo segue mentre il figlio scopre

³⁷ Id., *Totalità e infinito*, p. 294.

³⁸ *Ibidem*.

nella presenza del padre la memoria e la traccia di una storia che lo precede. Se, infatti, il padre consente la filialità, il figlio è ciò che consente la paternità e che restituisce al padre la sua memoria e la sua origine. È dunque il figlio a qualificare la filialità del padre, restituendo al padre ciò che questi era stato, ovvero a sua volta 'figlio di'.

La successione delle generazioni poggia su questa memoria, sulla memoria di quello che è stato e sulla memoria di un figlio che è amato da un padre, e che è stato a sua volta figlio. Su questo si può inserire un futuro ancora tutto da venire. Un futuro che scardina il tempo con il suo carico di attesa dell'Altro. Un Altro che resterà sempre altro e sempre diverso, sempre irriducibile a chi lo ha preceduto e a chi lo seguirà, un altro sempre unico e differente anche se si muove dentro una trama generazionale che è scandita dal passaggio da un figlio a un altro figlio.³⁹ Il figlio, infatti, seppur inserito in una catena generazionale resterà sempre l'unico. Unicità non vuol dire la fine della fecondità, ma l'unicità come unicità nell'amore e nell'elezione, come instaurazione di un tempo che è sempre irriducibile a qualunque precomprensione. Chi nasce è stato eletto e scelto come figlio, per questo unico. Unico nell'amore e nella relazione con il padre e mai assimilabile ad altri. Unico nel suo modo di stare al mondo e unico nel modo in cui riuscirà a rivitalizzare dentro ogni relazione le potenzialità del suo inizio.

5. Ribaltando una tradizione antica che aveva ritenuto che il «pensare si apparentasse alla morte»,⁴⁰ alcuni pensatori nel corso del Novecento, come Paul Ricœur,⁴¹ Emmanuel Levinas,⁴² Hans

³⁹ Id., *Tra Noi. Saggi sul pensare-all'altro*, trad. it. di E. Baccarini, Jaca Book, Milano 2016, p. 256.

⁴⁰ H. Arendt, *La vita della mente*, trad. it. di G. Zanetti, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 162-163.

⁴¹ P. Ricœur, *Filosofia della volontà. I. Il volontario e l'involontario*.

⁴² Cfr. E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, trad. it. di S. Petrosino - M.T. Aiello, Jaca Book, Milano 1983.

Saner,⁴³ insieme ad altre pensatrici come Hannah Arendt⁴⁴ e María Zambrano,⁴⁵ hanno ritenuto importante cominciare la speculazione sull'uomo a partire dalla natalità. Indagare l'uomo *sub specie nativitatis* e non *sub specie mortis* significa pensarlo come un inizio e non come la fine o il fine di ogni cosa. Significa poter pensare ognuno come un essere natale, nato per un inizio o da un inizio, e per questo capace di mutare ogni prospettiva consolidata. Per ripetere la celebre espressione di Agostino: «L'inizio non esistette assolutamente in precedenza, perché esistesse dunque, fu creato l'uomo, prima del quale non ci fu nessuno».⁴⁶

Volgendo 'lo sguardo all'indietro' si scopre un inizio che rimanda a un parto, ma soprattutto a un *generare* e a un *essere generato*: un *generare* inteso come un'azione *per il mondo, come un gesto per altri e volto alla successione*, poiché si genera un neonato non solo per sé ma per dare un futuro al proprio patto di amore; un *essere generato* ovvero una condizione umana, quella della *natività*, che, posta dentro un legame generazionale, sconfigge finitudine e morte in una trasmissione che avviene *nel tempo*, ma che è già *oltre* il tempo nel suo desiderio di futuro. Ecco perché concede al tempo una rigenerazione continua, una continua fecondazione di nuovi inizi e di nuovi tempi.

Pensare, inoltre, la condizione umana *sub specie nativitatis* stimola una riflessione etica sul *legame* e sui tanti *legami* che vincolano gli uomini fra di loro. Legami stretti fra gli uomini in un tempo ben determinato, ma che aspirano alla futurità, per usare

⁴³ S. Zucal, *Introduzione a H. Saner, Nascita e fantasia*.

⁴⁴ Cfr. H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Storia di un'ebrea*, trad. it. di L. Ritter Santini, il Saggiatore, Milano 2004.

⁴⁵ Cfr. M. Zambrano, *Delirio e destino*, trad. it. di S. Marcelli, Raffaello Cortina, Milano 2000; Ead., *Verso un sapere dell'anima*, trad. it. E. Nobili, Raffaello Cortina, Milano 1996; Ead., *Per l'amore e per la libertà. Scritti sulla filosofia e sulla educazione*, trad. it. di M.L. Durante, Marietti 1820, Genova 2008; Ead., *Il sogno creatore*, trad. it. di V. Martinetto, Bruno Mondadori, Milano 2002.

⁴⁶ Agostino d'Ipbona, *La Città di Dio*, trad. it. di L. Alici, Rusconi, Milano 1984, p. 594.

un'espressione di Levinas, a oltrepassare il tempo finito attraverso i gesti, le parole, gli impegni che, ad esempio, ci si assume nei confronti dei tanti bambini che senza la nostra cura e attenzione rischiano di restare indifesi, che rischiano di restare inascoltati, o nei confronti di chi dipende dalle nostre parole e dalle nostre azioni. Riflettere sulla condizione umana *sub specie nativitatis* ci spinge a considerare la nostra condizione di 'nati', depositari di un corredo genetico, familiare, sociale ed etico che ci precede e che siamo destinati a tramandare, ma portati anche a fare ciò che chi ci ha preceduto non è riuscito né a pensare né a cominciare, a poter trasformare ciò che ci è stato dato come rotto o frantumato.

In questo senso nasciamo già creativi e creatori.

In nome di questo inizio che noi siamo è possibile pensarci come capaci di continue trasformazioni e rinascite: si nasce di nuovo quando dopo una caduta si è in grado di ricominciare; si nasce un'altra volta quando si resiste allo spirito omologante del proprio tempo riuscendo a restare unici e originali; si nasce quando si è in grado di rianimare una relazione che si pensava distrutta per sempre. Si nasce e si rinasce quando tutto non si riduce a sé, bensì si ha il coraggio e la forza di guardare altro da sé.

Indagare la nascita per volgersi a qualcosa di più originario rispetto al «pensiero freddo e senza radice»⁴⁷ della morte; più originario perché rimanda a un altro, l'*Altro* da cui proveniamo, l'*Altro* che a volte ci precede, a volte ci segue; più originario perché conserva, dell'origine, frammenti e scintille che ricaduti dentro il sapere sedimentato di generazione in generazione ci narrano di ciò che nascendo 'ha avuto' la meglio sulla morte e di come sia possibile rinascere a dispetto del male e del deserto, trasformandosi *creativamente*. Solo così è possibile resistere al canto sempre più assordante delle sirene nichilistiche, distruttrici e sempre più irate che ci circondano, spezzando il peso della rassegnazione provocato da ogni considerazione della 'gettatezza' e della finitezza della condizione umana.

⁴⁷ P. Ricœur, *Filosofia della volontà I. Il volontario e l'involontario*, p. 457.

MARIO VERGANI

LA TRACCIA AFFETTIVA DELLA NASCITA

1. *Traccia e affetto*

Due parti compongono l'argomentazione: la prima è di impianto teorico; la seconda, costituita dall'esposizione fenomenologica, conferisce densità descrittiva alle distinzioni concettuali precedentemente enunciate. Il primo punto sviluppa tre questioni: a. l'impostazione fenomenologica della discussione; b. la temporalità della traccia; c. le nozioni di affetto-pathos-sensazione.

a. Problema di margine ultimo, la nascita è parte di quelli che Husserl chiama i *Grenzprobleme der Phänomenologie*. Se il confine perimetra rinviando all'esterno, il margine è slabbrato, almeno doppio, certo complessifica il rapporto tra dentro e fuori, tra proprio ed estraneo: «Sul lato della nascita avremmo il problema di margine estremo [*Randproblem*]». ¹ La nascita diviene problema fenomenologico in forza della premessa teorica secondo la quale l'orizzonte delle descrizioni del campo fenomenico si dischiude a partire da me; da una differenza irriducibile, il taglio di mondo che accade con il fatto empirico/trascendentale della mia nascita, la nascita che mi concerne.

Di qui l'inusuale idea, caratteristica della fenomenologia, di una prospettività senza prospettivismo o di una relatività senza relativismo (in quanto ciò che si dà è per-me e per-noi). In altri

¹ E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie (1908-1937)*, Hg. R. Sowa - T. Vongehr, Springer, Dordrecht-Heidelberg-New York-London 2013 (Hua XLII), trad. it. di G. Baptist - A. Pugliese - A. Ales Bello - M. Failla, *Fenomenologia dell'inconscio. I casi limite della coscienza*, Mimesis, Milano 2021, p. 81 [trad. leggermente modificata].

termini, la descrizione fenomenologica – che avanza per determinazioni di profili di senso – opera tracciando distinzioni (ragione che spiega la necessità della fenomenologia di confrontarsi sempre con la questione della differenza e dell’alterità, com’è accaduto in diverse diramazioni del movimento fenomenologico); e così procede per sguardi chiarificatori: il concetto di senso verrà inteso pertanto sempre in quanto differenziale. In questa cornice, la nascita diviene problema di margine estremo, relativo al criminale in cui il proprio si determina per sottrazione dell’estraneo: si traccia la distinzione di me e, in un sol colpo, il tracciarsi di questa traccia, sottraendosi e assolvendosi, se ne va.

b. Abbiamo introdotto l’idea del tracciare e del taglio di mondo che determina e significa; appunto figura di margine, là dove il margine è ciò che separa producendo una relazione tra incommensurabili e irriducibili (che si tratti del rapporto tra due esistenze o tra un’esistenza e il mondo). Diverse riflessioni elaborate da numerosi autori riconducibili alla tradizione fenomenologica insistono sull’impossibilità di assistere alla propria nascita e quindi sul ritardo strutturale relativo a questo fenomeno non fenomenologicizzabile, dunque, da un punto di vista fenomenologico, impossibile, in quanto si sottrae all’evidenza (né apodittica, né adeguata), al *principio di tutti i principi* enunciato da Husserl in *Ideen I*.

Se la mia nascita non è mai presentemente data, sarà allora necessario introdurre figure temporali incompatibili sia con una concezione linearmente cronologica, sia con una concezione che è quella del tempo vissuto di coscienza. Merleau-Ponty descrive il tempo della nascita come «un passato che non è mai stato presente»; sviluppando questa idea, Waldenfels elabora la figura della diastasi temporale, che congiunge l’idea del differimento pre-liminare di un’antecedenza costitutiva e di una diacronia non sincronizzabile dalla coscienza interna del tempo. Possiamo aggiungere che, in quanto antecedenza inintegrabile e costitutiva, l’alterità dell’evento di soglia (*Schwellenergebnis*)

della nascita² non è né fonte né fondamento, non è provenienza, né origine; piuttosto è ante-cedenza e, in quanto tale, piuttosto è cedimento e se-cessione del Sé.

Un paradosso che lo stesso Husserl riconosce: prova a tener ferma la differenza tra nascita mondana e nascita trascendentale, ma descrivendo la nascita come *Faktum* (dunque insieme fatto irrazionale/contingente e produzione di senso) e così riconoscendo nella nascita il collassare della distinzione tra empirico e trascendentale, è costretto ad assegnare alla nascita lo statuto di enigma (*Rätsel*).³

Il rapporto con tale enigma sarà pertanto quello con la *traccia* di un'antecedenza, rapporto con il bordo dei fenomeni e del Sé. È meglio chiarire che, riportando il tema della nascita e della natalità nell'ambito della riflessione filosofica e qui nello specifico nella sua variante fenomenologica, la traccia non è traccia genetica (biologica) come nel caso delle scienze naturali, oppure psichica o mnestica (psicologica) o ancora traccia culturale (storico-antropologica), come nel caso delle scienze umane e sociali. In senso filosofico la traccia natale è piuttosto traccia esistenziale, in quanto, espropriandolo, appropria il Sé a sé stesso, facendolo unico. Nascita che rende a me stesso la mia esistenza, facendola unica, un'eccezione che è di me e tuttavia a me indisponibile. Cosicché resta a me stesso per sempre un enigma; traccia che dunque – in ragione della sua antero-posteriorità – rinvia a quanto è a-venire, ma che al tempo stesso attraversa l'esperienza ricordandomi che, in quanto nato, con me il mondo riverbera di senso.

c. La traccia della nascita attraversa l'esistenza, in tutte le sue dimensioni umane, sociali e storiche. Qui intendiamo elaborarne, con approccio fenomenologico, l'aspetto affettivo. Discutere fenomenologicamente dell'affezione, come scrive Merleau-Ponty,

² B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie – Psychoanalyse – Phänomenotechnik*, Suhrkamp, Frankfurt 2002, p. 444.

³ E. Husserl, *Fenomenologia dell'inconscio*, p. 237.

significa in primo luogo sottrarre la nozione di sensazione ai pregiudizi dell'età moderna,⁴ ovvero da un lato rifuggire una concezione soggettivistica dei sentimenti e del sentire, nel senso che l'affetto non è in prima battuta uno stato soggettivo; dall'altro una concezione atomistica dell'esperienza di tipo empiristico. Fenomenologicamente parlando l'affetto, il *pathos* o la sensazione accadono in un rapporto di correlazione che ha delle specificità, per usare termini classici, di tipo noetico e noematico, cioè riferite ai modi della correlazione e alla specificità dei correlati. Così da una parte l'affetto (*affectio*) è un *ad-ficere*, un *Af-fect*: ciò da cui in prima battuta sono toccato, ciò che mi accade e che da fuori investe. Nei termini di Waldenfels l'affetto è un *Widerfahrnis*, termine che può essere tradotto come 'esperienza che accade di contro' (*counter-experience*). Per questa ragione l'affetto si congiunge all'antico termine *pathos*, che non soltanto porta in primo piano il tema della sofferenza, ma prima ancora quello della passività, del colpire (*páskein*), cioè dell'essere esposti passivamente.

Se in tal senso comincia a emergere una specificità della modalità di correlazione, ancora oscuro rimane il correlato di tale correlazione. Per cominciare, sarebbe forse meglio precisare che in questo caso non si tratta semplicemente di un colpo che ricevo da un oggetto esterno, ma appunto di un modo della correlazione, cioè di qualcosa che accade tra me e il mondo o tra me e l'altro e che quindi profila e l'uno e l'altro, rimbalzandoli come gli effetti di questa correlazione; in tal senso l'affetto o il *pathos* davvero si riferiscono alla costituzione fenomenologica ridotta entro la sfera fenomenica, dunque su di un piano pre-liminare rispetto ai dualismi propri del pensiero moderno (derivati, secondo l'approccio fenomenologico). In questa prospettiva, conseguentemente, deve essere pensata anche la nozione di sensazione che è pertinente rispetto all'abito dell'esperienza estetica, cioè alla dimensione

⁴ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, trad. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 1965, pp. 35-44.

del sentire: di nuovo il sentire non sarà in prima battuta un sentimento soggettivo, né la sensazione un effetto dell'impressione prodotta dall'oggetto.

La sensibilità, collegata all'esperienza dei sensi, si produce, in questa cornice, come un accadimento di mondo. In tal senso, per venire a una idea che accomuna in diverse varianti l'approccio che stiamo sommariamente descrivendo, il *percepto* e l'*affetto* sono connessi, ma da distinguere, come se nelle forme e nei modi della correlazione il secondo precorresse il primo e avesse una sua modalità fenomenologica – una propria variante di senso – che non è finalizzata alla percezione. Detto altrimenti, per una filosofia del concreto qual è la fenomenologia – un pensiero della determinazione a partire dalla corporeità della condizione umana – certo la sensazione si riferisce ai sensi, nella loro pluralità, e dunque all'essere sensibili-a, alla sensibilità in quanto il sensibile ne sarebbe il correlato affettivo, ma nel senso per cui la sensorialità si produce come un evento nel sensibile.

Sulla base di queste precisazioni, se è vero che stiamo descrivendo un accadere-tra, che costituisce – secondo un ritardo strutturale e come un effetto di rimbalzo – quanto accade, allora per spiegare la dimensione affettiva dell'esperienza è lecito richiamare le figure temporali che abbiamo menzionato a proposito della traccia: l'affetto è già traccia, il che significa che non si produce nel senso di una soglia da attraversare, ma in quanto soglia che ci attraversa. E il peso dell'affermazione è del tutto spostato sull'essere attraversato, sulla forma passiva della frase.

2. Fenomenologie affettive della nascita

Il commento di tre versioni distinte di fenomenologie affettive della nascita – con differenze rilevanti tra loro e che tuttavia si richiamano l'un l'altra – ha l'obiettivo di indicare la pista degli affetti come una traiettoria specifica – non l'unica – per accostarsi al fenomeno indisponibile della nascita. Approfondire il tema di

una fenomenologia della traccia affettiva della nascita significa che l'essere affetto di mondo e dell'altro rinvia, d'un balzo, all'evento inaugurale della nascita.

Questa seconda parte, per dare consistenza fenomenologica alle premesse concettuali esposte in apertura e per sostenere in modo più specifico l'argomento della traccia affettiva della nascita, si riferirà a tre diversi esempi di indagini fenomenologiche: la prima è quella di Mikel Dufrenne che propone quale parola guida per accostare la nascita l'idea della sensazione come evento nel sensibile; la seconda è quella di Bernhard Waldenfels che definisce la nascita come 'esperienza allopatrica' (*der allopathische Character von Geburt*); Emmanuel Levinas infine collega la nascita all'affezione della *jouissance*. I tre si richiamano l'un l'altro, anzi, per meglio dire, nelle loro riflessioni relative al nesso tra nascita e affezione sia Dufrenne che Waldenfels menzionano un tema fenomenologico levinasiano: Waldenfels rinviando alla «teoria delle impressioni primordiali in Husserl che è stata ripresa da Levinas»,⁵ Dufrenne ricordando «la nascita simultanea del mondo e dell'essere al mondo in questo evento che Levinas chiama sensazione».⁶

⁵ B. Waldenfels, *Réponse à l'autre. Eléments d'une phénoménologie responsive*, in E. Escoubas - B. Waldenfels (ed./Hg.), *Phénoménologie française et phénoménologie allemande / Deutsche und französische Phänomenologie*, L'Harmattan, Paris 2000, pp. 357-374, p. 365.

⁶ M. Dufrenne, *Le jour se lève*, «Revue d'esthétique», 30 (1996), pp. 89-92, p. 90. Vale la pena di ricordare come il nesso tra affezione e nascita sia stato sviluppato anche in numerose altre varianti fenomenologiche, quali ad esempio quelle di Merleau-Ponty (una delle fonti di Dufrenne), Marion e Henry. Se in questa sede ci limitiamo a menzionarli è perché riteniamo che il nesso tra nascita e affezione venga sviluppato dagli autori da noi selezionati in modo più sistematico. Non possiamo tuttavia esimerci dal richiamare il capitolo I della parte II della *Fenomenologia della percezione* di Merleau-Ponty intitolato *Il sentire* (M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, pp. 283-322). In queste pagine che risentono fortemente delle indagini di *Ideen II* di Husserl, la sensazione viene pensata non come un evento del mondo, ma come ri-creazione o ri-costituzione del mondo in ogni momento. È in queste pagine che si trova la celebre espressione di «un passato originario, un passato che non è mai stato

Il tema della nascita attraversa l'intera opera di Dufrenne, ma significativamente trova una sua esplicitazione in alcuni degli ultimi scritti, tra i quali particolarmente importanti sono *Le jour se lève* e *Note sur la naissance*, risalenti allo stesso periodo della stesura de *L'occhio e l'orecchio*, quindi nel momento in cui l'impegno fenomenologico per elaborare una fenomenologia dei sensi e della sensibilità si fa intenso; è il periodo in cui la dimensione affettiva dall'indagine a-priorica (gli a priori affettivi) si sostanzia in una fenomenologia delle affezioni sensibili.

Ogni nascita è descritta come una nascita, ogni volta unica e irrevocabile: «Non c'è nascita in generale. Ogni nascita è *una* nascita, la nascita di qualcuno»⁷ e come fenomeno-limite, in quanto è un evento che spezza il corso del tempo, o come appunto scrive Dufrenne è fuori tempo: «questo evento non può essere assoluto se non in quanto è fuori tempo (*hors-temps*), se non in quanto lacerava la trama del tempo [...]. E questo fuori tempo è anche fuori mondo (*hors-monde*), fuori da questo mondo degli altri che ne smussa la punta reinserendola nel tempo del mondo. Il nuovo nato non viene al mondo degli altri, viene al suo mondo: un mon-

presente» (ivi, p. 322), in un contesto dove ritorna insistentemente il tema della nascita: «Essendo a rigore la prima, l'ultima e l'unica della sua specie, ogni sensazione è una nascita e una morte» (ivi, p. 293). In *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés* (P.U.F., Paris 2001, pp. 50-51), Marion dedica alcune pagine al tema "Affezione e nascita" nel corso delle quali viene toccato il tema della traccia affettiva come un *s'éprouver soi-même*, un rapporto dell'ego inscritto nell'ego stesso; la distinzione tra penuria di senso e sovrappiù di senso che tale rapporto a sé comporta si porta però in una direzione differente rispetto a quella che qui stiamo proponendo. A maggior ragione, una distanza si pone quanto al problema della auto-affezione della vita cui Henry riporta le proprie riflessioni sulla nascita (M. Henry, *Phénoménologie de la naissance*, «Altér. Revue de phénoménologie», 3 [1994], pp. 295-312); distinguendo tra venire alla vita e venire al mondo, può arrivare ad affermare che «venire davvero al mondo» è «proporvisi come un cadavere» (M. Henry, *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie di Christianisme*, Seuil, Paris 1996, trad. it. di G. Sansonetti, *Io sono la verità. Per una filosofia del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1997, p. 81).

⁷ M. Dufrenne, *Note sur la naissance*, «Revue d'esthétique», 30 (1996), pp. 81-88, p. 82.

do singolare ordinato a un essere singolare».⁸ In tal senso, non si tratta qui di pensare alla nascita come una genesi costante, non si tratta di un atto perpetuo, ma unico.⁹ Ora quanto qui è più rilevante è che, nascendo, «il senso di questo mondo, piuttosto che costituirlo, lo prova (*il l'éprouve*)»,¹⁰ gioendo di mondo: gioia non disincarnata, perché proprio qui Dufrenne rimanda all'immagine prima della nascita, l'esser-là del corpo, definito merleau-pontyanamente come una scheggia dell'originario in schegge: «“L'originnaire éclate”: la naissance est cet éclatement».¹¹

La domanda che si pone Dufrenne riguarda il modo in cui siamo ricondotti *dans les parages de l'originnaire*, nei paraggi, all'intorno dell'originario. In prima battuta si tratta di distinguere le nozioni di origine e di originario, per abbandonare l'idea di origine come cominciamento o origine piena, e per indagare la nozione di originario, là dove l'originario è piuttosto un evento o un rapporto, o ancora, dice Dufrenne, un 'passato assoluto'. Scrive Dufrenne che «l'originario è un po' come la *différence* in Derrida (benché la differenza sia, o perché la differenza è ciò che impedisce di evocare l'origine), al tempo stesso principio di una spazializzazione e di una temporalizzazione».¹²

Prima di procedere è bene richiamare uno schema teorico, che Dufrenne elabora molto presto in modo nitido e che con differenti varianti rimarrà in larga parte una costante delle sue ricerche. A

⁸ Ivi, p. 84.

⁹ Il tema è già presente in *La notion d'a priori*: «Ritroviamo l'idea di una significazione metafisica della nascita e allo stesso tempo di una irriducibilità dell'umano. Certo, gli altri possono istruirmi sulla mia nascita, come l'archeologia sulla nascita dei primi uomini; non posso contestare che la mia nascita sia un fatto empirico, né che l'apparizione dell'umanità si situi nella storia naturale. Ma l'uomo che nasce non viene al mondo come suo prodotto, vi viene come suo eguale: ogni uomo è Minerva», M. Dufrenne, *La notion d'a priori*, P.U.F., Paris 1959, p. 250.

¹⁰ M. Dufrenne, *Note sur la naissance*, p. 85.

¹¹ Ivi, p. 86.

¹² M. Dufrenne, *Esthétique et philosophie*, t. 2, Klincksieck, Paris 1976, p. 85.

livello di correlazione tra noema e noesi (qui Dufrenne si richiama a una terminologia tratta dalle *Idee I* di Husserl), abbiamo tre piani dell'esperienza: il momento noematico del sensibile cui corrisponde sotto il profilo noetico la presenza (si produce attraverso la connivenza esistenziale tra corpo e ambiente); segue poi il momento noematico del rappresentato che ha come correlato noetico la rappresentazione (si produce tramite l'immaginazione); in terzo luogo abbiamo il piano noematico dell'espresso cui corrisponde sotto il profilo noetico la riflessione (si produce attraverso il sentimento).

Il sentimento torna sul sensibile, esprimendo quanto è già perso in quanto mai accessibile, se non a posteriori; colpisce che l'inaccessibile è definito, da un punto di vista noematico, come la 'presenza'. Ciò che altrimenti Dufrenne chiama il *c'è* (*l'il y a*). Portarsi nei paraggi dell'originario non significa dunque portarsi nei paraggi dell'origine, ma dell'*il y a*: «Essere al mondo, è innanzitutto provare che *c'è* un mondo, ma anche che se ne è (*on en est*) *C'è* (*il y a*) [...] la presenza diverrà il luogo dell'assenza; ma è innanzitutto provata come presenza».¹³ Nei primi lavori è l'esperienza estetica in senso specifico (e principalmente come esperienza del fruitore) a presentarsi come una forma intensiva dell'esperienza estetica in generale (in quanto teoria della percezione sensibile) che consente di risalire per la via del sentimento in direzione della presenza sensoriale al mondo per sempre perduta; proseguendo il proprio percorso, il portarsi nei paraggi dell'originario sempre più si riferisce alla sensazione, in quanto affezione sensibile.

L'originario si pone immediatamente sul piano di immanenza, ma senza che si tratti di una aderenza autoaffettiva; il passaggio dall'idea di origine all'«esperienza» dell'originario tuttavia non consegna l'originario come un oggetto, ne suscita piuttosto il sentimento o il presentimento. In che esperienza si annuncia

¹³ Id., *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originare*, Christian Bourgois, Paris 1981, p. 266.

dunque? In quella della sensorialità, la quale non rinvia in prima battuta a una coscienza posizionale, nel senso che «la sensazione altro non è che l'evento del sensibile»;¹⁴ la sensazione, dunque, non rinchiude il vivente su di sé ma lo espone a quanto Dufrenne chiama il contatto con «i sensibili erranti».¹⁵ Presenza che è già traccia affettiva di un passato assoluto, traccia della nascita: «Il solo evento costituente è quello che costituisce l'individuo: la nascita [...] c'è una prima nascita: l'individuo è dato a se stesso una volta per tutte e degli eventi non cesseranno di affettarlo, ma avrà una propria maniera di essere affetto».¹⁶

«Il desiderio è espresso dal sensibile; mimato, ma non vissuto coscientemente. Questo è sufficiente perché si sia in diritto di

¹⁴ Id., *L'oeil et l'oreille. Essai*, l'Hexagone, Montréal 1987, trad. it. di C. Fontana, *L'occhio e l'orecchio*, Il Castoro, Milano 2004, p. 86.

¹⁵ Id., *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originare*, p. 267.

¹⁶ M. Dufrenne, *Esthétique et philosophie*, p. 87. Cfr. al riguardo le osservazioni di Jacquet circa la difficoltà di questa filosofia e ancor più di quella di Merleau-Ponty di risolvere la tensione interna e la difficoltà di render conto dell'emergere di una vita percettiva sul fondo di un'appartenenza ontologica che in fondo ritorna nei motivi fondazionalistici mai abbandonati definitivamente da Dufrenne (F. Jacquet, *Naître au monde. Essai sur la philosophie de Mikel Dufrenne*, Mimesis, Paris 2016, p. 104). Le osservazioni critiche di Levinas (1987) e Ricœur (1992) a *La notion d'a priori* valorizzano tuttavia, quale punto di radicalità della filosofia di Dufrenne, la specificità delle descrizioni fenomenologiche del piano del sentire: «Dufrenne, per il quale alcune proposizioni materialiste di Merleau-Ponty e di Sartre non sono abbastanza radicali, è andato fino in fondo. E tuttavia, egli mostra che l'uomo rimane un soggetto trascendentale e che il mondo rimane radicalmente distinto dall'uomo», E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967, trad. it. di F. Sossi, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Cortina, Milano 1998, *A priori e soggettività. A proposito della Nozione di a priori di Mikel Dufrenne*, pp. 205-214, p. 213; Ricœur, a sua volta, riconosce l'importanza del tema della «familiarité de l'homme et du monde, où Dufrenne exprime son propre bonheur d'être et de se sentir accordé aux paysages de son existence», per sostenere che il merito del libro consiste nel mettere a nudo la difficoltà di indicare questa affinità come un fatto irriducibile ad ogni logica, e di cui «on peut seulement témoigner»; si può anche dire la difficoltà di «parler d'un fait qui est un fondement», P. Ricœur, *Lectures 2. La contrée de philosophes*, Seuil, Paris 1992, *La notion d'a priori selon Mikel Dufrenne*, pp. 325-334, p. 330.

nominarlo: questa mimica è compresa dalla coscienza nascente, o che ritorna nei paraggi della propria nascita».¹⁷

Waldenfels imposta l'intera discussione sulla nascita nei termini di un iperfenomeno o fenomeno estremo che in modo paradigmatico testimonia dell'estraneità costitutiva del proprio; così facendo, immediatamente lega la nascita alla dimensione affettiva o patica,¹⁸ per spingersi però a pensare il *pathos* della nascita come un'«esperienza» allopatica che si porta sulle zone di confine del con-esserci (*Grenzzonen des Mitseins*).¹⁹ In tal senso allora la dimensione allopatica della nascita si riferisce a un doppio livello di estraneità: la nascita è descritta come evento di soglia in cui il *pathos* dell'estraneità si raddoppia. Quale *pathos* dell'alterità della mia nascita e quale *pathos* dell'alterità dell'altro che mi investe: la nascita dell'altro che mi riguarda e che mi tocca nella misura in cui tocca il segreto dell'estraneità riposto in me, ovvero l'estraneità della mia nascita, per sempre estranea a me stesso.

Per accedere a questa idea è però necessario compiere alcuni spostamenti teorici preliminari, coerenti con il percorso che stiamo seguendo. In prima battuta, si tratta di distinguere tre differenti figure della temporalità; le prime due ci allontanano da un approccio fenomenologico o esistenziale alla nascita che mi

¹⁷ M. Dufrenne, *Vers un Éros cosmique*, «Revue d'esthétique», 30 (1996), pp. 101-111, p. 110.

¹⁸ I testi nei quali maggiormente Waldenfels sviluppa aspetti differenti della propria riflessione sulla nascita nell'ambito della fenomenologia responsiva sono i seguenti: in *Zwischenreich des Dialogs*, sullo sfondo dialogico della nascita (B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*, M. Nijhoff, Den Haag 1971, cfr. pp. 274, 331, 343, 365, 407); in *Bruchlinien der Erfahrung* sulla temporalità della nascita (cfr. *Im Dämmerlicht von Geburt und Tod*, pp. 441-446); in *Sozialität und Alterität*, sugli aspetti sociali della nascita (Id., *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt 2015, *Geburt und Tod als Grenzzonen des Mitseins*, pp. 155-175) e in *Antworten auf Ansprüche Nachkommender* per una riflessione su nascita e responsabilità intergenerazionale (Id., *Antworten auf Ansprüche Nachkommender*, «Metodo», 2 (2017), pp. 19-45.

¹⁹ Id., *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*, p. 155.

concerne (mia e dell'altro). In una concezione linearizzata del tempo «la nascita si riduce allora ad una nascita senza esser-nato (*Geburt ohne Geborenwerden*)»;²⁰ secondo una concezione del tempo centrato sul primato della coscienza che sintetizza la temporalità attorno al nucleo del presente-vivente, la nascita rappresenta un fenomeno di confine contro il quale urta il pensiero. Si pone invece la necessità di passare a una concezione del tempo di tipo diastatico (*diastatische Zeit*), cioè di far ricorso alla nozione di antero-posteriorità che è propria dell'esperienza affettiva. L'assunto è che non posso mai presentemente parlare della mia nascita, ma solo nella forma di un *perfectum tantum*, dunque secondo un differimento originario, un differire dell'antecedenza che lascia traccia nell'affetto.

La nascita si presenta dunque come un'esperienza che mi accade di contro (*Widerfahrnis*), che mi investe, senza che io ne sappia. Ora, la prima esperienza affettiva che ne faccio, dato che la controesperienza si dà come affetto, è quella di un'estraneità che mi costituisce sottraendosi, la mia nascita. L'intera mia esistenza è segnata da questa traccia che, come scrive Waldenfels, è atmosferica (*atmosphärische Weise*). Ora, in diversi luoghi nei quali ne determina la qualità, o meglio la qualità di qualità, la dimensione atmosferica correlata alle tracce (*Spuren*) che la nascita lascia nella mia esistenza, Waldenfels da una parte sviluppa il tema del sentire, dell'*Empfinden* non nel senso di una intenzionalità affettiva che si aggiungerebbe a quella cognitiva e pratica, ma il *patico* come una modalità specifica; nel godimento – legato anche all'essere aperto non finalizzato all'acquisizione del sapere per il quale richiama il latino *gaudere* e il tema della *jouissance* di Levinas e Lacan – ci si deve chiedere se «il riempimento, che offre il godimento, sia riconducibile ad una economia del senso»²¹ e se questo presupponga o sia costitutivo del sé: «il Sé del

²⁰ Ivi, p. 157.

²¹ Id., *Bruchlinien der Erfahrung*, p. 26. Per queste analisi Waldenfels valorizza le ricerche di E. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, Springer, Berlin-Göttingen-

toccarsi non significa alcuna fonte, alcun centro di irraggiamento, piuttosto, all'interno del movimento del toccare, un vortice (*Wirbel*)». ²² Dall'altra parte, la specificazione affettiva e al tempo stesso atmosferica correlata al *Widerfahrnis* della nascita, il *pathos* dell'*Aufleben*, ovvero del sollevarsi, della *levée*, che si lascia intravedere in una luce crepuscolare (*im Dämmerlicht*), ²³ è quello dello stupore (*Erstaunen*), che Waldenfels intende quale tonalità affettiva fondamentale (*Grundbefindlichkeit*).

Qui emerge il tema della *co-afezione* e in due modi differenti: afezione atmosferica condivisa, da una parte, come richiamato dal tema dello stupore riferito classicamente all'aperto dell'esistenza; ma, oltre a questo, il fenomeno della nascita è un fenomeno di soglia del *Mit-sein*, perché: «Vivere la nascita estranea [...] ha luogo come un'esperienza di contro di esperienze di contro [*Widerfahrnis von Widerfahrnissen*]»; ²⁴ come l'essere-toccati passivamente – nel punto sensibile dell'assenza per sempre segreta che porto in me per l'antecedenza della mia nascita (la prima esperienza di contro) – dalla nascita dell'altro (la seconda esperienza di contro): assenza di assenza, differimento di differimento, *pathos* secondo (della nascita dell'altro) che tocca e risveglia il *pathos* della mia nascita, propria ma ancora estranea a me stesso. Così in questa co-afezione, in questo raddoppiamento del *pathos*, d'un colpo, in un contraccolpo si toccano per un istante i confini dell'unicità, nella zona di soglia del con-esserci.

La sensibilità e l'afezione occupano uno spazio chiave nell'impianto delle opere maggiori di Levinas. Sia in *Totalità e infinito*, che in *Altrimenti che essere*, rappresentano il momento della produzione dell'ipostasi, legando in un'unica catena i mo-

Heidelberg 1956; oltre a ciò, discute il tema delle afezioni e delle sintesi passive in Husserl. Per un confronto sulla trattazione di quest'ultimo tema in Husserl e in Waldenfels, cfr. I. Yamaguchi, *Die paradoxe Simultaneität inmitten des Widerfahrnisses*, «Etica & Politica/Ethics & Politics», 1 (2011), pp. 271-290.

²² B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, p. 80.

²³ Ivi, p. 441.

²⁴ Ivi, p. 444.

tivi della separazione, della creazione e della nascita.²⁵ In questa stazione della fenomenologia levinasiana, necessaria per arrivare all'irruzione dell'esteriorità, ovvero per attingere il piano etico, nel paragrafo dedicato all'*affettività come ipseità dell'Io*, la separazione si produce scavandosi come un'*enclave* nel sensibile, una contrazione secondo un movimento centripeto: «Il godimento [*jouissance*] è un ritrarsi in sé [*retrait en soi*], una involuzione. Ciò che si definisce come stato affettivo non ha l'incolore monotonia di uno stato, ma è un'esaltazione vibrante nella quale si erge il Sé [*où le soi se lève*]». ²⁶ Tutto ciò secondo una specifica modalità fenomenologica di correlazione. In questo caso, da un lato il correlato è l'elementale (*élémental*), dall'altro, la forma della correlazione si caratterizza come *jouissance*. L'elementale non si compone di cose, ma è contenuto senza forma, vento, mare, calore, il verde del prato; sempre viene, senza che se ne possa determinare e dunque senza che se ne possa possedere la fonte (*source*): il suo formato è mitico, il suo tempo è il fuori-tempo; la *jouissance*, a sua volta, è allora un trovarsi immersi, sfiorati, riscaldati...

Come scrive Levinas, «Si tratta della sensibilità, che è il modo del godimento [*la façon de la jouissance*];²⁷ è la benedizione

²⁵ I testi nei quali si trovano le più importanti osservazioni fenomenologiche al riguardo sono E. Levinas, *Totalité et infini*, M. Nijhoff, La Haye 1961, trad. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1977, Sezione II. *Interiorità ed economia. a. La separazione come vita, b. Godimento e rappresentazione, c. Io e dipendenza*, pp. 109-149; E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, M. Nijhoff, La Haye 1974, trad. it. di S. Petrosino - M.T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, Cap. II *Dall'intenzionalità al sentire* e Cap. III *Sensibilità e prossimità*, pp. 29-121; inoltre si vedano l'importante *Intenzionalità e sensazione* (1965), in E. Levinas, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, pp. 165-186 e la conferenza del 1950 *I nutrimenti*, ora in *Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*, in R. Calin - C. Chalier (ed.), *Oeuvres 2*, Grasset/IMEC, Paris 2011, trad. it. di S. Facioni, *Parola e silenzio e altre conferenze inedite al Collège philosophique*, Bompiani, Milano 2012, pp. 139-159.

²⁶ E. Levinas, *Totalità e infinito*, p. 118.

²⁷ Ivi, p. 136.

pre-liminare dello stare al mondo, godere del favore della vita. In tal senso, bisogna allora dire che l'assaporare e il gustare non sono pensiero (né finalizzati ad esso), ma godimento; certo si riferiscono a dei nutrimenti, ma qui i nutrimenti non sono strumenti o il carburante per l'attività umana; per questa ragione, in quanto nutrimenti, non slegati dal bisogno, perché il godimento non è la beatitudine di un'anima disincarnata, ma il sentire di un corpo che gioisce, eppure secondo uno specifico rapporto tra la fame e il nutrimento. Il senso di questa soddisfazione non è il riempimento dell'intenzione dell'atto che colma la mancanza del bisogno; è piuttosto proprio la simultaneità di fame e nutrimento che fa la condizione paradisiaca iniziale del godimento. In tal senso si congiungono la finitezza dell'affetto di esistere e insieme la sua compiutezza.

Quando accade tutto ciò? Prima o dopo di me? «Anteriormente, la separazione non è “conosciuta” così, si produce così».²⁸ Dove accade tutto ciò? Dentro o fuori di me? «L'essere separato è separato o contento nella sua gioia di respirare, di vedere, di sentire. L'altro dove giubila [l'*autre* o il jubile] – gli elementi – inizialmente non è né per lui né contro di lui».²⁹

Il godimento è appunto la produzione di un essere che *nasce*, che rompe la tranquilla eternità della sua esistenza seminale o uterina per rinchiusersi in una persona che, vivendo del mondo, vive a casa propria. Il mutamento [*virage*] incessante, che abbiamo messo in luce, della rappresentazione estatica in godimento, fa rinascere in ogni istante l'anteriorità che io prepongo appunto a questa costituzione. È il passato vivo e vissuto, non nel senso in cui è così definito un ricordo molto vivo o molto vicino, e neppure un passato che ci caratterizza e ci possiede e per questo ci rende schiavi, ma un passato che fonda ciò che se ne separa e se ne libera, liberazione che brilla nella chiarezza della felicità-separazione. Il suo libero volo e la sua grazia sono risentiti [*ressentis*] – e si producono – proprio come gli agio dell'ora giusta [*comme l'aisance même de l'heure bonne*]. Libertà che si riferisce alla felicità, fatta di

²⁸ Ivi, p. 173.

²⁹ Ivi, p. 167.

felicità e che, ... quindi, è compatibile con un essere che non è *causa sui*, che è creato.³⁰

3. *Esposizione affettiva*

Il corpo nudo è esposto, effetto di un affetto di mondo e dell'altro. Ricorre una duplice valenza di questa esposizione che, forse si può dire, i tre filosofi selezionati aiutano a pensare, o che in modo più o meno esplicito emerge nei luoghi delle loro opere in cui la questione della nascita diviene il tema.

Il *primo* significato dell'*esposizione* sarà quello della pelle esposta. Per usare la singolare espressione di Nancy, abbiamo qui un'*expeausition*: *ex-peau-sition* si legge come esposizione, ma si scrive come lo star-di-fuori della pelle.³¹ Di nuovo la questione del margine tra me e il mondo e di cosa qui accada: perimetro che circonda e si produce in un interno, ma innanzitutto pelle a pelle, contatto di pelle, contatto di superficie. Questo è il primo motivo fenomenologico che intendiamo rimarcare: tutto accade in *superficie*.

Il *secondo* significato – di fatto lo stesso pensato altrimenti – suggerisce che l'*esposizione* in superficie ha il carattere dell'*essere-offerto*: esposto è quanto è aperto, dato in spettacolo.

³⁰ Ivi, pp. 149-150. Sul tema della *jouissance* in Levinas, cfr. C. Ciocan - G. Hansel, *Levinas Concordance*, Springer, Dordrecht 2005, pp. 416-417. Brezis lega il tema al motivo della creazione e all'idea dell'«ancoraggio in Dio» (*ancrage en Dieu*), D. Brezis, *Levinas e l'esperienza del religioso*, in S. Facioni - S. Labate - M. Vergani (a cura di), *Levinas inedito. Studi critici*, Mimesis, Milano 2015, pp. 127-144. Si confronta criticamente con Levy (2002) quanto alla presenza dello sfondo del *Genesi* dietro queste descrizioni fenomenologiche levinasiane (B. Levy, *Commentaire de Être juif*, «Cahiers d'études lévinasiennes», 1 [2002], pp. 107-117).

³¹ J.-L. Nancy, *Corpus*, Métailié, Paris 1992, trad. it. di A. Moscati, *Corpus*, Cronopio, Napoli 2001, p. 29.

A. LA SUPERFICIE

Nelle pagine di *Vers l'originare...*, viene descritto un movimento in direzione della *natura naturans*, cioè movimento che va in profondità, che si spinge in direzione del fondo, sia il fondo della natura, sia la profondità dell'animo umano che si esprime nel sentimento. Il motivo resta e caratterizza la filosofia di Dufrenne, portando in direzione di un approccio meno fenomenologico e più speculativo. È questo un orientamento che urta con le figure dei contatti di superficie;³² ciononostante, le analisi fenomenologiche che ne conseguono mostrano che tutto si gioca a fior di pelle:

Le filosofie della superficie ci oppongono la parola di Valery: quel che c'è di profondo nell'uomo, è la pelle. Ma giustamente, cos'è la pelle? Una copertura per l'individuo, e un luogo di scambio tra l'ambiente e lui; è profonda perché abbiglia dal profondo e lo mette in comunicazione col fuori. [...] Sempre la pelle: essa è la giuntura tra il fondo del corpo e il fondo del mondo.³³

I sensi, alla superficie del corpo, come scrive Dufrenne, sono gli organi della nostra apertura, la pelle sensibile come ciò che unisce e il limite che circonda separando. Così la nascita viene definita «apertura dell'aperto»,³⁴ secondo un contatto che ha il tratto di uno scarto temporale: «È ben vero che questo momento del contatto con l'originario è sempre passato, che “io sono nato” si scrive al passato. Ma ci sono delle esperienze che ci ricordano questo momento».³⁵

³² Qui si pone il momento speculativo più difficile da seguire quando l'«a priori degli a priori» diviene la Natura in quanto ingenerabile (*enengendrable*).

³³ M. Dufrenne, *Esthétique et philosophie*, pp. 90-91.

³⁴ Ivi, p. 91.

³⁵ *Ibidem*. Dufrenne evoca nelle stesse pagine la figura della traccia, che si premura di distinguere dall'archi-traccia derridiana. Qui come altrove Dufrenne si confronta con Derrida, il più delle volte, non sempre, criticamente. Quest'ultimo contesta l'*aptocentrismo continuista* che soggiace alla tradizione metafisica: la vista come toccare a distanza (J. Derrida, *Le toucher*; Jean-Luc Nancy, Galilée, Paris 2000, trad. it. di A. Calzolari, *Toccare*, Jean-Luc Nancy, Marietti,

Il motivo della pelle (*Haut*) in Waldenfels mostra come la massima intimità dell'autoaffezione sia già interrotta. «Tastare è già sempre più che tastare, e questo non solo perché rappresenta una parte del nostro comportamento generale, bensì perché immediatamente si trasforma in qualcosa d'altro [...] fino al punto in cui il tastare [*Tasten*] si scopre un toccare [*Berühren*]». ³⁶ Nel contatto, nello sfiorarsi pelle a pelle, tra la pelle dell'uno e dell'altro e tra la pelle e gli elementi del mondo da cui la pelle è accarezzata, dal vento e dal calore, nel movimento ripetuto della mano che accarezza il viso, si esprime massimamente l'implicazione di vicinanza e distanza (*Hautnähe/Hautferne; Kon-Takt/Dis-Takt*). I tocchi, come scrive Waldenfels, non hanno luogo semplicemente sulla superficie della pelle, non sfiorano semplicemente la pelle delle cose e dei corpi perché nel punto di contatto si incontrano l'in-essere (*In-Sein*) e l'essere-intorno (*Um-Sein*) di quanto abbraccia, penetra, avvolge, un *sentir/si-toccato*. Lo scarto della non-coincidenza che segna la differenza tra tastare da una parte e toccare/essere toccato dall'altra rivela che c'è dell'intoccabile nel toccare, si produce in un'intimità e insieme in un'interiorità, per separazione, come sulla superficie della pelle delicata del neonato.

Levinas ne parla come una pelle rovesciata che si produce nell'interiorità dello psichismo a partire dall'esposizione di superficie. Così la pelle risulta la traccia del proprio autoriferimento che, scrive Levinas, «esprimendosi, espellendosi (nel senso letterale del termine)» ³⁷ si espone. «Ma la sensazione che è al fondo dell'«esperienza» sensibile e dell'intuizione, non si riduce alla

Genova 2007, p. 208); la critica si appunta sulla tesi dell'immediatezza, sull'assunzione che il tatto sia il senso dell'auto-affezione pura senza compromissione preliminare con l'alterità. Questa posizione viene attribuita da Derrida anche a Merleau-Ponty, con il quale si confronta Dufrenne, nei testi del quale il tema della 'presenza', come abbiamo visto, è articolato specialmente in riferimento ai movimenti di superficie, che prevalgono quando Dufrenne si applica alle descrizioni fenomenologiche del tangibile (si veda al riguardo anche M. Dufrenne, *L'oeil et l'oreille. Essai*, II, cap. I, *Il sensibile come carne*, pp. 85-92).

³⁶ B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, p. 70.

³⁷ E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, p. 62.

“chiarezza” o all’“idea” che si trae da essa. [...] L’immediatezza a fior di pelle della sensibilità – la sua vulnerabilità – si trova come anestetizzata nel processo del sapere». ³⁸ Un’affezione attraverso il non-fenomeno, un tuffo nelle profondità dell’elemento, «piuttosto che natura – ancor prima della natura – l’immediatezza è questa vulnerabilità, questa maternità, questa pre-nascita o pre-natura a cui risale la sensibilità». ³⁹ In questa figura del sensibile-maternità, conclude Levinas, «si annoda il nodo dell’incarnazione in un intrigo più ampio dell’appercezione di sé; intrigo in cui sono annodato agli altri prima di essere annodato al mio corpo». ⁴⁰

B. LO SPETTACOLO

Il secondo senso del termine esposizione rinvia al fatto che quanto accade in superficie ha il carattere dell’*essere-offerto*: esposto è quanto è aperto, dato in spettacolo.

«In ogni visione si annuncia il contatto: la vista e l’udito accarezzano il visibile e l’udibile. Il contatto non è apertura sull’essere, ma esposizione all’essere». ⁴¹ Prima di percepire un oggetto o di aprire un mondo l’occhio è baciato dallo spettacolo, dalla grazia e dalla benedizione della vita. Uno spettacolo è antecedente alla visione. Non che là non ci sia visione, né che non si dia una visione, ma un differente senso del rapporto tra la vista e lo spettacolo: questa coscienza della coscienza è – come abbiamo visto – felicità e godimento: «L’oggetto visto occupa la vita in quanto oggetto, ma la visione dell’oggetto è la gioia (*joie*) della vita»; ⁴² così nelle pagine sulla sensibilità di *Totalità e infinito* non viene descritta una fusione mistica con la natura, ma un’altra modalità della correlazione fenomenologica, la modalità (*façon*)

³⁸ Ivi, p. 80.

³⁹ Ivi, p. 94.

⁴⁰ Ivi, p. 96.

⁴¹ Ivi, pp. 99-100.

⁴² E. Levinas, *Totalità e infinito*, p. 112.

della sensibilità, che non obbedisce al movimento teleologico della coscienza intenzionale: «La sensibilità che noi descriviamo a partire dal godimento dell'elemento, non appartiene all'ordine del pensiero ma a quello del sentimento, cioè dell'affettività [...]. Le qualità sensibili, il verde di queste foglie, il rosso di questo tramonto, non sono conosciute ma vissute».⁴³

Così per Dufrenne, nell'esperienza del sentimento che *nous ramène dans les parages de l'originare* (ovvero di quella che Dufrenne chiama la presenza sensibile) non abbiamo un'«avventura del cuore», ma l'espressine di un «volto del mondo»,⁴⁴ un'atmosfera del mondo che chiama una certa *jouissance* e che è insieme una promessa di felicità; e quale correlato fenomenologico non un soggetto costituente ma la risposta a un invito da parte degli elementi a vibrare di essi. Nei suoi ultimissimi scritti sulla nascita – nei quali i motivi fondazionalistici e speculativi risultano meno ingombranti, lasciando maggiormente spazio a un'analisi fenomenologica della sensorialità – emerge una modalità specifica dell'affezione sensibile, la sensazione in quanto percezione iniziante:

Un occhio e un orecchio si aprono una breccia nel sensibile, dove il colore e il suono si raccolgono [...] presenza anteriore ad ogni presenza; ma io sono presente a questa presenza: tutto udito per questo canto, tutto sguardo per questa luce. Il mondo non è mio, ma io sono al mondo, vi sono venuto, ed è con lo stesso movimento che vi rivengo e che rivengo a me quando all'uscita dalla notte il giorno mi convoca. Nascita simultanea del mondo e dell'essere al mondo in questo evento [...]. Tutto comincia là. E, certo, tutto è già cominciato!⁴⁵

⁴³ Ivi, p. 136.

⁴⁴ M. Dufrenne, *La notion d'a priori*, p. 289.

⁴⁵ Id., *Le jour se lève*, p. 90. Quanto al tema dei colori, cfr. M. Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, Vol II., PUF, Paris 1953, pp. 357-358. Nel suo bel commento alle analisi sulla sensibilità contenute nella *Phénoménologie de l'expérience esthétique* di Dufrenne, Taminiaux, valorizza il tema del «sensibile nella sua gloria» (J. Taminiaux, *Notes sur une phénoménologie de l'expérience esthétique*, «Revue Philosophique de Louvain», 45 (1957), pp. 93-110). Certamente queste riflessioni dialogano con l'idea di Merleau-Ponty di una *palpation par le regard*; già nella *Fenomenologia della percezione* si

Questa breccia nel sensibile non è però solo un affetto di esposizione sul bordo tra me e il mondo, ma una co-afezione: è anche il punto impossibile dell'incontro con gli altri, affetto, traccia della spartizione o della condivisione dell'esistenza:

Se l'esperienza inizia con ciò che mi accade di contro [*widerfährt*], allora si determina *a limine* come qualcosa che non accade di contro solo a me, ma a tutti noi che condividiamo una situazione. Lampeggia e non risuona nella mia anima solitaria, come sostiene la dottrina delle sensazioni individuali o dei dati di senso. Ogni afezione significa un'originaria "co-afezione". [...] Il risveglio di una nuova vita in primavera o il sollievo condiviso di coloro che sono stati salvati.⁴⁶

può leggere: «Io che contemplo l'azzurro del cielo non sono, di fronte a questo azzurro, un soggetto acosmico, non lo possiedo nel pensiero, non dispiego dinanzi ad esso un'idea dell'azzurro che me ne scioglierebbe il segreto, ma mi abbandono ad esso, mi immergo in questo mistero, esso "si pensa in me", io sono il cielo stesso che si riunisce, si raccoglie e si mette a esistere per sé, la mia coscienza è satura di questo azzurro illimitato» (M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, p. 291).

⁴⁶ B. Waldenfels, *Antworten auf Ansprüche Nachkommender*, pp. 17-18.

FRANCESCA RIGOTTI

COME UN BAMBINO VIENE AL MONDO IL NUOVO:
FILOSOFIA DELLA NASCITA E DEL PARTO

Questo è una specie di racconto filosofico per adulti. Stilisticamente parlando non è proprio un racconto; è più una relazione, esposta e illustrata in forma narrativa, ma pur sempre una relazione. Però è filosofica e per adulti. Il contenuto, lo dice la prima parte del titolo. Il nuovo viene al mondo come un bambino.

Cercherò di spiegare in che senso, e in che senso questa immagine interpreta la creatività. Ma introdurrò, e lo faccio subito, anche una nota dolente e critica del paradigma della natalità. Perché il declino del ruolo della morte, il dimenticare la morte e la mortalità, la amortalità oggi regnante che ha messo la morte nelle mani della tecnica porta anche il declino della natalità, ovvero dell'attenzione alla nascita e alla filosofia della nascita. Come se avessimo buttato via il bambino con l'acqua del bagno, e mai proverbio fu più calzante, perché qui il bambino ce l'abbiamo davvero. La procreazione è infatti la risposta della vita alla morte, la procreazione è sempre stata una strategia di immortalità, il vivere nel figlio e nella stirpe quando non ci siamo più, come vedremo tra poco; ma se eliminiamo la morte, scrive Hans Jonas, «dobbiamo eliminare anche la procreazione, perché quest'ultima è la risposta della vita alla morte».¹ Che senso può avere, in un ambito che cerca la vita prolungata il più possibile per l'individuo, la natalità? Generare sarebbe dichiarare la propria caducità, la propria sostituibilità, ma è proprio quello che oggi non vogliamo. Vogliamo la vita del corpo, la nostra vita del nostro corpo a ogni costo e questo crea perdita di interesse per il futuro e per le nascite.

¹ H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, trad. it. di P. Rinaudo, Einaudi, Torino 1990, p. 26.

Ma torniamo allo scopo primario, che è quello di delineare una filosofia del parto con caratteri propri rispetto alla filosofia della nascita. I nodi teorici che verranno da me affrontati saranno la tensione tra creare e procreare, tra parto della mente e parto del corpo, tra natura e cultura ecc. Per farlo partirò da un personaggio particolare, il primo, anzi la prima figura della favola, e chiuderò con un'altra figura ancor più inusuale per la filosofia, ma che in una favola ci sta benissimo. Partendo dall'uno per arrivare all'altro toccherò i seguenti punti:

- Fenarete come metafora
- la generazione maschile secondo l'anima e secondo il corpo
- la generazione femminile secondo l'anima e secondo il corpo
- il vocabolario della creatività
- 'secondo natura'
- la filosofia del parto e il parto di Alcmena.

Presentiamo dunque il primo personaggio della storia, Fenarete, la mamma di Socrate.

Il personaggio di Fenarete si incontra notoriamente, in filosofia, quando si viene a parlare di Socrate, a proposito del metodo definito come *maieutica*, l'arte della *maia* o levatrice. L'arte maieutica consiste nella sollecitazione alla ricerca e alla partecipazione attiva dell'allievo e Socrate stesso, figlio di una levatrice, diceva di sé che egli si occupava della stessa arte, solo che essa si applica agli uomini e non alle donne, e riguarda le loro anime e non i corpi. Quando qualcuno, di solito un/una insegnante di filosofia, commenta quel passo, lo interpreta metaforicamente, cioè soffermando l'interesse sul campo ricevente, l'unico importante (il concetto di maieutica nella filosofia di Socrate) e non sul campo emittente (l'ostetricia o arte di facilitare il parto, da *ob-stetrix*, *ob-stare*, stare davanti pronto a un servizio). Ai filosofi non interessa più di tanto la metafora, cioè la levatrice Fenarete, quanto il concetto, il filosofo Socrate; dopo quel breve incontro nel quale la levatrice è invitata a prestare metaforicamente la sua attività al filosofo ella viene infatti gentilmente

congedata perché il suo compito è terminato: «Grazie signora, è stato un piacere averla con noi dal momento che ci ha aiutato a raggiungere il concetto di maieutica, che era quello che ci interessava, ora può andare».

A questo punto mi permetto di intervenire per proporre un altro modo di lavorare con le metafore, che consiste non nel tenere la metafora e congedare il concetto, che sarebbe l'estremo opposto, altrettanto scortese, ma nel tenerli entrambi, per così dire, rivolgendo un'attenzione molto maggiore di quella che di solito si riserva alla metafora. E sarà quello che faremo qui e ora, tenendo sia il bambino sia l'acqua del bagno.

Fenarete è dunque una metafora. Forse era anche una persona in carne e ossa, forse davvero era la moglie dello scultore e scalpellino Sofronisco e madre di Socrate e faceva la levatrice. Ha un bellissimo nome che significa, da *faínō* e *areté*, 'colei che mostra la virtù, l'eccellenza', oppure 'virtù che si mostra', 'virtù che appare' o qualcosa del genere. Forse la propria virtù, giacché Fenarete è una donna di alto rango (*gennaía*), forse la virtù del figlio, come le madri di dèi il cui unico attributo è di essere 'la madre di'. Per saperne un poco di più di Fenarete invito a leggere il dialogo socratico *Teeteto*, 148-151.

Il giovane Teeteto sta cercando di definire che cosa è scienza, ma per quanto si impegni e si affanni non riesce a trovare la risposta, e nemmeno a lasciar perdere l'argomento. In questa situazione di sforzo mentale lo vede Socrate ed esclama (148e, 149a):

- S. Hai proprio le doglie caro Teeteto, perché non sei vuoto, ma gravido.
- T. Non ne ho idea, Socrate. Ti dico solo ciò che ho provato.
- S. E come, mi fai ridere ragazzo, non hai sentito dire che io sono figlio di una levatrice famosa e abile, Fenarete?
- T. Sì, certo, l'ho sentito.
- S. Allora avrai sentito anche che io mi dedico alla stessa attività?
- T. Niente affatto.
- * * *
- S. La mia arte maieutica ha le stesse caratteristiche di quella delle levatrici: differisce solo per il fatto che aiuta a partorire gli uomini e

non le donne, e che si prende cura delle loro anime in travaglio (*tàs psychàs*) e non dei loro corpi (*tà sòmata*) (150b).

Passiamo ora dal *Teeteto* al *Simposio*. Nel discorso, riportato da Socrate, di Diotima vengono dette cose che suonano come la spiegazione delle affermazioni del *Teeteto*. Ci sono due modi, dice infatti Diotima, in cui gli uomini possono essere gravidi: *katà tà sòmata*, secondo il corpo, e *katà tèn psychén*, secondo l'anima. In entrambi i casi si raggiungono forme di immortalità, una che avviene attraverso la generazione dei corpi, l'altra attraverso la generazione dello spirito.

Socrate ricevette dunque dagli dèi il dono di una doppia fecondità, una secondo il corpo, che gli permise di mettere al mondo, con Santippe, i suoi figli; e una secondo l'anima che fece sì che egli, applicando ai suoi discepoli l'arte della madre, generasse figli secondo lo spirito. Di sé Socrate dichiara di non aver mai scoperto nulla: «mai una scoperta geniale ha visto la luce, come un figlio, dalla mia anima»; ha solo aiutato altri a partorire «molti splendidi pensieri» (*Teeteto*, 150d). Attenzione però: il primo tipo di procreazione vale se inteso in relazione alla specie: con la riproduzione della specie le città fioriscono e la stirpe umana si prolunga senza fine nel tempo. Procreare la specie, dice Platone per bocca di Socrate, è una delle due maniere per gli uomini d'essere immortali; l'altra è quella di procreare secondo l'anima opere immortali in poesia, in musica, in politica. In questo modo gli uomini, esercitando la fecondità secondo la carne, lasciano dietro di sé figli materiali destinati a perpetuare la specie immortale, ed esercitando la fecondità secondo lo spirito, superiore a quella carnale, danno luogo alle immortali opere dell'ingegno.

Prima di andare a chiederci che cosa ne è delle donne in tutte queste faccende di generazioni maschili, apriamo una parentesi. Per notare che nell'antichità come oggi ci sono state e ci sono correnti fondamentaliste contrarie alla generazione. Per esempio, all'epoca del cristianesimo primitivo, gli Encratiti, cristiani che nel II e III secolo predicavano la continenza e la castità perfetta

appoggiandosi ad alcuni testi evangelici.² Che la generazione e la procreazione non siano una cosa buona lo ripetono oggi i biofondamentalisti che potete riconoscere incarnati nel personaggio della giovane Lalitha, la ragazza di cui si innamora Walter nel romanzo *Freedom*, di Jonathan Franzen, assolutamente determinata a non procreare individualmente proprio per non voler riprodurre la specie umana. Gli ambientalisti radicali di cui fa parte Lalitha paragonano la procreazione al consumismo e si oppongono coerentemente a entrambi.

Ma torniamo a chiederci che ne era delle donne, dopo aver constatato che gli uomini godono di una garanzia di doppia fertilità, secondo la mente e secondo il corpo. Come dire, per le donne è tutta un'altra storia. È una storia un po' così, è una storia che dice che le donne c'entrano poco, o non c'entrano per nulla, nelle faccende di creazione e produzione di idee, e quasi nemmeno in quelle di procreazione e riproduzione. Nel generale contesto della generazione e della riproduzione del mondo greco arcaico e classico le donne vengono considerate in modo del tutto minoritario: puro ricettacolo di seme maschile al momento della fecondazione, e semplice terreno di coltura per la crescita di quel seme durante la gestazione. L'atteggiamento generale è ben riassunto nell'ipotesi aristotelica che negava il seme femminile e quindi ogni concorso formale della donna al concepimento. Eventuali somiglianze dei figli con la madre o con ascendenti materni erano giustificate con l'«immaginazione» femminile, quella per cui la donna, «impressionata», partorisce per esempio una bambina bianca se nera, come la madre di Clorinda nella *Gerusalemme liberata* di Tasso. Questo dicevano dunque la scienza e la filosofia.

² Per es. *1 Cor 7* («è cosa buona per l'uomo non avere contatti con donna»); *Lc 20, 34-35* (Gesù dice ai Sadducei: «i figli di questo mondo prendono moglie e prendono marito; ma quelli che sono giudicati degni del mondo futuro e della resurrezione dei morti, non prendono né moglie né marito») e *Mt 19, 10-11* (I discepoli dicono a Gesù «[...] non conviene sposarsi [...]» ma egli disse loro [...]: Non tutti comprendono questo discorso [...] vi sono eunuchi che si resero tali da sé per il regno dei cieli»).

La mitologia si sbizzarriva, per parte sua, in varie storie di «parto maschile»: ne racconto soltanto due. In entrambi i casi il genitore è Zeus, che aveva una moglie anzi due, Era e Latona ma aveva pure molte, moltissime amanti da cui ebbe un sacco di figli.

In una delle sue imprese di corteggiamento, il padre degli dèi, Zeus, ci aveva messo del bello e del buono – narrano sia Omero sia Esiodo – per sedurre la dea Metis, riuscendo infine a fecondarla (la *metis* era una forma di intelligenza: non il *logos*, la ragione astratta di competenza degli uomini, ma il suo risvolto pratico, che nasceva dall'esperienza e dall'astuzia). Ora, poiché l'oracolo aveva predetto che Metis avrebbe avuto da lui un secondo figlio che l'avrebbe spodestato, Zeus divorò in un boccone la povera Metis incinta. Qualche tempo dopo il dio cominciò a soffrire di terribili mal di testa. E qual era la causa, se non la lancia di Atena che picchiava dall'interno del capo come il becco del pulcino nell'uovo? Con l'aiuto di Efesto in veste di ostetrico dotato di strumenti leggermente inquietanti come l'ascia bipenne, la testa viene aperta e ne esce fuori la dea, vestita e bardata di tutto punto.

Una nuova scappatella del dio, questa volta con Sèmele, figlia di Cadmo e Armonia, è all'origine di un'altra nascita molto particolare. Dopo aver ingravidato la ragazza, Zeus la incenerì col fulmine giacché la poverina gli aveva chiesto di apparire a lei con le sue vere sembianze e non con quelle mutevoli, che usava per nascondersi dalla moglie Era. Zeus si prese però carico del bimbo ch'ella portava in seno, uscito indenne dal fulmine: Hermes infatti, che qui sostituisce Efesto nel ruolo di levatrice, dopo aver praticato al dio un'incisione nella coscia, vi infilò dentro il bambino, lo fece crescere per i mesi necessari e al momento giusto tirò fuori, perfettamente vivo e formato, il piccolo Dioniso, il fanciullo nato due volte.

In entrambi i casi il padre degli dei manteneva una specie di controllo sulle nascite usurpando il ruolo femminile del parto. Del resto tutte le storie di parti maschili, come pure quelle che raccontavano che i bambini li portano le cicogne o si trovano sotto i cavoli, hanno in comune l'eliminazione della coprogoni-

sta del parto: la madre. Quanto alla creatività mentale, le donne, mancando del principio dell'anima, sarà difficile che si possano riprodurre coi parti dell'ingegno.

Eppure è proprio sul vocabolario della procreazione, che si basa tutto il nostro linguaggio della creazione mentale. Come nascono le idee? Grazie alla creatività, le grandi idee *nascono*, alcuni le *concepiscono* più spesso di altri, una volta prodotte possono poi *uscire e andare per il mondo*. Gli episodi di creatività che si hanno a esperire personalmente causano *solievo e liberazione*. Continuiamo l'elenco delle metafore: *abortire* un'idea, *nutrirla e alimentarla*, oltre che *concepirla e partorirla*; la *nascita* di un progetto *in embrione*; il *concetto* come prodotto di una mente *fertile* (in caso negativo *sterile*), da *partorirsi* con gran *travaglio* magari dopo una riflessione *pregnante* che avrà conosciuto fasi di *gestazione e incubazione* per poi *venire alla luce* attestando la *paternità* dell'idea stessa (mai però la *maternità*).

Concetti come generazione, concepimento, gravidanza e parto, genealogia, paternità ecc. formano un campo di discorso, un campo metaforico omogeneo, una metafora assoluta in senso blumenberghiano secondo la quale la produzione spirituale è continuamente rappresentata come una riproduzione naturale, come già aveva colto Hegel nelle *Lezioni di estetica*. Per spiegarlo dichiariamo in maniera neutrale che non avendo un vocabolario per esprimere il processo creativo mentale lo prendiamo da quello della generazione fisica. L'atto mentale più creativo che siamo in grado di compiere è quello di avere un'idea originale, mentre il nostro atto fisico più creativo è quello di avere un figlio.

Non per le donne, però, cui è sottratto tutto, creatività e procreatività, *katà ten psychén* e *katà ta sòmata*. E questo secondo che cosa? *Katà ten phýsin*, secondo (la) natura.

George Steiner fu un grande critico letterario che scrisse libri bellissimi come *Le Antigoni*, e altri costellati da passi equivoci, come *Vere presenze*, un testo del 1989, nel quale creatività e procreatività sono messe a confronto. Notando l'assenza quasi totale di scrittrici di rilievo nella letteratura teatrale, Steiner si chiede se sia

forse possibile che la capacità biologica di procreare, di dare forma alla vita, appannaggio della donna, sia in certo modo così creativa, così appagante, da sovvertire, da rendere scialba, in confronto, la generazione di *personae* fittizie che costituisce la materia della letteratura teatrale e di gran parte delle arti rappresentative. Può darsi forse che, per la donna, l'esperienza della nascita di un figlio sia imparentata così strettamente all'enigma, alla santità dell'essere stesso della vita... da escludere quasi completamente l'impulso di rivalità con un 'Dio geloso', che mi sembra così cruciale per la creazione estetica?³

Non si capisce, dalle parole di Steiner, se l'esclusione riguardi le donne che hanno procreato (quindi soltanto le madri di fatto) o anche le donne dotate di capacità procreativa (le madri in potenza, quindi tutte le donne) e non è nemmeno così importante stabilirlo. In ogni caso Steiner si aggiunge all'elenco degli autori, comprendente, tra gli altri, Platone, Aristotele, Abelardo, Eloisa, Kant, Schopenhauer, Nietzsche e Edith Stein, che hanno esplicitamente negato alle donne le capacità creative in base a svariati e istruttivi argomenti.

A me piacerebbe invece non contrapporre una creatività e/o una filosofia delle donne forse più bella e più grande e presumibilmente diversa da quella maschile. No. Quello che ho cercato di fare nel mio libro *Partorire con il corpo e con la mente*,⁴ e che qui ho in parte ripreso, è stato di proporre un modello di parto delle idee, di creatività dunque, ispirato all'esperienza procreativa delle donne senza incorrere in quelli che io considero due fallacie.

La prima sta nel generalizzare come universale l'esperienza particolare, come è stato fatto per secoli dalla filosofia. Essa ha infatti universalizzato sia l'esperienza biologica maschile della penetrazione, dello stupro e dell'inseminazione, sia l'esperienza storica, ancora maschile, della guerra, della conquista e dell'avventura, facendole diventare elementi naturali e irrinunciabili

³ G. Steiner, *Vere presenze*, trad. it. di C. Béguin, Garzanti, Milano 1992, pp. 196-197 e 197-198.

⁴ F. Rigotti, *Partorire con il corpo e con la mente. Creatività, filosofia, maternità*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

dell'umano agire. I filosofi hanno presentato la loro esperienza come la verità. La loro esperienza, che storicamente si configurava come lotta, guerra, caccia, lavoro fuori di casa. Su queste esperienze hanno costruito la filosofia, lasciando le donne a casa, a curare figli, casa e giardino, negando loro il pensiero e la razionalità e la possibilità di trasformare in verità la loro esperienza. Gli uomini non fanno figli e quindi nemmeno i filosofi fanno figli: è incontestabile che i bambini li mettono al mondo le donne e soltanto loro. Questa è la loro esperienza, e una delle esperienze che avrebbero potuto offrire come verità se fosse stata data loro la parola pubblica, scritta e parlata. Invece alle donne venne assegnato il privato, e così per lungo tempo le donne non poterono trasformare la loro esperienza in verità, e così la verità dell'esperienza di mettere al mondo e allevare figli non fu detta. Si è affermata invece la verità dei filosofi, che è una verità in cui non c'è posto per i figli.

La seconda fallacia consiste nel pensare che l'esperienza pratica sia necessaria e indispensabile alla comprensione del modello: no, non occorre essere madri per pensare come madri. Si può semplicemente attingere dall'esperienza, propria o altrui, della gestazione, della gravidanza e del parto per proporre una filosofia del parto, non della nascita.

La filosofia della nascita è stata elaborata come tale, in contrasto con la tanatologia dominante del pensiero occidentale, da Hannah Arendt, Hans Saner, Peter Sloterdijk, che hanno tutti espresso un energico rimprovero all'oblio e alla cecità della nascita e al fatto che nessuna filosofia si sia indirizzata alla natalità dell'uomo, al fatto che, come scrive Arendt, «con ognuno di noi viene al mondo un inizio e che l'azione nel senso di dare-inizio-a può essere soltanto compito di un essere che è esso stesso inizio».⁵ A questa filosofia della nascita vorrei aggiungere una filosofia del parto – anch'essa un difficile parto – basata su gravidanza e parto come modelli ispiratori della creatività.

⁵ H. Arendt, *Vita Activa*, trad. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 2000, p. 129.

L'idea è che per arrivare alla soluzione creativa di un problema, alla sua fase risolutiva e liberatoria condotta esercitando potenti spinte occorre riconoscere l'importanza della fase di gestazione, e poi di espulsione, che ha luogo al buio, nella fatica e nella pesantezza, smettendo di credere che l'ispirazione arrivi come un leggero venticello a chi non ci ha mai pensato. Arriva sì come soffio, arriva talvolta persino in sogno, ma su un lavoro di gestazione lungo e faticoso.

E adesso prepariamo l'arrivo per la seconda ospite, dopo Fenarete... introdotta nientemeno che da... Ercole.

In fondo Ercole, il più grande dei semidei, uno che di fatiche se ne intendeva, venne al mondo per un episodio di creatività, grazie all'idea astuta di una giovane emula di Fenarete e assistente al parto della madre di Eracle, Galanthis. Ma prima di ascoltare questa incantevole storia, la storia del parto di Alcmena narrata da lei stessa nel libro IX delle *Metamorfosi* di Ovidio, versi 280-324, vi prego di soffermarvi sull'immagine di Ercole che regge il mondo sulle spalle. Nel guardarla, non ho potuto non pensare a una sua specie di gravidanza esterna, come se la pesante sfera che poggia sulle sue spalle fosse un equivalente della pesante sfera del ventre di Alcmena, la madre di Ercole: non è facile per il nuovo venire al mondo; occorre sforzo e fatica e sudore e dolore, come quelli che occorsero ad Alcmena per partorire Eracle, e un po' di astuzia.

Alcmena di Argo, incinta di Zeus, giace da sette giorni e sette notti nel travaglio del parto, sfinita dal dolore: invoca Licinia, dea delle partorienti, la quale si presenta sì ma corrotta da Giunone, gelosa del marito e intenzionata a far morire la rivale. Licinia dunque arriva, sente i gemiti di Alcmena e che cosa fa: «si sedette su quell'altare lì fuori della porta, e messasi col ginocchio destro accavallato sul sinistro e le dita intrecciate a mo' di fibbia dentata (*digitis inter se pectine iunctis*), mi trattenne il parto. E pronunciò anche formule magiche... e le formule bloccarono il parto incominciato». Le donne presenti le fanno coraggio, e tra di loro un'ancella che la assisteva, una ragazza del popolo, Ga-

lanthis, bionda di capelli (*flava comas*), servizievole e cara; Galanthis intuì che stava succedendo qualcosa di strano e, nel suo andirivieni tra entrare e uscire, vide la dea che se ne stava seduta sull'altare con le braccia allacciate per le dita sulle ginocchia, e le disse: «“Chiunque tu sia, congratulati con la padrona, Alcmene ha partorito, puerpera e figlio stanno bene”. Balzò su la dea dei parti, sbigottita, e disgiunse le mani: sciolto il nodo, io partorisco (*vinculis levor ipsa remissis*)». Il finale non è altrettanto divertente perché la dea, incattivita per la beffa, trasformò l'aiutante levatrice in donnola ma quel che desidero sottolineare, nel lasciarvi in compagnia della giovane, bionda, svelta, cara e intelligente Galanthis, è che proprio lei, una levatrice o comunque assistente al parto, dopo aver collegato il lungo travaglio della partoriente con la posizione di Licinia, tirò le conclusioni e risolse il problema, *risolse*, sciolse i nodi delle gambe e delle mani della dea, i nodi degli incantesimi: così facendo, mentre Alcmene si sgravava secondo il corpo, la ragazza partoriva, proprio lei, una levatrice, secondo l'anima.

MANUELA MORETTI

IN FEDELITÀ ALLA PROPRIA ORIGINE:
LA NASCITA COME ESPERIENZA DI FILIAZIONE
NELLA FILOSOFIA DI MARÍA ZAMBRANO

1. *Introduzione*

Possiamo considerare María Zambrano come «una filosofa dell'origine».¹ Per comprendere il significato di questa affermazione, sarà necessario innanzitutto volgere lo sguardo all'esperienza della nascita, verso un orizzonte di pensiero a lungo trascurato da una intera tradizione filosofica che ha considerato esclusivamente la morte come il tratto qualificante della nostra esistenza. Solo all'interno di un pensiero che riconosce la centralità dell'evento natale, sarà possibile, come cercherò di mostrare, recuperare anche la relazionalità originaria dell'essere umano e considerare la nascita come esperienza di filiazione.

In contrasto con una pregressa tradizione filosofica che ha accordato un netto privilegio al tema della morte, Zambrano sposta infatti l'attenzione sulla nascita, rimodulando l'intero suo pensiero all'interno di un orizzonte che riconosce il tratto proprio dell'umano nel suo *essere-natale* piuttosto che nel suo *essere-mortale*.² La filosofa spagnola si pone così in discontinuità con una lunga tradizione filosofica che ha perpetuato l'abitudine di definire gli esseri umani oscurando l'altra possibilità implicita nella finitudine umana: il loro essere *natali* e non, solo, mortali.³ Si

¹ A. Buttarelli, *Una filosofa innamorata. María Zambrano e i suoi insegnamenti*, Bruno Mondadori, Milano 2004, p. 162.

² Cfr. S. Zucal, *Filosofia della nascita*, Morcelliana, Brescia 2017, p. 433.

³ Cfr. R. Prezzo, *Essere al mondo/venire al mondo*, in S. Zucal (ed.), *María Zambrano. La politica come "destino comune"*, «Humanitas», LXVIII 1-2 (2013), pp. 206-214, p. 209.

tratta dell'offuscamento di un orizzonte di pensiero che, sebbene trovi in Heidegger l'esponente più significativo, non riguarda solo la nostra contemporaneità, ma ha radici molto antiche e si riflette anche nel nostro linguaggio abituale e in particolare in un'espressione spesso data per scontata che vede 'i mortali' come sinonimo di 'uomini'.⁴ Fin dall'antichità, l'invidiata immortalità riservata agli dei, posta in contrapposizione con il destino mortale degli uomini, ha portato a concepire questi ultimi solo a partire dalla loro finitezza. Rispetto alle due condizioni ontologiche fondamentali dell'essere umano, che sono la nascita e la morte, il pensiero occidentale, fin dall'inizio, ha dunque definito l'essere umano a partire da quest'ultima, senza considerare la nascita come qualcosa di ugualmente fondativo.

Si tratta di un oblio filosofico di cui Zambrano appare perfettamente consapevole. Scrive infatti la filosofa spagnola:

Forse, fino a ora, la morte ha ossessionato la mente occidentale molto più della nascita, ma la verità è che parlare di morire non è una gran cosa rispetto all'esser nati; arrivati alla vita essendo per di più un essere, essere qualcuno. Forse questa specie di obnubilazione prodotta dall'idea della morte ha impedito, o non ha ospitato, quel che senza dubbio è la più intima, profonda situazione dell'essere umano: lo stupore dell'essere vivo e di essere qualcuno, un individuo irriducibilmente differente dagli altri; di essere vivo e di sentirsi unico. Questo *sentire originario*, fondamentale, è la base della trasformazione morale, spirituale e anche fisica che durante la vita l'essere umano deve patire e insieme effettuare: è *l'inesorabile punto di partenza*.⁵

Per Zambrano, il nostro pensare, così come il nostro agire, è reso possibile solo in virtù di questo fondamentale *sentire originario*, di questa passività originaria che indica il punto di partenza sul quale si fonderanno tutti gli altri sentire. In quest'ottica, la tappa iniziale della nostra vita non deve essere intesa solo nella sua

⁴ Cfr. Ead., *Ricominciare da capo. La nascita*, «Aut Aut», 356 (2012), pp. 63-83, p. 64.

⁵ M. Zambrano, *Filosofía y educación*, Agorá, Málaga 2007, trad. it. di L.M. Durante, *Per amore e per la libertà. Scritti sulla filosofia e sull'educazione*, Marietti, Milano-Genova 2008, p. 166 (corsivi miei).

dimensione volta al futuro, ma è necessario prendere in considerazione anche il suo legame con il passato, come esplicita la filosofa spagnola in *El sueño creador*: «La nascita, che è l'apparizione del futuro, ha bisogno del passato [...] dal momento che ogni nascere fa riferimento a un'origine. E perciò [...] apre un orizzonte di passato remoto, un'origine che è un passato al di là della memoria».⁶

Indagare la condizione della nascita significa dunque porsi nella doppia prospettiva dell'essere generato e del generare insieme, e questo favorisce una riflessione sul duplice legame che vincola l'uomo: quello con la nostra capacità di generare, che rimanda a una condizione prospettica, e quello con la nostra origine, che rimanda invece a una condizione retrospettiva. È dunque con lo sguardo rivolto al passato e al futuro insieme che Zambrano guarda all'esperienza della nascita, riconoscendo nella sua condizione di figlia una dimensione di feconda passività dove riconoscere positivamente l'originaria fragilità dell'essere umano e proiettarsi allo stesso tempo con serenità verso il futuro. La nascita infatti per Zambrano «è essenzialmente un'esperienza di *filiazione*»⁷ che esprime l'originaria relazionalità dell'essere umano: siamo infatti sempre 'figli di', 'nati da' ed è la consapevolezza di questo legame che permette all'uomo di superare ogni egocentrismo e solitudine.⁸ L'origine natale consente infatti di prendere piena coscienza della propria limitatezza e fragilità ma rimane allo stesso tempo un'esperienza decisiva che ci permette di guardare avanti con fiducia restando intatta durante l'intero corso della nostra vita, anche dopo la scomparsa di chi ci ha generato.⁹ È con questa consapevolezza che la filosofa spagnola si rivolge a Reyna Rivas

⁶ Ead., *El sueño creador*, in Ead., *Obras completas*, vol. III, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2011, trad. it. di V. Martinetto, *Il sogno creatore*, Mondadori, Milano 2002, pp. 70-71 (trad. leggermente modificata).

⁷ S. Zucal, *Filosofia della nascita*, p. 473.

⁸ Cfr. "Noi nati da, noi figli di". *Sulla struttura etica del nascere*, in G. Costanzo, *La nascita, inizio di tutto. Per un'etica della relazione*, Orothes, Napoli-Salerno 2018, p. 11.

⁹ Cfr. S. Zucal, *Filosofia della nascita*, p. 473.

nel doloroso momento della scomparsa della madre dell'amica. In una lettera molto commovente scrive:

Ci sono Madri e Padri, ci sono maestri, c'è l'amore e ci sono gli amici che entrano in relazione con la vita. Madri che hanno dato la vita. Ma c'è la Madre che in qualche modo ha donato anche l'essere. E così è la tua, e per questo motivo non si potrà mai parlare di loro in passato; non vanno mai verso il passato e la loro morte, come è successo a mio Padre e a mia Madre: vivono nel presente, nel sempre.¹⁰

La nascita dunque non è una tappa della nostra esistenza da superare come tutte le altre, senza guardare al passato, ma al contrario è necessario considerare questo *nuovo inizio* come il luogo originario al quale l'uomo potrà ricorrere ogni qualvolta, nella sua esistenza, lo riterrà necessario, poiché è in esso che «ci siamo risvegliati alla vita, dall'interno della cura, della tenerezza e, quasi sempre, dell'amore».¹¹ La nascita deve infatti «restare come qualcosa di intatto, come l'ultimo rifugio in tutte le tempeste della vita; un luogo che con la sua sola apparizione offra sicurezza, calma, certezza nell'anima».¹² Se, al contrario, manca il riconoscimento a un inizio, l'uomo, afferma Zambrano, vivrà in mezzo alle intemperie dell'esistenza, senza possibilità di appiglio, in una lotta senza fine:

Chi si concede all'esistere dimenticandosi di quanto deve alla nascita, giunge fatalmente alla lotta. E la lotta, di necessità, e a volte per fortuna, si svolge in agonia, in vera agonia, perché è impossibile abolire la nascita e la sua promessa. La promessa di essere concepito e di venirsi insieme concependo interamente.¹³

¹⁰ M. Zambrano - R. Rivas, *Epistolario (1960-1989)*, Monte Ávila Editores, Caracas 2004, trad. it. di M. Moretti, a cura di A. Buttarelli, *Dalla mia notte oscura. Lettere tra María Zambrano e Reyna Rivas (1960-1989)*, Moretti&Vitali, Bergamo 2007, p. 163.

¹¹ M. Zambrano, *Per amore e per la libertà*, p. 170.

¹² Ivi, pp. 169-170.

¹³ Ead., *Claros del bosque*, in Ead., *Obras completas*, vol. IV, tomo I, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2018, trad. it. di C. Ferrucci, *Chiari del bosco*, Mondadori, Milano 2004, p. 26.

Chi tenta di abolire la propria nascita, si condanna dunque da sé, mentre, al contrario, chi è in grado di coglierne il dono, sarà in grado di vedere, sentire, capire fino a ridursi a quell'«amore preesistente»¹⁴ dove «non si richiede lotta ma oblio, abbandono all'amore».¹⁵ La nascita ci rimanda così a un «luogo di vita»,¹⁶ a un «luogo originario che pare sia come un'acqua in cui l'essere germina»,¹⁷ come afferma la filosofa malaghegna con un'evidente analogia che richiama la fecondità femminile. Il 'luogo di vita' a cui Zambrano allude coincide dunque con quel luogo della nostra origine che possiamo considerare come «la matrice, la madre che ci nutre e sostenta anche quando noi non ce ne accorgiamo».¹⁸

2. *La trascendenza de las entrañas*

Esiste, nella filosofia di María Zambrano, un termine che, più di ogni altro, si rivela in grado di esprimere quella fedeltà all'origine da cui provengono vita e senso: si tratta della parola *entrañas*.¹⁹ Siamo di fronte a una metafora imprescindibile all'interno del pensiero della filosofa spagnola che indica la necessità di restare fedele a un'intelligenza che non ha divorziato dal sentire. María Zambrano lo definisce come quel «dentro indeciftrato o indecifrabile»²⁰ in grado di esprimere la «vita nella sua forma primigenia».²¹ Con la parola *entrañas* la filosofa spagnola muove così anche una critica all'ordine simbolico predominante di

¹⁴ Ivi, p. 25.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Ivi, p. 26.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Ead., *La ciudad* (1964), «Aurora. Papeles del Seminario María Zambrano», 3 (2012), pp. 18-23, p. 20.

¹⁹ Il termine *entrañas*, utilizzato da María Zambrano, è intraducibile in italiano: contiene il significato dell'italiano "viscere" ma purificandone e nobilitandone allo stesso tempo l'intensa carica emotiva.

²⁰ Ead., *Chiari del bosco*, p. 37.

²¹ *Ibidem*.

intendere l'intelligenza come strumento puramente astratto ed estraneo al corpo, che priva l'uomo dalla capacità di ascoltare ciò che proviene dal nostro sentire, dalla parte più intima e profonda del nostro stesso essere. Quella che Zambrano indica è infatti una forma di intelligenza che è propria dell'azione della sensibilità, che agisce dal di dentro, dalle viscere della realtà stessa ed è, allo stesso tempo, anche apertura verso l'altro: si tratta di «qualcosa di chiuso e insieme di aperto verso il fuori»²² e che si rivela in grado di «trasformare in vita ciò che tocca».²³ Ci troviamo in una 'contraddizione trascendente', la stessa che si presenta nel momento in cui pensiamo all'evento natale, dove la fedeltà all'origine, come afferma Mario Vergani, ci obbliga a «sostare in un paradosso, a pensare insieme *separazione e relazione*. Due elementi senza i quali avremmo poco da dire della nascita e dei fenomeni ad essa correlati».²⁴ È in questo senso che possiamo parlare di una «*trascendenza delle viscere*»,²⁵ che è sia fedeltà all'Origine che relazione con qualcosa che è al di fuori di noi. In questa prospettiva, è il nostro stesso sentire a essere posto in una relazione di alterità.

Appare ora chiaro come con la parola *entrañas* María Zambrano rimandi a un termine originale all'interno del panorama filosofico contemporaneo, intimamente legato alla sapienza femminile e alla sua generatività. Facendo esplicito rimando al fondo oscuro della vita primigenia, la filosofa spagnola rimanda alla dimensione generativa della realtà stessa e ci pone all'interno di un orizzonte dove la prospettiva della nascita, insieme alla sua dimensione relazionale, viene messa al centro. Un termine, dunque, strettamente legato alla sapienza femminile che rimanda alla parte più intima della donna, l'unica che si rivela in grado di

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

²⁴ M. Vergani, *Nascita. Una fenomenologia dell'esistenza*, Carocci, Roma 2020, p. 65.

²⁵ A. Buttarelli, *Una filosofa innamorata*, p. 162.

condurre verso un nuovo inizio: quelle di Zambrano sono infatti *viscere materne*, le uniche che consentono all'uomo di rinascere.

3. *La dimensione relazionale della nascita*

Nel percorso fin qui abbozzato abbiamo visto come non sia possibile pensare l'evento della nascita senza considerare la sua dimensione relazionale: la filosofa ritiene che l'essere sia, innanzitutto, un sentire, e non è dunque possibile prescindere dal legame originario che unisce l'uomo alle viscere della realtà stessa. Il nascere, dunque, non può essere inteso se non come un *co-nascere*: a differenza della morte, la nascita porta sempre con sé l'etica della relazione e del dono.²⁶ Si muore sempre soli, come si è soliti dire, ma non si nasce mai da soli: «alla nascita infatti si è contemporaneamente attesi ed accolti. Il giungere al mondo, “a casa propria”, implica appunto accoglienza ed attesa».²⁷ Giungere al mondo presuppone dunque un'ospitalità che precede la proprietà. In particolare, sarà proprio la madre colei che sarà in grado di accogliere il nascituro, di dare spazio a una nuova vita, attraverso un gesto radicale che permette all'*altro* di manifestarsi nella sua interezza. In questo gesto, che indica ancora una volta una scissione e un legame insieme, non si manifesteranno dunque le attese di chi dona, ma ci sarà spazio per il manifestarsi di un *altro io* come un 'qualcuno' portatore di una sua singolarità. Il generare indica dunque un'azione trascendente che rimanda alla capacità materna di 'saper far vuoto' per imparare ad accogliere l'inedito, senza la pretesa di ridurlo a nulla. Si tratta di riconoscere, nella fecondità, la capacità di far spazio al nuovo, dove il *neo-nato* potrà percepire quello «stupore dell'essere vivo e di essere qualcuno»²⁸ anteriormente ci-

²⁶ Cfr. S. Zucal, *La dialogica natale*, in Id., *Filosofia della nascita*, pp. 452-454; cfr. anche M. Vergani, *Alterità. Un avvenimento sociale*, in Id., *Nascita. Una fenomenologia dell'esistenza*, pp. 63-69.

²⁷ S. Zucal, *La dialogica natale*, p. 452.

²⁸ M. Zambrano, *Per amore e per la libertà*, p. 166.

tato, e con esso la capacità di sentirsi un essere «irriducibilmente differente dagli altri».²⁹ Si tratta della fedeltà a un sentire originario che non rinuncia mai alla gratitudine, mai dimentico di quel legame originario che in Zambrano è paterno e materno insieme.³⁰

Alla Madre – il cui nome viene spesso scritto, significativamente, con la “M” maiuscola – la filosofa resterà, nel corso della sua esistenza, eternamente riconoscente, come testimoniano alcune significative dediche (*Dell’Aurora* è dedicato alla madre «che ogni giorno albeggiava»,³¹ mentre *L’Agonia dell’Europa*, si apre con la dedica «a mia madre, nel cuore dell’Europa»³²).

Anche la figura del padre riveste un’importanza fondamentale all’interno del pensiero della filosofa spagnola: la paternità per Zambrano è sia un mistero che «*un principio sacro*»,³³ al punto che, in molte lettere, la parola ‘Padre’ viene scritta, analogamente a quella della Madre, con la maiuscola. La fedeltà all’amore incondizionato verso il Padre sosterrà la filosofa durante tutta la sua esistenza: ormai adulta, Zambrano rivolge lo sguardo alla figura paterna con immutata tenerezza, ricordando i giorni della sua prima infanzia. Il profondo significato della figura mediatrice del Padre viene testimoniato da una fotografia che in una lettera del 1975 rivolta all’amico teologo Agustín Andreu Zambrano descrive così:

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Scriverà così all’amica venezuelana Reyna Rivas: «Figlio Padre e Madre sono divisi e non si separano. Solo la Trinità nel suo Santissimo Mistero ci porta a comprenderlo così», in Ead., *Dalla mia notte oscura. Lettere tra María Zambrano e Reyna Rivas (1960-1989)*, p. 80.

³¹ Cfr. M. Zambrano, *De la Aurora*, in Ead., *Obras Completas*, vol. IV, tomo I, trad. it. di E. Laurenzi, *Dell’Aurora*, Marietti 1820, Genova-Milano 2020, p. 7 (trad. modificata: si è qui scelto di tradurre *amanecer* con l’italiano *albeggiare* – al posto del verbo levarsi utilizzato nell’edizione italiana – per l’importante rimando alla figura dell’aurora a cui il verbo in spagnolo allude).

³² Ead., *La agonía de Europa*, in Ead., *Obras Completas*, vol. II, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2016, trad. it. di C. Razza, *L’agonia dell’Europa*, Marsilio, Venezia 2009, p. 7.

³³ Ead., *Hacia un saber sobre el alma*, in Ead., *Obras completas*, vol. II, trad. it. di E. Nobili, *Verso un sapere dell’anima*, Raffaello Cortina, Milano 1996, p. 118 (corsivo mio).

Da quel Dio immediato la cui prima mediazione [...] mi si rivela in mio Padre, derivo la mia interezza. Non ti ho mostrato, anche se avrei voluto, una foto dove mio Padre mi solleva con le braccia all'altezza della sua fronte, quando avevo sei mesi. Da lì Ara ed io non abbiamo mai voluto scendere.³⁴

A quel gesto di profonda tenerezza la filosofa spagnola ritorna con il ricordo lungo i difficili anni della sua esistenza. In quell'esperienza di prossimità assoluta con il Padre, dove lui la solleva da terra – dal suolo dunque, che significativamente rimanda anche a quel luogo generativo e originario a cui lei ha sempre sentito di appartenere –, María Zambrano ritrova la capacità di rinascere e di riconoscersi come *figlia*, come ricorda anche in *Delirio e destino*, parlando di sé in terza persona:

Il suolo era il suo posto, quello che si conveniva a lei, e al gatto, e dove camminava senza riuscire a reggersi in piedi, dove sempre ricadeva. E lui la rialzava, la sollevava in alto e se la portava vicino alla testa, che lei si azzardava a toccare e, a forza di essere sollevata e posta all'altezza della sua fronte e di azzardarsi a toccarla, cominciò a capire cosa fosse tutto ciò: Padre. E in quei viaggi dal suolo a tanto in alto, dovette apprendere anche la distanza e lo stare in alto, poiché vedeva il terreno dall'alto, guardava, dall'alto della testa di suo padre, le cose, i rami, le pareti che si muovevano, cambiavano progressivamente; e proprio questo – prestare attenzione a ciò che cambia, vedere il cambiamento e vedere mentre ci muoviamo – è l'inizio del guardare veramente; del guardare che è vita.³⁵

Sollevando la bambina all'altezza della fronte, il Padre le permette dunque di uscire dallo stato di originaria indistinzione in cui si trova, come in una seconda nascita. Era infatti il Padre a chiamarla dai suoi continui incantamenti, facendola risvegliare, ed era lui che «la distingueva da tutto [...] e le faceva sentire

³⁴ Cfr. Ead., *Cartas de La Pièce. Correspondencia con Agustín Andreu*, Pre-textos, Valencia 2002, p. 206, trad. it. di M. Moretti, a cura di A. Buttarelli, *Lettere da La Pièce. Corrispondenza con Agustín Andreu*, vol. II, Moretti&Vitali, Bergamo 2016, pp. 29-30.

³⁵ Ead., *Delirio y destino. Los veinte años de una española*, in Ead., *Obras Completas*, vol. VI, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2014, p. 856, trad. it. di R. Prezzo, *Delirio e destino*, Raffaello Cortina, Milano 2000, p. 26.

che era diversa, *la stranezza di essere qualcosa*».³⁶ Lo stato di completo abbandono a cui la piccola Zambrano allude prima che il Padre la risvegli rimanda a quello «stato iniziale della nostra vita»³⁷ che l'uomo sperimenta nella nascita e, come vedremo, nel sogno, in quello stato originario dove l'essere è visto prima di poter vedere e di vedersi. Si tratta dell'«inizio del guardare veramente; del guardare che è vita».³⁸

4. *La vocazione filiale*

È dunque attraverso la figura mediatrice del Padre che la filosofia scopre la sua vocazione filiale. Ricordando ancora una volta la sua infanzia, e il gesto paterno che la solleva amorevolmente tra le braccia, afferma: «Voglio essere tua figlia, nata dal tuo sogno!».³⁹ Zambrano allude qui a quello stato di indistinzione originaria dove l'uomo si trova allo scoperto. Si tratta di una dimensione che accomuna la nascita con il sogno: il contatto con quello stato originario a cui il sogno rimanda è infatti, non solo quel fondo oscuro e placentare custodito nel grembo materno, ma anche «una dimensione placentare sacra che è il “sogno del padre” inteso da Zambrano contemporaneamente come il “padre genitore” e il “padre-Dio”».⁴⁰ Siamo infatti figli di un sogno che, precisa Zambrano, è sia quello del padre, che sogno di Dio. La forza del Padre si confonde così con la forza sacra di quel sogno originario, ed essere figlio significa doversi giustificare di fronte a questo fondo oscuro indecifrabile: solo se l'uomo è consapevole di questo suo legame originario, potrà ritrovare fiducia in quella forza protettrice, in quell'ombra del sogno di Dio che lo guida e lo sostiene durante il cammino della sua vita. La forza del padre

³⁶ Ivi, pp. 25-26.

³⁷ Ead., *Il sogno creatore*, p. 11.

³⁸ Ead., *Delirio e destino*, p. 26.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ S. Zucal, *Filosofia della nascita*, p. 455.

si confonde così con la forza sacra dell'origine di tutti gli uomini, la cui importanza è tale da offrire un riparo durante l'intera nostra esistenza.⁴¹ Si tratta, afferma Zambrano, dell'«esperienza prima della vita, l'incontro originario e decisivo da cui proviene tutto il resto. È l'insostituibile».⁴² Ed è ancora una volta nel ricordo del Padre, della sua guida sicura e amorevole, che Zambrano scrive:

È difficile abbandonarsi alla vita con fiducia, dar credito ad alcunché, credere, se non siamo cresciuti così, sentendoci guidati da una mano forte e delicata che sa misurare, sentendoci osservati da uno sguardo di fronte al quale non è possibile alcuna simulazione, sentendo la nostra fragilità connessa a un principio invulnerabile; sentendo il peso dell'esistenza più inesorabile e l'appoggio dell'amore più incondizionato. Nessun terribile avvenimento successivo potrà aver ragione di questa "educazione", se ha avuto luogo; nessuna catastrofe potrà portarsi via questa fiducia originaria, nessun rancore potrà cancellare nell'anima il peso della tenerezza venuta dall'alto. Nessuna ingiustizia potrà sradicare dall'anima la fiducia ingenua nella vita di chi venne guidato paternamente nei suoi primi passi.⁴³

Al contrario, chi non saprà riconoscersi come figlio, rimarrà in quello stato di indistinzione originaria che non gli permette né di vedere, né di essere visto. L'incapacità di riconoscersi come figlio appare in maniera paradigmatica, nella vicenda di *Edipo*, a cui Zambrano dedica alcune significative pagine in numerosi suoi scritti e in particolare nel saggio *El freudismo, testimonio del hombre actual*, dove la filosofa esplicita anche la sua presa di distanza dal freudismo. Nell'acuta analisi che troviamo in questo scritto sull'infermità della nostra epoca, la pensatrice spagnola segnala come la situazione di abbandono e di profonda solitudine che sperimenta l'uomo moderno derivi dalla perdita di quei principi che erano il supporto di una trascendenza che eccede la singolarità di ciascuno e che permettevano all'uomo di essere qualcosa di più che la semplice somma dei propri istinti. Zam-

⁴¹ Cfr. M. Zambrano, *Verso un sapere dell'anima*, p. 119.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ivi*, p. 120.

brano mostra dunque come la colpa di Freud risieda nell'aver ridotto la vita umana a pura immanenza, tralasciando in questo modo anche il legame con le nostre origini. È in questa prospettiva che s'inserisce la lettura zambraniana di Edipo: egli riesce a vedersi solo come re, unicamente come *creatore* dunque, e non come *creatura*, ed è per questo che non può continuare a nascere e superare quella condizione di cecità iniziale dove si trova l'uomo originariamente. Uccidere il padre Laio e profanare la madre Giocasta sono, significativamente, simbolo di un mancato riconoscimento che impediscono a Edipo di nascere del tutto. È la possibilità stessa della visione che manca, così come quella di riconoscersi, innanzitutto, come *figlio*. Si tratta di una condizione che viene ulteriormente sottolineata nel gesto emblematico di *strapparsi gli occhi*, che fanno ricadere Edipo all'interno di quella cecità che l'uomo sperimenta nello stato di indistinzione originaria di colui che non è nato del tutto: «Edipo si cavò gli occhi per essere tornato al luogo della nascita, invece di continuare a nascere, accettando il sacrificio di sentirsi sempre più immerso nelle tenebre, via via che si vede di più e con maggiore chiarezza». ⁴⁴ È in queste tenebre che la filosofa sottolinea l'analogia con la nostra contemporaneità: l'uomo moderno vive infatti in una situazione di cecità e abbandono, in balia della propria ansia di possesso e privo di ogni relazione con la propria origine.

5. La passione della figlia

L'interpretazione zambraniana di Edipo, andando oltre la lettura divulgata dalla psicoanalisi freudiana, appare così l'emblema dell'idealismo maschile, della pretesa volontaristica dell'uomo di sottomettere l'intera realtà alla sua orbita. Nella sua ansia di possesso «Edipo non vede che deve nascere innanzitutto come uomo, e non come un re o come qualunque altra cosa». ⁴⁵ In con-

⁴⁴ Ead., *Delirio e destino*, p. 19.

⁴⁵ Ead., *Il sogno creatore*, p. 101.

trasto con un orizzonte di pensiero che, come esplicita la vicenda del re di Tebe, nega il riconoscimento a un'origine, Zambrano mostra invece la possibilità di una *logica differente*, che non si lascia rinchiudere all'interno di un pensiero modulato su un impianto meramente astratto ma al contrario consente di restare fedeli al proprio sentire, in fedeltà al proprio essere. È in questa luce che è necessario leggere anche la riscrittura che la filosofa offre dell'*Antigone* di Sofocle, che si pone sempre in rapporto dialettico con Edipo.⁴⁶ Nel *Prologo* dell'opera leggiamo che Antigone non si suicida, come ci racconta Sofocle, ma viene sepolta viva, come voleva l'editto di Creonte. A differenza di Edipo, il mai nato, la fanciulla rinasce dalla sua tomba, dalle viscere oscure della terra stessa. Antigone non recide infatti i legami con la propria origine e riconoscendosi come *creatura* – e non, dunque, come *creatore* – dispone del «tempo per sciogliere il nodo delle viscere familiari, per consumare il processo tragico nelle sue diverse dimensioni».⁴⁷ In questo modo, afferma Zambrano, «Risplende, in Antigone, una delle più felici scoperte della coscienza religiosa greca: la passione della figlia».⁴⁸ È all'interno delle trame delle viscere famigliari che Zambrano si riconosce dunque figlia ma anche, come in pochi sanno, *madre*.

6. *Una maternità celata*

María Zambrano fu infatti, nella sua gioventù, anche madre. La sua maternità, a lungo ignorata, è venuta alla luce grazie a un epistolario che la filosofa rivolge a Gregorio del Campo, un giovane sottotenente di Ambel con cui lei ebbe una relazione. Le lettere sono infatti venute alla luce solo grazie alla pubblicazione

⁴⁶ Cfr. Ead., *La tumba de Antígona*, in Ead., *Obras Completas*, vol. III, trad. it. di C. Ferrucci, *La tomba di Antigone. Diotima di Mantinea*, La Tartaruga, Milano 2001.

⁴⁷ Ivi, p. 48.

⁴⁸ *Ibidem*.

di *Cartas inéditas (a Gregorio del Campo)*,⁴⁹ volume uscito in Spagna nel 2012 e tuttora inedito in Italia. Questa corrispondenza fu conservata dapprima da Fernanda, la madre di Gregorio del Campo, fino ad arrivare nelle mani della nipote del giovane, María Teresa Villa del Campo, che le mostrò a María Fernanda Santiago Bolaños, curatrice del volume che le raccoglie.⁵⁰ Si tratta di una settantina di lettere che hanno tardato più di ottant'anni prima di venire alla luce e che nascondono un aspetto della vita di María Zambrano imprescindibile, tuttora poco conosciuto e tralasciato dalla critica. Tra di esse, troviamo la toccante lettera, listata a lutto, con le parole che la filosofa rivolge al figlioletto, morto poco dopo essere nato:

Bimbo mio, perché te ne sei andato senza salutare tua madre, perché te ne sei andato prima che tuo padre potesse darti un bacio? Figlio mio, perché te ne sei andato dove tua madre non può vederti, dove resterai tutto solo? Anche se sei andato in cielo, perché ti interessa Dio e quell'altra gente? Non saresti stato meglio con la tua mammina, che presto se ne sarebbe andata via con te? Bimbo mio, come ti sentirai solo! Avrai freddo sotto la terra, ti mancherà la tua cullina, la tua coperta e la tua mantellina bianca? Ahi, se fossi lì con te ti metterei tutto, tutto per non farti avere freddo: i pantaloncini che ho fatto per te, tutti i tuoi vestitini, e ti metterei nella tua cullina per continuare a ninnarti e a cullarti. Mi porterà mia madre un tuo capellino, di quei tuoi capelli così neri che avevi, come quelli di tuo padre? Quanta tristezza, se premo i seni esce ancora latte, quel latte che era per te, bimbo, e che non hai fatto in tempo a bere! Bimbo, figlio mio, piccolo bebè, dove sei, perché te ne sei andato se eri così bello e avevi degli occhietti neri così grandi e pieni d'intelligenza? Li avrai ancora, bimbo mio, ma ormai chiusi; il tuo faccino così carino sembrerà di cera, [così come] le tue manine piccoline che sostenevano la tua testolina quando avevi un giorno; bimbo, povero bimbo mio, quegli occhi che andavano verso la luce ormai non la vedranno più, la terra cadrà su di essi, nell'oscurità eterna.⁵¹

A quel doloroso episodio, che non può non aver segnato profondamente il suo pensiero, María Zambrano non farà mai più ri-

⁴⁹ Ead., *Cartas inéditas (a Gregorio del Campo)*, Linteo, Ourense 2012.

⁵⁰ Ivi, p. 9.

⁵¹ Ivi, p. 104.

ferimento nei suoi scritti successivi, a esclusione di un suo breve saggio dal titolo significativo *Los sueños. Enterrar el pasado*,⁵² dove nomina la sua ‘frustrata maternità’ che appare in un sogno, emergendo, significativamente, dalle sue stesse viscere. È all’interno delle intricate trame delle relazioni famigliari che possiamo leggere questo breve ma significativo scritto, l’unico dove la filosofa ricorda la sua maternità. Il saggio riporta un sogno, dove da una cassa da morto senza coperchio emergono delle spoglie rosse, senza forma, della parte inferiore di un corpo. Ad accompagnare, in silenzio, la bara, ci sono anche la madre e la sorella Araceli. Al risveglio, riassume il significato del suo sogno in tre punti che riporta così:

Mi soffermai nel ricordo del sogno e compresi tutto, era chiaro: 1) Che le spoglie erano mie, parte delle mie viscere, forse la mia frustrata maternità. 2) Che erano il mio passato, spoglie di un passato. 3) Che la bara era qualcosa di nuovo, che mi portava un tempo nuovo che mi consentiva di sotterrare il passato.⁵³

Quando, successivamente, ancora nel sogno, la bara riappare, María si rende conto che i macabri resti non ci sono più, ma al loro posto vede solo corpi interi, cadaveri che entrano nelle sue stesse viscere: sarà lei a doverli fare rinascere. È lei che si trova in quel luogo dove si nasce del tutto, in quella tomba che diviene culla per consentire all’uomo di rinascere. Appare qui una sorprendente analogia con *La tumba de Antígona* e in particolare con le parole che la fanciulla sofoclea rivolge a Edipo, nel momento in cui egli, insieme alla sorella Ismene, ai fratelli Eteocle e Polinice, al promesso sposo Emone, vengono convocati dalla stessa Antigone per concludere, attraverso di lei, la propria nascita:

EDIPO: Oh, Antigone, tocca a me dirti dove ti trovi, quando è così chiaro? Tutto questo, è così chiaro... Tu sei nel luogo dove si nasce del tutto. È per questo che tutti veniamo a te. Aiutami, figlia, Antigone, non

⁵² Ead., *Los sueños. Enterrar el pasado*, in Ead., *Obras Completas*, vol. VI, pp. 420-421.

⁵³ *Ibidem*.

lasciarmi errare nell'oblio. Aiutami, adesso che ormai ho cominciato a sapere; aiutami, figlia, a nascere.

ANTIGONE: Come potrò farcela? Come, potrò, io, farli nascere tutti? E tuttavia sì, io... io, sì, sono pronta. Per mio tramite, sì. Attraverso di me.⁵⁴

Come Antigone, anche Zambrano nel sogno si trova in quel luogo dove si nasce del tutto: attraverso di lei, il suo passato potrà essere sotterrato, e ciascuno potrà trovare la propria tomba, quel luogo di morte che è sempre anche luogo di rinascita, come afferma la filosofa in poche ma significative righe: «Io avevo aperto le mie viscere affinché fossero portati nel loro luogo, ovvero, affinché fossero portati all'ordine, al luogo a loro adeguato».⁵⁵

Inserendosi nelle intricate trame familiari, Zambrano ci mostra come la nascita e il nascere siano in grado di mostrare una trama generazionale e transgenerazionale che travalica la singolarità, consentendo a ciascuno di rinascere in un eterno presente. In questa dimensione del sogno in cui anche la tragedia sofoclea si colloca il tempo, nella sua dimensione lineare e successiva, non ha ancora fatto la sua comparsa, e lei intravede «Un tempo nuovo: il tempo perfetto, l'eterno presente che, sebbene non si mostri, è lì per sempre».⁵⁶

È in questo tempo perfetto che Zambrano sembra restare in contatto con quella terra che ricopre gli occhi neri del suo bimbo appena nato, di quel figlio mai nominato ma sempre nascosto nel più profondo delle sue stesse viscere. Una nascita continua quella del suo bambino, che non si conclude con la morte del piccolo, ma nutre, sostiene e alimenta il suo pensiero durante il corso di tutta la sua esistenza.

⁵⁴ Ead., *La tomba di Antigone. Diotima di Mantinea*, p. 84.

⁵⁵ Ead., *Los sueños. Enterrar el pasado*, pp. 420-421.

⁵⁶ Ivi, p. 421.

OLGA AMARÍS DUARTE

LA ‘VITA RICEVUTA’
NELLA LUNGA GESTAZIONE DELL’ESILIO
DI MARÍA ZAMBRANO

Il lettore accorto noterà subito l’infedeltà del titolo di questo articolo. Zambrano parla, in *Note di un metodo*, di un ‘cammino ricevuto’, che è quello che si apre inaspettatamente nei chiari del bosco. Un cammino polivalente che può assumere forme e nomi differenti, a seconda delle necessità e dell’andatura del viandante: «strada, viottolo, scorciatoia o mulattiera».¹

In queste pagine si cercherà di mostrare come l’esilio, per l’autrice di Vélez Málaga, rappresenti uno di quei cammini in cui si riceve la vita senza fessure, quella *vita nova* che Dante scorge nel suo pellegrinaggio al *Paradiso*. La ‘vita ricevuta’ è, dunque, la meta² di quel metodo, di quell’*odòs* o sentiero labirintico della ragione poetica che osa indagare nel bosco meno transitato della condizione umana. L’ardire fa sorgere, inattesa, la rivelazione del chiaro. Nel pensiero zambranoiano l’esilio si realizza dunque quando il suo termine annuncia un inizio: «Sarà forse per questo che gli esseri viventi danno l’impressione di venire da molto lontano; di essere arrivati alla fine».³

¹ M. Zambrano, *El camino recibido*, in *Notas de un método*, in Ead., *Obras Completas*, vol. IV, tomo 2, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2019, trad. it. *Il cammino ricevuto*, in *Note di un metodo*, a cura di S. Tarantino, Filema, Napoli 2003, p. 45.

² È interessante notare le somiglianze fonetiche della parola “cammino” con il greco *káminos*, termine quest’ultimo utilizzato per designare il cammino, il focolare attorno al quale ci rifocilliamo dopo un lungo viaggio. In un solo concetto, si riuniscono la meta e il transito.

³ M. Zambrano, *Persona y democracia*, in *Obras Completas*, vol. III, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2011, trad. it. di C. Marseguerra, *Persona e democrazia*, Bruno Mondadori, Milano 2000, p. 137.

Figueras, La junquera, El Pertús... I nomi dell'esilio non hanno un cognome, sono figli bastardi delle *moire*, parole che divengono impronunciabili dopo ogni passo compiuto, in quei passi che allontanano. Allontanarsi è, irrimediabilmente, tracciare un cammino in avanti, verso quel luogo inesistente che indicherà María Zambrano. Ma l'inesistenza del luogo dell'esilio non si basa nell'assenza di un *tòpos* definito e ubicabile. Al contrario: l'esilio è spazio, una presenza opprimente che lascia tracce che si fanno e si *dis-fanno*. Figueras, La junquera, El Pertús... Si potrebbe creare un palinsesto infinito con le orme di tutti gli esiliati della storia.

La causa dell'inesistenza del 'luogo dell'esilio' a cui allude Zambrano è, dunque, un'altra, e parte dallo stato di oblio del soggetto che deve esiliarsi. Fenomenicamente, ciò che non si conosce non esiste, non è ancora nato. Forse, da qui deriva la paradossale affermazione che «la filosofia nasce dal non essere». ⁴ Questo oblio, inizialmente, assume la forma della perplessità, che diviene il punto di inizio da cui interrogarsi e da cui ribellarsi contro gli avvenimenti. Zambrano dirà, in *Persona e democrazia*, che il paziente Giobbe è stato il primo perplesso che ha osato lasciare la maschera, riconoscendo il suo stadio larvale, prematuro, di essere umano non nato del tutto, dal momento che «l'uomo è una creatura in continua gestazione». ⁵ L'importanza di Giobbe nel discorso sulla nascita è essenziale poiché lui è il primo che fa tacere la lamentela – forma di espressione preistorica ed espressione di un vuoto esistenziale che ancora non riesce a nominare – e inizia a «interrogarsi sul proprio essere», ⁶ inaugurando così la sua biografia e trasformandosi in un soggetto di pensiero; in un essere attivo e responsabile della sua stessa gestazione come persona. L'espli-

⁴ Ead., *Apuntes sobre la acción de la Filosofía*, «Monograma. Revista Iberoamericana de Cultura y Pensamiento. Actualidad del pensamiento de María Zambrano», 7 (2020), pp. 25-53, qui p. 27.

⁵ Ead., *Persona e democrazia*, p. 131.

⁶ Ead., *Apuntes sobre la acción de la Filosofía*, p. 35.

cita superiorità di questa seconda nascita biografica rispetto alla prima biologica si fonda nella piena coscienza e nella libertà con cui si realizza.⁷ L'esiliato, come Giobbe, allontanato con la forza e spossessato da una prima esistenza, smette di essere un personaggio paziente della storia per trasformarsi in una persona creatrice di una nuova realtà. Tra tutte le celebri rappresentazioni del cittadino di Uz, quella più affine alla descrizione zambranianiana è, indubbiamente, quella realizzata da Albrecht Dürer nel 1504, intitolata *Giobbe e sua moglie*, che si trova attualmente nella Städelches Kunstinstitut di Francoforte. In questo quadro non viene ritratto il Giobbe sofferente, umiliato, emarginato, ma il filosofo e, ancor di più, il pensatore che non rinnega il suo amore alle arti, perché è giunto a quello stadio di comprensione dell'enigma che Zambrano riassume con queste parole: «Non è possibile scegliere se stessi come persona, senza fare contemporaneamente la stessa scelta anche per gli altri. E gli altri sono tutti gli uomini».⁸

Un'altra delle figure chiave per comprendere la filosofia della nascita in Zambrano si trova nel mito di Edipo. In forma analoga, l'esiliato si confronta dinnanzi al suo enigma come l'eroe tragico davanti alla sfinge, attualizzando lo sconcerto di Tebe dinnanzi a un riflesso che non riconosce o perché non lo ha mai visto, o perché lo vede per la prima volta nella chiarezza della sua nudità. La grande 'indecenza' del volto nudo di Edipo, o della sfinge – dato che per Zambrano coincidono⁹ –, deriva dal mostrarsi svelato,

⁷ Nel discorso mistico troviamo un'analogia con l'opera *De vita Moysis* di Gregorio di Nissa, dove si sottolinea come la nascita spirituale sia il risultato di un'opzione libera che trasforma la persona nell'artefice della sua nuova vita. In questo senso, la persona è l'artista della sua esistenza, responsabile di ritrarre, dipingere e dare una forma a seconda del modello scelto. Cfr. Gregorio de Nisa, *La vida de Moisés*, Sígueme, Salamanca 2018.

⁸ M. Zambrano, *Persona e democrazia*, p. 198.

⁹ L'espressione esatta che utilizza da Zambrano è la seguente: «Perché forse la sfinge non era altro che la coscienza alienata di Edipo. La risposta di Edipo era il vero enigma che, senza rendersene conto, lui pose alla sfinge che non poteva rispondere; perché la sfinge ed Edipo coincidevano», in Ead., *Apuntes sobre la acción de la Filosofía*, p. 30.

fungendo da grande specchio che riflette una risposta inintelligibile, come anticipa la seguente affermazione: «L'uomo si annuncia prima di esserlo, si profetizza».¹⁰ L'intuizione della verità, o della profezia che si avvera nell'esilio, non è mai inerme e il soggetto abbagliato, come Edipo a Colono, esce per conoscere il viso sconosciuto che si mostra dall'altro lato del cristallo, senza cadere nella tentazione di cercarlo e obbedendo sempre all'ammonimento di 'sospendere la malefica domanda'. Per questa ragione, il cammino non è lineare, sistematico, ascendente, ma assume la forma di un salto, quello di Parmenide, dall'essere al non essere: «la sua funzione è di condurre qualcosa o qualcuno che senza di esso non avrebbe possibilità d'esistere».¹¹

Non potrebbe mancare, in questa poetica della nascita, la controparte femminile. Seguendo i primi passi della nascita nell'esilio troviamo Antigone, mito essenziale per comprendere in che modo la 'vita ricevuta' sia il pegno vinto da chi non esita e trasforma la propria tomba in una culla o in un uovo da dove rinascere. Una delle più grandi provocazioni della rilettura che Zambrano fa della tragedia sofoclea consiste nel trasformare Antigone, la donzella vergine e solitaria, in *virgo mater*; ovvero, in madre di tutta una nuova generazione di abitanti della Città dei Fratelli. In questo modo, Antigone che – come indica il suo nome *anti-goné*, contro la generazione, contro la discendenza – era condannata a morire senza essere madre, diviene fertile e dà alla luce tutta una nuova umanità di esseri perfetti, completi, androgeni, in cui i contrari si equilibrano senza la sua ombra. Il fatto è che, nell'ora dell'Aurora, c'è solo luce su luce. La *vita nova* che si realizza al risveglio dalla tomba è, indubbiamente, il cammino della ragione poetica la cui guida risulta essere, come già abbiamo anticipato, la stessa Antigone. Ne consegue che la trinità della fanciulla si basa sul fatto che in lei convergono la figlia, la madre e la sacra levatrice.

¹⁰ Ead., *Persona e democrazia*, p. 37.

¹¹ Ead., *El sueño creador*, in *Obras Completas*, vol. III, trad. it. di C. Marsguerra, *Il sogno creatore*, Bruno Mondadori, Milano 2002, p. 58.

L'importanza della figura della guida che rappresenta Antigone è essenziale se si tengono in considerazione i pericoli sottesi al viandante inesperto dal momento che, per definizione, ogni esiliato è sempre un principiante. In *Note di un metodo*, Zambrano raccomanda come guida infallibile la saggezza segreta delle bestie per tornare a quei sentieri prima transitati e ormai caduti nell'oblio che si presentano alla persona come segnali di avvertimento: «Il sentiero ricevuto può essere lungo, scosceso e minaccioso. Suole costeggiare l'abisso e s'interrompe quando sembra lambire la sporgenza di una roccia».¹²

In questo contesto, non deve stupire che il sentiero assuma, spesso, una forma serpentina, come una corda a spirale, di serpe insomma, senza dimenticare che 'serpente' è, in sanscrito, *kundalini*, sostantivo femminile, da *kundala*, che significa 'spirale' o 'avvolto'.¹³ Ancora una volta, la trinità di Antigone: viandante, cammino e guida.

Giunti fino a qui, il 27 gennaio del 1939, per mano di Giobbe il pensatore, di Edipo l'esiliato e di Antigone la guida, María Zambrano inizia il transito della nascita «per le molteplici maschere»¹⁴ della sua esistenza. Non lo fa da sola. Non potrebbe farlo, dal mo-

¹² Ead., *Note di un metodo*, p. 46.

¹³ Lo stesso gioco di approfondimenti etimologici si trova nell'animalismo arcaico del nome biblico di Eva. Il linguista americano Robert Alter, in *The five books of Moses* (Norton and Company, New York 2008) parte dall'origine del nome della parola ebraica *hawa*, che significa 'datrice di vita', e la confronta con la parola armena che significa 'serpente'. Ciò che è interessante di questa analogia tra Eva e il serpente, lasciando da parte i rigorismi etimologici, è che entrambi si presentano come datori di vita, sebbene ci sia una differenza essenziale di base. Mentre Eva fa riferimento alla nascita biologica, passiva e incosciente da una discendenza che si sviluppa all'interno da una matrice, il serpente simboleggia il transito biografico, che si verifica fuori, nel cammino. In questo senso, Antigone è un esempio di madre serpentina, come appare esplicitamente in *La tomba di Antigone*, quando afferma che i suoi figli, per nascere, devono attraversarla. Cfr. *La tumba de Antígona*, in *Obras Completas*, vol. II, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2016, trad. it. *La tomba di Antigone. Diotima di Mantinea*, La Tartaruga, Milano 2012, p. 84.

¹⁴ Ead., *Il sogno creatore*, p. 27.

mento che l'esilio della donna ha bisogno di essere precisato. L'altra faccia dell'esilio delle donne resta raffigurato alla perfezione in un quadro di Max Ernst, dal titolo *Marlene (madre e figlio)*, del 1940, in cui una donna, incrostata di licheni, cammina trascinando per mano un essere minuto, simbolo di tutte le lacerazioni somatiche e psichiche che la donna, come una brocca, raccoglie durante il suo esilio. Come Marlene, Zambrano trascina la madre, Araceli Alarcón, la 'dioscura' e inseparabile sorella Araceli, i cugini José e Rafael Tomero, Rosa, la domestica, e Mikel, il cane. E dico trascina perché l'esilio è un gioco di forze bidirezionali che impulsano e paralizzano allo stesso tempo. Per questo, a volte, nella sua poetica si utilizza un vocabolario in grado di adattarsi all'esperienza ossimorica di ciò che è profondo ed esteriore insieme: *des-arraigarse, des-enraizarse, des-prenderse, ex-patriarse...*¹⁵ Una lotta di lessemi antitetici che cercano l'assoluto.¹⁶ Cercando, forse, questa «reciproca voce intermedia»¹⁷ che le nostre lingue hanno perso e che, secondo José Ortega y Gasset, suggerisce quella azione congiunta che tutti i verbi che indicano un'azione o un effetto hanno. Esiliarsi, indubbiamente, allude a quella reciproca perdita: io mi esilio dal mondo, nella misura in cui il mondo si esilia da me.

Figueras, La junquera, El Pertús... Strade che segnano l'esilio di tante donne, tra cui María che, oltre a essere donna, è

¹⁵ Il gioco linguistico è intraducibile in italiano. Se i primi due termini, che possiamo considerare sinonimi, esprimono uno sradicamento, un allontanamento dalle proprie radici, gli ultimi due indicano rispettivamente un distacco nei confronti della realtà e un allontanamento dalla propria terra di origine [N.d.T.].

¹⁶ È interessante notare come il termine 'assoluto', dal latino *absolutum*, implica in sé una scissione, un certo esilio di quello che lo circonda. Se il prefisso *ab* indica una privazione, una separazione, il verbo *solvere* significa 'slegarsi', 'lasciare andare', 'liberare'... L'assoluto segna, letteralmente: ciò che è separato, lontano da tutto, l'esiliato.

¹⁷ L'esempio che utilizza Ortega y Gasset per spiegare il funzionamento della «reciproca voce intermedia» è quello del verbo latino *luctare*, che non significa semplicemente 'combattere', ma 'combattere gli uni con gli altri', 'combattere insieme'. Cfr. José Ortega y Gasset, *Sobre la razón histórica*, in *Revista de Occidente*, Alianza Editorial, Madrid 1979, p. 62 e p. 172.

filosofo¹⁸ e, per questo, per quella necessità di comprendere che il cammino è una ulteriore esperienza di conoscenza – la più radicale e la più autentica – lo trasforma in un labirinto che bisogna ripercorrere, o in un sentiero che termina quando inizia, assumendo la violenza che sempre riceve colui che opta, con tutta la consapevolezza della scelta, di andare controcorrente.

La violenza intrinseca dell'esilio giunge all'apice con quella che René Girard chiama «fondativa»¹⁹ e che si presenta nella creazione di un nuovo ordine; ovvero, in ogni nascita. In *El sueño creador*, Zambrano esprimerà quella stessa violenza che lei conobbe e sentì in quella *simbolé* completa del 'pensare-sentire-agire',²⁰ e che si è trasformata nella forza matrice essenziale per la gestazione della sua nuova ragione poetica: «E la strada è sempre un certo vuoto. Per costruire qualsiasi strada è stato necessario radere al suolo, distruggere».²¹ In questa accezione, il vero cammino è quello che si serve della rovina per creare una differente possibilità di esistenza, possibile e valida. Ancora, in *Persona e democrazia*, si concluderà: «Perché la vita è aprire brecce che poi si rivelano essere strade».²² Se seguiamo questa affermazione, la peculiarità della condizione umana non consiste nel mettersi in cammino, come cantano gli illustri versi di Antonio Machado: «Viandante, non esiste un sentiero. Il sentiero si fa camminan-

¹⁸ Nel prologo del 1971 a *Il sogno creatore*, Zambrano esprime le sue ragioni per utilizzare il maschile con valore di neutro, invece della declinazione femminile. Lo fa in relazione al termine 'autore', assimilabile a quello di 'filosofo': «Neutro per essere oltre e non prima della differenza esistente tra uomo e donna. Dal momento che si tratta di pensiero. E quando si pensa si dimenticano le differenze, questa e alcune altre», in M. Zambrano, *El sueño creador*, p. 984 (il Prologo all'edizione del 1971 non viene riportato nell'edizione italiana).

¹⁹ Cfr. R. Girard, *La violence et le sacré*, Pluriel, Paris 2010.

²⁰ In un articolo apparso su «El Liberal» nel 1928, Zambrano affermerà che «conoscere, sentire, agire» sono le tre coordinate dell'essere umano; cfr. J. Moreno Sanz, *Razón poética. Razón cívica*, «Revista de Occidente», 276 (2004), pp. 29-49, p. 47.

²¹ M. Zambrano, *Il sogno creatore*, p. 58.

²² Ead., *Persona e democrazia*, p. 136.

do».²³ Ma si richiede piuttosto un atto creatore dal nulla, *ex nihilo*, in grado di creare un foro, un'apertura al termine del cammino.²⁴

Questa immagine del cammino aperto forzatamente, con la forza, si adatta alla perfezione all'atto della nascita dove il feto rompe la barriera placentare – organo condiviso e intermediario tra il corpo estraneo e il proprio – per creare quel cammino che lo libererà dalla dimora materna. La filosofia della nascita del pensatore tedesco Peter Sloterdijk esprime con grande chiarezza la tensione di forze opposte che appaiono nel momento di dare alla luce, di partorire, *Ent-binden*, in tedesco. All'atto archetipo di liberazione in forma di distacco del neonato dalla matrice materna, si affronta il primo scontro con il proprio peso e con le leggi di gravità che governano il mondo esteriore. Uscire è, allo stesso tempo, entrare, iniziarsi a una nuova realtà. Anche Zambrano, in *Lettera sull'esilio*, paragona la situazione dell'esilio con quella violenza iniziale antitetica che deve sopportare l'uomo appena nato: «Andarsi spogliando sempre di più di tutte queste cose per rimanere nudi e distaccati; soli e immersi in se stessi, e insieme alle intemperie, come uno che sta nascendo; nascendo e morendo allo stesso tempo, mentre la vita continua».²⁵

È interessante notare nella citazione zambraniana la coalescenza di morte e nascita insieme, definiti come «i momenti del processo vitale più carichi di promesse»,²⁶ dato che in essi i limiti

²³ A. Machado, *Proverbios y cantares*, Siglo XXI Editores, Madrid 1983.

²⁴ Incontriamo qui ancora una volta un'analogia con il discorso mistico. In questo contesto, i riti di iniziazione del neofita in una determinata comunità mistica hanno come punto di inizio la morte della vita precedente e la rinascita a una nuova mediante il dono di un nuovo nome, di una nuova famiglia, di nuovi abiti e, anche, di una nuova lingua. Per questo, il mistico derviscio indossa una tunica bianca, che ricorda il sudario, indossa un mantello nero che simboleggia la propria morte e un cilindro che ricopre il capo come una tomba. La realizzazione dell'Io del sufi è l'anticamera di una nuova vita.

²⁵ M. Zambrano, *Lettera sull'esilio*, in *Per abitare l'esilio. Scritti italiani*, a cura di F.J. Martín, Le Lettere, Firenze 2006, p. 136.

²⁶ Ead., *Hacia un saber sobre el alma*, in *Obras completas*, vol. II, trad. it. di R. Prezzo, *Verso un sapere dell'anima*, Cortina, Milano 1996, p. 133.

si liberano e si aprono così, inaspettatamente, nuovi orizzonti e possibilità di realizzazione. L'unione del principio con la fine fa sì che il cammino assuma, a volte, la forma di un *uroboro* che ingoia il suo estremo, ricreando un circolo perfetto.

Afferma Zambrano, in *Le parole del ritorno*: «Nel mio esilio, come in ogni vero esilio, c'è qualcosa di sacro, di ineffabile».²⁷ All'eco di questa confessione, abbiamo l'impressione che Girard, nell'opera anteriormente citata, rispondesse in una nota, ricordando che la violenza è immanente alla relazione con il sacro. La violenza della creazione – sia essa sotto forma di una esplosione cosmica, o dello scoppio dei frammenti del vaso divino secondo la versione cabalistica,²⁸ o del gemito del neonato, o dell'*ololygé*,²⁹ il grido profondo di colui che va a morire sul Golgota sapendo che lo attende la vita vera – è l'espressione di una tensione primigenia che deve essere corretta per superare lo stadio di crisi in cui si trova chi non è riuscito a nascere del tutto. È, a sua volta, un rumore ineludibile che non giunge a formularsi in un discorso perché allarga il campo semantico oltre il proprio confine. Il passaggio dal mito al *logos*, in questo stadio pre-narrativo della gestazione, non è ancora avvenuto.

Così formulato, il parto etico che avviene nell'esilio ha bisogno degli ostacoli e dei mancati incontri del cammino come elementi terapeutici nella conformazione della personalità. Nel peculiare bestiario zambraniano, di evidente influenza sufi, è facile riconoscere l'esiliato come un agnello bianco o un toro, chiari simboli della vittima propiziatoria. Il sacrificio che sperimenta l'esiliato, 'l'offerta'

²⁷ Ead., *El exilio como patria*, Anthropos, Barcelona 2014, trad. it. di E. Laurenzi, *Le parole del ritorno*, Città Aperta, Troina 2003, p. 25.

²⁸ Si fa qui riferimento al concetto della cabala lurianica *Shevirat ha-Kelim*, che può essere tradotto come 'la rottura dei ricettacoli'. Secondo la tradizione mistica ebraica, Dio si contrasse in se stesso per accogliere il mondo. Parte di questa 'creazione divina' si accumulò in diversi recipienti che si ruppero durante la creazione. Il lavoro dell'essere umano consiste nel recupero e nella riunificazione dei vetri rotti del recipiente divino.

²⁹ B. Zimmermann, *Dithyrambos; Geschichte einer Gattung*, Verlag Antike, Berlin 2008, p. 80.

dalla storia, si presenta, così, come un rito iniziatico delle prove della condizione umana: «L'essere si rivela, l'essere si sveglia perché va perdendo il suo carattere di assoluto, di occulto, di inaccessibile. Si rivela così al soggetto che lo subisce e lo conduce. Si sviscera».³⁰

Zambrano, così poco amica del sacrificio umano, come ripete fino all'ultimo nell'opera pubblicata nel 1958, attribuisce una certa 'ragion d'essere' al sacrificato: la sua trascendenza. Sacrificarsi significa, in questo senso, trascendersi. E, trascendersi, a sua volta, è possibile solo oltrepassando i propri limiti, andando oltre il luogo che la prima nascita ci ha voluto assegnare. «Risulta così inevitabile che l'ascensione sia separazione»,³¹ come dirà María Zambrano in *Note di un metodo*. Per questo, l'esilio risulta essere l'avvenimento idoneo per questa azione di superamento che ci situa nell'origine da cui veniamo, senza tuttavia giungere a essa. Da qui l'odore, l'essenza riconoscibile che intuisce chi si trascende, il segno di un incenso che ascende da una dimora ampiamente sospesa nell'attesa del ritorno del suo ospite. Sarà l'olfatto, anche per il neonato, il senso privilegiato che gli permette, senza la paura della perdita, di esplorare la superficie materna dall'altra parte, da quell'oltre epidermico.

L'influsso agostiniano che considera tutto l'umano come interiorità e trascendenza si lascia intravedere in tutta la filosofia zambrana dell'esilio come nascita. La frase decisiva che meglio lo esprime si trova abbozzata nelle opere posteriori al 1954 e, in particolare, in *L'uomo e il divino*, *I sogni e il tempo* e *Il sogno creatore*: «l'uomo come essere che subisce la propria trascendenza».³² Aforisticamente, o con il tono di un mantra che deve essere ripetuto fino a dissolvere i suoi significanti, la frase segna la svolta decisiva dei testi iniziatici della ragione poetica, scritti durante il periodo dell'esilio romano, nella «galleria di luci»³³ di Piazza del

³⁰ M. Zambrano, *Il sogno creatore*, p. 65.

³¹ Ead., *Note di un metodo*, p. 47.

³² Ead., *Il sogno creatore*, p. 62.

³³ J. Moreno Sanz, *María Zambrano. Mínima biografía*, Isla de Siltolá, Sevilla 2019, p. 129.

Popolo, tra le dozzine di gatti di Araceli e contemplando, all'alba, da un grosso *oeil-de-boeuf*, l'arrivo della luce nascente dell'aurora mentre si posa sui cipressi e sui pini delle terrazze del Pincio. Non può essere una mera casualità il fatto che sia proprio Roma, *fons et origo* della civilizzazione moderna, il luogo dove inizia a svilupparsi la *vita nova*, accompagnata già da quella parola ricevuta, delirante, vibrante perché ancora precoce, della ragione poetica. Zambrano descrive la nascita di questa nuova ragione liberata sinuosamente: «Si manifesterà così, o sarà sul punto di manifestarsi, la vera Ragione, la ragione vivente, perennemente aurorale, che si offre mentre si cerca».³⁴

Anche all'aurora, in *De la Aurora*, uno dei suoi ultimi libri del 1986, Zambrano confesserà – emulando il suo ammirato Nietzsche e il suo discorso sugli 'argonauti dello spirito' il cui destino è scagliarsi contro l'eternità – che il cammino per trovare la ragione poetica è «orfico-pitagorico»,³⁵ proprio così: di catabasi fino agli inferi del proprio essere. Analogamente, nell'articolo del 1976 dedicato all'opera di Federico García Lorca *El viaje, infancia y muerte*, torna a presentarsi la teologia orfica come origine di quel cammino dalla persona alla persona, assistita, in ogni momento, dal seducente canto di Dioniso: «Il viaggio indispensabile in cui si raggiunge la conoscenza prima e ultima, è quello che si patisce percorrendo gli inferi e il Caos fino ai confini dell'Erebo nella notte del proprio essere».³⁶

La descrizione del cammino discendente al Purgatorio³⁷ come via di accesso alla nuova vita è presente ripetutamente nell'opera

³⁴ M. Zambrano, *El viaje: infancia y muerte*, «Revista de Occidente», 65 (1986), pp. 51-66, p. 51.

³⁵ Ead., *De la Aurora*, in *Obras Completas*, vol. IV, tomo I, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2018, trad. it. di E. Laurenzi, *Dell'Aurora*, Marietti, Genova-Milano 2004, p. 145.

³⁶ Ead., *El viaje: infancia y muerte*, p. 51.

³⁷ In una lettera indirizzata a Medardo Vitier del 1951, Zambrano utilizza, effettivamente, il termine purgatorio per riferirsi all'attività filosofica: «La filosofia è il purgatorio ed è necessario percorrerlo andando, venendo, trasformando il labirinto in cammino». Cfr. J. Moreno Sanz, *Razón poética, Razón cívica*, pp. 29-49, p. 36.

della filosofa di Malaga, e trova la sua fonte diretta nella mistica che si addentra nella notte oscura di san Giovanni della Croce e del Vangelo di Giovanni nella formula «Nessuno è mai salito al cielo, se non colui che è disceso dal cielo»³⁸. Senza dubbio, preciserà che questa scala discendente del risveglio è il cammino proprio della ragione poetica, frutto di una laboriosa educazione, acquisita sapientemente. Si potrebbe dire, anche, serpentinamente. La ragione poetica, riscoperta nei paesi ‘viscerali’ dell’esilio, colloca il viandante in una nuova posizione e in un nuovo gesto, ovvero quello del coraggio, del salto nell’abisso:

Il pensiero formalizzato filosoficamente ha percorso, come è noto, ripetutamente e dolorosamente la scala in senso ascendente, dimenticandosi, pensando, ragionando, della scala che invita a discendere nelle zone oscure, lì dove l’oblio e il sogno abitano, lì dove la morte chiama e dove il nato geme e la parola si fa balbuziente: nelle zone del nascere e della morte.³⁹

Troviamo ancora, in questa citazione, l’unione del nascere e del morire, lo stesso balbettio che accomuna colui che inizia a vivere con colui che agonizza, la stessa figura dell’*uroboro* che gira all’infinito e che ricorda al viandante la sua peculiare condizione di essere vivente; proprio questo, di un essere che inizia e termina nella vita. Anche María, in quelle dimore dell’esilio che si aprirono come matrici, sperimentò l’annullamento proprio di colui che è sul punto di risvegliarsi come persona. Nel dormiveglia delle segrete zone del cuore, cullata da quelle dolci viscere che segnano il ritmo del pensiero, la sua ragione poetica nacque del tutto,

³⁸ Gv 7-15. Allo stesso modo, Gershom Scholem, nel suo studio sulla mistica ebraica, spiega che alle antiche comunità dei mistici in Palestina tra i secoli III e V piaceva chiamarsi, paradossalmente, ‘Die zur Merkaba Hinabsteigenden’, la cui traduzione più fedele sarebbe ‘coloro che discendono al *merkabá*’, al trono di Dio. Cfr. G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Suhrkamp, Frankfurt 1980, p. 50.

³⁹ M. Zambrano, *El sueño creador*, in *Obras Completas*, vol. III, p. 986 (il Prologo all’edizione del 1971 de *Il sogno creatore*, qui riportata, non compare nell’edizione italiana) [N.d.T.].

senza passare per la morte eterna, proprio come il dogma che patì l'altra Maria, in una dormizione che segnò il transito dalla vita terrestre a quella celeste. Nella topografia simbolica dell'esilio, la ragione poetica, come abbiamo già sottolineato, ascende, discendendo. In sottofondo, come una ninnananna, la musica di Juan Breva e i lamenti ancestrali dei cantanti di flamenco che irrompevano nell'alba della sua casa dell'infanzia. E, ancora più in profondità, i versi del suo amato Lorca:

*Quiero bajar al pozo,
quiero morir mi muerte a bocanadas,
quiero llenar mi corazón de musgo,
para ver al herido por el agua.
(Caida del herido por el agua).⁴⁰*

Traduzione dallo spagnolo di Manuela Moretti

⁴⁰ C. Newton, *Lorca. Una escritura en trance*, John Benjamins Publishing, Amsterdam 1992, p. 196; trad. it.: «Voglio addentrarmi nel pozzo, / voglio morire la mia morte sorseggiando / voglio riempire il mio cuore di muschio, / per vedere il ferito dall'acqua. (Caduta del ferito dall'acqua)».

ADELE RICCIOTTI

RENACER:

LA RINASCITA SPIRITUALE, ETICA E STORICA
NELLA FILOSOFIA DI MARÍA ZAMBRANO

La vita che María Zambrano ha vissuto, il lungo esilio, le guerre alle quali assiste seppur da lontano, sono il punto di partenza di quella che sarà l'incessante ricerca di una filosofia, un pensiero, che possa rispondere all'uomo contemporaneo. Pur non riferendosi sempre direttamente a precisi eventi tragici, se non in alcuni testi, come *Agonia dell'Europa*,¹ ciò che Zambrano fa è ricercare la crisi esistenziale umana nella sua radice più profonda. Ed è per questo che qui si vuole intendere la sua come una filosofia 'etica'.

Fin dai primi scritti di Zambrano emerge l'urgenza di indagare il profondo, le zone oscure dell'umano, della storia, quelle che saranno definite *entrañas, viscere*. E dunque la sua riflessione non manca mai di muoversi su due binari paralleli, quello storico e quello individuale – che comprende se stessa e l'uomo in quanto individuo –, evitando l'ingannevole trappola delle soluzioni sistematiche, forse frettolose, per lei illusorie, dei grandi sistemi filosofici. Il suo è piuttosto un incedere nell'interrogarsi, trovando dapprima nella poesia, poi nell'ampissimo significato attribuito alla *rinascita*, una risposta volutamente parziale, poiché nell'umano nulla può essere definitivo, risolto, dato una volta per tutte.

María Zambrano apprende fin da giovanissima, dal suo maestro Ortega y Gasset, che le crisi esistenziali umane avvengono quando viene a mancare una solida base di valori morali ai quali sostenersi. Secondo Ortega, la crisi sopravveniva nel mezzo di un cambio generazionale, e, se guardata dal punto di vista di un contesto positivo, poteva generare un rinnovamento cultura-

¹ M. Zambrano, *L'Agonia dell'Europa*, trad. it. di C. Razza, Marsilio, Venezia 1999.

le. L'allieva fa suo, come per molti altri, il concetto orteghiano, ma da una prospettiva esistenziale e, al concetto di *fiducia*, che, per Ortega, fonda le credenze su cui si costruisce una cultura, sostituisce quello di *speranza*, collocandosi in una dimensione 'più profonda' rispetto alla realtà concreta dove invece Ortega si ferma. La speranza appare a Zambrano come qualcosa di ancestrale, che precede ogni credenza.

Speranza e necessità si configurano in diverse maniere creando la struttura peculiare di ogni cultura e di ogni epoca in ogni cultura. Nei momenti di crisi si possono distinguere gli istanti spaventosi in cui la speranza geme sconfitta dalla necessità, e altri in cui la speranza, esasperata in cerca del suo argomento, lascia come abbandonata la necessità; e altri ancora, i più fecondi, quelli dell'uscita dalla crisi, in cui la speranza abbraccia la necessità e la porta con sé. Sono le tre situazioni fondamentali che in ogni cultura possono presentarsi, e si sono presentate di fatto, per ciò che ci è dato da conoscere.²

Se la *speranza* è il motore che muove la storia intesa come messa in opera del tentativo di essere dell'uomo, la *nostalgia* è ciò che l'uomo avverte nel sentimento che prevede la mancanza, la 'perdita' di qualcosa che avrebbe potuto avere. La cosiddetta 'nostalgia del paradiso perduto'³ è ciò che l'uomo patisce nell'assenza di completezza fin dalle sue origini; ma, si avverte come la nostalgia e la speranza si dirigano, l'una verso un mitico passato, l'altra verso un altrettanto divinizzato futuro, entrambe alla ricerca della medesima meta: la completezza della propria nascita. Esse appaiono, l'una come origine perduta, l'altra come origine anelata, coincidenti nel desiderio di unità che le suscita. Se il desiderio di una 'nascita completa' è ciò che immerge l'uomo nell'ansia di costituire il proprio essere, egli è allora la creatura costretta a 'continuare a nascere' (*re-nacer*) attraverso la storia e il tempo; e la speranza l'*input* verso l'attuazione di una completezza che risulta improbabile. E se l'ostinato desiderio di essere

² Ead., *De la necesidad y de la esperanza*, «Educación», 36 (1973), p. 74.

³ L'argomento sarà ampiamente trattato nel testo di M. Zambrano, *Note di un metodo*, trad. it. di S. Tarantino, Filema, Napoli 2003.

definitivamente persiste, la speranza si tramuta in delirio umano che divinizza la storia e l'uomo, escludendo quell'altrove da cui invece egli dipende; ma se, al contrario, la speranza continua a sopravvivere all'interno di una coscienza che accetta la condizione d'incompletezza, allora l'uomo è spinto verso una rinascita che lo porta a meritare il titolo di *persona*.

Nel manoscritto *Fragmentos de una ética*⁴ s'insiste sulla capacità di rinascita in quanto condizione necessaria del costituirsi della persona:

La persona è ciò che permane e sopravvive a qualunque catastrofe. Alla distruzione della sua speranza, alla distruzione del suo amore. [...] Essere persona significa essere capace di rinascere tante volte quanto sia necessario risuscitare. Essere persona significa poter e saper morire come fosse un'azione. [...] La conoscenza nasce sempre dalla morte di qualcosa.

Certamente il testo *Persona e democrazia*⁵ aiuta a comprendere la portata che il senso attribuito al termine *persona* riveste nel pensiero di Zambrano, ma è *Delirio e destino*⁶ a fornire, attraverso il racconto autobiografico della vicenda spagnola durante gli anni precedenti la Guerra Civile, il valore, ampiamente attualizzato negli avvenimenti accaduti, di ciò che l'Autrice intende per *speranza* vissuta tragicamente:

E quanto più insopportabile è ciò che si patisce, più profonda rinasce la speranza. Forse per questo dobbiamo patire; perché la speranza si riveli in tutta la sua profondità. E per questo c'è storia. Per questo l'Europa è stata il luogo più "storico", più appassionatamente produttore di storia, della storia conosciuta. Perché nacque un giorno dalla rivelazione della speranza più totale che si sia mai conosciuta, dalla speranza che l'uomo non aveva osato confessare a se stesso, quando il cristianesimo gli diede il suo argomento. Speranza ribaltata nella storia. Da qui questa tragedia. L'Europa, scoprendo la vita come speranza, ha vissuto la storia come

⁴ Ead., *Fragmentos de una ética (1954-1958)*. Segnalato presso la Fundación María Zambrano come reperto [M-347].

⁵ Ead., *Persona e democrazia. La storia sacrificale*, trad. it. di C. Marseguerra, Mondadori, Milano 2000.

⁶ Ead., *Delirio e destino*, trad. it. di R. Prezzo, Cortina, Milano 2000.

tragedia, “condannata” ad agonizzare, a non poter morire; a rinascere dalle sue successive morti, poiché non si può retrocedere, una volta che la speranza è compromessa. Ma, ancora, sperare! Non può morire l’Europa perché deve proseguire il cammino, che è agonia, che è calvario della speranza dissolta.⁷

S’intuisce quindi come la speranza sia inevitabile per l’uomo, e non condannabile per il fatto che costituisca un a priori del vivere: il problema sorge quando essa si finalizza in un assoluto, e si tramuta nel delirio di una volontà che non potrà essere soddisfatta. Nella sua complessità, l’opera di Zambrano chiarisce difatti la differenza tra *anelito*, condizione naturale e originaria dell’uomo che avverte la necessità di un ‘di più’ che non possiede con una ‘fame originaria, fame indifferenziata’, e *speranza*, azione verso quel qualcosa, che tramuta la condizione passiva nel desiderio di agire: ma è proprio tale azione che rischia di condurre alla storia tragica, quando la speranza diviene sogno di sé che non trova realizzazione o, se la trova, allora è resa maschera, falsa rappresentazione. E si arriva così alla radice della crisi storica: la speranza portata all’eccesso, all’ossessione di ciò che si spera di essere, è il motore del delirio, del sogno dell’uomo che vuole divinizzarsi.

Già nel 1942, a Cuba, pubblicando *La vita in crisi*⁸ l’Autrice dichiara, riferendosi al pensiero di Max Scheler (e indirettamente anche a quello di Ortega, ma anche di Heidegger), che la condizione propria dell’uomo è quella che costringe a cercare il proprio essere, il proprio luogo, non possedendone, a differenza dell’animale, uno naturale.

Secondo Ortega y Gasset l’uomo è essenzialmente ‘progetto’, un’anticipata immagine di sé che modifica a seconda delle circostanze, favorevoli o contrarie, che gli si presentano. In *¿Qué es conocimiento?*⁹ Ortega afferma che «vivere è proiettarsi, nel dop-

⁷ Ivi, p. 252.

⁸ Ead., *La vita in crisi*, in *Verso un sapere dell’anima*, trad. it. di R. Prezzo, Cortina, Milano 1996, pp. 79-99.

⁹ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es conocimiento?*, Editorial, Madrid 1984, pp. 120-121.

pio senso della parola, ossia, come programma e come proiezione di questo programma sul mondo. Io sono, anzitutto, un certo programma vitale».¹⁰ L'idea di uomo, nella riflessione zambranaiana, può essere considerata anche a partire da questo assunto di Ortega: l'uomo deve generarsi ogni volta di nuovo, 'creando' le condizioni della propria esistenza, poiché esse non gli sono date. Quest'azione è guidata appunto dalla speranza:

La speranza è fame di nascere del tutto, di portare a compimento ciò che portiamo dentro di noi solo in modo abbozzato. In questo senso la speranza è la sostanza della nostra vita, il suo fondo ultimo; grazie ad essa siamo figli dei nostri sogni, di ciò che non vediamo e che non possiamo verificare. Affidiamo così il compito della nostra vita a un qualcosa che non è ancora, a un'incertezza. Per questo abbiamo tempo, siamo nel tempo: se fossimo già formati del tutto, se fossimo già nati interamente e completamente, non avrebbe senso consumarci in esso.¹¹

In un altro manoscritto inedito datato 1965, *La fe en la realidad*,¹² Zambrano pone la questione della *speranza* all'interno di una più complessa riflessione secondo cui il pensiero può raggiungere la verità attraverso di essa: se la speranza è 'fame di realtà', allora essa si presenta come *produttrice* di realtà, poiché, attendendola dal futuro, la crea; anzi, fa sorgere lei stessa il futuro che contiene la realtà che si presenta all'uomo:

Fino ad ora nessuna «teoria della conoscenza» si è posta il problema o si è resa conto del fatto che la speranza va in cerca della realtà [...]. Senza la speranza, dunque, la realtà come tale non avrebbe nemmeno un luogo adeguato nell'anima umana dove poter essere ospitata; passerebbe fuggacemente senza essere riconosciuta, dal momento che l'uomo può riconoscere pienamente solo ciò che ha perseguito, cercando ciò a cui inevitabilmente tende, e non è capace di conoscere senza aver prima riconosciuto.¹³

La speranza, 'appetito' di realtà, la assimila, e assimilandola permette la rivelazione della sua verità attraverso la fede in

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ M. Zambrano, *La vita in crisi*, pp. 79-99.

¹² Ead., [M-294].

¹³ *Ibidem.*

essa: poiché, specifica Zambrano, è la fede che porta a credere alla realtà, e credendo, la realtà viene creata nella sua autenticità. Questa relazione tra verità e speranza sorge naturalmente dalla convinzione dell'Autrice che la verità sia 'relativa' e, come insegna Ortega y Gasset, cosa personale, soggettiva, qualcosa che risiede quindi nella fede che spinge la persona ad 'anticipare' l'oggetto che cerca, ovvero il riconoscimento di sé. La speranza, motore della Storia e delle storie, è rinviata al livello personale attraverso l'anelito che conduce alla concretizzazione della rivelazione di sé; essa è quindi sorgente, fonte creatrice di realtà, ma la verità di tale realtà è rivelazione individuale alla quale si giunge solo attraverso la fede.

Nel testo *I Beati*,¹⁴ di molto successivo a questi ultimi perché composto intorno al 1989, l'Autrice torna sul tema della speranza con toni evocativi che lo collocano in una dimensione fortemente spirituale, ma senza negare il senso, o meglio i sensi, che già negli anni precedenti ha incontrato. In un frammento del testo, intitolato *Le radici della speranza*, si legge che «la speranza appare in diversi modi; in alcuni di essi risulta, a volte, irriconoscibile»¹⁵; e la realtà che s'incontra, che l'uomo incontra nella sua storia, deriva da questo presentarsi della speranza, dalla sua realizzazione e dal modo con cui viene realizzata. La speranza è pertanto trascendenza che fonda la vita stessa, la alimenta, e fa apparire la storia traghettando l'uomo verso la sua creazione; essa è apertura, nel suo senso positivo originario, che può però richiudersi se soggetta al delirio di cui si è mostrato il procedere. E anche in questo testo è ribadito il pericolo che può avvenire, quando la speranza si chiude e soffoca la possibilità di un futuro 'respirabile':

L'altro luogo reale, in certi casi simbolico, in cui la speranza si mostra, è la caverna chiusa, o la galleria sotterranea, il labirinto; i luoghi di immobilità e di reclusione o i luoghi in cui, pur essendoci uscita, di massima si procede sperduti. [...] La speranza ineffabile è un ponte tra

¹⁴ Ead., *I Beati*, trad. it. di C. Ferrucci, Feltrinelli, Milano 2010.

¹⁵ Ivi, p. 89.

la passività, per estrema che sia, e l'azione, tra l'indifferenza che confina con l'annichilimento della persona umana e la piena attualizzazione della sua finalità. Un ponte, inoltre, che attraversa la corrente del tempo, secondo la metafora per cui il tempo è un fiume che scorre senza tregua; ma ponte anche al di sopra del tempo perché, giungendo ad annullarlo trasportandoci, quasi, dalla sponda del passato al futuro, essa opera, già in questa vita, una specie di resurrezione. In quanto al tempo, è la speranza che lo schiude riscattando la memoria dalla sua passività, [...] trovando l'uscita. E in quest'azione, essendo essa il modo più adeguato, l'arma più efficace, per trattare col tempo, la speranza è fattore di conoscenza.¹⁶

Se la speranza è 'fattore di conoscenza', lo è dunque in quanto garanzia di 'riscatto', di 'ponte' tra l'oblio del passato e il futuro a venire, nella sua capacità di 'saper trattare col tempo'; essa è quindi cifra di libertà, realizzazione della persona attraverso il recupero necessario del passato e la sua immissione nel futuro: «La libertà non è altro che la trasformazione del destino fatale e cieco in compimento, in realizzazione piena di senso. E la speranza è il motore che attua questa trasformazione ascensionale».¹⁷ Zambrano lo dimostra: la sua è la speranza che la porta a testimoniare, a scrivere sugli orrori vissuti durante la guerra, e anche successivamente, in esilio, attraverso il dolore per le sorti di una Spagna che non poteva salvare; è la speranza che costringe a rinascere ogni giorno a partire dalla verità. La speranza dell'uomo che 'vuole essere' diviene tragica quando la storia gli presenta il conto, e in cambio dell'essere gli ruba la vita, ma non è la speranza che deve essere eliminata bensì il suo contenuto quando questo è 'malato' di assoluto: ciò può avvenire addossandosi l'uomo «la fatica di

¹⁶ Ivi, pp. 108-110. In un altro manoscritto, *Para el amor y la piedad*, [M-13], datato 1949, Zambrano s'interroga anche sul significato della speranza all'interno del credo cristiano, riconducendola naturalmente al senso che lei attribuisce alla necessità umana di riconoscersi nella completezza. Con il cristianesimo, la speranza diviene principio della coscienza di essere figlio anziché creatore: «La speranza cristiana è stata risvegliata dalla realizzazione di una promessa, dal compimento di una speranza più antica, che nel compiersi rivelò l'uomo nella sua pienezza e lo rigettò nella libertà».

¹⁷ Ivi, p. 115.

rinascere ogni giorno», essendogli elusa la possibilità della nascita compiuta, una volta e per sempre.

Nell'intera opera *Delirio e destino*,¹⁸ il tema della nascita si fa pressante, ridondante, opprime l'Autrice che ne pare ossessionata; ma qui risiede il concetto chiave di tutto il suo pensiero, dalla spiegazione ontologica dell'essere alla condanna della storia sacrificale: il non poter essere definitivo per l'uomo consiste nella sua nascita incompleta. Rinascere ogni giorno significa ricominciare a partire da un passo indietro, da uno stato di purezza, una *epoché* che permetta al pensiero di 'respirare', e di proseguire fino alla coscienza, riscattando anche ciò che è rimasto sepolto, condannato nell'oblio della memoria. Per questo motivo è impensabile riferirsi alla nascita senza il suo concetto gemello, neologismo coniato dall'Autrice, *desnacer*, che può essere tradotto nella lingua italiana con *dis-nascere*, o *s-viversi*, *dis-fare* la propria nascita per nascere di nuovo. L'azione del dis-fare quanto si è vissuto e pensato consente di immaginare la condizione di purezza che Zambrano richiede a un pensiero che sia sempre 'sul punto di nascere', capace di procedere dalla libertà e dall'indipendenza rispetto alla sottomissione che le circostanze producono. La 'purezza', propria dello stato d'innocenza, di un'espropriazione del dittatoriale impianto che riveste la coscienza dell' 'Io', è ciò che permette una consapevolezza autentica su se stessi e sulla storia.¹⁹

Il senso di rinascita è strettamente collegato all'importanza del riscatto del passato: solo riscattando ciò che non è giunto alla chiarezza della coscienza si può davvero rinascere a partire dalla verità, da ciò che è stato sviscerato nel suo senso. Le rappresentazioni che compaiono in *Delirio e destino* sono in grado di interpretare perfettamente il riscatto che una rinascita quotidiana

¹⁸ Ead., *Delirio e destino*.

¹⁹ Si noti come anche il termine *purezza* arrivi a possedere una 'doppia valenza' nel pensiero zambrano: da una parte esso è segno di critica al 'pensiero puro' della filosofia tradizionale, dall'altra rimanda alla ricerca della 'purezza di pensiero' che Zambrano propone.

prevede: «Nascere è un sacrificio alla luce? Per questo Edipo si cavò gli occhi, per essere tornato al luogo della nascita, invece di continuare a nascere, accettando il sacrificio di sentirsi sempre più immerso nelle tenebre, via via che si vede di più e con maggior chiarezza».²⁰

Questa immagine del continuo rinascere ne rimanda a un'altra, il movimento di *andirivieni* del pensiero che Zambrano spesso invoca nei suoi scritti: esso prevede un addentrarsi dentro di sé, dentro la storia, fino al luogo più profondo, dove, appunto, l'oscurità è tale che ciò che appare lo fa con maggior chiarezza, con una maggior verità; segue quindi un'uscita da questa oscurità, un ritorno alla luce della coscienza, ma solo successivo al riscatto delle viscere di cui ci si deve far carico. Quello di Zambrano è un invito rivolto non solo alla Filosofia, e alla storia, ma a ogni uomo: il saper rinascere è indice di verità, di risveglio della coscienza, è ciò che permetterebbe il riscatto dell'errore della storia, e con esso, la sua conversione da tragica a etica.

È giusto che debba faticare [la coscienza], esaurire la sua tensione e la sua veglia per riscattare il passato, portarlo al presente, sottoporlo alla propria inesorabile chiarezza, portare, al piano dell'attualità, l'esame della coscienza che il passato non può fare laggiù nel suo inferno, ignorante com'è delle conseguenze che le sue colpe hanno avuto per noi. Portare alla luce le immagini e guardarle, guardarle fino a che la loro essenza si mostri chiaramente, e la loro presenza si trasformi in un'essenza di cui ci si fa partecipi. [...] Le 'cose che ci succedono [nos pasan]', quelle che 'sono successe [han pasado] a tutti', solo se esaminate fino al limite estremo, possono diventare idee protettrici, principi.²¹

Poiché se il passato non è recuperabile, allora il futuro si tramuta in 'dittatore', un dio Crono che divora le proprie vittime, e il presente muore con esse: la vita autenticamente 'vivibile' diviene realizzabile solo attraverso la rimozione del passato dall'oblio e il suo ritorno fluido nel presente. Né il passato né il futuro dovrebbero dettar legge sul presente, o la vita risulterebbe impossibile.

²⁰ Ivi, p. 15.

²¹ Ivi, p. 175.

Tutto ciò trova nel pensiero di Zambrano una solida base ontologica, espressa soprattutto nel suo testo *L'uomo e il divino*:²² tuttavia, pur non evidenziandosi quale un'esplicita e dichiarata tesi filosofica sull'essere, questa insorge inevitabilmente nel corso di ogni suo scritto: la concezione secondo la quale l'essere dell'uomo, nascosto e insufficiente, sia da cercarsi e progettarsi, e che l'idea di 'essere', nata con la filosofia parmenidea, non gli coincida affatto, emerge in qualunque tema trattato dall'Autrice, stabilizzandosi quale indiscussa base da cui la riflessione sulla condizione umana si radica. Cominciando l'interrogazione sull'uomo dall'emergenza di una meditazione sulla storia derivante dall'esperienza personalmente vissuta, Zambrano raggiunge, in definitiva, un livello nella sua spiegazione in cui il soggetto, oltre a venir collocato nella concretezza della circostanza vitale e storica al modo di Ortega y Gasset, è pensato a partire dall'essere ontologicamente inteso: da qui viene fornita la chiave di lettura con cui leggere la sua critica alla filosofia occidentale.

Attraverso una sorta di narrazione antropologica della storia del pensiero, che rintraccia le sue tappe all'interno di una genealogia della ragione presa in esame fin dalle sue origini, *L'uomo e il divino* descrive il tentativo di emancipazione dal sacro da parte del pensiero umano. Il sacro, la *physis* sacra, dimensione originaria anteriore alla nascita del pensiero, luogo teorico a cui Zambrano rimanda per riferirsi alla realtà 'palpitante' e oscura che precede ogni atto di coscienza ed equivalente dell'*ápeiron* di Anassimandro, è il fondo ultimo da cui l'uomo dipende, 'Dio sconosciuto' alla cui assenza pare impossibile rassegnarsi.²³ L'Autrice

²² Ead., *L'uomo e il divino*, trad. it. di G. Ferraro, Edizioni Lavoro, Roma 2001.

²³ È Zambrano stessa ad ammettere l'influenza del testo di R. Otto sull'idea di 'sacro' nel saggio *Quasi un'autobiografia*: «La scoperta del sacro la devo anche a un libro che per lo meno la favorì, e che lessi appassionatamente nella mia adolescenza; un libro di un autore tedesco, Rudolf Otto, pubblicato dalla "Revista de Occidente" col titolo *Il Santo*; ma mi resi conto che non trattava della santità bensì del sacro, il sacro che è ascrivito a un luogo, il sacro che non

trice si addentra così nell'analisi della condizione originaria dell'uomo, identificata con il delirio originario, stato in cui l'uomo si sente visto senza poter vedere, e dalla cui interruzione viene fatta derivare la nascita del pensiero. E l'apparizione degli dèi greci, figure che per prime tramutano il sacro in 'immagine', coincide con la prima sembianza di 'patto' con una realtà incontrollabile agli occhi dell'uomo: dalla loro scomparsa inizia la vera e propria storia del pensiero filosofico, che prosegue ricreando di volta in volta l'unità che permette la 'pensabilità' di molteplicità e ambiguità, che costituiscono il fondo ultimo della realtà che l'uomo vive.

Il divino è allora considerato la manifestazione del sacro, la gamma di forme che la ragione umana fornisce nel tentativo di pensare la realtà primaria e incontenibile: esso è, in definitiva, giustificazione stessa dell'esistenza della filosofia. L'uomo, grazie al pensiero filosofico, riesce dunque a svincolarsi dallo stretto legame con la *physis* sacra, perdendo però il valore della trascendenza che lo porterebbe a riconoscere la sua condizione 'originale' di dipendenza.

Appare chiaro, quindi, come il divino presentato da Zambrano non si collochi necessariamente in un ambito che vuole studiare il rapporto uomo-Dio, e l'idea di Dio non coincide che con una

si manifesta mai interamente, e soprattutto in relazione a un luogo. [...] il sacro è ascritto a un luogo, è muto, lancia solo segnali, attrae, e uno può rimanervi attaccato; ma di lì, per così dire, ci salva il divino, e nel divino si dà il contrario, avviene il contrario, ovvero sia la trasparenza e la presenza di ciò che abbiamo sempre voluto incontrare e che, sebbene non lo incontriamo, sappiamo che sta lì» (M. Zambrano, *Quasi un'autobiografia*, a cura di R. Prezzo, «aut-aut», 279, maggio-giugno [1997], pp. 130-131). Si ricorda che Otto utilizza il termine «numinoso» per riferirsi ai modi in cui l'elemento irrazionale originario che si cela dietro ogni relazione uomo-Dio, quindi dietro ogni religione, si razionalizza, si tramuta nelle idee quali giustizia, legge morale, e nelle immagini proprie della divinità (misericordia, provvidenza...). Il sacro nasce dalla relazione tra i momenti razionali e irrazionali, andando a costituire un «composto a priori». Otto traccia una 'fenomenologia del sacro' che può ricordare quella del divino compiuta da Zambrano, ma le due opere rimangono sostanzialmente lontane. Cfr. R. Otto, *Il Sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, trad. it. di C. Broseghini, Feltrinelli, Milano 1984.

delle forme che il sentire originario dell'uomo – che continua a 'pulsare' dentro di lui in quanto elemento originario – ha acquisito nella storia del pensiero occidentale: il divino nasce pertanto insieme all'umano, cresce con esso, mentre solamente il sacro mantiene il suo valore di 'a priori', «preesiste e persiste sempre»²⁴ in quanto fondo ultimo della realtà.

Descrivendo il rapporto tra il sacro e le forme con cui si va definendo il divino, Zambrano dimostra come la vera esistenza dell'umano – l'esistere pensato come realtà indipendente –, comincia quando, con la nascita della filosofia greca, inizia la sottomissione dell'alterità, ovvero il tentativo di sconfiggere, attraverso l'idea di unità, ciò che 'resiste', producendo ragioni di fronte all'inconoscibile. In questa prospettiva, Zambrano intraprende la critica alla filosofia tradizionale mettendo in discussione non tanto il bisogno, essenziale per l'uomo, da cui essa nasce, ma l'insistenza con cui ha proseguito attraverso azioni che l'Autrice vede unite da un particolare aspetto: la ricerca dell'identità che all'uomo non è data.

Il pensiero umano ha quindi proseguito traghettando l'idea di *unità* all'essere delle cose: con Parmenide si assiste all'idea filosofica per eccellenza, ovvero la 'risposta', prima che una 'domanda', con cui l'unità sconfigge la molteplicità contro cui la coscienza umana è costretta a misurarsi. Tale conquista è nominata 'ingiustizia dell'essere', che trasforma l'indeterminato in unità, l'ambiguità in chiarezza, lasciando però la molteplicità 'prigioniera', senza più ragione d'esistenza. La vittoria dell'identità non è dunque vittoria dell'uomo, che rimane inconsapevole prigioniero di quel sentimento di dipendenza dal dato trascendente, il sentire originario, da cui non è possibile liberarsi.

Ciò che Zambrano denuncia non è una storia del pensiero intesa quale legittimo sforzo di conoscenza rispetto alla realtà che resiste all'idea, ma il suo essersi cristallizzata nel dominio dell'unità e dell'identità a discapito della dimensione sacra, comun-

²⁴ M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, p. 215.

que umana, semmai la più umana e originaria. Così, nell'interpretazione zambraniana, la storia dell'unità ricercata dalla filosofia è la storia del 'delirio di deificazione' dell'umano, del suo tentativo di 'auto-creazione': non potendo possedere la completezza d'essere, l'uomo la trova nell'identità del pensiero. In questo senso, l'intera filosofia occidentale cominciata con Parmenide e susseguitasi fino all'idealismo moderno è definita dall'Autrice *razionalismo*: il *logos* ha colmato il deficit umano attraverso l'unità fornita dall'idea, continuando sulla strada dell'assolutizzazione, ma disconoscendo quale sia l'autentica condizione umana.

La condizione dell'uomo è introdotta dalla particolare figura del 're-mendico': nel suo stato originario, l'uomo è descritto come un 'mendicante d'essere', che anela ciò che non potrà mai ottenere, ovvero di essere definitivamente. Qui è compresa l'idea chiave del pensiero zambraniano: nell'insufficienza che l'uomo patisce perché sua condizione originale e originaria, risiede il seme generatore del pensiero e della sua conseguente azione storica. Nella ricerca del proprio essere, l'uomo decide di divinizzarsi, auto-crearsi per raggiungere quell'indipendenza che non gli è data, e da qui la storia è interpretata come la serie di deliri di deificazione dell'uomo che hanno cancellato il delirio originario in cui egli pativa la trascendenza che lo fonda in quanto essere: al suo essere mancante, l'uomo sostituisce l'illusione di una completezza che mai avrà.

L'uomo divinizzato, simbolo della filosofia occidentale, è allora rappresentato come un Edipo, che risponde giustamente alla domanda della Sfinge, ma senza essersi riconosciuto: proprio in tale gesto risiede il crimine che la storia pagherà fino alla crisi corrente. La figura di Edipo torna, nell'opera complessiva di Zambrano, quale archetipo di un mancato auto-riconoscimento, incarnazione della colpa della filosofia occidentale – sperimentando anche l'illusorio ruolo di 're' – costruita su una menzogna ignorata a discapito dell'accettazione dell'autentica condizione.

Al fondo di tutta l'epoca moderna, sembra risiedere una sola parola, una sola aspirazione: voler essere. L'uomo vuole essere, prima di ogni

altra cosa. Cieco, prima ancora di preoccuparsi di aprire gli occhi, vuole ciecamente. E quando guarda è per essere. Per questo non vuole vedere altro se non l'assoluto. La sua sete di assoluto può essere saziata solo dall'assoluto. Tuttavia non si mette alla sua ricerca, dal momento che, in qualche modo, l'assoluto già respira in lui.²⁵

E scrive, ancora, Zambrano: «Essere e realtà non coincidono nella vita umana. Da ciò deriva la radicale ambiguità di questa vita che oscilla tra la realtà e l'essere, nel sentire e davanti alla coscienza del soggetto che la vive».²⁶

L'essere dell'uomo è difatti ciò che non gli è manifesto, ciò di cui patisce la mancanza essendo la condizione umana primaria e originaria quella propria del sentire originario, che suscita la 'fame di essere' e che comporta la sua perenne ricerca. Per questo motivo l'autenticità del suo vivere risiede piuttosto nella condizione di trascendenza: l'uomo è la creatura che «trascende se stessa», egli è «conato d'essere».²⁷ L'essere è allora da conquistarsi, nel vivere, attraverso il tempo, nella consapevolezza che non si potrà mai 'nascere del tutto'. Zambrano fa derivare l'incompletezza dell'essere umano dalla sua mancata nascita definitiva: egli non nasce una sola volta e per sempre, ma è condannato ogni giorno a rinascere a partire da ciò che gli è dato: «E ogni volta che si nasce o si rinasce, perfino nel nascere ogni giorno, occorre accettare la ferita nell'essere. [...] E occorre imparare a sopportarlo».²⁸

Il senso attribuito alla nascita troverà ampliamento grazie al confronto con gli altri temi che interverranno a completare il pen-

²⁵ Cfr. Ead., *Filosofia e poesia*, trad. it. di L. Sessa, Pendragon, Bologna 1998, p. 92.

²⁶ Ead., *Ser y realidad*, 12 gennaio 1958, [M-32].

²⁷ Le espressioni «fame di essere», «conato d'essere», così spesso utilizzate da Zambrano, derivano probabilmente dalla sua profonda conoscenza dell'opera di Miguel de Unamuno. Se da una parte Zambrano riprende Unamuno nell'idea di uomo come essere 'mancante' che aspira a essere 'tutto', si allontana però dalle conseguenti ricerche a cui il pensatore giunge, dirette dalla sua forte e tormentata fede cristiana. Cfr. M. de Unamuno, *Del sentimento tragico della vita negli uomini e nei popoli*, trad. it. di J. López - G. Plaza, Piemme, Torino 2000.

²⁸ M. Zambrano, *Delirio e destino*, p. 19.

siero dell'Autrice, ma già da qui è possibile intravedere la sua radice nell'acquisizione di quell'insegnamento che Ortega recepì dal filosofo Max Scheler introdotto precedentemente: l'uomo, non essendo 'compiuto', non possedendo quindi il suo luogo naturale, a differenza dell'animale che, per istinto, è già dato nel luogo che gli è proprio, deve crearsi il proprio essere, luogo primario e personale.

Tale idea resta una costante nel pensiero di Zambrano, che insisterà sempre sulla necessità dell'uomo di 'rinascere', facendo derivare da questo i motivi interpretativi di ogni sua azione compiuta, nell'ambito del pensiero e in quello concreto della storia. L'essere è dunque accettato in quanto 'ricevuto', in quanto rivelazione e, tuttavia, esso ha da farsi, scoprirsi nel tempo, nella vita. E appare così l'invito rivolto al pensiero filosofico a essere 'vivificante', 'guida' che accompagni la vita mentre si scopre il proprio essere, scoperta mai definitiva, rinascita quotidiana che è anche un ritorno, un andare e venire attraverso il tempo:

Si potrebbe definire l'uomo come l'essere che subisce la propria trascendenza. [...] Poiché se si trattasse di un essere intero, interamente essere, non dovrebbe entrare nella realtà; non dovrebbe realizzarsi nel tempo, né in alcun altro ambiente. Non dovrebbe passare attraverso nulla.²⁹

La condizione che l'uomo dovrebbe imparare a mantenere, se vuole essere nella propria verità, è descritta da Zambrano attraverso la bella immagine del pendolo: il movimento pendolare è quello che permette all'uomo di entrare e uscire da se stesso, evitando quindi il ruolo di prigioniero nel solipsismo di un assoluto già dato e seguendo *il suo status* naturale, un 'continuare a farsi', poiché la staticità non fa parte della sua verità ontologica. Scrive Zambrano:

²⁹ Ead., *Il sogno creatore*, trad. it. di V. Martinetto, Mondadori, Milano 2002, pp. 62-63. Il tema del sogno, che sarà meglio analizzato in un capitolo successivo, mostrerà come, secondo Zambrano, nella dimensione onirica possa accadere la rivelazione dell'essere impossibile nella concretezza della realtà che si vive durante la veglia. Il nulla inteso come passaggio per ricevere la rivelazione è un tema che Zambrano attinge dal mistico poeta san Giovanni della Croce.

Possediamo realtà, incontriamo realtà in questo incessante passaggio dal fuori al dentro [...] nella condizione di non poter stare, permanere, [...] non avere propriamente dove stare. [...] Si tratta di un movimento interno, intimo, dell'essere che non trova un ricettacolo adeguato, che è obbligato a uscire e retrocedere.³⁰

La ricerca di questo particolare movimento di *andirivieni*, citato precedentemente, sarà ribadita soprattutto nell'ambito della riflessione sulla storia e sul significato della funzione della memoria, intesa come capacità e possibilità di riscatto di un passato condannato all'oblio. L'attenzione è posta, in massimo grado, sull'impossibilità dell'uomo a stabilirsi in qualunque forma di staticità: egli è la creatura destinata a nascere continuamente, a progettarsi, a rivelarsi nel tempo, regalando realtà al proprio essere. Il destino dell'uomo è così circoscritto nella dinamicità della sua condizione, e appare chiaro come ogni tentativo da parte della filosofia di immobilizzarlo in un assoluto che lo vuole 'definitivo' fallisca agli occhi di Zambrano. Se in un tale percorso ella pare seguire le orme diltheyane e scheleriane del suo maestro, in verità si pone oltre essi, trasportando tale dinamicità a livelli più profondi, maggiormente spirituali, fino all'ampio significato attribuito alla scrittura.

È giusto specificare però come l'idea zambraliana di 'essere' non derivi esclusivamente dall'ampliamento e dal superamento dell'insegnamento orteghiano, ma trovi forti influenze anche da parte di certi particolari autori ai quali la pensatrice dedicava un intenso interesse. Tra questi, è senz'altro da ricordare René Guénon, che, specialmente negli anni '50 e '60, fu una delle sue letture principali. Per esempio, nel suo *Il simbolismo della Croce*,³¹ Guénon descrive l'essere come costituito dalla molteplicità

³⁰ Ead., *Tiempo*, 3 settembre 1955, [M-30].

³¹ Scrive R. Guénon: «Molto lontano dall'essere in sé un'unità assoluta e completa, come vorrebbero la maggioranza dei filosofi occidentali, e in ogni caso i moderni senza nessuna eccezione, l'individuo in realtà non costituisce che un'unità relativa e frammentaria. Esso non è un tutto chiuso e sufficiente a se stesso, un "sistema chiuso" al modo della "monade" di Leibniz; e la nozione

di stati che lo compongono, ovvero dalle innumerevoli possibilità che le sue manifestazioni possono incontrare: egli afferma dunque l'Essere totale, puro, come principio d'ogni possibilità di manifestazione dell'essere; e l'uomo, nella sua esistenza, come uno di questi molteplici stati. Il saggista francese s'inserisce in quel gruppo di studiosi di filosofie orientali, come Louis Massignon e Henry Corbin, sicuramente incisivi nella formazione di Zambrano, la quale ricolloca, in definitiva, l'idea orteghiana del progettarsi tipico dell'uomo in una dimensione esistenziale.

La divinizzazione della ragione ha pertanto proseguito il 'delirio di deificazione' dell'uomo fino alla divinizzazione della storia: da Hegel in poi, la storia raggiunge il pericoloso valore di Assoluto che l'uomo cercava perseguendo l'unità. Con l'opera *L'Agonia dell'Europa*, Zambrano tenta di comprendere le sorti dell'Europa dal punto di vista dell'ansia di creazione che ha accompagnato il pensiero occidentale: emerge qui, difatti, l'idea che proprio dalla volontà di 'sostituzione a Dio' diretta dal pensiero fino ai suoi limiti estremi, identificati con l'idealismo tedesco, si sia originato il peso dell'idolatria occidentale, assumendo forme volte ad attuare una creazione compiuta e totale. La storia moderna, il

di "sostanza individuale", intesa in tal senso, e alla quale i filosofi di cui parlavamo attribuiscono in generale un'importanza così grande, non ha nessuna portata propriamente metafisica: in fondo non si tratta d'altro che della nozione logica di "soggetto", e se essa può senza dubbio essere utilizzata estensivamente sotto questo rapporto, non può però essere legittimamente trasposta al di là dei limiti di questo specifico punto di vista. L'individuo, quand'anche preso in considerazione in tutta l'estensione di cui è suscettibile, non è un essere totale, ma soltanto uno stato particolare di manifestazione di un essere, stato che è soggetto a condizioni specifiche e determinate di esistenza, e che occupa un posto definito nella serie indefinita degli stati dell'essere totale» (R. Guénon, *Il simbolismo della croce*, trad. it. di P. Nutrizio, Luni, Piacenza 2006, p. 18). Nella biblioteca personale di Maria Zambrano, conservata alla Fundación María Zambrano, sono contenute tutte le principali opere di René Guénon in edizioni francesi. In particolare, per *Il simbolismo della Croce*, ci riferiamo all'edizione *Le symbolisme de la croix*, Les Éditions Vêga, Paris 1957. Il testo viene direttamente citato dall'Autrice nel prologo al suo *La tomba di Antigone*, trad. it. di C. Ferrucci, La Tartaruga, Milano 2001, p. 56.

cui inizio viene fatto corrispondere con l'avvio della 'coscienza storica' a partire da sant'Agostino e configurata all'interno della cornice cristiana, è ritenuta 'schiava' dell'attrattiva nei confronti della creazione riconosciuta nella figura del Dio dell'Antico Testamento; ovvero, nell'ottica della tradizione semita che vede Dio *creatore e misericordioso*, essa ha esagerato il valore del primo carattere a discapito del secondo, dimostrandosi coerente con l'anelito che l'ha mossa fin dalle origini: il *voler essere* dell'uomo.

Zambrano è esplicita a denunciare in tale atteggiamento la causa del fallimento dell'Europa, della sua agonia: questa 'purezza', di cui il pensiero filosofico non sembra riuscire a fare a meno, è 'astrazione' di una molteplicità mai rispettata e ansia di creazione, che muove l'uomo fin dalle sue origini portandolo a realizzare nella storia la verità che scopre dentro di sé: «E l'impossibile di tutta la storia è aver voluto la città di Dio». ³² È l'assolutizzazione di tale speranza a condurre la superbia dell'uomo, fino a dimenticare il sentimento di umiltà insito nella consapevolezza della propria condizione: la soluzione risiederebbe nel riconoscersi creatura anziché creatore. La storia così interpretata è diretta conseguenza di quello stesso delirio che ha prodotto la nascita della filosofia, rendendo in definitiva l'uomo, piuttosto che un 'creatore', un 'sacrificato'. E alla dialettica hegeliana uomo-dio che ha segnato il cammino della storia pensata filosoficamente, viene a contrapporsi quella idolo-vittima, interna alla sola dimensione umana poiché risultato della sua divinizzazione. Ciò che in definitiva Zambrano critica al pensiero, fonte di ogni corrispettivo nell'azione storica, è la sua incapacità di saper vivere nel fallimento.

Si è così delineata una critica alla storia sacrificale che rimette in luce il tema ontologico del problema dell'essere legato all' 'errore filosofico' mostrato nella precedente lettura dell'opera *L'uomo e il divino*: la ricerca dell'unità si è rafforzata, nella modernità, con la divinizzazione della storia che ha condotto l'uomo a una totale emancipazione dal sacro, e in Hegel essa ha trovato il suo

³² M. Zambrano, *L'Agonia dell'Europa*, p. 74.

culmine: «L'interiorità si era trasferita nella storia e l'individuo umano era diventato esterno a se stesso. La sua identità personale, fondata sulla verità che abitava in lui, veniva ora trasferita a questo semidio, la storia». ³³

Persona e democrazia. La storia sacrificale è un importante testo scritto nel 1956 durante il soggiorno romano di María Zambrano e che appare immediatamente accostabile a *L'uomo e il divino*, essendo la riflessione di quest'ultimo – condotta dal punto di vista ontologico – trasferita nella radicalizzazione del tragico nella storia.

Nel breve ma pur commuovente prologo all'ultima edizione spagnola di *Persona y democracia*, ³⁴ scritto nel luglio del 1987, Zambrano ricorda che al tempo della prima edizione, apparsa a Porto Rico nel 1958, ³⁵ il concetto di 'democrazia' era ancora strettamente legato a quello di 'speranza'; ma col senno di poi ci si rende conto che anche in nome della democrazia è stata condotta quella che per Zambrano è una storia sacrificale. Eppure, proprio per l'importanza che l'Autrice attribuisce alla dimensione della possibilità, di 'ciò che avrebbe potuto essere', sullo sfondo della dimensione storica del presente, il testo in questione si dimostra quanto mai essenziale: attraverso di esso, Zambrano fornisce la testimonianza di un pensiero che, vivendo la tragicità dell'esilio politico, conseguenza delle azioni storiche che denuncia, è sopravvissuto alla tentazione nichilista della rinuncia e ha ravvivato, fino alla fine, quel concetto di speranza che ancora resiste nell'eredità che ha lasciato.

La storia è sacrificale perché edificata sulla dialettica *idolo-vittima*: sognandosi, l'uomo che si divinizza si presenta come idolo – visione distorta del divino –, inganno che inevitabilmente pretende, per giustificarsi, la presenza della vittima; e dal mo-

³³ Ead., *L'uomo e il divino*, p. 13.

³⁴ Ci si riferisce all'edizione *Persona y democracia*, Siruela, Madrid 1996.

³⁵ M. Zambrano, *Persona y democracia*, Departamento de Instrucción Pública, San Juan de Puerto Rico 1958.

mento che la divinizzazione non termina, le vittime sono infinite. Ciò che legittima questa relazione dominata dal ‘crimine’ è l’assunzione della *maschera*, simbolo del personaggio che l’uomo è quando sogna e che gli vieta il riconoscimento; e la storia animata da maschere appare un tragico susseguirsi di crimini che devono essere alimentati perché l’idolo continui a sopravvivere. La storia moderna è lo specchio di questo dramma che Zambrano definisce ‘ballo in maschera’ in cui le vittime entrano nude, senza protezione, per essere sacrificate.³⁶

Anche l’idea del personaggio che sogna ciò che non è testimonia un ulteriore debito di Zambrano nei confronti del pensiero di Ortega y Gasset. L’immagine che presenta l’uomo quale romanziere di se stesso, che inventa una vita che non possiede per rifugiarsi in un mondo che lui ha costruito, compare infatti nei saggi *Meditaciones del Quijote*, *Meditación de la tecnica* e in *Historia como sistema*:³⁷ l’uomo è descritto come colui che, non coincidente con se stesso, s’inventa, ma, nella conseguenza di questo, tenta di realizzare ciò che ha anticipato attraverso l’immaginazione della circostanza, e quando non vi riesce, o la circostanza intorno a lui cambia, realizza un’altra immagine di sé che possa adattarsi al nuovo programma vitale:

L’uomo s’inventa un programma di vita, una figura statica di essere che risponda in modo convincente alle difficoltà che la circostanza gli pone. Sperimenta questa figura di vita, tenta di realizzare questo personaggio immaginario che ha deciso di essere. S’imbarca illudendosi in questa prova e ne fa esperienza. Ciò vuole dire che arriva a credere profondamente che questo personaggio sia il suo vero essere.³⁸

³⁶ Si rimanda qui all’immagine rappresentata in *Delirio e destino*, p. 217.

³⁷ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas I-XII*, Alianza, Madrid 1983.

³⁸ Id., *Historia como sistema*, in *Obras Completas I-XII*, p. 40. L’idea dell’uomo come creatura che si anticipa, e che vive prima di tutto a partire dal futuro, cioè dipendente da ciò che desidera essere e da ciò che attende in base all’immagine di sé che si è data, è già presente anche nel corso del 1929 in *¿Qué es filosofía?*, in particolare, in *XI lección*, pp. 421-438.

Tuttavia, a differenza di Ortega, la pensatrice non crede nella possibilità di realizzare quanto si è sognato nel concreto della circostanza, piuttosto nella soluzione di un risveglio, che permetta all'uomo di 'accettarsi'. Rimane però certa la convinzione comune che l'uomo, 'insufficienza vivente', sia l'essere che deve 'farsi', 'fabbricarsi' continuamente perché incompleto, e che la storia divenga il riflesso delle trasformazioni che l'uomo compie su se stesso. Allo stesso modo, la divinizzazione alla quale tale necessità giunge, così come viene presentata da Zambrano, può essere interpretata come un più ampio e tragico approfondimento dell'idea di uomo teorizzata da Ortega. Appare evidente, aggiunge Zambrano, che la divinizzazione raggiunge il crimine nei momenti di crisi storica, quando il bisogno di sottomettere la storia all'assoluto si presta maggiormente alla trappola. Basti pensare, nel concreto, alla nascita delle ideologie e dei totalitarismi che governano il periodo storico che l'Autrice vive per attribuire un'immagine precisa alle dichiarazioni che lei fornisce. Ma la divinizzazione è anche la forma dello Stato stesso, lo 'Stato-Dio', a cui l'uomo viene dato in pasto; e se essa comincia con l'errore filosofico che Zambrano riconosce nell'idea di essere, la sua denuncia ritorna così, a partire dalla situazione politica, a identificarsi con quella condotta contro il razionalismo:

Da parte sua, infatti, anche il razionalismo è assolutismo, perché estende senza mezze misure i principi della Ragione alla realtà intera. Una ragione imperante, non contemplativa, non interessata a scoprire la struttura della realtà. Il razionalismo è un presupposto, se pensare è esigere. E nell'esigere è insita l'imposizione di essere, cioè di esistere. Il razionalismo è espressione della volontà di essere. [...] A muovere il razionalismo è il duplice desiderio di unicità e di comprensibilità: la realtà deve essere unica e totalmente trasparente alla ragione.³⁹

Zambrano chiama 'la soglia da evitare' il momento in cui la pur naturale azione del sognarsi si tramuta in divinizzazione: «Ma quando non la si è evitata, bisogna tornare indietro e disfare l'er-

³⁹ M. Zambrano, *Persona e democrazia* (trad. lievemente modificata), p. 99.

rore fino a poterla attraversare». ⁴⁰ E questa presa di coscienza dell'inevitabile errore coincide col risveglio, necessario ma sempre tragico, poiché tragica è la condizione che l'uomo deve accettare:

Nella Tragedia antica questo momento di identificazione, in cui il protagonista si riconosceva, si chiama *anagnorosis*. È il momento in cui si assume la sua colpa. Riconoscersi, identificarsi, vuol dire fare la conoscenza con quello sconosciuto che vagava là fuori, con quello a cui si attribuiva, come in Edipo Re, la colpa della peste che aveva invaso la città. E non è un altro, siamo noi stessi. E solo allora può avverarsi la purificazione e la peste può scomparire. ⁴¹

Si scoprirà come l'invocazione al 'risveglio della coscienza' acquisti maggiore rilevanza in altre opere di Zambrano, e in particolare, con più profonda motivazione, in quelle dedicate all'analisi del sogno, guadagnando così l'ampiezza del suo senso. Naturalmente, la riflessione sulla storia rimane il fondamentale punto di partenza; e l'individuo che assume la responsabilità della coscienza storica è in grado di esperire quella sorta di elevazione che lo conduce al grado di persona. Il passaggio dal personaggio alla persona si attualizza così nel risveglio della coscienza, ma l'azione di un tale evento non può però manifestarsi nell'ambito della collettivizzazione, che richiederebbe già un passaggio precedente: il risveglio è infatti personale, accadimento del singolo che si produce nella 'solitudine', luogo necessario in cui sostenere il peso di un pensare rivelatore.

Quella vissuta e condotta dalla persona anziché dalla dialettica idolo-vittima si dimostra così la storia che l'uomo crea nel senso attribuito alla creazione: ciò comporta un patire la storia nel suo farsi, cosa che la rende autentica nel suo viverla, una trasformazione del soggetto che produce la vera azione creatrice, il cammino verso una sincera democrazia, che si presenta pertanto come il luogo storico dell'attuazione della libertà, garante della sopravvivenza della persona contro il personaggio.

⁴⁰ Ivi, p. 84.

⁴¹ Ivi, p. 86.

In questo contesto, Zambrano riprende i termini propri dell'opera *La ribellione delle masse*⁴² di Ortega y Gasset, riproponendo la contrapposizione tra massa e minoranza e approfondendone il senso in favore della sua idea di persona. L'uomo-massa rappresenta, come già in Ortega, la passività di chi si conforma a uno statuto già dato, quello della maggioranza, evitando l'assunzione della coscienza storica, per Zambrano così fondamentale, e la conseguente responsabilità. Non è il numero d'individui che crea la massa, poiché ci si riferisce piuttosto a una tipologia di uomo: se la massa è il popolo senza guida, stregato dall'omologazione che gli impedisce una presa di posizione, una consapevolezza necessaria, solo una minoranza che ha inteso il senso del risveglio potrebbe aprire una breccia verso l'attuazione della democrazia. La minoranza sarebbe forse capace di assumere il ruolo di 'guida' che raramente ha mantenuto la promessa della democrazia, potrebbe ancora farsi garante di un gesto rivoluzionario che permetterebbe al popolo l'evasione dal destino di massa attraverso il suo risveglio. Questo è ciò che María Zambrano spera nel 1956.

La differenza tra massa e minoranza viene fatta corrispondere da Zambrano anche alla situazione prodottasi dalla configurazione di necessità e speranza; la massa sceglie di perseguire la necessità che così vince sulla speranza soffocandola, mentre la minoranza, se raggiunge il risveglio della coscienza, si rende incarnazione della possibilità stessa della speranza.

La rivelazione, qui è chiarito il suo senso, avviene nell'esperienza autenticamente vissuta, che salva la storia dalla falsità di una ragione che la considera un assoluto. La vera libertà è l'esperienza di una verità che rinasce, fino a quando il suo senso non possa essere pienamente assorbito nel presente della storia depurata dalla menzogna di una ragione che non ha saputo ricordarla.

Ogni esperienza, pur dandosi nella relatività dell'umano, ha qualcosa della rivelazione. E proprio perché si muove nella relatività, l'uomo ha

⁴² J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, trad. it. di S. Battaglia - C. Greppi, Se, Milano 2001.

bisogno della rivelazione delle verità che, finché non si torna a viverle di nuovo, si aggirano, erranti. Esperienza è rivelazione ed è storia. La storia vera scorre al di sotto di quella apocrifia. L'uomo ha bisogno di mostrarsi e di mostrare a se stesso il suo vero volto. Ma non lo ottiene con la sola azione, né il sangue di per sé è sufficiente. La rivelazione fondamentale si dà nella parola, attraverso la parola. [...] E la rivelazione del senso è ciò che propriamente bisogna chiamare esperienza. [...] Può esserci esperienza solo di una storia che fin dalla sua origine ha avuto senso, quella storia autentica – finora, è vero, sempre interrotta – in cui si manifestano il volto e la figura dell'uomo vero, che riapparirà sempre, perché è invincibile l'uomo vero, latente in ogni uomo.⁴³

La storia dipende dalla ragione che la promuove, dal pensiero dell'uomo che la fa. Specifica qui Zambrano che non si tratta di un rimprovero alla ragione occidentale tout court, ma della sua messa in discussione dettata dall'urgenza storica che ne prevede una revisione, poiché la ragione faccia i conti con i suoi errori.

Se la ragione non s'impegna a corrispondere alla verità della vita produce con essa *enemistad*, e proprio in questa inimicizia, che distrugge ogni tentativo di rispetto e devozione verso la vita stessa, si annida la causa di fenomeni politici quali il fascismo. Perché venendo a mancare l'amicizia tra vita e ragione s'instaura il rancore, angoscia che si tenta di giustificare con l'accettazione di accadimenti storici dettati dalla sete di potere, di controllo su una realtà che non corrisponde all'uomo; e così s'indossa la maschera che trattiene la realtà per mezzo della violenza.

Già nello scritto *Los intelectuales en el drama de España* del 1937, s'anticipa la spiegazione fornita anche in *L'Agonia dell'Europa*: gli avvenimenti tragici europei nascono sempre dal tentativo, tragico anch'esso, di controllare una realtà che non si riconosce più.

Il fascismo ha elevato a un culto i «Fatti», ma inizia eludendo ogni fatto e creandolo con la violenza [...] perché opera senza riconoscere altra realtà che la sua, perché fonda la realtà in un proprio atto di violenza distruttiva. È un cristianesimo al contrario, un cristianesimo diabolico in cui si

⁴³ M. Zambrano, *Los intelectuales en el drama de España y ensayos y notas* (1936-1939), in *Obras completas*, vol. I, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2015, pp. 137-138.

pretende di fondare un mondo sulla sola violenza di un fatto realizzato perché lo si vuole, in virtù di una brama di dominio. [...] Il fascismo è incompatibile con la fiducia nella vita; [...] nega la vita a causa dell'incapacità di un congiungimento amoroso con essa, e, nella sua disperazione, non riconosce altro che se stesso.⁴⁴

Concludendo, aggiungiamo un'ultima citazione di Zambrano alquanto significativa su quanto si è esposto finora:

L'ordine di una società democratica è più simile all'ordine musicale che all'ordine architettonico. La storia ha inizio quando si erige una costruzione e [...] sinora l'immagine della vita storica corrisponde a qualcosa che viene edificato. La trasformazione che deve avvenire farà sì che finalmente un giorno o l'altro l'immagine della vita storica, dell'attività storica, proverrà forse dalla musica, da quest'ordine che sa mettere in armonia le differenze.

Perché la grande novità dell'ordine democratico è che deve essere creato con la partecipazione di tutti. L'ordine di una cosa in movimento non diventa presente se non entriamo a farne parte. [...] Raggiungeremo l'ordine democratico solo con la partecipazione di tutti in quanto persone, il che corrisponde alla realtà umana. [...] Sarà un'utopia pensare che questo ordine, invece di escludere delle realtà, le possa includere piano piano tutte quante? [...]

Definendo la Ragione Vitale il filosofo Ortega y Gasset sostiene che vivere umanamente significa scegliere tra le circostanze. Ma esiste una scelta preliminare, decisiva per eccellenza: è quella che facciamo di noi stessi. Ho sempre inteso la fortunata formula di Ortega «Siamo costretti a essere liberi» come equivalente a quest'altra: «Siamo costretti a essere persone». Eppure non è lo stesso se oltre esservi costretti si vuole anche esserlo, perché è solo allora che si è davvero liberi. È solo allora che si realizza la libertà, quella comune e propria. [...] Chi è persona solo perché costretto a esserlo, teme la realtà e perciò la struttura in modo piatto, scheletrico, quasi a immagine della morte. Invece, per colui che si è accettato come persona la realtà diventa più reale e contemporaneamente acquisisce un ordine. In questo caso la realtà è vita. [...]

Se l'uomo occidentale getterà la sua maschera e rinuncerà a essere personaggio nella storia, sarà finalmente disponibile a scegliersi come persona. Ma non è possibile scegliere se stessi come persona, senza fare contemporaneamente la stessa scelta anche per gli altri. E gli altri sono tutti uomini.

E con questo il cammino non finisce, anzi siamo solo all'inizio.⁴⁵

⁴⁴ Ivi, p. 148.

⁴⁵ Ead., *Persona e democrazia*, pp. 196-198.

ANA BUNDGÅRD

NASCERE E RINASCERE ALL'OSCURA LUCE DELL'ESSERE

1. *Introduzione*

Permettetemi nell'*Introduzione* di iniziare con alcune considerazioni sul tema della mia conferenza, seguite da alcuni commenti di carattere metodologico che considero rilevanti per rendere accessibile il mio contributo anche a chi non conosce a fondo l'opera di María Zambrano.

Ho esitato prima di accettare il gentile invito a partecipare al Convegno perché la nascita biologica, intesa come reale avvenimento nella vita della persona umana, non è un tema centrale nel pensiero di María Zambrano, così come non lo è la morte. Il progetto filosofico di questa pensatrice è stato infatti quello di mostrare, mediante il metodo della *ragione poetica*, l'inaccessibilità della conoscenza e della verità sia nella vita naturale che in quella storica, dal momento che si tratta di saperi che ogni essere individuale acquisisce per esperienza in istanti di rivelazione, nello spazio-tempo compreso tra la nascita e la morte, limiti concreti dell'esistenza umana, dei quali, come direbbe Zambrano, 'l'essere umano non sa nulla'.

Avevo dunque timore di deludere le aspettative degli organizzatori e dei partecipanti in un evento sulle 'Filosofie della Nascita'. Tuttavia, è stato fecondo accettare e accogliere la sfida sottesa all'invito poiché ciò mi ha permesso di investire tempo nella ricerca per decifrare quella dimensione del pensiero di Zambrano che riguarda ciò che lei ha designato come 'seconda nascita' o 'nascere del tutto' e che, a suo parere, l'essere umano raggiunge in istanti mistici d'identità tra coscienza e anima, nulla ed essere, vita e verità. Ricostruire il processo di trasformazione che per Zambrano implica quella 'seconda nascita' simbolica ed esporla

in forma comprensibile ha richiesto una riflessione e una ricerca intense. Quella ‘seconda nascita’, intesa come un ‘risvegliarsi’ alla verità, si verifica secondo la nostra autrice simultaneamente alla ‘morte vivente’ dell’‘io’ e rimanda in ultima istanza alla rivelazione del fondo più ignoto, originario e ineffabile da cui la vita scaturisce, fondo che, essendo il fondamento della Storia, tuttavia, la nega.

Detto questo, ciò che esporrò oggi qui potrebbe considerarsi come una continuazione di quello studio della dimensione mistica di María Zambrano che ho già iniziato nel mio libro *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*.¹ Lì, nei capitoli finali, ho definito il pensiero di Zambrano come una mistica ‘poetica’, ovvero, come mistica creatrice razionalizzata.

2. Metodologia

Come ricercatrice di opere filosofiche, letterarie e teoriche, nei pormi interrogativi o emettere giudizi su un tema o una determinata opera cerco sempre di esprimermi oralmente o per iscritto in termini intellegibili, poiché credo che la funzione del lettore critico sia quella di rendere possibile l’interpretazione semiotica del testo oggetto di studio. Fin dal 1992 non ho mai smesso di studiare e scrivere su Zambrano, leggendola e leggendo me stessa criticamente, con l’ambizione di interpretare in profondità un pensiero il cui fondamento è, come afferma la nostra autrice, un ignoto e ineffabile ‘sentire originario’. Tenendo questo in considerazione, interpretare ed esaminare l’opera di Zambrano contestualizzandola, senza dimenticarsi del suo progetto filosofico, implica procedere attraverso l’articolazione della ragione discorsiva e intuitiva insieme, con lo scopo di trovare chiavi ermeneutiche logiche e ragionevoli prima di esprimerle in forma coerente e comprensibile

¹ A. Bundgård, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Trotta, Madrid 2000.

per un ipotetico fruitore. Si tratta di un compito complesso, poiché la metafisica della *ragione poetica* della nostra autrice traduce in immagini, simboli, figure e allusioni mistiche un sapere d'esperienza che rifiuta radicalmente l'oggettivismo razionalista' e che insiste nel valore della prospettiva individuale per conoscere la verità conformemente alla seguente argomentazione: «l'esperienza non è altro che la conoscenza che non ha voluto essere oggettivamente universale per non lasciare da solo il tempo».²

Dunque, secondo Zambrano, il sapere dell'esperienza, a differenza della conoscenza acquisita con l'assolutismo della ragione' proprio di ogni razionalismo, si acquisisce insieme al tempo del vivere e si riceve per donazione nel momento adeguato e solo quando il soggetto lo necessita. Quel sapere che, come chiarisce l'autrice, 'i perplessi' trovano nelle Guide, mostra 'cammini di liberazione' che portano alla verità delle origini, quando l'uomo era uno con l'Assoluto, verità che abbiamo dimenticato a causa dei danni del razionalismo. Il fatto è che, afferma Zambrano, «la verità di cui la vita ha bisogno è solo quella che in essa rinasce e rivive, che è capace di rinascere tante volte quante ne ha bisogno».³ Come mostra questa citazione, non esiste per Zambrano conoscenza senza la sapienza esperienziale e 'aurorale' che il continuo nascere offre al soggetto e il risveglio della coscienza alla verità trascendente che conferisce un senso alla vita.

Ricerca e interpretare l'opera di un autore implica emettere giudizi critici per stabilire valori e controvalori fondati, poiché *ragionare* significa relazionare in forma logica criteri comprensibili per tutti. Per il ricercatore critico indagare presuppone andare in profondità, oltre la superficialità degli universi semantici testuali. Questo è stato ed è tuttora il mio obiettivo nel cercare di interpretare con oggettività comprensiva la sapienza esperienziale che

² M. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, in *Obras Completas*, vol. II, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2016, trad. it. di E. Nobili, *Verso un sapere dell'anima*, Cortina, Milano 1996, p. 67.

³ Ivi, p. 66.

trasmette il pensiero di Zambrano, obiettivo non sempre raggiungibile, specialmente quando i testi che interpretiamo esprimono una verità rivelata, il cui fondamento è un indiscutibile ‘sentire originario’ pre-logico e sovra-storico, previo alla nascita dell’essere umano. Di conseguenza, e dinnanzi a un pensiero con queste caratteristiche, mi permetto di pormi qui una questione legata alla teoria della conoscenza: la sapienza esperienziale che Zambrano raggiunge con l’azione e il metodo della ragione poetica potrebbe essere la prova del fatto che in ogni storia personale soggiace la storia dell’universo? O, al contrario, solo alcuni eletti, i ‘beati’ ricevono come dono divino il seme di quella sapienza prima di nascere?

Per quanto mi concerne, fino ad ora non sono riuscita a trovare argomenti solidi in favore dell’universalità del ‘sentire originario’, ragion per cui fin dal 1992 non ho smesso di studiare l’opera di Zambrano, cercando di risolvere questa questione e di trasmettere con onestà intellettuale il risultato delle mie ricerche, sottolineando gli aspetti più originali e validi del pensiero della filosofa, ma evitando l’esegesi, il mimetismo stilistico o gli elogi retorici.

3. Contestualizzazione dell’impostazione di María Zambrano sulla nascita

Sono molte le chiavi ermeneutiche utilizzate negli ultimi venticinque/trent’anni per descrivere gli scritti di María Zambrano. Leggendo, ancora una volta, prima di scrivere questa relazione, l’estesa bibliografia sull’autrice, ho identificato diverse prospettive o approcci: antropologici, fenomenologici, ontologici, metafisici, religiosi, mistici, teologici, gnostici, orfico-pitagorici, ideologici, politici, culturali, storici e letterari. Negli ultimi anni, a questi studi se ne sono aggiunti altri di carattere comparativo sulle confluenze tra il pensiero della nostra autrice e quello di altri filosofi e filosofe del XX secolo. Di fatto, tutti gli approcci menzionati portano con sé il rischio della sovrainterpretazione, se non si tiene in considerazione che i concetti e le categorie filosofiche

sono storici, sono intimamente relazionati con i paradigmi epistemologici vigenti in una cultura o in un periodo determinato e che, di conseguenza, cambiano di significato a seconda del contesto storico o epistemologico in cui sono sorti.

Per quanto concerne María Zambrano, lei va sempre 'più in là' o 'più in qua' di ciò che altri filosofi, poeti o romanzieri hanno scritto o pensato. Il suo progetto filosofico, profondamente religioso, sebbene mai dottrinale, è stato quello di trasformare la vita, recuperando per l'essere umano la memoria della sua sacra origine, la quale secondo la sua opinione era stata smarrita, come ho già accennato, a causa dell' 'assolutismo della ragione'. In consonanza con il pensiero gnostico cristiano e con altre fonti mistiche di Oriente e Occidente, la nostra autrice, grazie alla *ragione poetica* intesa come metodo e azione insieme, ha voluto cogliere la consapevolezza sia di ciò che siamo e di ciò che siamo stati, che del luogo da dove abbiamo avuto origine e di quello al quale siamo giunti. Per questo la sua metafisica unisce filosofia, religione, poesia, mistica, cosmologia e teologia insieme.

Come ho già avuto modo di esporre in un altro contesto,⁴ il discorso filosofico di María Zambrano è sempre stato fedele a delle idee che, nel suo discorso, convergono come degli assi in uno stesso *centro*. Alcune di queste idee-assi ruotano attorno ai seguenti approcci: 1) Il concetto di *ragione poetica* come superamento del razionalismo e dello storicismo della ragione vitale di Ortega y Gasset; 2) L'emergenza dell'essere in un processo di rivelazione intermittente e infinito nel tempo della vita; 3) La contrapposizione tra vita e realtà; 4) La dialettica tra il sacro e il divino; 5) L'esperienza del *nulla*, come principio creatore, creatore di speranza e 'luogo' di manifestazione dell'essere; 6) La metafisica dell'esilio in relazione alla passione della trascendenza; e finalmente 7) La natura e il significato della nostra 'prima

⁴ A. Bundgård, *La retórica de la Razón poética en el discurso filosófico de María Zambrano*, in H. Beristáin (a cura di), *El horizonte interdisciplinario de la Retórica*, Universidad Autónoma de México, 2002, pp. 169-191.

nascita' in contrasto con una 'seconda nascita' intesa come quel 'risveglio' della coscienza del sogno che è vita. Questione che, come si vedrà in seguito, fa riferimento al dramma *La vita è sogno* di Calderón e alla teologia barocca.

Gli approcci anteriori, tra loro relazionati, sono costanti negli scritti dell'autrice. Ciò che cambia, seguendo il corso della storia del XX secolo e della sua esperienza personale nell'esilio, è la radicalità o profondità con cui li affronta e, di conseguenza, la sperimentazione formale del discorso che quegli approcci trasmettono. Nella misura in cui la *ragione poetica* si avvicina a un *centro teologale*⁵ – «che attrae e guida, ma senza giungere a rivelarsi, e senza che per questo rimanga occulto e passivo»⁶ – il discorso di Zambrano, seguendo il dinamismo della ragione poetica, retrocede a una situazione pre-logica o, come lei stessa afferma, 'pre-storica', ovvero, previa alla caduta dell'uomo nella Storia. Per dare una forma linguistica all'esperienza dell'identità tra l'essere e il nulla in un *centro* o 'chiaro' di unità, l'autrice allude al suo referente, intensificando la mediazione tropologica delle immagini. Questo stile figurativo, che a volte pregiudica la capacità comunicativa di un testo, pretende riflettere nel discorso realtà ineffabili e accessibili alla pura ragione.⁷

4. *La 'fame di nascere del tutto'*

Possiamo considerare il pensiero di María Zambrano come espressione di un deciso tentativo di rinnovamento spirituale del mondo moderno in crisi di valori, dal momento che il suo proget-

⁵ Cfr. J. Ortega Muñoz, *Introducción al pensamiento de María Zambrano*, Fondo de Cultura Económica, México 1994, pp. 123-258.

⁶ M. Zambrano, *A modo de prólogo*, in *Obras reunidas*, Aguilar, Madrid 1969, p. 10.

⁷ Cfr. C. Maillard, *Una cuestión de estilo*, «Actas III Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano», Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga 2005, pp. 75-92.

to filosofico era intimamente relazionato con la costruzione di un ordine assiologico e spirituale in grado di liberare l'essere umano dall'inquietudine, dalla dispersione e dall'angoscia – tutti aspetti che, come ho segnalato anteriormente, lei attribuisce al razionalismo nei suoi diversi paradigmi e manifestazioni, dall'antica Grecia fino al XX secolo –. Infatti – come scrive nell'articolo *La vita in crisi*⁸ – si era smarrito il legame con il fondamento dell'essere nel sacro, si era rotto nella vita l'equilibrio tra materia e spirito e tra ragione e speranza e, di conseguenza, l'angoscia e il vuoto assediavano la persona umana. Nonostante questo, la nostra autrice afferma che ogni crisi è generatrice di *fiducia*, poiché le crisi, afferma, vanno unite alla morte simbolica del soggetto che le patisce: sono stati di autenticità dove la nudità, l'abbandono, la solitudine che la persona umana sperimenta in esse consentono di 'vedere più chiaramente'. In queste situazioni di abbandono, si manifesta la speranza che la nostra autrice definisce come «fame di nascere del tutto, di portare a termine ciò che portiamo dentro di noi solo in modo abbozzato».⁹ La speranza, afferma, «è la sostanza della nostra vita, il suo fondo ultimo; grazie a essa siamo figli dei nostri sogni, di ciò che non vediamo e non possiamo verificare».¹⁰

Accostandomi a queste parole, io stessa ho definito in un altro lavoro il pensiero di Zambrano come *Filosofia della speranza in tempo di crisi*,¹¹ dal momento che la sua filosofia, spirituale e mistica, annuncia la rinascita costante del senso della vita.

Il dinamismo che deriva dalla correlazione tra i termini crisi-speranza-sogno-nascita richiede alcune precisazioni che troviamo perfettamente espresse nel saggio, già menzionato, *La vita in crisi*, dove l'autrice afferma che affidiamo la nostra vita a un'in-

⁸ M. Zambrano, *Verso un sapere dell'anima*, pp. 79-99.

⁹ Ivi, p. 90.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ A. Bundgård, *La esperanza en tiempo de crisis*, «Actas del Congreso Internacional del Centenario de María Zambrano», Tomo I, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga 2005, pp. 75-92.

certezza (la speranza), ovvero, a qualcosa che non abbiamo ancora e che, proprio per questo, abbiamo tempo, «dal momento che non avrebbe senso consumarci in esso [nel tempo], se fossimo già forgiati del tutto, se fossimo nati interi e finiti». ¹² Vivere nel tempo storico significa dunque tornare a nascere, con l'amore come «soffio divino nell'uomo». ¹³

La prima nascita, quella biologica, è 'incompleta': da lì deriva la frase tanto ripetuta dalla nostra autrice che definisce l'uomo come «l'essere che subisce la propria trascendenza» ¹⁴ e, spiega l'autrice, quel patimento si deve al fatto che l'uomo «non è nato né cresciuto interamente per questo mondo perché non s'incastra perfettamente in esso» ¹⁵ e che, per questa ragione deve «finire di nascere interamente e crearsi il proprio mondo [...], deve incessantemente partorire se stesso e la realtà che lo ospita». ¹⁶

L'uomo non può dunque conformarsi a vivere naturalmente, come le piante o gli animali, ma ha bisogno di cultura – religione, filosofia, arte e scienza – sia per completare la propria nascita incompleta in questa realtà inadeguata che per superare 'quello' che già nei miti e nei riti dell'antica Grecia è stato definito come 'orrore della propria nascita' e come nostalgia di un mondo migliore che abbiamo perduto.

Di fronte a una simile esperienza umana, Zambrano pensa che l'uomo possa avere due vie d'uscita: 1) *snascere*, come accade nelle religioni orientali che vogliono annullare la nascita, o 2) 'esistere', '*nascere di nuovo*' come è accaduto nella filosofia greca che ha cercato di «generare l'uomo facendolo nascere alla coscienza, come avviene chiaramente in Socrate, Platone e Plo-

¹² *Ibidem*.

¹³ M. Zambrano, *Dos fragmentos sobre el amor*, Imprenta Dardo, Málaga 1982, p. 17.

¹⁴ Ead., *Los sueños y el tiempo*, in *Obras completas*, vol. III, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2011, trad. it. di L. Sessa - M. Sartore, *I sogni e il tempo*, Pendragon, Bologna 2004, p. 8.

¹⁵ Ead., *Verso un sapere dell'anima*, p. 91.

¹⁶ *Ibidem*.

tino e anche negli stoici e in tutta la filosofia che prepara alla morte». ¹⁷

Ma nemmeno questa nascita, propria della Filosofia occidentale platonica, neoplatonica e stoica, che 'generò l'uomo' per la coscienza, coincide, come vedremo in seguito, con quella 'seconda nascita' che porta a 'nascere del tutto' e che in Zambrano ebbe inizio nella nudità e nell'abbandono dell'esilio, acquisì forza durante la sua prima permanenza a Cuba – che designò come sua «patria natale» ¹⁸ – e culminò con la morte della sorella Araceli, come emerge dai frammenti che compongono il libro *Chiari del bosco*. ¹⁹

5. Risvegliarsi dal sogno della vita

Come afferma Agustín Andreu in *Fundamentación teológica de la razón poética* ²⁰ Zambrano è 'filosofa-teologa', dal momento che, in accordo con la teologia cattolica, considera l'uomo come un essere creato a immagine di Dio, un essere «caduto, frantumato», ²¹ svincolato dall'unità originaria, esperienza che comporta il mistero non risolto della creazione e dell'essere. Non mi soffermerò qui su questo mistero teologico che, indubbiamente, è il mistero della vita che nessuna teologia ha ancora risolto. Tuttavia, prendendo come riferimento l'articolo del teologo Agustín Andreu, buon conoscitore della dimensione teologica del pensiero della nostra autrice, è possibile spiegare come lei trovi rimedio a questo strappo posteriore all'unità perduta mediante il *risvegliarsi*, conseguenza dell'esperienza di 'una seconda nascita' in libertà che culmina con il 'nascere del tutto', ovvero quando, unendo

¹⁷ Ivi, pp. 91-92.

¹⁸ Cfr. Ead., *La Cuba secreta*, in *María Zambrano en Orígenes*, Ediciones del Equilibrista, México 1987, pp. 45-56.

¹⁹ Cfr. A. Bundgård, *Mística de la penumbra y metafísica de Claros del bosque*, in *Más allá de la filosofía*, pp. 385-423.

²⁰ A. Andreu, *Fundamentación teológica de la razón poética*, «Aurora», 11 (2010), pp. 6-17.

²¹ Ivi, p. 7.

coscienza e anima in simbiosi, la persona umana si risveglia in forma intermittente al ‘sentire originario’. In quest’ultimo caso, si tratta di quel nascere e di quel risvegliarsi su cui si fonda la possibilità stessa di vivere umanamente in armonia con il divino e che, come un seme, l’essere umano porta nelle sue viscere. Zambrano distingue tra vivere e vita e afferma: «La vita è data, ma è un dono che esige da chi lo riceve l’obbligo di viverla, e dall’uomo in particolar modo».²² Vivere umanamente, afferma Zambrano, «è un’azione e non un semplice passare per la vita e attraverso di essa»,²³ dal momento che il vero vivere implica trascendenza, ovvero, «vita beata, obbediente e libera a un tempo».²⁴ Dunque, ‘nascere del tutto’ implica disincanto dalla realtà, dalla vita naturale, e comporta il risveglio alla vita soprannaturale, distacco dall’‘io’.

Bisognerebbe dire che la differenza tra vita e vivere, secondo l’interpretazione di Zambrano, risiede nel fatto che l’uomo, con la vita, riceve un essere che gli risulta estraneo perché quell’essere «gli si manifesta e gli si occulta; gli scompare e gli s’imponde».²⁵ Accade qualcosa all’uomo con il suo essere ricevuto perché, afferma, a volte arriva a negarlo, trattandolo come un sogno che «tutti insieme ci portiamo dietro a partire da un errore originale. Un sogno dal quale bisogna svegliarsi interamente».²⁶

Cercherò, dunque, di seguito, di ricostruire la narrazione del ‘vivere’, del risvegliarsi e del nascere, così come viene esposta da Zambrano in *Delirio e destino* e negli scritti autobiografici,²⁷ testi

²² M. Zambrano, *El sueño creador*, in *Obras Completas*, vol. III, trad. it. di V. Martinetto, *Il sogno creatore*, a cura di C. Marseguerra, Bruno Mondadori, Milano 2002, p. 59.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ M. Zambrano, *Il sogno creatore*, p. 60.

²⁶ *Ivi*, p. 61.

²⁷ Cfr. Ead., *Delirio y destino*, in *Obras Completas*, vol. VI, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2014, trad. it. e cura di R. Prezzo, *Delirio e destino*, Cortina, Milano 2000 e *La multiplicidad de los tiempos*, «Anthropos. Suplementos», 2 (1987), pp. 7-11.

che trasmettono un sapere d'esperienza che, per dirlo con le parole della nostra autrice, coniuga «tutti i vantaggi della conoscenza con la modesta vita dell'uomo»,²⁸ ovvero, un sapere che unisce vita e conoscenza della verità, sacrificio e luce.

Il racconto del processo che porta dalla nascita biologica alla 'seconda nascita' Zambrano lo espone in *Adsum*, il primo capitolo dell'autobiografia *Delirio e destino*, che scrive in terza persona per mantenere l'oggettività e la distanza. Troviamo in questa biografia romanzata, che in un certo senso possiamo considerare come una 'Confessione', l'allusione alla nascita biologica di cui «nessuno ricorda nulla»,²⁹ perché, come afferma la voce della narratrice «non c'è coscienza che raccolga quel sussulto nell'essere gettati fuori, esposti d'un tratto alle intemperie, senza appigli». ³⁰ Anche così, rimangono reminescenze di quell'abbandono e della nudità della prima nascita, perché, aggiunge la nostra autrice, «la coscienza dovette cominciare a formarsi allora, nell'istante terribile in cui ci fu da aprire gli occhi e respirare». ³¹ Partendo da queste considerazioni, Zambrano riflette sul fatto tragico dell'esser nati e formula al riguardo questioni legate alla colpa del peccato originale, prendendo come riferimento la citazione di Calderón: «Perché il peggior delitto dell'uomo è di essere nato». ³² E si chiede: Che cos'è il nascere? Quando e perché si nasce? Siamo l'ombra di un sogno? Del sogno di Dio o dei nostri genitori? Come realizzare quel sogno senza essere giudicati? A queste domande risponderà una Zambrano-narratrice, fondandosi nella sua stessa esperienza di 'seconda nascita' che sperimentò durante una profonda crisi esistenziale, che risale al 1929, quando a causa di una grave malattia fu costretta a osservare il riposo e un lungo isolamento. La solitudine che sperimentò in quell'occasione risvegliò in lei un senti-

²⁸ Ead., *Sobre el pensamiento del hombre*, «Anthropos. Suplementos», 2 (1987), p. 102.

²⁹ Ead., *Delirio e destino*, p. 18.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ivi*, p. 15.

mento di abbandono che le fece vivere la sua stessa morte come una presenza reale e forse anche simbolica, e che si esplicita nelle prime righe di *Adsum* in questi termini: «Aveva voluto morire, ma non come si vuole quando si è lontani dalla morte, bensì andandole incontro. Non l'aveva invocata ma, più semplicemente, si era messa in marcia, scegliendo il cammino che conduce a essa».³³

Alla luce di quell'esperienza la protagonista e autrice della narrazione autobiografica afferma di aver desiderato di 'snascere', di distaccarsi dal delitto di essere nati, poiché ambiva a disfarsi del vissuto e anelava a una nuova nascita:

Nascere senza passato, senza nulla di preesistente cui far riferimento, [...] aprire gli occhi alla luce sorridendo; benedire il nuovo giorno, l'anima, la vita ricevuta [...]. Dato che non siamo nulla o siamo appena qualcosa [...] perché non accettare il tempo come un regalo splendido, un regalo di un Dio che ci conosce, che conosce il nostro segreto.³⁴

Non avendo potuto morire, la narratrice afferma che sentiva di dover nascere nuovamente in una 'seconda nascita' che, come si deduce dalla citazione anteriore, non fu un nascere alla coscienza, ma un aprirsi della coscienza alla originaria realtà prenatale, a quel sacro ignoto «che ci ha fatto nascere e che ci tiene qui facendoci nascere ogni volta che è necessario».³⁵ La Zambrano/narratrice descrive questa seconda nascita come un distacco da ciò che fino a quel momento aveva creduto essere, ovvero, come una morte simbolica del 'personaggio' che fino a quel momento aveva rappresentato, come un restare svuotata per vivere adeguatamente «a partire dalla verità, dal non essere, dall'essere quasi nulla».³⁶ Come il vivere del beato.

E a partire da questa 'seconda nascita', dalla rinuncia all'attività frenetica e dal compromesso previo alla grave malattia, Zambrano, superata la crisi, inizierà a vivere fedelmente alla 'sua

³³ *Ibidem.*

³⁴ Ivi, pp. 22-23 (trad. leggermente modificata).

³⁵ Ivi, p. 23.

³⁶ *Ibidem.*

verità', prendendo coscienza del fatto che il tempo comporta la possibilità di vivere umanamente, sempre e quando esso non sia un tempo vuoto, ma un cammino ricevuto per 'entrare nella realtà' e per poter, così, 'nascere del tutto'. Esperienza che la nostra autrice acquisisce gradualmente in ogni 'passo dell'esilio' e che culmina dopo la morte di sua sorella Araceli, come esprime nei frammenti di *Chiari del bosco*.

6. *Nascere del tutto in continui risvegli di unione con il centro*

Non si nasce una volta per tutte: per Zambrano 'nascere del tutto' presuppone un processo interminabile, un continuo nascere in discontinuità, in metaforici 'chiari', che sono «luoghi [...] privilegiati in cui si crea un mezzo di visibilità, dove la chiarezza si fa trasparente e l'oscurità si schiarisce in mistero»³⁷. Nei chiari, si manifesta il *centro divino* che dà unità alla vita, perché ogni aspetto o azione della vita «allude o si riferisce»³⁸ a quel centro vivente, senza il quale la vita è solo «realtà frammentaria od opprimente, ma non propriamente vita».³⁹

Dunque, risvegliarsi alla 'verità' che ospita il 'chiaro' e che si manifesta nel *centro* richiede l'aiuto del tempo, poiché non si tratta, afferma Zambrano, di scoprire la verità, ma di *farsi* in essa, patendola e patendosi.⁴⁰ Solo 'passando per l'inferno della vita' si raggiunge, secondo la nostra autrice, la conoscenza, perché l'uomo non si conosce pensando, ma agendo, e sopportando il peso della vita. Conoscenza esperienziale che Zambrano raggiunge attraverso l'esperienza dell'esilio e che divenne la sua 'vera patria', al di là della Storia.⁴¹

³⁷ Ead., *La España de Galdós*, in Ead., *Obras Completas*, vol. III, p. 523.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Cfr. Ead., *El tiempo y la verdad*, «Anthropos. Suplementos», 2 (1987), p. 112.

⁴¹ Cfr. A. Bundgård, *Exilio y transcendencia*, «Aurora», 8 (2007), pp. 83-89; Ead., *Expresión del desarraigo en el exilio*, «Aurora», 14 (2013), pp. 8-16.

Non mi addentrerò qui nel confronto tra ‘il chiaro’ e la *Lichtung* di Heidegger, argomento che ho già trattato in pubblicazioni anteriori,⁴² ma mi concentrerò in questa occasione nello spiegare brevemente ciò che Zambrano ha intuito e rivelato con il metaforico chiaro. ‘Il chiaro’ è il luogo di contemplazione e di ascolto della risposta dell’essere che già è. Secondo Zambrano, non si chiede al chiaro il perché la domanda filosofica rovini l’immediatezza e la passività, attitudine che adotta il visitatore del bosco per ricevere la rivelazione dell’essere sotto l’illuminazione della sua luce oscura, dove tutto si mostra come in un continuo ‘farsi’, in un morire, in un nascere e rinascere discontinui, in un risvegliarsi alla verità dell’origine che non si può cogliere con la luce accecante della ragione matematica, ma con la chiarezza oscura e ‘aurorale’ della *ragione poetica*. ‘Il chiaro’ è un punto mistico, dove il *centro* della persona coincide con l’Assoluto, un punto mistico che si manifesta quando l’‘io’ esistenziale, svuotato da se stesso, identificato con il suo non essere, vive nella pienezza istantanea l’identità di eternità e temporalità nel nulla creatore. Come scrive Zambrano in *Il poeta e la morte. Emilio Prados*: «L’essere si rivela quando si accetta la presenza della morte e del proprio essere come di qualcosa che nasce. E allora il morire, l’andar morendo, inizia».⁴³

Come ho già commentato nei paragrafi precedenti, la vera nascita, che la nostra autrice definisce come ‘un nascere per se stesso’, implica spossesso di quell’*egocentricità* del personaggio-maschera che siamo nella vita e che ci allontana dalla ‘verità della vita’ e dalla ‘vita della verità’. Nascere del tutto implica, dunque, spogliarsi dalla realtà e dalla Storia. Aspetto che Zambrano trova esemplarmente espresso nella poesia e nella vita di Emilio Prados. Sulla scia della descrizione che Emilio Prados

⁴² Ead., *Más allá de la filosofía*, pp. 354-468; Ead., *Ser, palabra y arte: el pensar originario de Martin Heidegger*, «Aurora», 12 (2011), pp. 7-17.

⁴³ M. Zambrano, *El poeta y la muerte. Emilio Prados*, in *España, sueño y verdad*, in Ead., *Obras Completas*, vol. III, trad. it. di F. Tentori, *Spagna. Pensiero, poesia e una città*, Città Aperta, Troina 2004, p. 64 (trad. modificata).

offre nell'articolo menzionato, Zambrano esprime ancora una volta il suo rifiuto della realtà in contrasto con la verità che emerge quando si offre l'esperienza dell'unione tra vita, conoscenza e morte dell'«io»: «Giacché la fede nella “sola realtà” converte questa in un sogno in cui la vita si arresta e, persino, si solidifica. E chi subisce quel sogno rimane nel luogo dove continuare a nascere è impossibile, e il morire davvero, irraggiungibile». ⁴⁴ Esperienza analoga al «vivo senza vivere in me e muoio poiché non muoio» ⁴⁵ di santa Teresa. Ovvero, desiderio di fusione del proprio essere con l'essere dell'universo, con il fondo della realtà, desiderio di immergersi nel nulla creatore, al di là della prima nascita. Desiderio che la nostra autrice trova realizzato nella vita e nella poesia di Emilio Prados e che fu anche il suo, dal momento che lei condivideva l'essere, così come l'amico poeta, «mendicante del proprio essere». ⁴⁶

Il risvegliarsi e il nascere di Zambrano si è spinto oltre quello che Calderón ha espresso attraverso Sigismondo nel dramma *La vita è sogno*, dal momento che il volo di libertà della nostra autrice si è elevato più in alto. Il disincanto del personaggio di Calderón ha risvegliato in lei il valore morale dell'operare bene nella realtà. Il desiderio di 'nascere del tutto' che ha orientato il vivere esiliato di Zambrano ha trasceso la realtà storica e la vita naturale, dal momento che il suo desiderio religioso e la sua esperienza mistica l'hanno trasportata all'ordine della vita soprannaturale. La sua passione di trascendenza l'ha portata più in là della realtà, dal momento che il suo è stato un sentire e vedere il nulla che ha preceduto la creazione. Il suo desiderio è stato quello di immergersi nel nulla creatore, dal momento che «il cercare in questo spazio del non-essere è sempre stato un desiderio di libertà, di

⁴⁴ Ivi, p. 63 (trad. leggermente modificata).

⁴⁵ Il riferimento è a uno dei poemi più conosciuti di santa Teresa d'Avila che così recita: «*Vivo sin vivir en mí / y de tal manera espero / que muero porque no muero*»; trad. it.: «Vivo senza vivere in me / e così spero / poiché non muoio, di morire» [N.d.T.].

⁴⁶ M. Zambrano, *Il sogno creatore*, p. 167.

incontro con qualcosa di originario che è andato perduto e che bisogna riscattare, come se nell'incontrarlo divenissimo, davvero, "liberi"». ⁴⁷

7. Considerazioni conclusive

Mi chiedevo qualche pagina addietro se, secondo Zambrano, 'i beati', figure esemplari della nudità umana, siano esseri eletti e predestinati ad acquisire la sapienza esperienziale che porta con sé il 'nascere del tutto'. Dopo aver terminato di scrivere il manoscritto della conferenza che ho letto il 26 novembre 2021 durante l'evento *Filosofie della nascita*, organizzato dall'Università di Trento, ho ricevuto la notizia della celebrazione di un omaggio a María Zambrano 'discepola e maestra' presso l'Università Complutense di Madrid. La conferenza inaugurale dal titolo *Chi sono i beati?*⁴⁸ è stata tenuta dal professore di Filosofia José Luis Villacañas. Sebbene con qualche settimana di ritardo rispetto alla data di celebrazione dell'omaggio, ho potuto seguire via internet l'esaustiva e illuminante analisi del libro *I Beati* di María Zambrano sviluppata durante la conferenza, in cui, inoltre, vengono risolti alcuni dubbi che io stessa mi ero posta riguardo al sapere dell'esperienza dei beati, così come María Zambrano l'aveva inteso. José Luis Villacañas esplicita e mostra come la saggezza che la pensatrice attribuisce alle sue figure dei 'beati' (il poeta, il mistico, l'esiliato e il filosofo) sia intimamente connessa con l'esperienza del 'sapersi sacrificati' che caratterizza quegli esseri eletti. 'Sapersi sacrificati', afferma Villacañas, costituisce il punto di inizio di un'esperienza che non si può razionalizzare né

⁴⁷ Ead., *Notas de un método*, in Ead., *Obras Completas*, vol. IV, tomo II, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2019, trad. it. di S. Tarantino, *Note di un metodo*, Filema, Napoli 2003, p. 126 (trad. modificata).

⁴⁸ È possibile seguire la conferenza inaugurale del professor José Luis Villacañas, dal titolo *Homenaje a María Zambrano: discípula y maestra*, Universidad Complutense de Madrid, 26-28 ottobre 2021, sul canale Youtube.

tecnicizzare con l'aiuto di un metodo, dal momento che la pura esperienza del sacrificio non dipende dai beati, né è conseguenza della natalità, ma è previa alla nascita.

Pongo fine a questo epilogo con il desiderio di poter vedere presto pubblicata la conferenza del professor Villacañas che, a mio giudizio, contribuisce in modo significativo alla contestualizzazione del pensiero sul 'nascere del tutto' di María Zambrano a cui prima non avevo pensato. Nonostante questo, continuo a domandarmi quale sia la portata di un sapere che non può essere razionalizzato e che è previo alla natalità dei beati. Quale potere o principio supremo, estraneo al corpo, determina quel sacrificio che trasforma i beati in figure esemplari, in quegli «esseri di silenzio»,⁴⁹ «identici a se stessi»,⁵⁰ «intangibili»⁵¹ che rifiutano l'azione e che, come afferma il professor Villacañas, attivano la potenza senza volontarismo restando nell'indeterminazione?

Rispondere a questa domanda richiede uno studio approfondito dello gnosticismo nel pensiero di María Zambrano, aspetto che in questa occasione non è stato ancora indagato.

Traduzione dallo spagnolo di Manuela Moretti

⁴⁹ M. Zambrano, *Los bienaventurados*, Siruela, Madrid 2004, trad. it. di C. Ferrucci, *I beati*, SE, Milano 2010, p. 60.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*.

MARÍA FERNANDA SANTIAGO BOLAÑOS

MARÍA ZAMBRANO: SOGNANDO L'ACQUA DELLA NASCITA

Prendendo come filo di Arianna il testo enigmatico e affascinante che la pensatrice ha intitolato *Diotima di Mantinea*,¹ desidero recuperare dall'oblio la donna a cui Socrate, nel *Simposio* platonico, dice di dovere tutto ciò che sa sull'amore. Quell'amore che, come afferma Dante, è capace di muovere il sole e le altre stelle. Quell'amore che è mediazione tra opposti. Il primo dubbio sorge nel dare per scontato l'opposizione, il fraintendimento, la dualità.

Desidero soffermarmi, inizialmente, su alcuni dettagli che ci serviranno da scenografia. I luoghi non sono aneddoti biografici, e abbiamo bisogno di pensarli in termini di destino o fato per prenderli in considerazione. Il fatto di essere a Trento quest'anno per pensare la nascita è, dal mio punto di vista, un'opportunità, dal momento che lo stiamo facendo in un momento cruciale della storia del mondo. Trento possiede una geografia dai confini simbolici, capaci di scrivere pagine ufficiali ma anche dissidenze che passano da bocca a orecchio perché la loro scrittura costituisce un pericolo per la città perfetta. La dissidenza è, forse, ciò che manca alle pagine ufficiali per essere, veramente, storia dell'umanità. Mi riferisco a una modalità metaforica che, indubbiamente, trasporta verso territori del pensiero e della memoria insieme.

Da alcuni mesi, senza poter evitarlo o negarlo, il dolore e la crisi derivanti dalle circostanze della malattia che ci ha portato all'isolamento nel 2020 ci hanno fatto sperimentare ciò che significa 'globale', 'globalità', 'inevitabile', 'circostanza imposta'. Forse per la prima volta da quelle Guerre Mondiali che attraversarono l'Europa nel XX secolo lasciando una cicatrice che

¹ M. Zambrano, *Diotima de Mantinea*, Alianza Editorial, Madrid 1989, trad. it. di C. Ferrucci, *La tomba di Antigone. Diotima di Mantinea*, La Tartaruga, Milano 2001.

continua a ricordare fallimenti e violenze, un virus ha fermato l'andamento delle cose, impugnando quel desiderio di normalità che la psiche umana inventa per difendersi dalla certezza che nasce dalla nostra condizione di vulnerabilità e finitezza. La parola libertà perdeva la sua immensità oceanica per designare questioni molto vicine e piccole solo in apparenza, come il divieto di abbracciarsi o di percorrere quel tragitto quotidiano che smetteva di essere una semplice passeggiata per trasformarsi in distanza. E, ancora una volta, non tutti gli esseri umani potevano permettersi la riflessione perché anche pensare e decidere dal pensiero stesso è un bene raro, un diritto minoritario nell'insieme universale dei diritti umani.

I numeri aumentavano e l'attesa diventava insopportabile. Gli addii rientravano nell'ordine dello disgraziatamente implicito e cadevano nell'abisso dell'incertezza. In una sorta di narrazione circolare, gli estremi del nascere e del morire si univano. Acque del pianto, acque dell'indifferenza, acque dell'angoscia, acque dell'accettazione. Ancora una volta nella storia del mondo ci siamo ritrovati immersi nelle profonde acque dell'inconscio che annegavano o lavavano i nostri momenti di vita, in una condizione estrema, come sul punto di attraversare, con urgenza, il fiume dell'oblio.

Chi tra noi poteva ha continuato a leggere, a scrivere, a creare, a fare lezione, a partecipare a conferenze, con una vita pubblica simile a quella di sempre, sebbene lo spazio e il tempo fossero diversi, quegli *a priori* che l'esperienza, in qualche modo, metteva in discussione. Si aggiungeva l'assenza, le assenze che avevano nome e corpo. Ci affacciavamo alla vita da una strana finestra: come se fosse la prima e l'ultima volta. La prima e l'ultima: sul bordo del tempo, nel suo abisso, con l'esigenza del qui e ora.

La terra, tuttavia, continuava il suo cammino.

E se provavamo a guardare indietro, come molte volte abbiamo fatto, correavamo il rischio di trasformarci in sale, che la pioggia può dissolvere. Era presente senza futuro, presente con le spalle cariche di passato che si trasformava nell'unica certezza.

Ma non un presente pieno, cosciente, concentrato. Era un presente senza presenza. Un pensare imposto dalla morte per sopravvivere, almeno, alla vita. Un pensare che si coglieva in un sentire privo di parole, o nelle parole che restavano orfane di esperienza, private da un preciso significato. Il pensare era un esercizio fisico, il sentire si dispiegava praticandolo davvero, per la prima volta e senza che potessimo dire, come siamo abituati a fare, che i sentimenti sono intimi e non devono finire nello spazio comune. Cercavamo paragoni nel baule dei saperi sempre esigui. Per capire come andare avanti e come bisognava andare avanti. Mi interessa situarmi qui: dirlo affinché non si smetta mai di nascere, sebbene si tratti di un parto interminabile.²

Il parto si accompagna al pianto, come una lacrima di musica che scorre liquida bagnando il volto, rendendolo, per un momento, acquoso, come l'origine simbolica che i greci chiamarono *archè* e Talete nominò 'acqua'. Caos sul quale la luce proiettata generò Cosmo. Pianto come rumore di un Paradiso irraggiungibile a cui la ragione insoddisfatta aspira, come un desiderio di ritorno alle acque placentari della psiche in uno stato-sogno ancora senza pensiero. Chimerico viaggio della ragione al suo non-essere di cui tutto disconosce; temuto poiché di esso non è possibile parlare. Questa esperienza è un annichilimento della ragione. O trascendenza, perché il paragone termina con l'illusione che lo contraddistingue.

Pianto, dunque, come traccia della vita che inizia. Passato irrecuperabile che geme e si ritorce nel fuoco, traccia nella cenere, spasmo indicibile che il fuoco nasconde e che, come scrive María Zambrano in *Dell'aurora*, se «messo ad ardere esala aromi come l'incenso, come il basilico, come tutti gli aromi sacri».³

² Una parte di ciò che viene esposto a continuazione riprende l'articolo di M. Santiago Bolaños, *La música del llanto*, «Rivista Asparkia», 3 (1992), pp. 91-103.

³ M. Zambrano, *De la aurora*, in Ead., *Obras Completas*, vol. IV, tomo I, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2018, trad. it. di E. Laurenzi, *Dell'aurora*, Marietti, Genova-Milano 2004, p. 21.

Se ascoltiamo con attenzione, lo troviamo nel rumore lontano del movimento degli astri, nel battito d'ali degli uccelli, o nello schiudersi dei fiori. È il mormorio della danza della vita il cui ritmo la ragione restituisce trasformato in armonioso canto, grido attenuato in canto: musica che, come leggiamo anche in *Dell'aurora*, «nasce per essere danzata, per essere danza, a sua volta, e spesso risuona soltanto negli oscuri labirinti dell'udito originario. E forse ogni labirinto, da parte sua, può essere riscattato o convertito in cammino, se solo gli si canta il suo canto».⁴

Questo rumore della psiche agisce come le mani allungate di una levatrice: ponte tra due mondi, transito dell'acqua verso la luce. In ogni pausa, la breve discontinuità di entrata e uscita somiglia agli 'spazi' tra le note musicali, nel pentagramma o in natura, dove il silenzio penetra nel mormorio della psiche inquieta, timorosa. Il cuore ha, da questo nuovo punto di vista, il difficile compito di essere depositario del non-essere. Come scrive María Zambrano in *Diotima di Mantinea* – che, non causalmente, è un'opera teatrale, un poema drammatico:

Fu mare, infatti, la vita, e poi fu rapita; come prima cosa, la vita fu rubata e fatta prigioniera. E c'è chi la restituisce e chi no. E scaturisce sempre da una ferita. È l'amore. Una vita, amore imprigionato, c'è in tutto, solo che qualcuno la tiene rinchiusa: teme, se vive, di morire.⁵

L'essere umano nasce alla coscienza e immediatamente entra nel tempo. E nel tempo la sua esperienza diviene irrimediabilmente inquietante: tutto è effimero ad eccezione di qualcosa che sembra intuirsi ma che la razionalità mette in discussione, forse perché lo considera un obbligo. Le abbiamo insegnato ad agire così, e così lei ci ha insegnato ad agire.

Riporto, di seguito, un frammento delle parole di benvenuto che María Zambrano scrisse per il Primo Convegno Internazionale sulla sua vita e la sua opera, che si è tenuto a Vélez-Málaga

⁴ Ivi, p. 25.

⁵ Ead., *La tomba di Antigone. Diotima di Mantinea*, p. 145.

nel 1990. Lo riprendo, ora, dal catalogo della recente esposizione *Vélez-Málaga o la vuelta a Ítaca de María Zambrano*, che ha avuto luogo nella Fondazione María Zambrano da giugno 2021 fino all'inizio di questo mese di novembre:

Quando pensavo, mi accadeva la stessa cosa che capitava a mio padre – sebbene lui, pur dando molto, non pubblicò quasi niente –. Mi si accavallavano le idee e pensavo: Se non lo dico io, chi lo dirà? È necessario dirlo, anche se in solitudine, affinché non resti senza nascere. E così, nel pensiero, apparivano cerchi concentrici o tangenti. Sono riuscita a disegnarli, a trovare la metafora del mio pensiero che poi si sgranava. Ho avuto così frutti e forme e fiori di pensiero: “la melagrana”, “la serpe”... “I beati”. Infine, titoli nati da un parto o da una germinazione interminabile. Era come se la stessa natura si mettesse a pensare. Sono riuscita a trasmettere quella naturalezza del mio scrivere. Alcuni l'hanno chiamata fragranza e hanno detto che i miei saggi sono profumati e hanno un buon odore.

Poi veniva l'interruzione, il nodo o il labirinto, che mi induceva a pensare alla struttura labirintica delle città mediterranee, al labirinto che facevano a Parigi i passi umani quando alla fine arrivai e mi ritrovai con il vuoto del centro perché mia madre era sparita. Mia sorella non ha voluto raccontarmi le complesse circostanze della sua morte; lei era morta, non voleva che io sapessi altro.

È questo il tema della misericordia e della pietà che troviamo e ritroviamo in quello che alcuni si ostinano a chiamare ‘l'opera di María Zambrano’.⁶

Mi trovo, con voi, sulla soglia di un luogo la cui entrata ha bisogno, per non perderci o per non lasciarci divorare dai fantasmi che abbiamo chiamato ‘Minotauro’, di un filo a cui bisogna restare appesi. Non so se in italiano esiste un'espressione così chiara come in spagnolo quando si dice che le cose sono così fragili, così incerte da essere ‘appese a un filo’⁷. Mi ha fatto riflettere il fatto che il filo di Arianna, quello grazie al quale cerchiamo

⁶ Ead., *Palabras de la bienvenida al I Congreso Internacional sobre la vida y la obra de María Zambrano* (1990), in *Vélez-Málaga o la vuelta a Ítaca de María Zambrano*, Fundación María Zambrano, Ayuntamiento de Vélez-Málaga, Junta de Andalucía 2021, pp. 100-101.

⁷ L'espressione *estar pendientes de un hilo*, utilizzata dall'autrice, trova una perfetta corrispondenza nell'italiano ‘essere appesi a un filo’ [N.d.T.].

di non perderci, sia così fragile e allo stesso tempo così ricco di speranza.

Mi trovo, dunque, sulla soglia, sulla frontiera, nella bocca di qualcosa che mi attende. Appesa a un filo. Potreste obiettare, e avreste pienamente ragione, che il vivere è proprio questo. Che in ogni istante attraversiamo una porta, un confine, la bocca di qualcosa di sconosciuto che vogliamo far passare per conosciuto, sotto il nostro controllo, perché spaventa pensare che siamo ‘appesi a un filo’.

Nasciamo molte volte mentre siamo in vita. Un parto interminabile, del quale non sempre siamo coscienti. E questo rende la vita, anche, una meditazione riguardo a quella sua parte che è la morte. Una parte, sottolineo, non un fine. In questo senso, l’Occidente deve imparare ancora molto dalle altre visioni cosmologiche. E María Zambrano non fu indifferente a questo. È sufficiente ricordare il suo avvicinamento allo gnosticismo e a tutta quella tradizione del sacro che si manifesta in un pensiero che possiamo chiamare, momentaneamente, mistico. ‘Pensiero’ e ‘mistico’ sembrano termini contraddittori. Non lo sono affatto. Il pensiero è in se stesso un mistero, e certi cammini permettono di entrare e tornare ‘iniziati’, ovvero, rinati. Colui che attraversa l’incertezza del labirinto e arriva al centro – colui che può uscire di nuovo alla luce con questa nuova luce rivelata, retrocedendo, ovvero ripercorrendo il cammino dall’inizio, ma, in questo caso, con una memoria nuova nutrita che, per quanto venga paragonata alle altre, resta inedita – inaugura la coscienza, riuscendo a vedere la sua porosità. Vede che là dove c’erano certi principi ora ci sono opzioni, e che là dove la parola non c’era, c’era già la vibrazione della vita.

Uno dei compiti più urgenti del nostro momento storico è, dal mio punto di vista, accettare la coscienza tra ciò che accade e ciò che non dovrebbe accadere, tra ciò che in apparenza è proprio e, in realtà, dovrebbe intendersi come comune. Il mondo globale, che ormai non ci è più estraneo, si ripiega su se stesso, e nasconde angoli che i soliti sguardi del pensiero schivano. E svuotano il centro, come dice Zambrano, perché manca la madre.

Desidero andare oltre senza abbandonare questo punto: poiché veniamo esiliati dalla *matria*,⁸ poiché troviamo degli ostacoli nel concepire quella *matria*, ci vengono imposte patrie disegnate con leggi dalla discutibile vocazione alla giustizia, forse perché non permettono – proprio a causa di quello stesso affanno – né misericordia, né pietà. Patrie dove l'essere umano viene gettato, invece di essere accolto. Soffermatevi sulla differenza straordinaria che si stabilisce, a livello di immaginario abitabile, quando si costruisce un'architettura civica con una tonalità diversa. Esseri per la morte, esseri per la vita. Esseri con un fine e una finalità, esseri con un progetto e un sogno. Scrive María Zambrano in *I beati*:

Che cosa potranno possedere, tuttavia, il pacifico e colui che piange? Nel primo si dà la pace che esclude ogni lotta, mentre colui che piange si è fatto chiara sorgente di tutto il dolore, del dolore senza qualificazione alcuna. Nel dolore che si piange, infatti, può esistere il sentimento di qualcosa di proprio e di impercettibile che si è perduto, di un bene che non si condivideva né si poteva condividere. In questo caso il modo di comunicare è anche il pianto, il pianto che, esso sì, si può condividere, che invita a essere condiviso.⁹

In un senso sufficientemente ampio da consentire sfumature, questa è la prospettiva da cui affronto il tema di questo incontro. Introduce concetti simbolici di María Zambrano che trasformano il suo filosofare in una nuova mappa per percorrere un mondo nuovo, quella città dei fratelli a cui si allude in *La tomba di Antigone*.¹⁰ Sono secoli che questa possibilità attende sulla soglia strutture mentali e inerzie che le consentono di continuare nonostante si siano rivelate insolventi già da molto tempo. Seguo Diotima. Ma insieme a lei appaiono altre figure del pensiero zambraniano con cui la sacerdotessa di Mantinea condivide il suo fallimento come

⁸ L'autrice utilizza qui il termine 'matria' per indicare la 'patria', sottolineando ed enfatizzando così l'origine dalla Madre [N.d.T.].

⁹ M. Zambrano, *Los bienaventurados*, in *Obras completas*, vol. IV, tomo II, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2019, trad. it. di C. Ferrucci, *I Beati*, SE, Milano 2010, p. 63.

¹⁰ Ead., *La tomba di Antigone. Diotima di Mantinea*.

personaggio storico, rivelando da quella stessa sconfitta quello di un'intera storia sacrificale che ha voluto essere unica, escludente, e che, pertanto, non rappresenta affatto l'umanità. Figure della nascita perché sono ancora semi nello spazio comune, perché lo spazio comune le schiva o le evita o le disconosce, dal momento che rappresentano la loro stessa trasformazione, una dissidenza creatrice di fronte al potere con sembianze di onniscienza che, proprio per questo, si acuisce nella distanza e nell'esclusione.

Diotima trova il suo riflesso umano, ad esempio, in Eloisa.¹¹ Nella pensatrice donna, nella donna pensatrice Eloisa che, dominando le regole del pensiero canonico, lo intimidisce, lo porta fino al limite dell'assurdo, vede la violenza di cui si alimenta. E svela la mancanza di amore che c'è nella sua presunta autorità. Eloisa è paziente, intuisce forse senza saperlo che la sua azione è quella delle tessitrici che filano, con misura e destrezza, il destino. María Zambrano afferma che Eloisa, nel suo restare al di sopra delle esigenze di un tempo e di uno spazio mentale imposti alle donne, si trasforma «in un'impresa e in una specie».¹² Eloisa blinda la libertà, ovvero, la dignità umana, sebbene da una prospettiva profana possa sembrare che si arrenda. Non desidera un matrimonio comune, si ribella contro le norme che la puniranno. Lo sa. E, tuttavia, da lì nascono le sue parole, come ci ricorda María Zambrano: «Tu mi hai innalzato al di sopra del mio sesso».¹³ La prima volta che venne pubblicato l'articolo zambranoiano *Eloisa o l'esistenza della donna* fu nella «Revista Sur», di Buenos Aires, ed era il 1945. Modificate, per favore, la data, e pulite dal tempo queste parole di María Zambrano: «Tormentata dal breve ricordo della sua felicità, non desiderava l'amore, ma l'uomo, e il divino che l'uomo conteneva».¹⁴

¹¹ Cfr. Ead., *Eloisa o la existencia de la mujer*, «Anthropos», 2 (1987), pp. 79-86, trad. it. a cura di E. Laurenzi, *Eloisa o l'esistenza della donna*, in *All'ombra del Dio sconosciuto. Antigone, Eloisa, Diotima*, Pratiche, Milano 1997.

¹² Ivi, p. 100.

¹³ Ivi, p. 106.

¹⁴ Ivi, p. 117.

Mancano ancora anni prima che María Zambrano scriva *L'uomo e il divino*.¹⁵ Ma dobbiamo alludere alle lettere che, nella decade degli anni Venti, scrive al suo fidanzato Gregorio del Campo,¹⁶ perché in esse risiede, quasi letteralmente, ciò che successivamente proietterà in Eloisa riconoscendo in lei quella 'esistenza della donna' che è stata 'inesistente', deferita, etero-designata, rinchiusa in uno spazio concreto senza che le fosse concesso di scegliere. È molto bello vedere la giovane Zambrano scrivere quello «che non può essere detto»,¹⁷ come leggeremo, posteriormente, nel suo *Verso un sapere dell'anima*. Essere donna era una idea degli uomini, ed Eloisa-María Zambrano è un essere umano, donna, non un'idea. E quell'essere umano donna scrive, come scrive Zambrano, per difendere la solitudine in cui ci si trova. Nemmeno lei, María Zambrano, desiderava un matrimonio convenzionale – lo ha dimostrato durante tutta la sua vita – che perpetuasse disuguaglianza e intransigenza, che facesse ombre per far risaltare delle luci. E non c'è da stupirsi, allora, se già a partire dal 1928 ci siano testimonianze pubbliche di una donna sul punto di nascere, María Zambrano, in un contesto storico e sociale dove le donne stavano iniziando a nascere come cittadine. Ci riferiamo, ovviamente, alla rubrica che ebbe nel giornale «El Liberal» sotto l'epigrafe 'Mujeres'.¹⁸ Donne che si confrontavano, a voce, con opinioni e proposte, con il mondo che si stava costruendo, per la prima volta, con

¹⁵ Ead., *El hombre y lo divino*, in *Obras completas*, vol. III, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2014, trad. it. di G. Ferraro, *L'uomo e il divino*, Lavoro, Roma 2008.

¹⁶ Cfr. Ead., *Cartas inéditas (a Gregorio del Campo)*, ed. M.F. Santiago Bolaños, Linteo, Ourense 2012.

¹⁷ Ead., *Hacia un saber sobre el alma*, in *Obras Completas*, vol. II, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2016, trad. it. di E. Laurenzi, *Verso un sapere dell'anima*, Cortina, Milano 1996, p. 26.

¹⁸ È possibile trovare una preziosa testimonianza delle riflessioni di Zambrano sulla condizione della donna nella sua epoca negli scritti apparsi sulla rubrica "Mujeres" della sezione "Aire libre" del quotidiano «El Liberal»; in M. Zambrano, *Mujeres*, «El Liberal», 28 giugno-8 novembre 1928; ed. it. *Donne*, a cura di I. Braga, introduzione di S. Zucal, Morcelliana, Brescia 2006 [N.d.T.].

le loro voci, con le loro opinioni e con le loro proposte. Donne che inauguravano luoghi il cui significato eccedeva lo spazio misurabile, come l'università. Donne che smettevano di affacciarsi al balcone del loro destino per entrare in esso. *Delirio e destino*¹⁹ sarà il titolo, come sappiamo, del romanzo autobiografico in cui ci vengono raccontati i vent'anni di una spagnola. Della nascita di quella donna della Spagna, dell'Europa delle prime decadi del XX secolo, il cui nascere farebbe fallire la guerra e le guerre.

Diotima di Mantinea raccoglie, come un lago, tutte quelle acque della nascita e della rinascita. E, allo stesso tempo, lei stessa, con la distanza della memoria che consente di fare un bilancio, si riconosce sorgente più che fonte. Sorgente senza nome, da cui tutti devono bere per trovare il proprio. Fino a quando María Zambrano consegna il testo completo della sua *Diotima* il personaggio lascia, poco a poco, frammenti della sua voce che, in un momento, finiscono per essere la stessa voce di Zambrano, in una sorta di specchio magico, orfico, come quello che attraversava la morte nel film di Jean Cocteau. Parola con potere di accesso a quel 'sapere de *entraña*'²⁰ per comprendere la ragione poetica «non sapendo, ogni scienza trascendendo».²¹ Vita nuova, nuova nascita «pura e pronta a salire le stelle».²²

In una nota di María Zambrano, datata 5-6 marzo 1957, dal titolo *Los sueños. Enterrar el pasado*, leggiamo quanto segue:

¹⁹ Ead., *Delirio y destino. Los veinte años de una española*, in *Obras Completas*, vol. VI, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2014, p. 851, trad. it. e cura di R. Prezzo, *Delirio e destino*, Cortina, Milano 2000.

²⁰ María Zambrano utilizza il termine *entrañas*, intraducibile in italiano: contiene il significato dell'italiano 'viscere' ma purificandone e nobilitandone allo stesso tempo l'intensa carica emotiva [N.d.T.].

²¹ Il riferimento è a san Giovanni della Croce (1542-1591), *Coplas hechas sobre un éxtasis de harta contemplación*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2016, in cervantesvirtual.com (edizione digitale a partire dal *Cántico espiritual y Poesías de San Juan de la Cruz según el códice de Sanlúcar de Barrameda*, Burgos, El Monte Carmelo, 1928, 2 voll.) [N.d.T.].

²² Dante, *Purgatorio*, XXXIII, v. 144 [N.d.T.].

Nella notte tra il 2 e il 3 ho fatto un sogno molto intenso. All'improvviso mi portarono una cassa da morto senza coperchio, grigio-beige – lo stesso colore del vestito che avevo pensato di comprarmi questa primavera. Avevo appena avuto il tempo di provare un sentimento di allegria, di grata sorpresa, quando mia sorella esce urlando dal suo interno. Mi trovavo sulla soglia di una galleria come quella del Teatro di Marcello – che avevo visto per la prima volta qualche giorno prima – e che era il luogo dove [entrambe] ci trovavamo, dicendomi che era per mia mamma, ed estrasse da essa delle spoglie rosso scuro, qualcosa di simile alla parte inferiore di un corpo, ma quasi senza forma, e le collocò dentro di lei. Fu per me un momento straziante, e guardai e iniziai a parlarle, ma qualcuno mi impose silenzio e la sepoltura iniziò silenziosamente. La mamma, pallida, senza soffrire, davanti e sulla destra, io dietro sulla sinistra, e Ara a fianco della cassa. Io tiravo le corde di un tendone che copriva la galleria, e lo spazio si allargava e allo stesso tempo si alzava il soffitto mentre [il tendone] si ordinava. Prima Ara mi chiese di accendere due luci al neon che io non seppi accendere e, invece, feci questo: mi svegliai disperata e, dopo essermi alzata e aver bevuto un caffè, svegliai Ara. Mi soffermai nel ricordo del sogno e compresi tutto, era chiaro: 1) Che le spoglie erano mie, parte delle mie viscere, forse la mia frustrata maternità. 2) Che erano il mio passato, spoglie di un passato. 3) Che la bara era qualcosa di nuovo, che mi portava un tempo nuovo che mi consentiva di sotterrare il passato.

Ma, quando apparve la cassa, i morti erano già lì, erano entrati dentro di me, e [compresi] che era attraverso di lei che dovevo consegnare le mie viscere, dove erano entrate come se provenissero da un luogo oscuro, triste. Io avevo aperto le mie viscere affinché [i morti] fossero portati nel loro luogo, ovvero, affinché fossero portati all'ordine, al luogo a loro adeguato.

Era, dunque, un passato vivo, totale, mio e dei miei morti. Il passato che bisogna sotterrare e recuperare. E il sotterrarlo è rinnovamento di vita. È la processione dei viventi e dei morti, della morte-vita, della morte che circola attraverso la vita. Della morte che arriva e circola, dei morti che tornano per andare nel loro luogo attraverso le viscere, del tempo di un vivente. Così, dunque, la cassa era il futuro che arriva, il futuro che si compie facendosi 'presente', presentandosi. Il passato era già lì e si è rivelato quando è arrivata la cassa, annullandosi allo stesso tempo. Intendo dire che spari per prendere forma in quelle spoglie che Ara mise nella cassa e nell'aspetto di mia madre bianca, pura e unita a noi. Camminavamo tutte e tre in un presente permanente, in un presente che non termina né svanisce, in un presente perfetto che non è effimero. Un tempo nuovo: è il presente perfetto, l'eterno presente che, sebbene non si mostri, resta lì per sempre. È già. È.²³

²³ M. Zambrano, *Los sueños. Enterrar el pasado*, in *Escritos autobiográficos. Delirios. Poemas (1928-1990)*, in *Obras Completas*, vol. VI, pp. 420-421.

Questi sogni su cui ci siamo soffermati e a cui si dà il valore di essere custodi di una conoscenza che dobbiamo interpretare, si rivelano fecondi per i suoi testi futuri. *Diotima di Mantinea* è uno di questi. Sebbene sia stato pubblicato nell'edizione di *Verso un sapere dell'anima* del 1987 con una nuova edizione e una 'nota' all'edizione del 1989, il testo era già stato pubblicato nel 1956 nella rivista «Botteghe Oscure» e nella rivista «Litoral» nel 1983. L'annotazione, ovvero, la scrittura del sogno per fissarlo e poter meditare a partire da esso, ribadisce che lo scrivere, lo sappiamo bene, è la ricerca di ciò che solo attraverso la scrittura si trova. Nel 1957, María Zambrano si trova nuovamente in Europa, in quell'Europa la cui agonia rende testimonianza nel noto libro che ne parla²⁴. Attendeva, come è accaduto a tanti esiliati spagnoli che avrebbero finito, come lei, di fare dell'esilio la loro unica patria, che la dittatura franchista si trasformasse presto in un tragico passato affinché il presente potesse essere democratico. Sulla soglia di un desiderio che la ragione oggettiva sembrava trasformare in certezza, ma che la realtà negava imponendosi.

Come pensare la nascita, in un momento di arresto dell'esistenza, di quella nuova vita immaginata? Quella vita che è stata frustrata, nel fisico e nel metafisico, nella realtà e nel desiderio. María Zambrano afferma, cercando di interpretare il suo sogno, che era il passato ciò che sotterrava, per poterlo recuperare. In qualche modo, nel sogno quella memoria si sotterra come i semi affinché fiorisca la pianta, e non per nascondersi. Scavare non come scomparsa, ma come cura e offerta alla terra. Vivi e morti nel qui e ora, riconoscendosi e riconoscendo. Pellegrinando, esercizio performativo che trascina il corpo inseguendo una verità, cerimonia che prepara la materia affinché prenda forma. Affinché nasca. «Quando apparve la cassa, i morti erano già lì»²⁵, dice María Zambrano. E più avanti: «Io avevo aperto le mie viscere

²⁴ Ead., *La agonia de Europa*, in *Obras Completas*, vol. II, trad. it. di C. Razza, *L'agonia dell'Europa*, Marsilio, Venezia 2009.

²⁵ Ead., *Los sueños. Enterrar el pasado*, p. 421.

affinché fossero portati nel loro luogo, ovvero, affinché fossero portati all'ordine, al luogo a loro adeguato». ²⁶ *Entrañamiento*,²⁷ sapere de *las entrañas* dove la vita, sul punto di nascere, palpita, *entrañas* mediatrici. La vita che spinge come spingono i corpi per venire alla luce.

La mediazione-parola è una mano tesa, non un ponte che unisce le sponde, ma la mano che aiuta alla nascita di quell'altro passaggio. Un passaggio che porta dalle tenebre alla luce, facendosi strada dall'oscurità. Nascere. Chi scrive è levatrice, e la parola dà corpo e peso a quella luce. Segno che si scrive nella cerimonia simbolica della morte e della risurrezione-vita eterna. Eternità umana: fino a quando ci saranno esseri umani. La parola diviene liquida e penetra dolcemente nell'orecchio di chi la riceve, e può germogliare, come le parole di Gabriele che filtrano i semi del divino, simbolicamente parlando, nell'Annunciazione. Gabriele, figura angelica dai tratti femminili, vicina agli esseri umani a cui appare nell'Annunciazione, nella Rivelazione e nella Morte: angelo del concepimento e della nascita, angelo dai limiti e dai confini metafisici. Nella mano porta un iris, originariamente il fiore di Lilith, la prima donna di Adamo, espulsa per essersi ribellata agli ordini dell'uomo. C'è qualcosa in Lilith di un antico ordine lunare dalla triplice manifestazione, così come tre sono i volti della Grande Madre nella mitologia, un ordine proprio della natura. Il triplice aspetto della dea e il senso simbolico della sua verginità, intesa come inizio puro, persiste nell'iris, 'lillà o lotus' della sua vagina. Si dimentica della sua origine pagana e Gabriele utilizza il potere fecondatore dell'iris con Maria che, senza mediazione umana – come la dea romana Giunone che aveva concepito Marte attraverso l'iris magico –, resta incinta: parole seminali che s'incarnano protette nel liquido dell'utero materno dove crescono fino a quando l'acqua le scaglia in corpo verso

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Termine intraducibile in italiano che indica la stretta unione con *las entrañas* [N.d.T.].

l'esterno: come un pianto sulla soglia di ciò che è stato che si perde per venire alla luce.

I tre petali del fiore, allora, portano la morte e la vita insieme. E il pianto è la parola antica che, nella luce, asciuga la superficie lasciando la pelle secca e salata, come se il mare si ritirasse mostrando un ampio spazio di sabbia dove i segni prendono forma fino a trasformarsi in nomi e a essere nominati, ovvero, posseduti.

Ma quando l'impronta spezzerà la sabbia vergine di questo mare ritirato, quando la vita si dividerà in oggetti molteplici in modo che l'essere umano possa attraversarla, nella linea delle lettere resterà il ricordo di un passato dove tutto scorreva senza che di esso potessimo avere coscienza: uno indifferenziato, un sogno in cui la ragione diventa violento risveglio e allo stesso tempo oblio e malinconia che – al momento è solo un'intuizione – lo fanno pulsare nell'assenza, come uno sconosciuto nel più profondo dell'anima.

Quando Socrate-maieuta attribuisce il suo sapere agli insegnamenti di Diotima per poter dialogare, nel *Simposio*, in un convivio sull'amore, le attribuisce il valore di essere sapiente nel pensiero, di essere parola seminale. E María Zambrano circonda la figura di Diotima di elementi liquidi, di acque, per farcela sentire come un grande utero, la matrice simbolica che concepisce quella *matria* capace di ospitare ogni fratellanza. Fratellanza perché il pensiero *entrañado* avvicina. La donna Diotima è il ricettacolo, e il simbolo Diotima, che si sovrappone con la donna senza scissioni, è inoltre sorgente. Come ci insegna la psicologia profonda, Diotima è la vertebra incosciente della scrittura di ogni vita. Acqua sinuosa, che si sparge come la sinuosa serpe, mistero della domanda che galleggia, anche lei sinuosamente, nella coscienza, sprofondando in essa. Inconscio che conosce prima che la coscienza conosca. Essendo, come è, puro amore, Diotima ascolta. Diotima-amore è anche mediatrice, vicina, simbolicamente parlando, alla figura oracolare della sibilla di Delfi, alla pizia che parla dall'ombelico del mondo, quell'*omphalòs* inserito nel centro della terra, che si trasforma in bocca per parlare attraverso la

sibilla che presta il corpo al dio. Quando ascolta nella sua interiorità la canzone dell'acqua, l'ondeggiare si addolcisce in musica, e allora sa che è l'inizio della sua morte. La turbolenza si placa. Sulla superficie delle acque c'è un viso che riconosciamo. Il nostro sguardo su quelle acque è la coscienza feconda, ma anche la separazione e l'inganno dell'estremo io.

Poiché Diotima è pura devozione all'altro, e non smette mai di nascere. Di metafora in metafora, poiché non potrebbe dirsi diversamente, racconta la sua notte oscura non ancora culminata. Sul punto di morire, Diotima dice:

E così sono rimasta sulla riva. Abbandonata dalla parola, piangendo interminabilmente come se il pianto salisse dal mare, senz'altro segno di vita che il battito del cuore e il palpito del tempo alle mie tempie, nell'indistruttibile notte della vita. Notte io stessa.²⁸

Diotima, così vicina a María Zambrano, così vicina all'amici-zia e alla sonorità mai sufficientemente ponderata, ricorda l'eroi-na primaverile Antigone, a cui Zambrano dedicherà un'altra ma-gistrale opera teatrale, *La tomba di Antigone*, di cui tanto abbiamo scritto e da cui tanto abbiamo imparato. Queste sono le parole di Diotima che ci presenta Antigone:

La giovane che, sepolta viva, piange; Antigone, viva nel suo impenetra-bile sepolcro. E il suo pianto è acqua, pianto di una ferita che nessuno scopre, sulla quale nessuno si china se non per bere; la vita stessa nella sua presenza primigenia. L'acqua.²⁹

In qualche modo, e continuiamo in questo necessario labi-rintico percorso, Antigone è, anche, il sogno creatore, la memo-ria, il nido dove la forma sogno crescerà al calore della parola poetica. Antigone è, anche, il mistero grazie alla cui iniziazio-ne si raggiunge 'quella forma perduta di esistenza', che María Zambrano attribuisce all'esperienza creatrice, all'arte. Oso dire che Antigone unisce, nella sua esistenza di essere dove il tempo,

²⁸ M. Zambrano, *La tomba di Antigone. Diotima di Mantinea*, p. 153.

²⁹ Ivi, p. 195; ivi, p. 145.

come nel sogno, viene sospeso, la rappresentazione del potere salvifico della creazione artistica, la stessa a cui anche il mistico, nell'esperienza limite dell'unità, s'aggrappa, per amore, per 'tornare' al mondo che la città designa, per 'tornare' al tempo. E non possiamo trattenerci su questo punto nonostante sia cruciale. Lasciamolo, in questa occasione, solo accennato.

Di Antigone, afferma Zambrano in *Il sogno creatore*:

Era stato un sogno d'amore il suo, vale a dire: di conoscenza, di lucidità che vede la sua condanna inevitabile, la sua stessa morte e l'accetta, poiché è situata nel punto di tempo in cui vita e morte si coniugano.³⁰

Quel punto, a cui abbiamo alluso in più di una occasione in quella danza del labirinto, seguendo Arianna nella sua coreografia, è la soglia dalla quale io vi chiedevo di situare la mia riflessione a Trento. Dalle acque, nasciamo a quella luce che abbandona le *entrañas* materne, da una possibile *matria*, e a quelle acque possiamo far ritorno nel sogno creatore, che non è lo stesso sogno che troviamo all'interno del tempo. Le lacrime di quel primo viaggio verso la luce segnano istanti di massima allegria e accompagnano anche la sofferenza, lo aiutano a calmarsi. Nella lacrima, si ripete quella istanza archetipica dell'essere *entrañado* che si abbandona 'alla propria sorte', risvegliando la pietà. Piange, dunque, come una danza di veli che cancellano e svelano, che occultano e scoprono. María Zambrano ci porta fino a quell'esperienza di un 'tra', dove lo sguardo e la parola sono ancora unite, ma si stanno ancora separando.

Un 'tra' trasparente, dove ci appaiono Antigone e Diotima. La prima, come possibilità, poesia che entra nella città per salvarla. E Diotima, araldo, messaggera di quel mondo che Antigone elogia. Diotima è la fonte e la sorgente, madre delle anime, ma anche maestra, la maestra di quell'amore che Socrate-levatrice testimo-

³⁰ Ead., *El sueño creador*, in *Obras Completas*, vol. III, p. 1052, trad. it. di V. Martinetto, *Il sogno creatore*, a cura di C. Marseguerra, Bruno Mondadori, Milano 2002, p. 107.

nia. Ascoltiamo lei, Diotima di Mantinea, la donna caverna dove risuona il canto di ciò che deve nascere, di ciò che potrebbe non nascere se non ci speriamo, pellegrina dei sogni, profetessa, oracolo. Ho detto 'maestra'. Rimango con questo termine:

È così che si cominciano a sentire le pure vibrazioni del cuore degli astri, delle piante e delle bestie e del cuore sacro della materia, che è inerte soltanto perché, per servire, si presta a essere domata fino al non-essere.³¹

Al carattere mediatore tra il mondo sognato e il mondo che tocchiamo e che ci tocca si riferisce quando scrive:

Mi avevano indotto a credere che avevano bisogno di udirmi, che avrei travasato in loro quel sapere che, come acqua, sfugge impercettibilmente da tutta la mia persona: non è una donna, dicevano, è una fonte. E io...³²

Donna-musica, donna-strumento dove risuona il cuore di poetiche ragioni. La sua attitudine di specchio-acqua ci mostra i volti reali di chi come noi è abituato a vivere nell'abbandono, come se l'essere stesso fosse rimasto a galla, annegato, agonizzante o addormentato, sul mare della vita, 'dimenticato'. Non credo sia necessario soffermarci ulteriormente nel significato di questa immagine quando abbandona la metafora e si presenta dinnanzi ai nostri occhi: indubbiamente, giungerà quella forza incontrollata della pietà che strappa le lacrime.

Se Antigone è quella spiga di grano che realizza il suo sacrificio di acqua e luce per tornare trasfigurata in fiore, se la sua è una parola seme che porta con sé le nozze del tempo e dell'amore, Diotima offre una narrazione della sua natura:

Il tempo copre le cose della terra e di queste solo l'amore lo supera. L'amore, attraversato dal tempo, lo attraversa. La stella solitaria che schiude il giorno e illumina la nascita della notte è una soglia e una legge. L'ombra degli anelli di Crono la divide, la ferisce. Perché non è

³¹ Ead., *La tomba di Antigone. Diotima di Mantinea*, p. 150.

³² Ivi, p. 137.

solo ombra, è ferita; il tempo penetra l'amore e l'amore, così, genera sempre.³³

María Zambrano-Diotima fa nascere la ragione poetica, che diviene reale a partire dalla propria esperienza trasformata in uno spazio di teorizzazione, ovvero, seguendo l'etimologia del verbo greco *theorein*, il luogo da cui contemplare con attenzione.

Figure del fallimento dell'umanità fallita. Nel caso di María Zambrano, donna dell'esilio che sa come si sta annichilendo l'immagine-donna raggiunta prima che la storia del suo paese la allontanasse. Un'immagine scomparsa. Non c'è da meravigliarsi, allora, che lei si riferisca all'esiliato come a colui che sta per essere guardato, offerta pubblica della storia a quegli dèi oscuri che esigono, nella violenza dell'ineffabile, sacrificio. L'esiliato sta per essere visto, offre la sua corporeità impregnata di storia e di storie; è la memoria che svanirà con lui. Possiede una certa strana aureola che, proprio per questo, si teme. Il suo racconto porta un mondo sradicato che, nella sua apparizione dagli inferi, rivive con una voce il cui senso forse è stato dimenticato. Zambrano-Antigone-Diotima: ciò che si trova sul punto di nascere.

Quando María Zambrano fa rientro in Spagna, a riceverla nel paese c'è una televisione pubblica che 'racconta' del ritorno di colei che è stata definita, storicamente, come 'l'ultima esiliata'. Lei può vedersi in televisione, capisce che si è chiuso un cerchio e si riconosce in quella immagine della sua memoria che la ritrae mentre attraversa la frontiera reale e simbolica verso l'esilio, come testimonianza che tutto ciò è accaduto davvero. Quel sogno romano diviene, in qualche modo, carne.

María Zambrano, al suo rientro e nella sua riflessione, ricorda un uomo del popolo che attraversò nel 1939, come lei, la frontiera verso un futuro ignoto; portava, sulle sue spalle, un agnello. Gli occhi di quell'agnello sono la sintesi simbolica dell'accaduto. E María Zambrano, nel vedersi nella televisione di un paese che,

³³ Ivi, p. 144.

evidentemente, non riconosce come proprio se non nel ricordo, sente che quegli occhi di allora sono i suoi oggi. Così come lo sono, aggiungiamo, quelli delle migliaia di persone a cui l'esilio sottrae lo spazio e, come dirà lei, anche il tempo.

E concludo senza concludere, tornando all'inizio, ma adesso, come dicevo, uscendo dal labirinto all'indietro, appesa al filo: Come pensare la nascita, nel caso dell'opera zambranianiana, dopo questo 2020 che ci ha lasciato 'appesi a un filo'? Voglio ascoltare Diotima-amore, Antigone-speranza, Eloisa-legge che lascia entrare il tempo e i suoi sogni di dignità e libertà. Lo spazio civico che immagino si ritragga dinnanzi al rumore di una natura che ci tende la mano. Una natura in cui nulla è indipendente, in cui tutto s'intreccia e dipende dagli altri, dove non c'è rivalità, ma una sorta di scambio, di trame e intrecci che non lasciano spazio a parole lapidarie.

E, sapete?, non faccio fatica a immaginarlo, perché so che le guerre – implicite o esplicite – non si perdono. Ciò che si perde è la pace. E così come si perde la pace si perde il tempo. E ogni secondo perso è un'opportunità di cambiamento. Metto le mie mani, il mio pensiero e la mia creatività al servizio di quella nascita.

Grazie.

(Novembre 2021)

Traduzione dallo spagnolo di Manuela Moretti

INDICE DEI NOMI

Abelardo, 150
 Adamo, 43, 241
 Agostino d'Ipbona, 41-46, 54, 57, 110, 118
 Aiello, Maria Teresa, 117, 134
 Alarcón, Araceli, 169, 176, 181
 Alcmena, 144, 152, 153
 Ales Bello, Angela, 121
 Alici, Luigi, 118
 Alter, Robert, 175
 Amarís Duarte, Olga, XI, XVII, 171-183
 Anassimandro, 40, 194
 Anders, Günther, IX
 Andreose, Mario, 31
 Andreu, Agustín, 162, 163, 219
 Antigone, IX, 167, 169, 170, 174-175, 201, 235-236, 243-247
 Arendt, Hannah, VIII, X, XIII, XIV, XVI, 19, 27, 28, 39-60, 104, 106, 110, 117-118, 151
 Arianna, 229, 233, 244
 Aristotele, 11, 39, 44, 150

 Baccarini, Emilio, 117
 Baptist, Gabriella, 121
 Bartleby, 9
 Bedorf, Thomas, 9, 20
 Béguin, Claude, 150
 Benatar, David, IX
 Bergson, Henri, 90, 108, 110
 Berto, Graziella, 16
 Bisacca, Giulia, 85
 Bistolfi, Marina, 45
 Blücher, Heinrich, 50
 Boella, Laura, 42
 Bonato, Marco, 100
 Bonomi, Andrea, 10, 19, 23, 124
 Breva, Juan, 183
 Brezis, David, 9, 136
 Brunschvicg, Léon, 93
 Bundgård, Ana, XI, XVI, XVII, 211-227
 Butler, Judith, 32-33
 Buttarelli, Annarosa, 155, 158, 160, 163

 Calderón de La Barca, Pedro, 216, 221, 225
 Calzolari, Andrea, 137
 Candelas, Newton, 183
 Cantini, Roberto, 31
 Canullo, Carla, IX, 99
 Caos (mitologia), 181, 231
 Capelli, Simona, 32
 Casalegno, Andrea, 14
 Castiglione, Luigi, 61
 Cavarero, Adriana, IX, 21, 27, 28, 39
 Chiodi, Pietro, 52
 Ciglia, Francesco Paolo, 12, 112
 Ciocan, Cristian, 136
 Cioran, Emil, IX
 Clorinda, 147
 Cocteau, Jean, 238
 Colli, Giorgio, 4
 Cologni, Renata, 6
 Corbin, Henry, 201
 Cosmo (mitologia), 231
 Costa, Filippo, 11
 Costanzo, Giovanna, XI, XV, 63, 77, 84, 86, 94, 96, 99-119, 157
 Creonte, 167
 Crono, 193, 245
 Curi, Umberto, IX
 Cusinato, Guido, 110

 Dante, 171, 229, 238
 de Beauvoir, Simone, IX, 19, 31, 32, 34, 36
 del Campo, Fernanda, 168
 del Campo, Gregorio, 167, 168, 237
 dell'Asta, Adriano, 112, 134
 Derrida, Jacques, IX, 16, 17, 128, 137, 138
 Descartes, René (Cartesio), 46
 Dilthey, Wilhelm, 200
 Dioniso, 148, 181
 Diotima di Mantinea, IX, 39, 146, 167, 170, 175, 229, 232, 235-236, 238, 240, 242-247

- Dufrenne, Mikel, XIII, 126-129
 Durante, Laura Mariateresa, 156
 Dürer, Albrecht, 173
- Edipo, IX, 165-167, 169, 173-175, 193, 197, 206
 Efesto, 148
 Eloisa, 150, 236-237, 247
 Emone, 169
 Engels, Friedrich, 15
 Era, 148
 Eracle, 152
 Ercole, 152
 Ernst, Max, 176
 Esiodo, 148
 Esposito, Roberto, 42
 Eteocle, 169
 Eva, 175
- Facioni, Silvano, 134, 136
 Fenarete, 144, 145, 152
 Ferrucci, Carlo, 158, 167, 190, 201, 227, 229, 236
 Filippini, Enrico, 10
 Finzi, Sergio, 28, 41, 106, 151
 Fontana, Claudio, 130
 Franzen, Jonathan, 147
 Freud, Sigmund, 6, 166
- Gabriele (arcangelo), 241
 Galanthis, IX, 152-153
 Galimberti, Umberto, 109
 Garcia Lorca, Federico, 181, 183
 Gargiulo, Tania, 60
 Garland-Thomson, Rosemarie, 34-36
 Giobbe, IX, 172-173, 175
 Giocasta, 166
 Giovanni (evangelista), 40, 182
 Giovanni della Croce, 182, 199-200, 238
 Girard, René, 177, 179
 Giunone, 152, 241
 Goethe, Johann Wolfgang, 4, 6, 14
 Grathoff, Richard, 26
 Greblo, Edoardo, 47
 Gregorio di Nissa (o Nisseno), 173
 Guadagnin, Amerigo, 40
 Guardini, Romano, IX
 Guénon, René, 200, 201
- Günter, Andrea, IX
- Händel, Georg Friedrich, 49
 Hansel, Georges, 136
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 12, 31, 149, 201-202
 Heidegger, Martin, VIII, X, XV, 27, 31, 40, 50-54, 80, 101, 103, 116, 130, 134, 156, 188, 224
 Heine, Heinrich, 6
 Henry, Michel, IX, 126
 Hobbes, Thomas, 4
 Husserl, Edmund, VIII, XII, 10, 11, 13, 26, 121-123, 126, 129-134
- Iannotta, Daniella, 104
 Iannotta, Domenico, 102, 104
 Irigaray, Luce, IX
- Jacquet, Frédéric, IX, 130
 Jaspers, Karl, IX, 106, 109
 Jonas, Hans, 46-48, 143
- Kant, Immanuel, 11, 39, 150
 Kuhnke, Jasmina, 29
- Lacan, Jacques, 7, 132
 Laio, 166
 Lalitha, 147
 Landolfi Petrone, Giuseppe, 11
 Latona, 148
 Laurenzi, Elena, 162, 179, 181, 231, 236-237
 Levinas, Emmanuel, IX, XIII, XV, 4, 8, 12, 75, 100, 111-112, 117, 119, 126, 130, 132-134, 136, 138-139
 Levy, Benny, 136
 Licinia, Eudossia, 152-153
 Lilith, 241
 Lorca, Federico García, 181, 183
 Löwy, Ilana, 29
 Lübbe, Hermann, 26
 Luca (evangelista), 40
 Lütkehaus, Ludger, IX
- Machado, Antonio, 177, 178
 Magrini, Maria, 54
 Mancini, Roberto, IX

- Marazia, Chantal, 50
 Marcel, Gabriel, IX, XIV, XV, 61-97
 Marcelli, Samantha, 118
 Marco (evangelista), 40
 Maria di Nazareth, 183, 241
 Marini, Alfredo, 13
 Marion, Jean-Luc, IX, 126
 Marion Young, Iris 22, 33-34
 Marseguerra, Claudia, 171, 174, 187
 Marte, 241
 Martín, Francisco José, 178
 Martinetto, Vittoria, 157, 118, 199, 220, 244
 Marx, Karl, 15, 31
 Masini, Ferruccio, 4
 Massignon, Louis, 201
 Matteo (evangelista), 40
 Max, Ernst, 176
 Merleau-Ponty, Maurice, VIII, 7, 10, 20, 22-27, 30-33, 35-36, 122-124, 126, 130, 138, 140-141
 Metis, 148
 Minotauro, 233
 Montaigne, Michel de, 19
 Montinari, Mazzino, 4
 Moreno Sanz, Jesús, 177, 180-181
 Moretti, Manuela, VII-XIX, 155-170, 183, 227, 247
 Moscati, Antonella, 136
 Muraro, Luisa, IX

 Nancy, Jean-Luc, IX, 136-137
 Nietzsche, Friedrich, 4-5, 7, 11-12, 15-16, 150, 181
 Nobili, Eliana, 118, 162, 213

 O'Byrne, Anne, IX
 Omero, 148
 O'Neill, John, 26
 Ortega y Gasset, José, 176, 185-186, 188-190, 194, 199-201, 204-205, 207, 209, 215-216
 Otto, Rudolf, 194-195
 Ovidio, 152

 Paoletti, Laura, 64
 Papa, Alessandra, XI, XIII, XIV, 39-60
 Parmenide, 40, 174, 194, 196-197

 Pastrello, Maria, 77
 Patočka, Jan, IX
 Peguy, Charles, 65-66
 Petrosino, Silvano, 117, 134
 Platone, 7, 10, 44, 55, 146, 150, 218
 Plotino, 218-219
 Polinice, 169
 Poma, Iolanda, 94
 Prados, Emilio, 224-225
 Prezzo, Rossella, 155, 156, 163, 178, 187-188, 195, 220, 238
 Prini, Pietro, 64, 80, 82, 84-85, 87, 88, 92, 94, 96
 Pugliese, Alice, 121

 Quijote, Don (o Alonso Quijano el Bueno; o Caballero de La Mancha), 204

 Ramuz, Charles Ferdinand, 61
 Razza, Claudia, 162, 185, 240
 Reiter, Barbara, 33
 Rétif, Nicolas-Edme (detto Restif de la Bretonne), 67
 Rettori, Mario, 61
 Ricciotti, Adele, XI, XVII, 185-209
 Ricœur, Paul, IX, XV, XVI, 100-104, 108, 117, 119, 130
 Rigotti, Francesca, XI, XIII, 143-153
 Rinaudo, Paola, 143
 Ritter Santini, Lea, 118
 Riva, Franco, 77, 93, 115
 Rivas, Reyna, 157-158, 162
 Romano, Claude, IX, 105
 Rosa (domestica della famiglia Zambra-
no), 176
 Rossi, Paolo, 17

 Saner, Hans, IX, XIII, XV, 100, 106-107, 109-110, 118, 151
 Sansonetti, Giuliano, 127
 Santiago Bolaños, María Fernanda, XI, XVIII, 168, 229-247
 Santippe, 146
 Sartre, Jean-Paul, IX, 31, 130
 Scheler, Max, 188, 199, 200
 Schopenhauer, Arthur, 150
 Schües, Christina, XI-XII, 19-37
 Seppi, Daniele, 106, 141

- Serra, Teresa, 41
 Sforza, Francesco, 110
 Sigismondo, 225
 Sloterdijk, Peter, IX, XIII, 151, 178
 Socrate, IX, 144-146, 229, 242, 244
 Sofronisco, 145
 Sossi, Federica, 130
 Stein, Edith, 150
 Steinbock, Antony, 10
 Steiner, George, 149-150
 Stoller, Silvia, 21, 27
 Stone, Alison, IX
 Straus, Erwin, 132
- Talete, 231
 Taminiaux, Jacques, 140
 Tarantino, Stefania, 171, 186
 Tarditi, Claudio, IX, 99
 Tasso, Torquato, 147
 Teresa d'Avila, 225
 Thibone, Gustave, 70
 Tomero, José, 176
 Tomero, Rafael, 176
 Tommaso d'Aquino, 43
 Tura, Massimo, 111
- Unterthurner, Gerhard, 20
- Vattimo, Gianni, 52
- Vergani, Mario, VII-XIX, 43, 121-141,
 160-161
 Vetter, Helmuth, 21
 Vico, Gian Battista, 102
 Villacañas, Luis, 226-227
 Villa del Campo, María Teresa, 168
 Vitier, Medardo, 181
 Volpi, Franco, 27
- Waldenfels, Bernhard, XI, XIII, 3-17,
 26, 122-124, 126, 131-133, 138,
 141
 Weber, Max, 17
 Weil, Simone, 42
 Weiss, Gail, 22, 36
 Whitney, Shiloh, 22
- Yamaguchi, Ichiro, 133
 Young, Iris Marion, 22, 33
- Zambrano, Araceli, 169, 174, 181, 219,
 223
 Zambrano, María, VIII, XIV, XVI-XIX,
 118, 155-182, 185-209, 211-227,
 229-247
 Zeus, 148, 152
 Zimmermann, Bernhard, 179
 Zucal, Silvano, VII-XIX, 51, 61-97, 107,
 118, 155, 157, 161, 164, 237

COLLANA «STUDI E RICERCHE»

- 1 *Renato Dionisi. L'opera attraverso lo studio critico delle fonti*, a cura di Salvatore de Salvo Fattor e Marina Rossi, 2011.
- 2 *Francesco Milizia e il teatro del suo tempo. Architettura, Musica, Scena, Acustica*, a cura di Marco Russo, 2011.
- 3 *Sergio Fabio Berardini, Ethos Presenza Storia. La ricerca filosofica di Ernesto De Martino*, 2013.
- 4 *Alessandro Salvador, La guerra in tempo di pace. Gli ex combattenti e la politica nella Repubblica di Weimar*, 2013.
- 5 *Michele Pancheri, Pensare 'ai margini'. Escatologia, ecclesiologia e politica nell'itinerario di Erik Peterson*, 2013.
- 6 *Enrica Ballarè, Casa Rosmini e Rovereto. Note dal passato pensando a un museo futuro*, 2014.
- 7 *Rosmini e l'economia*, a cura di Francesco Ghia e Paolo Marangon, 2015.
- 8 *Büchner artista politico*, a cura di Enrico Piergiacomi e Sandra Pietrini, 2015.
- 9 *Alberto Baggio, Incivilimento e storia filosofica nel pensiero di Antonio Rosmini*, 2016.
- 10 *Legittimazione del potere, autorità della legge: un dibattito antico*, a cura di Fulvia de Luise, 2016.
- 11 *Il teatro platonico della virtù*, a cura di Fulvia de Luise, 2017.
- 12 *Da Rosmini a De Gasperi. Spiritualità e storia nel Trentino asburgico. Figure a confronto*, a cura di Paolo Marangon e Marco Odorizzi, 2017.

- 13 Martino Bozza, *La categoria cristologica nello sviluppo del pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi*, 2017.
- 14 *La scuola trentina tra guerra e primo dopoguerra (1914-1924)*, a cura di Paolo Marangon, 2017.
- 15 *Emil L. Fackenheim: un filosofo tra Auschwitz e la nuova Gerusalemme*, a cura di Massimo Giuliani, 2018.
- 16 Luca Siracusano, *L'epistolario di Cristoforo Madruzzo come fonte per la storia dell'arte*, 2018.
- 17 *Cittadinanza. Inclusi ed esclusi tra gli antichi e i moderni*, a cura di Fulvia de Luise, 2018.
- 18 *La storia va alla guerra. Storici dell'area trentino-tirolese tra polemiche nazionali e primo conflitto mondiale*, a cura di Giuseppe Albertoni, Marco Bellabarba, Emanuele Curzel, 2018.
- 19 Paolo Bonafede, *L'altra pedagogia di Rosmini*, 2019.
- 20 *Im Lärm des Krieges war das Wort verloren. Der (un)politische Ferdinand Ebner / Nel fragore della guerra la parola andò perduta. Ferdinand Ebner (im)politico*, a cura di Carlo Brentari e Silvano Zucal, 2019.
- 21 Alessandra Quaranta, *Medici-physici trentini nella seconda metà del Cinquecento. Sapere medico, identità professionale e scambi cultural-scientifici con le corti asburgiche*, 2019.
- 22 *La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo*, a cura di Fulvia de Luise e Irene Zattero, 2019.
- 23 *Rosmini e la fenomenologia*, a cura di Mauro Nobile, 2020.
- 24 Gian Maria Varanini, *Studi di storia trentina*, a cura di Emanuele Curzel e Stefano Malfatti (tomi I e II), 2020.
- 25 Omar Brino, *Autocoscienza e invocazione. Confronti filosofico-religiosi nell'Italia del Novecento*, 2020.
- 26 *Itinerari di filosofia e teologia francescana. Studi offerti in memoria di Marco Arosio*, a cura di Andrea Nannini e Irene Zattero, 2021.
- 27 *La coscienza divisa. Da Antonio Rosmini a Pietro Prini*, a cura di Andrea Aguti, Andrea Loffi, Walter Minella e Giorgio Sandrini, 2021.
- 28 *Filosofie della nascita*, a cura di Manuela Moretti, Mario Vergani e Silvano Zucal, 2022.