



Nascita: una promessa insostenibile
Note sui concetti di temporalità ed eredità a partire
dalla nozione fenomenologica della nascita

Aldo Bisceglia

(Università degli Studi di Messina/Institut Catholique de
Toulouse)

aldobisceglia@gmail.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Ricevuto: 26/07/2020 – Accettato: 08/09/2020 – Pubblicato: 12/2020

Title: Birth: an untenable promise. Notes on the concepts of temporality and heritage from the phenomenological notion of nativity.

Abstract: The attempted aim of this contribution is to rethink the meaning of history, of the three temporal ecstasies, and not least the theme of heritage from the phenomenological notion of birth.

The starting point of our work is the difference, proposed by M. Vergani, between two notions of birth: birth as coming to life and birth as coming into existence. We will try to show how the time of life is the anonymous linear time of repetition, always indebted to the past and where the future is already mortgaged. While the time of existence is the free time of promise, yet always shared and ethical, in which the past is not an unquenchable debt but an appeal for justice that asks to be heard. Fundamental have been, on the one hand, the comparison with the commentary that J. Derrida devotes to the Platonic myth of the Demiurge, on the other hand, the comparison with the II thesis on the concept of history by W. Benjamin.

Keywords: Birth; Temporality; Phenomenology; Derrida; Mario Vergani; Benjamin.

*E dall'affanno, 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 volge in agonia, in vera agonia,
perché è impossibile abolire la nascita e la sua promessa*

M. Zambrano, *Chiari del bosco*

1. Non la *caduta* della tradizione gnostica, né la *gettatezza* dell'essere-nel-mondo¹ heideggeriano – che alla prima si ispira – possono essere considerate le im-

¹ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1977; tr. it. di P. Chiodi, nuova edizione a cura di F. Volpi, *Essere e tempo* Longanesi, Milano 2009, §§ 29, 31, 38, 58, 68 b.



magini più potenti relative al concetto di nascita. Al contrario, sono certamente quelle più cupe, in cui la nascita viene in certo senso depotenziata e non dimeno ignorata, in favore del suo opposto, ovvero la morte.

Al contrario, l'immagine più alta delle 'filosofie della nascita' – che si trovano in assoluta controtendenza e in minoranza rispetto alla tradizione filosofica molto più affascinata dal concetto di morte che da quello di nascita – è certamente quella della *luce*. Il nascere, per queste filosofie, non è *rovinio nel* mondo da un altrove, ma è propriamente il *venire alla luce*. Questa non è però un'altra luce che si aggiunge alle altre, né l'ingresso dentro il campo visivo degli altri. Essa è pensata come luce 'propria', la luce dell'irruzione, del risveglio, la luce del primo mattino del cosmo: nascere è *inizialità* – ovvero la capacità di introdurre una novità nella storia. Per María Zambrano, la luce della nascita è quella dell'*aurora*², il primo lampo che da avvio al mondo: una luce abbacinante che rende ciechi, impossibile da sostenere allo sguardo. Per questo motivo, sempre la Zambrano sostiene che l'uomo, travolto da questo fascio accecante, tende a voler «ridurre la luce» che la nascita emana: «seppure per un istante la riceve egli, ormai soggetto di azione e dell'indispensabile conoscenza, la restringerà a una luminosità quanto più omogenea possibile»³ per poterla cogliere più nitidamente. «E il miracolo che entra per gli occhi quando la luce si presenta intera sarà preso per un abbagliamento, da fuggirsi e da affondare nell'oblio»⁴.

1.1. M. Vergani, nel suo *Nascita. Una fenomenologia dell'esistenza*, riferendosi ai saperi positivi che «non hanno mai cessato di affaccendarsi e di interrogarsi»⁵ sul fenomeno della nascita, parla non a caso di *riduzionismo* naturalistico e storico-socioculturale⁶. Il primo che si basa sulle scienze della natura, pensa la nascita a partire dalla questione della generazione *biologica*: la nascita è procreazione e riproduzione della specie. Il secondo, invece, che opera sulla base delle scienze umane e sociali, pensa la nascita come un *accadimento storico* sempre uguale a sé stesso in cui si ripete in maniera anonima il fenomeno della trasmissione delle pratiche culturali tra le generazioni. I saperi positivi della nascita rappresentano dunque quella «indispensabile conoscenza», per riprendere le parole della Zambrano, che però fugge dalla luce della nascita, che la riduce, attenuando il suo bagliore per meglio vedere, per meglio osservare il fenomeno: «per i saperi positivi la nascita è osservabile. La nascita è un fatto»⁷. Il precipitato logico di questo atteggiamento riduzionista è la manipolazione tecnologica della nascita: il suo trattamento medico come quello sociale. La nascita è infine intesa come fatto empirico e storico su cui è possibile intervenire medicalmente, socialmente e politicamente.

² M. Zambrano, *De l'aurora*, Ediciones Turner, Madrid 1986; tr. it. di E. Laurenzi, *Dell'aurora*, Marietti, Genova 2000.

³ M. Zambrano, *Claros del bosque*, Seix Barral, Barcelona 1977; tr. it. di C. Ferrucci, *Chiari del bosco*, SE, Milano 2016, p. 25.

⁴ *Ibidem*.

⁵ M. Vergani, *Nascita. Una fenomenologia dell'esistenza*, Carocci, Roma 2020, p. 9.

⁶ *Ivi*, pp. 10-12.

⁷ *Ibidem*.

Nascita: una promessa insostenibile

2. Se l'effetto più *visibile* di questo atteggiamento di esonero, di riparo dall'esplosione all'evento accecante del nascere, è il potere strumentale, l'operatività pratica, il trattamento di controllo del fenomeno della nascita, ve n'è un altro, di certo meno visibile, che opera all'interno della nostra coscienza, influenzando e alterando il nostro senso del *tempo*, della *storia* e della successione delle generazioni. Se il significato della nascita è ridotto ad un mero fatto biologico o sociale, se la nascita dunque è procreazione e riproduzione, il tempo e la storia saranno vissuti come un processo anonimo e lineare, come *ripetizione* continua e *ripresa* fedele del medesimo; mentre l'*eredità* e la trasmissione tra le generazioni saranno vissuti come *debito* inestinguibile nei confronti del passato. Dice Ricoeur parlando della memoria imposta al livello etico-politico: «l'idea di debito è inseparabile da quello di eredità. Siamo debitori a coloro che ci hanno preceduto di una parte di ciò che siamo. Il dovere di memoria non si limita a custodire la traccia materiale, scritturale o altra, dei fatti compiuti, ma serba il sentimento di essere obbligati nei confronti di questi altri [...]. Pagare il debito, diremo, ma anche sottoporre l'eredità a inventario»⁸. La nascita piuttosto che promettere l'irruzione del nuovo del mondo, diventa previsione e calcolo, la promessa si perverte e diventa una minaccia⁹: «indebitato e legato per sempre al passato, io sarei mia madre e mio padre e da ultimo non sarei mai nato»¹⁰.

Tuttavia, secondo la lettura di Vergani, tutto muta, tutto cambia nel nostro modo di vivere il tempo, la storia, l'eredità se, piuttosto che pensare la nascita a partire dalla temporalità lineare della sequenza delle generazioni – intesa come processo continuo e anonimo di ripetizione – pensassimo la storia a partire dalla nascita – intesa come *inizialità*, come *venire alla luce*, come *aurora* del mondo. Partendo dalla nascita¹¹ tutto cambia, poiché, non la storia può spiegare la nascita ma, al contrario, «il segreto della storia e della generatività sono le nascite»¹².

3. Il punto è capire *quale* nascita sia il segreto della storia. Per farlo, è necessario abbandonare la nozione dei saperi positivi e approfondire quella fenomenologica – ovvero serve approfondire il senso fenomenologico del nascere come *venire alla luce*. Questo decisivo passaggio si gioca tutto, secondo Vergani,

⁸ P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oublié*, Seuil, Paris 2000; tr. it. di D. Iannotta, *La memoria, la storia, l'oblio*, Cortina, Milano 2003, p. 127.

⁹ Per J. Derrida la promessa «deve poter portarsi al di là di ogni programma possibile, perché è nel non promettere che il calcolabile e il sicuro non si promettono più» (J. Derrida, «Avances», préface à S. Margel, *Tombeau du dieu artisan*, Minuit, Paris, 1995; a cura di G. Bordoni, *Avances*, Mimesis, Milano-Udine 2010, p. 48). Sul tema del rischio di previsione e calcolo intrinseco in ogni promessa cfr. anche M. Crépon et M. de Launay (a cura di), *La philosophie au risque de la promesse*, Bayard, Paris 2004, in cui sono presenti, tra le altre, ulteriori riflessioni di J. Derrida sul tema della promessa.

¹⁰ M. Vergani, *Nascita. Una fenomenologia dell'esistenza*, op. cit., p. 65.

¹¹ Per uno dei primi studi sulle filosofie della nascita del Novecento dedicato al recupero del concetto di nascita in chiave etico-relazionale, si veda G. Costanzo, *La nascita, inizio di tutto. Per un'etica della relazione*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018.

¹² *Ivi*, p. 218.

all'interno della differenza tra la nozione di *vita* e quella di *esistenza*. Per i saperi positivi nascere è *venire-alla-vita*, ovvero l'entrata nel processo, nella catena di riproduzione della specie: il nuovo nato è un altro anello di trasmissione genetica e culturale. La temporalità della nascita pensata come *venire-alla-vita* è già da sempre indebitata, anonima e *senza nome*. Mentre «la nascita, in senso fenomenologico, è sempre una nascita determinata e unica»¹³, è la nascita del *nome proprio* che squarcia il presente, vivendo un tempo libero dal passato – tuttavia sempre condiviso e in relazione con ciò che lo precede. Se nascere è sempre irruzione dell'inedito nel mondo, nella riduzione della nascita alla *vita* biologica, inevitabilmente si perde «l'elemento di discontinuità e di separazione che fa di una nascita una nascita, cioè l'inaudito che ogni nuovo venuto è, spezzando il corso continuo del tempo»¹⁴. Perché nell'evento della nascita, non giunge una nuova vita ma viene *alla luce* un'*esistenza* unica, qualcosa che mai si è visto prima.

La nascita intesa come *esistenza* è luce che acceca, è strappo che deforma, sconquassa, deviando, il corso lineare della temporalità: il tempo della nascita è *out of joint*¹⁵, esso è letteralmente *fuori di sesto*, dis-giunto, disturbato, deviato – come nel dramma shakespeariano dell'Amleto. La nascita, da un lato, disloca il tempo, recide ogni legame di continuità tra il vecchio e il nuovo mondo: essa crea un *abisso di morte* tra le generazioni, in cui la sua luce fa tornare tutto all'indistinto bianco, dove ogni cosa – sembra – tornare all'istante prima della creazione. D'altro però, essa ricompono il tempo, articolando altrimenti le tre estasi che non smettono di essere in relazione tra loro. Tuttavia prima dei 'chiari' – accecanti – dell'*aurora* che riassemblano diversamente il tempo, vi è l'ombra scura del nulla.

4. Il primo capitolo di *Ecce Homo* di Nietzsche, intitolato *Perché sono così saggio*, si apre così: «la fatalità della mia esistenza ne ha fatto la felicità, le ha dato, forse, il suo carattere unico: io, parlando per enigmi, come mio padre sono già morto, come mia madre vivo e invecchio»¹⁶. L'enigma dell'esistenza – che dona ad essa il suo carattere unico – è questa «doppia discendenza [...] *décadent* e *inizio* al tempo stesso [...]»¹⁷ in cui il miracolo della vita è tuttavia preceduto da un evento di morte: Nietzsche stesso dice poco più avanti «[...] io sono il maestro *par excellence* di tutto questo, – conosco l'una e l'altra cosa, sono l'una e l'altra cosa»¹⁸, ovvero la vita e la morte¹⁹. La nascita è evento natale e mortale insieme.

¹³ *Ivi*, p. 254.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Per un approfondimento sulla temporalità pensata a partire dalla celebre frase «*The Time is out of joint*» che appare nell'Amleto di Shakespeare cfr. J. Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris 1993; tr. it. di G. Chiurazzi, *Spettri di Marx*, Cortina, Milano 1994.

¹⁶ F. Nietzsche, *Ecce Homo. Wie man wird, was man ist* (1888) in *Werke – Kritische Gesamtausgabe*, vol. IV/3, a cura di G. Colli e M. Montinari, de Gruyter, Berlin- New York 1964; a cura di R. Calasso, *Ecce homo: come si diventa ciò che si è*, Adelphi, Milano 2010, p. 17.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Per un approfondimento sull'esergo di *Ecce Homo* di Nietzsche, si rimanda a J. Derrida, *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nome propre*, Éditions Galilées, Paris 1984;

Nascita: una promessa insostenibile

Anche Amleto si sta rivolgendo allo *spettro* del *padre* quando afferma «*i tempi sono fuori di sesto*, brutta sorte, che io debba *esser nato* a mettere ordine»: alle spalle di ogni nascita vi è l'ombra di uno spettro, una latenza, uno spazio lasciato vuoto. Il passaggio di generazioni – quello tra 'padre' e 'figlio' – è dunque un «abisso, nomi di nomi e tra uno e l'altro ogni volta la morte»²⁰. Quel tempo intermedio, quel *tra noi* non può che essere attraversato dal nulla: «nessuna cosa al mondo può passare da una realtà a un'altra se prima non è passata per il nulla, cioè per la realtà dello stadio intermedio. Là essa è nulla [...] poiché essa è giunta al gradino del nulla come prima della creazione»²¹.

La generazione dei 'padri', ad un certo momento, come colpita da una pulsione di morte, smette di agire, molla la presa sul mondo, diventa *inoperosa*, lascia uno spazio vuoto, un trono vacante: vi è abdicazione. In questo abbandono di forze, non vi è più garantito il vecchio ordine del mondo: esso, pertanto, inizia a essere *fuori di sé*, dissestato – come nell'Amleto.

5. Vi è, oltre all'Amleto, un altro 'dramma' e un'altra 'maschera teatrale' molto celebre alla quale si rifà Derrida e in cui vi è, al centro della *scena*, una morte simbolica, un'abdicazione, una drammatica assenza e il ritiro di un'autorità. Questo dramma è il *Timeo* di Platone, mentre la *persona* teatrale è il Demiurgo – commentato però, non direttamente dalla fonte antica ma a partire dal testo di S. Margel, intitolato *Il sepolcro del Dio artefice*²², a cui Derrida dedica una ricca *introduzione*²³. Il testo di Margel più che un commento al mito platonico ha per Derrida la forma di un *poema sepolcrale*: esso è più nello specifico un *cenotafio*, un vero monumento funebre, tuttavia *vuoto*, poiché dedicato non tanto alle spoglie del Dio, quanto alla celebrazione della sua assenza, della sua fuga. Ma è anche da considerarsi un testo sulla temporalità, o meglio, esso è una raffinata drammaturgia del *tempo inoperoso*, del tempo del dispendio originario. All'origine, allo schiudersi del sipario del mondo, vi sarebbe dunque un morente, il Demiurgo, «che scrive il mondo nell'istanza della sua morte, la sua o quella del mondo»²⁴.

Al Demiurgo – «che sarebbe in generale qualcuno che lavora, opera, agisce, un artigiano, o un artista, talvolta un «professionista», un tecnico, un esperto»²⁵ – ad un certo momento, vengono meno le forze, egli si trova come spossato dalla sua fatica: un principio interno di morte, come dice Margel, sembra lavorare contro di lui, è all'opera per ostacolare la sua opera. Questo incalcolabile dispen-

tr. it. di R. Panattoni, a cura di M. Ferraris, *Otobiographies. L'insegnamento di Nietzsche e la politica del nome proprio*, Il Poligrafo, Padova 1993, pp. 35-60.

²⁰ M. Vergani, *Nascita. Una fenomenologia dell'esistenza*, op. cit., p. 236.

²¹ M. Buber, *Die Erzählungen der Chassidim*, Manesse Verlag, Zürich; tr. it. di G. Bemporad, *I racconti del chassidim*, in *Opere*, Mondadori, Milano 2008, p. 616.

²² S. Margel, *Tombeau du dieu artisan*, op. cit.

²³ J. Derrida, *Avances*, op. cit.

²⁴ *Ivi*, p. 40.

²⁵ *Ivi*, pp. 44-45.

dio di energia, all'improvviso consuma ogni sua capacità poetica, lo costringe a rinunciare alla pretesa di iscrivere un principio di conservazione eterna nel mondo. «Ora, costui patisce l'improduttività. Appartiene alla sua natura di tollerare questa finitezza, di *sopportarla*. Ma egli ne soffre anche [...]»²⁶.

Il Demiurgo pertanto non è il diavolo né il male, la sua «finitezza impotente» non ha fini distruttivi, è piuttosto benevolenza per il mondo. Nel lasciare che l'impotenza lo colga, nell'accettare – suo malgrado – di abdicare, di ritirarsi, di morire, non vi è peccato, al contrario: in questo volere – il non-volere – del Demiurgo, vi è una buona volontà, «un volere in origine buono, cioè promettente» un «buon volere spinge il Demiurgo al sacrificio, alla «morte simbolica», a ritirarsi dal mondo per lasciarlo essere, affinché gli dei subalterni che lui ha appena prodotto (gli astri) creino una razza mortale»²⁷ destinata a ricevere il suo lascito. Il tempo inoperoso del dispendio pertanto coincide con il tempo delle ultime volontà della massima autorità del mondo.

Questo libro parla pertanto dell'«ultima volontà di un testamento» che «apre la possibilità dell'avvenire»²⁸: il tempo del ritiro, della morte del Demiurgo non è il tempo della distruzione nichilistica del mondo, piuttosto è il tempo della vita. È il tempo in cui il Demiurgo, artefice del nostro mondo, mette in scena la sua fuga, la sua abdicazione, in quanto chance e possibilità di ogni avvenire del mondo, di ogni mondo possibile. Lui si sacrifica perché agli altri, agli uomini, si data la possibilità di godere del 'suo' mondo.

5.1. Questo tempo mitico del Demiurgo così descritto da Margel è insieme tempo di *décadence* e di inizio – come diceva Nietzsche. Solo se vi è un ritiro, uno spazio aperto, solo a partire dal *nulla* e dalla morte che fa spazio, una nuova *nascita* e un nuovo mondo possono venire alla luce.

Alla luce di tutto questo, che tipo di relazione vi può essere tra il Demiurgo e gli uomini, tra chi ha 'fatto' il mondo prima, *en avance*, e nuovi 'nati' che lo ricevono? La morte finisce per spezzare ogni tipo di continuità, ogni tipo di collegamento tra passato e futuro? Vi è ancora relazione possibile *tra noi*? Per Vergani, uno dei temi più decisivi della fenomenologia della nascita è proprio il momento del passaggio di questo *tra*: «bisogna tornare esattamente a indagare il punto decisivo che è quello *tra* intergenerazionale, cioè della generatività»²⁹.

Derrida dice che «al centro del *Sepolcro*..., noi troviamo [...] la promessa, l'impegno, il testamento, l'eredità, il sacrificio, il debito e dunque il dovere; l'*esser-davanti* si lega così all'ambiguità altrettanto temibile di un essere-indebitato rispetto a chi lo precede, un *esser-davanti* – debitore – [...]»³⁰. Il Demiurgo stanco, avrebbe promesso di non abbandonare il mondo a condizione però di vincolare

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ivi*, p. 47.

²⁸ *Ivi*, p. 40.

²⁹ M. Vergani, *Nascita. Una fenomenologia dell'esistenza*, op. cit.

³⁰ J. Derrida, *Avances*, op. cit., p. 37.

Nascita: una promessa insostenibile

gli uomini ad un compito infinito: preservare quanto gli è stato lasciato. Al cospetto di questo Demiurgo, noi mortali, saremmo «degli eredi indebitati» da «prima dell'origine del nostro mondo, anche da prima del tempo»³¹. Allora quello di Margel sarebbe, non il libro della celebrazione di un'abdicazione, né il libro della temporalità in cui il nuovo viene alla luce, quanto piuttosto il libro *del più vecchio* testamento in cui si celebra e si rinnova la promessa, il dovere e il debito verso chi ha 'fatto' e ci ha consegnato il mondo, verso il passato. Innalzando questo sepolcro al Dio che viene in anticipo, Margel avrebbe custodito la promessa, ma «non una promessa fra le altre, una promessa nel mondo, ma un mondo di promessa, una *promessa come il mondo*, l'esistenza sempre a venire del nostro mondo in quanto promessa»³²: la promessa del mondo che ci vincola indissolubilmente a ciò che ci precede.

E il Demiurgo pur essendo altrove, *laggiù*, sempre laggiù piuttosto che qui – come dice Derrida – pur non essendoci più, perché già morto, sarebbe ancora qui, sarebbe in realtà sopravvissuto. Morendo sarebbe ancora vivo: egli sarebbe un Dio che in realtà non vuole morire, che non vuole abdicare e che si ripresenta eternamente come uno *spettro* sulla scena, come un *fantasma* venuto a tormentare i propri figli. Questo Demiurgo, pertanto, avrebbe *promesso* agli uomini non il mondo né l'avvenire, ma avrebbe – sarebbe meglio dire – *minacciato* la sua sopravvivenza, l'oltrepassamento della morte³³, il *suo* eterno ritorno, il *nostro* infinito debito, il nostro dovere verso di lui. L'abisso del nulla *tra* le generazioni allora non è il momento intermedio di passaggio che lascia essere, che fa spazio, il buio prima della luce, ma il buco nero, la voragine che inghiotte avidamente ogni nuova nascita e che spegne la *luce* di novità che essa porta con sé. Il tempo della nostra nascita non sarebbe mai nostro, mai libero ma già da sempre indebitato: «il tempo si indebita con un altro, dunque, un tempo si deve all'altro [...]»³⁴. *Tra* Demiurgo e uomini, *tra* passato e futuro non ci sarebbe allora una relazione tra separati, tra diversi, ma l'antico rapporto tra *debitore* e *creditore*³⁵ – che Nietzsche sosteneva essere l'origine della responsabilità umana. Questo, lungi dall'essere il tempo della separatezza, della discontinuità, della libertà dell'*esistenza*, è il tempo anonimo, ipotecato e sempre uguale a sé stesso della *vita*.

6. «Se è così, allora esiste un appuntamento misterioso tra le generazioni che sono state e la nostra. Allora noi siamo stati attesi sulla terra. Allora a noi, come ad ogni generazione che fu prima di noi, è stata consegnata una *debole* forza messianica, a cui il passato ha diritto [*Anspruch*]»³⁶. Così scriveva Benjamin nella II tesi

³¹ *Ivi*, p. 38.

³² *Ivi*, p. 39.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ivi*, p. 44.

³⁵ Cfr. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* (1887), in *Werke – Kritische Gesamtausgabe*, vol. IV/2, a cura di G. Colli e M. Montinari, de Gruyter, Berlin- New York 1968; tr. it. di F. Masini, *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 1984, pp. 45- 52.

³⁶ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in *Id.*, *Gesammelte Schriften*, II, Suhrkamp,

del testo *Sul concetto di Storia*. In questa immagine suggestiva il filosofo tedesco «evoca in effetti l'esigenza, l'appello, la rivendicazione o la pretesa [*Anspruch*] che sollevano le generazioni passate e che rivolgono come una ingiunzione ai loro discendenti»³⁷. Letto superficialmente, il momento del *tra* delle generazioni, del *passaggio* sarebbe allora piuttosto una *farsa*, una finzione scenica: noi saremmo da sempre attesi sulla terra a questo appuntamento – già stabilito da tempo dai nostri avi – e convocati d'urgenza al fine di siglare un contratto che garantisca l'immortalità al passato, che faccia sì che ciò che è stato non muoia mai. Le generazioni passate contano su di noi per garantirsi la sopravvivenza. Il Demiurgo morente resterebbe dunque vivo e avrebbe la pretesa [*Anspruch*], a buon diritto, che il suo mondo, quello che ha 'fatto' con le sue mani, resti sempre lo stesso.

Questa «ingiunzione d'*oltre tomba*, tanto fragile quanto *spettrale* che ci prescrive una responsabilità che noi non abbiamo scelto»³⁸ non fa che confermare un istinto primordiale dell'uomo: far sì che, come sostiene la Arendt, «le nuove generazioni crescano in un mondo vecchio; e dunque preparare una generazione nuova per un mondo nuovo indica solo il desiderio di strappare dalle mani dei nuovi arrivati l'occasione di farsi il proprio mondo»³⁹.

7. Eppure, se analizzati in profondità, sia il *segreto* della promessa del Demiurgo, sia il *misterioso* appuntamento tra le generazioni, così pensato da Benjamin, non risiedono né nel debito, né nel tempo lineare e continuo della storia, ma piuttosto nel tradimento 'fedele'⁴⁰, nella scelta libera ma etica e nel rovesciamento cronologico.

La promessa del Demiurgo, in quanto deve essere rinnovata ed ereditata da noi, è in ultima analisi una promessa *insostenibile*: «essa conferma la promessa ereditata rinnovandola, ma essa conferma anche, ahimè, che essa è e resta, nella sua stessa struttura, *insostenibile*»⁴¹. La nascita è una promessa insostenibile su cui nessuno, nemmeno il Demiurgo può fare affidamento. Nell'intimo della generatività delle generazioni ogni continuità con il passato è spezzata: in quanto nuovi nati, non possiamo essere contemporanei di chi ci precede, non possiamo mantenere le loro promesse. Il futuro è nostro, non dell'altro che sta prima. Il Demiurgo deve realmente abdicare e lasciare che gli uomini possano ricevere il mondo senza che la loro opera futura sia ipotecata, prevista, preparata. Il futuro

Frankfurt a.M. 1940: a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997, p. 23.

³⁷ J.-O. Bégot, *La tâche de l'historien. Sur le matérialisme de Benjamin*, in M. Crépon et M. de Launay (a cura di), *La philosophie au risque de la promesse*, op. cit., p. 102, traduzione mia.

³⁸ *Ivi*, p. 103, corsivi miei, traduzione mia.

³⁹ H. Arendt, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Penguin, Harmondsworth 1954; tr. it. di T. Gargiulo, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1992, p. 232.

⁴⁰ Sul tradimento pensato come *chance paradossale* di restare fedeli alla propria tradizione di appartenenza, cfr. l'interessante saggio di B. Giacomini, *Jacques Derrida, il marrano: tradire l'ebraismo per restargli fedele*, "Paradosso", 1, 2019, pp. 39-49.

⁴¹ J. Derrida, *Avances*, op. cit., p. 48.

Nascita: una promessa insostenibile

non può essere anticipato ma deve essere lasciato incompiuto per l'altro che viene. Poiché «se il promesso della promessa (ivi compreso il senso, il soggetto e l'oggetto dell'atto del promettere che fanno parte del contenuto promesso) è assolutamente conosciuto, determinato, presentificato o presentabile [...] non c'è più promessa, c'è soltanto calcolo, programma, anticipazione, provvidenza, previsione, pronostico: tutto sarà già accaduto, *tutto è prima*, ripetuto in anticipo»⁴². E a sua volta, l'uomo diventato Demiurgo del mondo, investito di questo compito, dovrà ripetere lo stesso gesto: fuggire, abbandonare, lasciare spazio al nuovo, anche se ciò, inevitabilmente, espone all'estremo rischio, anche se la promessa si può tramutare in tradimento e in minaccia per il mondo. Il tempo non è dell'altro che sta prima, non esistono contemporanei.

In questo tempo mio, in questo tempo interrotto, al centro non vi è il *debito* che ipoteca ma la scelta che dimentica, la decisione che ignora e che 'tradisce'. Ancora in *Spettri di Marx*, Derrida afferma: «una eredità è sempre la riaffermazione di un debito, ma una riaffermazione critica, selettiva, filtrante»⁴³. Ereditare è quindi ricevere un debito senza però indebitarsi: è sì accogliere dall'altro, ma scegliere e anche tradire l'altro, non essergli fedele.

Questa è nient'altro che «la testimonianza della nostra finitudine. Solo un essere finito può ereditare [...] imponendogli di accogliere ciò che è più grande, più vecchio, più durevole di lui. E, ancora una volta, è la finitudine che lo obbliga a scegliere, a preferire, a sacrificare, a escludere, a tralasciare. E ciò proprio per poter rispondere all'appello che lo ha preceduto, per rispondervi e per rispondere di esso – in suo nome e in nome dell'*altro*»⁴⁴. Non si può che tralasciare ciò che si è ricevuto, 'tradire' ciò che ci interpella.

Tuttavia, come diceva Benjamin e come ripete in più luoghi Derrida, un *appello* che viene dal passato pretende *ancora* qualcosa da noi. La questione allora è: cosa farne di questo appello, di questa pretesa che ci invita ad un appuntamento segreto e misterioso? Come rispondere senza soccombere, senza indebitarsi, a questo invito che viene dal passato delle generazioni? Qualcuno, qualcosa continua a chiamare e chiede ascolto.

7.1. Dopo la rottura abbacinante, lo strappo, la lacerazione abbagliante, la separazione irreversibile del venire alla luce della nascita, dopo la promessa tradita, il passato sembra restare inevitabilmente indietro. Non c'è ponte, collegamento possibile: il futuro della nascita è liberazione dal passato. L'appello si perde nell'indifferenza, non viene ascoltato. Non esistono responsabilità.

È questa l'altra faccia della temporalità lineare, cronologica. La storia o si ripete linearmente sempre uguale a sé stessa – come catena delle generazioni –, oppure è una freccia in cui ciò che è passato fugge via, resta indietro irreversibil-

⁴² *Ivi*, p. 59.

⁴³ J. Derrida, *Spettri di Marx*, op. cit., p. 118.

⁴⁴ J. Derrida, E. Rudinco, *De quoi demain... Dialogue*, Fayard et Galilée, Paris 2001; tr. it. di G. Brivio, *Quale domani?*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 17.

mente, per non tornare mai più. Se nel primo caso, come si è mostrato, il tempo è indebitato, è ipotecato e infine appesantito da un passato troppo ingombrante, in questo secondo caso, il passato è leggero come un soffio: la luce accecante del nuovo nato cancella ogni forma precedente, ogni superficie viene levigata, il mondo torna al momento prima della creazione, esso è di nuovo una tavola bianca pronta per essere colorata – il passato è come se non fosse mai esistito. Tuttavia questo, non è il tempo dalla novità, ma piuttosto è il tempo della *noia*: nel momento in cui il passato svanisce, non c'è nulla più da aspettare e questo porta ad una paradossale inoperosità. Se tutto è illimitatamente possibile, nulla ha più necessità, urgenza di esser fatto⁴⁵. Questo atteggiamento – se è vero che sembra superare la visione della storia e della temporalità come ripresa e ripetizione – ricade tuttavia nel presupposto *riduzionista* di concepire l'effrazione della nascita *a partire* dal tempo lineare, dalla successione cronologica continuista del passato, del presente e del futuro. Cosa succede se invece invertiamo le posizioni, e pensiamo l'inizialità unica e irripetibile della nascita come il segreto della storia e del tempo?

Come non smette di sottolineare Vergani, «quando la temporalizzazione del tempo viene indagata alla luce della nascita, il corso omogeneo, neutro, anonimo e irreversibile del tempo viene spezzato; si dà la possibilità impossibile di deformalizzare il flusso temporale, scomporlo, arrestarlo, deviarlo, e in tal modo, là, vi è nuovo inizio»⁴⁶: più specificatamente deformalizzare il tempo significa letteralmente invertire e «rovesciare il rapporto tra passato e futuro»⁴⁷. Pensare il tempo a partire dalla nascita produce una dislocazione delle tre estasi temporali: il tempo è, ancora una volta, dissestato, lussato; passato e futuro non sono più al loro posto, si riarticolano diversamente. In che modo?

Il passato *sta prima*, è anteriore al futuro, tuttavia esso non *indebita* né ipoteca, ma chiede docilmente di essere *redento*, di essere pensato *altrimenti*, di avere *voce*, ingiungendoci tuttavia non di ripetere, ma di scegliere – anche al rischio di tradimento: il tempo dell'*esistenza* è allora tempo libero, senza debiti, e tuttavia è un tempo autenticamente etico. Non vi è bisogno di eticità quando la scelta viene meno, quando essa è superflua, perché ciò che riceviamo va soltanto ripetuto meccanicamente, quando il passato va semplicemente ripreso in blocco, inventariato. Noi siamo sì chiamati da un appello silenzioso che viene dal passato, ma questo passato dell'altro è un *inedito*, un compito *inaudito* e inatteso che ci riguarda: qualcosa di urgente è rimasto in sospenso, c'è qualcosa da fare, qualcuno mi chiede docilmente di occuparmene.

Non quello del debito infinito e instinguibile della vita come dono⁴⁸, ma que-

⁴⁵ Cfr. W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, Shurkamp, Frankfurt a.M. 1982; a cura di R. Tiedemann, *I « passages » di Parigi*, in *Opere complete*, IX, Einaudi, Torino 2000, p. 113.

⁴⁶ M. Vergani, *Nascita. Una fenomenologia dell'esistenza*, op. cit., p. 217.

⁴⁷ *Ivi*, p. 226.

⁴⁸ Come sostiene Vergani, pensare la nascita a partire dal presupposto del *dono* non può che generare «vincoli di riconoscenza e di dipendenza, di doveri di restituzione. Una vita resta così indebitata all'infinito, catturata dentro una circolarità sacrificale» (*Ivi*, p. 249).

Nascita: una promessa insostenibile

sto passato silenzioso che non pretende nulla ma che ha bisogno di noi, rappresenta «il cuore pulsante e segreto della storia [...] il passato dei vinti, incompiuto che ancora attende. Questo secondo» passato «non assolve, obbliga invece senza debito, ovvero è un passato che non si ripete sempre uguale a se stesso [...] non ipotecando il futuro, ma finalmente liberandolo»⁴⁹. Il tempo dell'esistenza è allora nuovo, separato, libero e allo stesso tempo sempre relato, sempre già-stato, condiviso sempre in comune. La storia, la temporalità lineare resta però perturbata: davanti a noi abbiamo un «futuro anteriore» che «sta davanti a noi come un da-farsi»⁵⁰ che non chiede di essere semplicemente ripetuto ma che si impone come novità assoluta e che soprattutto invoca giustizia: esso è l'appello di giustizia dei vinti che mai è stato ascoltato.

Siamo chiamati sì a *ripetere*, visto che, come dice Derrida, «non c'è a-venire senza eredità e possibilità di *ripetere*. Non c'è a-venire senza qualche *iterabilità*, almeno sotto forma dell'alleanza a sé e della conferma del sì originario»⁵¹; tuttavia «la singolarità di questa ripetizione è che è ripetizione di ciò che non ha mai avuto luogo, di un passato che si dà solo nel futuro [...]»⁵². Nella *ripetizione* di questo futuro anteriore – che va sempre riaffermata scegliendo – è riposto il segreto della storia: un tempo mai visto, in cui il nuovo erede è libero di scegliere, di tradire e di dimenticare, ma non di ignorare ciò che resta da fare.

7.2. In questa perturbazione cronologica che è inversione *etica* delle estasi temporali è custodito il senso profondo dello strano *appuntamento* tra le generazioni di cui ci parla Benjamin, ma anche il mistero della debole forza messianica consegnata alle nuove generazioni. Se tra le generazioni vi è l'abisso di morte a separarli, allora «il futuro è il ponte sull'abisso che collega»⁵³ passato e futuro. «Questo ponte, che ha condotto il passato nello spazio del presente, consente la *redenzione* delle possibilità ancora in attesa di realizzazione»⁵⁴. Ogni voce inascoltata, ogni possibilità inespressa, ogni grido di giustizia soffocato, ogni desiderio di libertà e felicità infranto, ha la chance di non cadere nell'oblio. Eppure essendo esposte esposto al rischio, al pericolo della scelta delle generazioni future che, a partire dalla loro finitezza, dovranno scegliere, vagliare, e spesso anche scartare, non tutto ciò che è rimasto incompiuto verrà redento e liberato: per questo la forza escatologica delle nuove nascite resta sempre *debole*. Nonostante l'impotenza di questa forza redentiva, la finitezza di questo potere escatologico, l'abisso tra passato e presente in Benjamin, non è vuoto, non è attraversato

⁴⁹ *Ivi*, p. 235.

⁵⁰ *Ivi*, p. 247.

⁵¹ J. Derrida, *Foi et Savoir. Les deux sources de la « religion » aux limites de la simple raison*, Seuil, Paris 1996; tr. it. di A. Arbo, «Fede e sapere. Le due fonti della 'religione' ai limiti della semplice ragione», *Annuario Filosofico europeo* a cura di J. Derrida e G. Vattimo, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 51.

⁵² M. Vergani, *Nascita. Una fenomenologia dell'esistenza*, op. cit., p. 248.

⁵³ D. Gentilini, *Il tempo della storia. Le tesi sul concetto di storia di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2019, p. 54.

⁵⁴ *Ivi*, p. 55

dal nulla, ma riempito dall'attesa di un futuro diverso. Questa attesa si configura come «la possibilità nascosta, ombra delle generazioni che sono state, che consegna alla generazione presente una debole forza messianica»⁵⁵ di riscatto, di speranza. Il tempo perturbato della nascita, il tempo dissestato e invertito è inedito, pieno, è etico ma non indebitato. Lo sguardo del nuovo nato, delle nuove generazioni allora deve essere simile a quello dello storico benjaminiano che in quanto *profeta rivolto all'indietro* si interessa al tempo dell'altro, al tempo dell'oppresso, del vinto – che allora diventa tempo nuovo, tempo del mai-stato, del non-ancora – al fine di redimere le sofferenze del suo passato che senza di lui si perderebbero nella notte della storia.

8. In conclusione possiamo dire che la nascita pensata a partire dalla nozione fenomenologica – la nascita in quanto *venire alla luce* – non può che essere una *promessa insostenibile* in due sensi. Se essa è pensata come continuità, come ripetizione del passato, essa *tradisce*, in quanto è interruzione, pietra scagliata contro un vetro per infrangerlo: il tempo della nascita è solo 'suo', essa non ha contemporanei. Se invece è pensata come novità assoluta, libera da ogni legame e confronto con il passato, essa *tradisce* ancora, perché ha il passato come compito, esso è davanti e dietro: il tempo è dell'altro. Pertanto la nascita non è in grado né di essere *ripetizione*, in quanto è sempre novità, né di essere vera *novità*, perché non può esimersi dall'essere una 'ripresa' del passato.

Per questo la nascita, all'interno del presente lavoro, è stata accostata alla nozione di promessa. E tuttavia, è bene precisarlo, non a quella fedele alla logica performativa⁵⁶ – per cui ogni atto promissorio per essere tale, ha il dovere di mantenere ciò che si è obbligato a fare nel futuro – ma quella pensata a partire dalla sua deformalizzazione⁵⁷. La nascita pertanto condivide lo stesso statuto *aporetico* che Derrida – ma non solo – attribuisce alla promessa, proprio nel testo in cui commenta il mito del Demiurgo. «Ciò che Margel non dice, almeno non direttamente [...] che c'è qui un'aporia intrinseca al concetto di promessa. Come se per struttura, deve restare inconcepibile, se non impensabile. La storia del Demiurgo non fa insomma che illustrarla, da che questa aporia (che è anche una possibilità della promessa e non soltanto una minaccia negativa che la penalizzerebbe) è senza dubbio più forte del dio stesso. [...] questa ingombra e mette forse in movimento ogni discorso sulla promessa»⁵⁸. È necessario che la promessa per essere tale «resti *sostenibile* senza assicurazione d'esser *mantenu-*

⁵⁵ *Ivi*, p. 61.

⁵⁶ Cfr. J.-L. Austin, *How Do Things with Words*, Oxford University Press, Oxford-New York 1962; tr. it. di C. Villata, *Come fare cose con parole*, Marinetti, Genova 1987; A. Reinach, *I fondamenti a priori del diritto civile*, tr. it. di D. Falcioni, Giuffrè, Milano 1990.

⁵⁷ Per un approfondimento prezioso sulla deformalizzazione che ha subito il concetto di promessa dalla teoria degli atti linguistici fino alla rilettura derridiana, cfr. M. Vergani, *Promessa e alterità*, in *Id.*, *Dal soggetto al nome proprio*, Mondadori, Milano 2017, pp. 139-153.

⁵⁸ J. Derrida, *Avances*, op. cit., p. 48.

Nascita: una promessa insostenibile

ta, essa deve poter restare insostenibile, possibilmente insostenibile per poter restare ciò che essa sarà stata, cioè una promessa»⁵⁹.

Allo stesso modo la nascita non può e non deve assicurare nulla, né anticipare il futuro, meno che mai ereditare tutto: essa è sì, senza dubbio, sempre una *bene-dizione*, un *bene-dire*, una promessa appunto, ma sempre esposta al rischio di dimenticarsi del passato – del suo grido silenzioso di giustizia – o di ripeterne acriticamente gli errori e gli orrori.

Pensare la nascita diversamente significa soprattutto ipotecare il tempo e la storia: pensare la nascita a partire dalla temporalità lineare indebita l'uomo e allo stesso svuota il suo tempo rendendolo anonimo e senza futuro. Mentre è a partire dalla nascita come promessa insostenibile che va pensata la storia, in quanto essa è l'intimo segreto del tempo in cui è custodita ogni possibilità futura, in cui è serbata la sua debole forza messianica di riscatto e redenzione.

⁵⁹ Ivi, p. 52.