

Elena Laurenzi

Nascere alla convivenza: note sulla vulnerabilità e il venire al mondo

Nella riflessione del femminismo contemporaneo – dove si afferma la differenza sessuale come principio per un diverso ordine simbolico – la nascita manifesta tutto il suo potere generatore. Essa è il perno di proposte che tendono a trasformare diversi ambiti del vivere politico, sociale e culturale: la filosofia della cura come principio di un nuovo e antico ordine politico; le genealogie femminili come linee che profilano una storiografia alternativa a quella egemonica; la relazione con la madre come sorgente della trascendenza femminile, solo per fare alcuni esempi. Nel dibattito dell'ultimo decennio, questa potenza simbolica della nascita si manifesta anche nella riflessione sulla vulnerabilità: una categoria che è divenuta pervasiva in ambito giuridico, politico, etico e bioetico. In questo mio intervento cercherò di mostrare che il riferimento alla nascita permette di correggere le storture derivate dall'uso della vulnerabilità come attributo di alcuni soggetti o fasce di popolazione, imponendo di pensarla invece come condizione che ci accomuna, e che ci chiede di pensarci in relazione, di considerare la nostra appartenenza al mondo e di assumere la nostra responsabilità condivisa. Nel primo paragrafo, espongo alcuni dei problemi derivati dall'uso della vulnerabilità come categoria politica, per poi mostrare – attraverso il dibattito tra Adriana Cavarero e Judith Butler – la svolta impressa dal riferimento alla nascita come scaturigine della condizione ontologica della vulnerabilità. Nel terzo paragrafo, infine, mi riferisco all'opera della filosofa spagnola María Zambrano per delineare, attraverso le sue riflessioni, una proposta radicale che fa della nascita e della vulnerabilità ad essa connessa, il principio della convivenza⁴⁰.

Introduzione: luci e ombre della vulnerabilità come categoria politica

‘Vulnerabilità’ è diventato negli ultimi anni un termine ricorrente nel linguaggio politico, giuridico, giornalistico, filosofico. Una parola di moda, in certa misura una parola buona per qualsiasi uso, ambigua. In ambito filosofico, si distingue tra un concetto di vulnerabilità come condizione ontologica che accomuna gli esseri umani (per cui siamo tutti, fin dalla nascita, costitutivamente fragili e interdipendenti, esposti gli uni agli altri), e una vulnerabilità “contestuale”, dettata dalla condizione sociale o geopolitica, che interessa individui o fasce specifiche della popolazione. La distinzione è già operata da Judith Butler (2009), autrice di riferimento per questo dibattito, che distingue tra *precariousness* e *precarity*. Nella letteratura a carattere prettamente politico e giuridico, la vulnerabilità che ci deriva dalla nascita viene per lo più solo menzionata e considerata irrilevante sul piano politico, mentre ci si focalizza su quella che si considera la vulnerabilità specifica di alcuni soggetti, e se ne discute l'interesse sul piano della ridefinizione dei diritti.

Su questo fronte, le posizioni si dividono. Alcune ravvisano potenzialità positive nel riferimento alla vulnerabilità, come a una categoria che potrebbe fondare una diversa concezione della giustizia e far emergere una nuova generazione di diritti, nati dalla messa in questione dell'idea di individuo autonomo e indipendente che soggiace alla concezione liberale (cfr. Casadei 2018). Altre autrici e autori invece ritengono che la vulnerabilità funzioni come un dispositivo del neoliberalismo che insidia e tende a soppiantare il principio di uguaglianza, risultando funzionale al depotenziamento dei diritti. Su questa linea, Orsetta Giolo (2018) argomenta che l'enfasi sulla vulnerabilità di individui o popolazioni occulta la forza, fa passare in secondo piano o addirittura ignora le cause strutturali e sistemiche della vulnerabilità stessa e induce a una sua naturalizzazione. Il suo primo effetto immediato è pertanto quello di rinforzare gli stereotipi e la stigmatizzazione di

⁴⁰ Questo testo è stato elaborato nell'ambito del progetto “Vulnerabilidad en el pensamiento filosófico femenino. Contribuciones al debate sobre emergencias presentes”, PGC2018-094463-B-100(MCIU/AEI/FEDER, UE).

determinati soggetti: migranti, rifugiati, lavoratori precari, civili in situazioni di guerra e, naturalmente, donne. Ma, in modo più profondo e radicale, l'abuso della categoria di vulnerabilità mina alla base il principio del soggetto di diritto. I "vulnerabili" non sono più infatti portatori di diritti che lo Stato è tenuto a rispettare e garantire come tali, ma vittime che lo Stato prende in carico, protegge, e che anche usa e reprime, secondo il principio noto del *protego ergo obligo*⁴¹. Il soggetto vulnerabile si presta dunque perfettamente alla logica del neoliberalismo che da un lato vulnerabilizza i soggetti e dall'altro usa la loro vulnerabilità per controllarli e dominarli: il vulnerabile "è colui che necessita per un verso di essere protetto ma che, contemporaneamente, può paradossalmente essere preso di mira: può cioè divenire l'obiettivo di politiche restrittive in tema di tutela dei diritti fondamentali, per esempio in ragione dei costi elevati e delle crisi economiche" (Giolo 2018: 261)⁴². Wendy Brown (2015) approfondisce questa riflessione spostando il foco sul piano della *agency*. La teorica politica statunitense denuncia la retorica della vittima che domina il discorso attuale anche nelle versioni più radicali e contestatarie – per cui sembra che i soggetti più rilevanti politicamente, gli unici, di fatto, che si riconoscono come legittimati a parlare e portatori di un punto di vista rivoluzionario, siano quelli più vulnerabili – facendo notare che questa tendenza implica *de facto* una spoliticizzazione del soggetto e del suo potere di azione: la vittima non può infatti pretendere di questionare il sistema e gli assetti che producono discriminazione ed esclusione; tende per lo più ad avanzare una richiesta in ragione della propria sofferta vulnerabilità. Le misure politiche messe in atto nei suoi confronti da parte delle istituzioni – sia livello statale che internazionale – vanno infatti nella direzione paternalistica della cura e della protezione, e vengono promosse e motivate sotto l'egida di un risarcimento, per di più a basso costo:

Nel quadro teorico neoliberale, a ben vedere, cura, protezione e risarcimento sembrano assumere lo stesso significato, simbolicamente e concretamente: tanto è vero che le forme di protezione adottate oggi dal diritto, in ragione della vulnerabilità attribuita come qualificazione ad alcune classi di soggetti (dalle donne vittime di tratta, ai minori stranieri non accompagnati), assomigliano molto a forme di risarcimento che mirano a rimediare o a ridimensionare gli effetti di un "torto" subito (si sostanzia quest'ultimo in una violenza maschile, o in un naufragio nel Mediterraneo) (Giolo 2018: 263).

Quale che sia la posizione assunta (pro o contro il *vulnerability turn*) gran parte della discussione si concentra comunque sulla vulnerabilità specifica e contestuale di determinati soggetti, mentre viene riconosciuta minore o nessuna rilevanza politica alla vulnerabilità ontologica, cioè alla nostra comune condizione di interdipendenza e di reciproca esposizione. La si considera una questione esistenziale, tutt'al più etica, ma dalla quale non si può ricavare alcuna indicazione politica, o che, peggio, serve a confondere le acque e a mascherare responsabilità. Estelle Ferrarese (2018) osserva a questo proposito che il riferimento alla vulnerabilità come condizione ontologica solleva problemi di pertinenza categoriale e politica: come può un fenomeno ineliminabile e universale appartenente alla natura umana divenire oggetto di critica? In che modo l'idea della vulnerabilità umana ci rende capaci di dare conto di forme di vulnerabilità socialmente prodotte o configurate? Sembra evidente che esiste una tensione e può persino esserci contraddizione tra la vulnerabilità costitutiva che ci accomuna e la vulnerabilità disegualmente distribuita che invece ci differenzia, rendendoci alcuni molto più vulnerabili di altri. Il rischio, denunciato da più voci, è che l'affermazione totalizzante della vulnerabilità crei un simulacro di uguaglianza che maschera le effettive condizioni di disuguaglianza. Per questo, Ferrarese insiste a ragione sul fatto che "la nuova ontologia della

⁴¹ Cfr. Arienzo, De Luca 2020.

⁴² Giolo segue qui Judith Butler (2004), la quale osserva che prendere di mira e proteggere sono pratiche che pertengono alla stessa logica di potere.

vulnerabilità deve essere messa di fronte ai suoi stessi effetti di cecità”. Nella fumosità di questo concetto, potrebbe essere che tutte le vacche appaiano grigie, come ha ben evidenziato Lorena Fuster (2020), a proposito del dibattito intorno alla Covid-19.

Tuttavia, a fronte dell’effetto di cecità derivato dall’uso e l’abuso della vulnerabilità in politica, il nostro presente ci mette anche di fronte agli effetti di cecità derivati dall’ostinazione della politica nell’ignorare la vulnerabilità che ci caratterizza fin dalla nascita, e che oggi più che mai sperimentiamo, in quanto essere viventi e abitanti del pianeta. Gli effetti del cambiamento climatico, delle migrazioni di massa, della globalizzazione e la precarizzazione del lavoro, sono tra le manifestazioni più evidenti di una sempre più stretta interdipendenza e di una fragilità che ci accomuna. Sono un prodotto della globalizzazione, certo, ma sono anche una sua rivelazione. Lo scenario che compongono richiama la nostra appartenenza al mondo e ci chiama a una responsabilità condivisa. A fronte dello sbilanciamento insito nella vulnerabilità neoliberale e nel suo modello paternalistico della cura, i fenomeni estremi ai quali assistiamo ci prospettano altresì la coincidenza o almeno la circolarità tra cura di sé e cura del mondo. La Covid-19 lo ha mostrato con plastica evidenza, come argomenta Ida Dominijanni (2020):

Il guadagno della contingenza-virus sta a mio avviso in uno spostamento della soggettività che si è verificato nel contagio, quando ci siamo sentiti ciascuno/a per l’altro/a, contemporaneamente, salvezza e minaccia, portatori intenzionali di cura o potenziali di infezione, soggetti e oggetti dunque di *affetti* di segno opposto e indecidibile, che non sono solo nelle nostre mani ma anche in quelle del caso. È stata, è, una sorta di epifania della relazionalità del soggetto, una relazionalità non solo elettiva ma costitutiva che destabilizza l’io, lo sdoppia e lo raddoppia, ne rende porosi i confini, lo altera investendolo dell’alterità dell’altro.

La crisi del mondo globalizzato dei nostri giorni può essere letta attraverso le riflessioni delle grandi filosofe degli inizi del Novecento – Arendt, Zambrano, Weil, Murdoch. Nel contesto di una altrettanto terribile crisi della civiltà europea, queste pensatrici coincidono nella diagnosi dello sradicamento come condizione indotta dalla modernità, e che si manifesta nei suoi esiti disastrosi agli inizi del secolo: gli apolidi, gli effetti dell’industrializzazione, il fascismo, il totalitarismo, lo sterminio delle popolazioni ne sono gli effetti⁴³. L’origine ideologica di questo sradicamento va individuata, secondo loro, nella concezione liberale del soggetto politico, inteso come “in-dividuo” intero, autonomo, indipendente, avulso dalla sua circostanza, la cui libertà assoluta trova un limite solo nella barriera che difende la libertà del vicino. Sulla scena della globalizzazione avanzata il male diagnosticato dalle filosofe primonovecentesche sembra manifestarsi allo stadio terminale. Lo sradicamento è evidente ovunque: nell’uso e abuso delle tecnologie dell’informazione che ci svellono dalla materialità dei fatti, dei corpi e delle relazioni; nel lavoro deterritorializzato; nella feticizzazione delle merci; nei conflitti, nei disastri ambientali e nell’appropriazione delle risorse da parte delle multinazionali, che obbligano milioni di persone ad abbandonare i loro luoghi vitali. La coerenza e funzionalità dei principi del liberalismo politico con questo scenario appare altresì manifesta proprio nel fatto che, di fronte alle sfide che ci pone la realtà, i suoi principi costitutivi – autonomia, sovranità, libertà del *laissez faire* – risultano inutilizzabili, o meglio delittuosi; non a caso a cavalcarli sono le destre anti-liberali e il sovranismo di destra. Dall’altro lato, proprio lo sradicamento sembra generare un’inedita consapevolezza della nostra appartenenza al mondo comune, della nostra reciproca dipendenza e della vulnerabilità come condizione condivisa. L’effetto paradossale del liberalismo al suo stadio finale ci risveglia così dall’illusione della

⁴³ Cfr. Zambrano 2000; 2002; Weil 2007; Arendt 2004. Sul tema dello sradicamento Vedi anche: Recchia Luciani 2016; Laurenzi 2018.

sovranità e ci consegna alla dimensione della creaturalità. Come scrive Judith Butler (2017: 166) “se siamo attori politici impegnati nell’affermazione dell’importanza dell’ecologia, per esempio, o delle politiche abitative, dell’assistenza sanitaria, della distribuzione del cibo a livello globale, del disarmo, mi sembra evidente che l’idea dell’umano e della vita creaturale che supporta la nostra lotta superi la scissione tra l’azione e l’interdipendenza”.

Nascita e morte: due paradigmi per pensare la vulnerabilità

Come è noto, Butler intraprende la riflessione sulla vulnerabilità a partire da alcune circostanze luttuose degli ultimi decenni: la crisi dell’AIDS, la porta a riflettere su quali vite siano degne di essere piante e onorate (Butler 2004); l’attacco al World Trade Center dell’11 settembre 2001, sulla inconsapevole vulnerabilità dell’Occidente che mina l’equilibrio delle potenze internazionali (Butler 2009); la crisi tra Israele e Palestina sul sionismo e la convivenza tra gruppi ostili (Butler 2012). A partire da tali circostanze, i suoi testi approfondiscono i termini di un’etica di coabitazione, che tenta di fondare un nuovo orizzonte normativo per la comunità (Butler 2015). La constatazione che la vita è – costitutivamente e non solo occasionalmente – precaria e vulnerabile, le consente di rivedere i principi e le categorie della filosofia politica egemonica in Occidente. All’enfasi sull’autonomia e la sovranità, Butler sostituisce la consapevolezza della relazione come nostra dimensione costitutiva: siamo, “dipendenti a un mondo di altri, costituiti in quel mondo di relazioni e attraverso quel mondo di relazioni” e, per quanto diversi, “siamo pur sempre legati gli uni agli altri e ai processi vitali che eccedono l’umano” (Butler 2015: 173).

Anche se l’allusione ai processi vitali che ci eccedono fa pensare immediatamente alla nascita, Butler tratta prevalentemente la vulnerabilità in riferimento alla morte. L’esposizione agli altri, che costituisce l’essenza di qualsiasi relazione sociale, viene rappresentata come la possibilità di essere colpiti da qualcuno, o anche come la eventualità della perdita di qualcuno che amiamo. Anche quando fa riferimento alla nascita, Butler la rappresenta come “[la] condizione di esposizione all’altro; esposizione alla sollecitazione, alla seduzione, alla passione come anche all’offesa. Questa esposizione all’altro ci sostiene ma può anche distruggerci. In questo senso, l’esposizione del corpo è indice della sua precarietà costitutiva” (*ibidem*).

L’insistenza sull’esposizione alla morte si deve alla volontà di Butler di mostrare che le relazioni di cui partecipiamo ci costituiscono, ma al contempo ci destituiscono, ci spossano di noi stessi, ci sottraggono alla nostra interezza. In questo senso, non solo la morte ma anche il lutto ha un significato che trascende il mero dato biologico. Come osserva Fina Birulés (2015, 26) commentando Butler: “Nella perdita c’è sì la perdita concreta, dovuta alla morte e alla sparizione, ma ‘siamo in lutto’ anche quando subiamo una trasformazione il cui risultato non siamo in grado di controllare e conoscere in anticipo”. Anche se Butler non lo dice, sembrerebbe che, a fronte del potere destitutivo della perdita e della morte, la nascita implichi un potere costitutivo e anche instaurativo; un inizio fondante.

In un dialogo con Judith Butler⁴⁴, Adriana Cavarero (2014a) ha suggerito invece la necessità di pensare la vulnerabilità a partire dalla nascita e dalla condizione dell’essere nati. La filosofa italiana nota che la connessione tra vulnerabilità e mortalità obbedisce a un vecchio paradigma che non solo è ricorrente nella tradizione filosofica occidentale, ma è soprattutto fondante per la concezione moderna della sovranità, a partire da Hobbes. Il Leviatano trae la sua legittimità da un patto di non belligeranza tra i contraenti che si riconoscono reciprocamente vulnerabili all’aggressione dell’altro. Le concatenazioni semantiche tra vulnerabilità, mortalità e uccidibilità presuppongono e producono al tempo stesso la violenza come caratteristica essenziale e congenita dell’umano, sintetizzata nel lemma hobbesiano *homo homini lupus*.

⁴⁴ Il dialogo tra Judith Butler e Adriana Cavarero si è tenuto in occasione delle Giornate “Cuerpo, memoria y representación”, organizzate dal gruppo *Cos i textualitat* dell’Università Autonoma di Barcellona, il 15 luglio 2011 nell’auditorio del MACBA. I due interventi sono stati pubblicati nel volume a cura di Begonya Saez Tajafuerce (2014).

La controproposta di Cavarero trae ispirazione da alcune riflessioni sull'etimologia della parola "vulnerabilità" offerte da Francesca Consolaro (2009). A partire dalla etimologia più nota, che riconduce vulnerabilità a *vulnus*, che significa 'lacerazione violenta della pelle' (e da cui derivano l'inglese *wound*, il tedesco *Wunde*, e l'italiano 'ferita', attraverso il passaggio a *vulnus inferre*), Consolaro segue una seconda possibile, linea semantica, ricordando che *vulnus*, a sua volta, deriva da **vul*: radice indeuropea che allude alla pelle senza pelo (vello)⁴⁵. Da questa radice si dirama una serie di rimandi che collega la vulnerabilità alla nudità, all'esposizione del corpo (della pelle) senza corazza, senza copertura. Pur essendo collegate, le due accezioni conducono a scenari diversi: il corpo villosa del guerriero o quello glabro del bambino; il teatro della guerra o la scena della cura; l'esposizione della pelle alla ferita o la sua predisposizione alla carezza. I riferimenti ultimi di questi immaginari sono rispettivamente la morte e la nascita.

Da questa digressione, Cavarero (2014b) prende lo spunto per reinterpretare l'ontologia relazionale derivata dalla vulnerabilità, mettendo a tema l'inclinazione come postura tipica della relazione filiale-materna. Senza entrare nel vivo di questa proposta – che ha il merito indubbio di contravvenire a una persistente e doppia rimozione, mettendo al centro non solo la condizione della natalità ma la presenza sempre occultata della figura materna – vorrei tuttavia osservare un elemento di persistenza che collega le due interpretazioni della vulnerabilità fino a ora contrapposte. In entrambe le versioni, infatti, l'esposizione (violenta o amorosa, portatrice di morte o di vita) è pensata per lo più in modo unidirezionale. Il ragionamento prende le mosse dalla premessa della relazionalità costitutiva che ci rende interdipendenti e reciprocamente esposti gli uni agli altri, per poi sostarsi invariabilmente sulla scena dell'«altro» vulnerabile che «mi» interpella. Solo in questo passaggio surrettizio la vulnerabilità sembra guadagnare un altro livello: solo in questa forzata piegatura della relazione dalla reciprocità all'asimmetria, acquista lo status riconosciuto di istanza etica e politica capace di fondare un diverso ordine della comunità e della convivenza. Butler (2014) formula chiaramente questa tesi. Per lei la vulnerabilità intesa come condizione ontologica «coestensiva al nostro carattere di esseri dati [...] corporalmente esposti e non autosufficienti» (p. 49) sembra avere solo un significato esistenziale privo di rilevanza sul piano etico e politico. Per passare all'ordine del politico – e quindi condurre a «una concezione della responsabilità globale e della convivenza» (p. 51) – la si deve pensare riferita al «tu».

Parlo della «nostra vulnerabilità» per indicare una condizione comune a tutti noi, ma di fatto questo pronome è ingannevole [...] la seconda persona del singolare è centrale nella prospettiva etica, poiché se io parlo della «tua vulnerabilità» mi colloco in una posizione che mi obbliga a conoscere quello che nomino. Questo cambia l'analisi, che da potenzialmente esistenziale passa a essere etica (p. 50).

Dal noi, si passa dunque alla relazione io-tu, che ci riporta alla scena nota del riconoscimento. Come afferma Butler, «il momento costitutivo nel terreno dell'etica è l'apparizione della domanda «chi sei tu?»». Questa domanda infatti, costituisce «uno spazio di visibilità per l'Altro» (p. 49) in cui si può articolare anche l'istanza politica: «tutte le nostre rivendicazioni in tema di autonomia,

⁴⁵ «In parallelo a questo, il *vulnus* si collega nella sua radice **vul* al participio passato del verbo *vello*, *vulsus* che significa depilato, liscio. Si avvertono in questo gli effetti dell'azione dello «svellere», dello «strappare con forza» la peluria che ricopre la pelle, senza per questo condurre alla morte. Emerge qui una interessante connessione etimologica fra l'ambito della ferita e quello del *vulsus* ossia della pelle esposta, non protetta da barba, o dal manto nel caso di animali. In modo più radicale, questa condizione di totale nudità allude non solo a chi è rasato ma anche a chi da sempre è privo di barba, come le donne e i bambini. Non è quindi un caso che *vulsus* – o *volsus* nella sua variante arcaica – si dica di un animo effeminato, *mens volsa*, né che in epoca imperiale la connotazione «isterica» di *vulsus*, come «affetto da convulsioni e da spasmi» (Consolaro 2009, 46).

trattamento egualitario, riconoscimento, alimento e rifugio, sono modi di articolare tale esposizione” (p. 50).

Nella formulazione di Butler si percepisce chiaramente il debito verso Emmanuel Levinas e la sua fenomenologia dello sguardo (Levinas 1980; 1984). È un debito esplicitamente riconosciuto anche da Cavarero (2014a, 22), che definisce Levinas “un autore che, facendo della vulnerabilità del volto dell’altro il principio di una relazione caratterizzata dalla asimmetria e la dipendenza, smantella in modo speciale la nozione di un io autonomo e autoreferenziale”. Cavarero, d’altra parte, contesta al pensatore di origini ebraico-litane l’idea che la “relazione primaria” venga a instaurarsi a partire dallo sguardo dell’altro che (in ottemperanza del precetto biblico) mi chiede di non uccidere. Obietta che esiste una relazione precedente sul piano logico e ontologico, ed è quella con la creatura inerme che richiede la cura: “‘L’altro’, secondo l’accezione di *vulnus* come nudità, è il mio prossimo non ancora conosciuto, ma incontrato nell’unicità del suo volto. L’altro, detto in altro modo, non è esemplarmente il fratello armato [...] è soprattutto la creatura inerme” (p. 31). Tuttavia, anche in questa rivisitazione del paradigma, non varia la direzione dello sguardo che, dalla posizione dell’”altro” – inerme o armato, suscettibile di essere ferito o curato – si rivolge a un io il quale, pur essendo a sua volta vulnerabile, si presuppone in potere di dare la vita o la morte. Un io, dunque, che, attraverso la vulnerabilità dell’altro, viene ricollocato di fatto nella posizione da cui lo si era voluto destituire.

La nascita in Maria Zambrano: un pensiero radicale della vulnerabilità

La proposta di Cavarero affonda le radici nella ricca elaborazione del tema della nascita operata dal pensiero delle donne, in contrasto con una tradizione filosofica che – da Platone in poi – si è fondata sulla ossessione della morte, e ha cercato di scongiurarla affermando la perennità dell’essere contro l’effimero dell’apparire. Come osserva Marisa Forcina (1995): “per avere una filosofia della nascita, intesa non come dato su cui si strutturano meccaniche eredità di beni materiali o spirituali, ma come recupero e rivalutazione dell’‘apparenza prima’, dove l’apparire non è più il contrario della verità e dell’essere, ma è apparire tra gli uomini nel senso fisico e reale del nascere, bisognerà aspettare la teoresi femminile con tutte le grandi aperture progettuali che essa ha schiuso in questo secolo”. Già prima della maturazione di questa riflessione nell’ambito del femminismo, pensatrici come Hannah Arendt o María Zambrano avevano spostato l’accento sulla nascita. Anche se nelle loro riflessioni permane la rimozione della madre dalla scena, con gli effetti di astrazione che Cavarero (2014a, 33) giustamente denuncia, esse ci aiutano tuttavia a pensare – attraverso la nascita – la reciprocità, l’interdipendenza, la pluralità e la singolarità degli esseri umani e del nostro stesso stare al mondo⁴⁶.

Maria Zambrano tratta il tema della nascita nella sua opera autobiografica *Delirio e destino* (2000), che si apre con un capitolo dal titolo emblematico: *Adsum*. Questo termine latino ha un significato complesso, la cui ricchezza nutre la riflessione della filosofa. Tra i suoi usi troviamo “arrivare”, “sopraggiungere”, “presentarsi”, “comparire”, ma anche “esserci, trovarsi, essere presente o vicino a qualcuno”, “assistere a qualcosa, prendervi parte”, e infine “essere pronto”⁴⁷. L’espressione rimanda dunque a un atto di presenza, una dichiarazione di disponibilità. Potremmo tradurre il titolo zambrano come “eccomi, sono qui, ci sono”. La nascita infatti è per Zambrano (2000, 42) “presentazione e offerta”. Ci consegna al mondo non nella forma di uno statico “stare lì”, bensì richiede una risposta positiva: un comparire, un uscire allo scoperto, un farci presenti a noi stessi e agli altri.

Delirio e destino può essere definito una “quasi autobiografia”. Come in altri testi a carattere autobiografico – interviste, prologhi – l’autrice si sottrae all’esibizione dell’io per mostrare

⁴⁶ Per il pensiero della natalità in Arendt si veda il contributo di Fina Birulés in questo volume.

⁴⁷ Voce: “*Adesse*” in Castiglioni e Mariotti 1973..

l'esistenza di un essere (se stessa) attraversato da dimensioni che la trascendono, da quella storica e sociale a quella personale, che potremmo definire trascendente e vocazionale. Nel suo *incipit*, Zambrano non mette in scena la nascita sociale, quella che nelle biografie tradizionali serve a inquadrare l'identità dell'io narrato; non definisce la posizione del già nato; si concentra piuttosto sulla creatura nascente nel frangente enigmatico e ineluttabile del suo venire al mondo, e ne descrive il sussulto interno, il suo essere espulsa, gettata fuori, privata del "riparo della verità materna dove non era necessario né possibile alcuno sforzo", per approdare a una realtà in cui si ritrova esposta d'un tratto "alle intemperie, senza appigli [...] nel nero vuoto, puro irricognoscibile" (p. 18). A questa esperienza la filosofa spagnola collega il significato dell'espressione "venire alla luce", avvertendo che la luce rappresenta per l'essere umano il luogo della massima esposizione, dove l'esperienza del darsi a vedere precede quella del vedere. Noi nasciamo in un mondo che non si configura nella dimensione impersonale dell'"ambiente" (come avviene per gli altri organismi viventi), ma in uno sguardo che si dirige su di noi, che subiamo prima ancora di esercitarlo.

In questa riflessione di Zambrano troviamo una chiara (non so quanto anche consapevole e cercata) risposta alla fenomenologia dello sguardo messa in campo da Levinas (e seguita, come abbiamo visto, da Butler e Cavarero). La relazione primaria a cui la nascita ci mette di fronte non è quella del volto dell'altro che ci interpella, ma piuttosto quella di uno sguardo che interpella il nostro volto, il nostro "chi", e che ne riflette il carattere enigmatico. Alla filosofia dell'Altro, Zambrano obietta che per pensare l'altro in termini di alterità, è necessario che l'io sia in qualche modo presupposto: "un essere intero, identico a se stesso" (p. 98). Ma l'"io" non è dato, nel momento della nascita. Chi nasce non sa chi è, né propriamente è. La sua realtà dipende dallo sguardo altrui. La vulnerabilità della creatura è dunque legata – come per Cavarero – alla nudità; ma per Zambrano questa non si riferisce soltanto alla fragilità fisica né alla dimensione della sua finitezza, del suo essere destinata inevitabilmente a soccombere, e nemmeno al suo carattere inerme e alla sua dipendenza dalle carezze e dalle cure. La vulnerabilità propriamente umana rimanda piuttosto al nostro venire al mondo in una condizione essenziale di incompletezza, di enigmaticità, e di dipendenza dallo sguardo dell'altro. La nascita manifesta alle sorgenti stesse della vita, la condizione oscura dell'essere umano, il suo essere problema vivente, enigma a se stesso.

Il legato della nascita

In controtendenza con la tradizione filosofica egemonica, Zambrano invita a prendere atto della condizione insita nella nascita e a mantenersi fedeli al suo legato, che interpreta come una consegna etica e politica, fondata sulla dimensione ontologica della vulnerabilità

La nascita significa in primo luogo un processo aperto e mai concluso. Proprio per il suo carattere enigmatico – non definito una volta per tutte come invece avviene per l'animale – l'essere umano è destinato a prolungare il movimento del nascere, a permanere in uno stato di gestazione di sé, un indefinito «*seguir naciendo*» ("continuare a nascere").

La disposizione alla rinascita coincide con la libertà. Ma quest'ultima non è padronanza di sé, possesso e autodeterminazione; né va confusa con la possibilità di ricominciare sempre da zero. La libertà va invece pensata nella sua relazione costitutiva con la dipendenza e la relazionalità, nel rovescio della necessità che ci lega a ciò che c'è, al mondo che abbiamo ereditato. Come ha osservato Roberto Esposito (2014, 84), solo nel vuoto del mondo la libertà può essere concepita come autonomia spirituale. Pensarsi a partire dalla nascita significa invece iscriversi in un mondo e in una filiazione. E, in rapporto a ciò che ci è dato (imposto o donato), la nascita è insieme appartenenza e rottura; la trascendenza che essa porta inscritta non può che realizzarsi e verificarsi nel mondo. La libertà è per questo in relazione stretta con la responsabilità nei confronti del mondo comune, di una comune appartenenza: responsabilità verso qualcosa che abbiamo ereditato, e a cui dobbiamo rispondere, anche se non necessariamente corrispondere (Birulés 2015).

Dal punto di vista dell'essere nascente, la responsabilità del riconoscimento non si esercita unidirezionalmente nei confronti dell'"altro". Il primo riconoscimento dovuto è nei confronti della propria persona (Zambrano 2000b, 147). Nascendo, si viene proiettati in una dimensione indistinta; Zambrano (2000a, 13) parla della "comunità che ci avvolge". Ed emergendo da questo indistinto, esercitando la distanza dello sguardo, a poco a poco, sperimentiamo il nostro essere separati e al contempo «in analogia» con altri che, come noi, sono un 'qualcuno': "altri 'uno' come noi" (Zambrano (2000a, 14). Dalla indistinzione originaria si passa così a una pluralità di particolarità. Sulla scia della sua riflessione sulla nascita, Zambrano ci invita a pensare la relazione non in termini di collettività e di collettivi sociali, non in termini di identità e di appartenenze. Il riconoscimento della comunità non passa per la sussunzione identitaria nel 'noi', ma per l'apprezzamento delle singolarità, dei 'ciascuno' e 'ciascuna'.

Proprio questa analogia tra esseri differenti, ci permette di entrare in contatto con l'"uno" o 'una' che noi siamo. In altri termini, nel rapporto con gli altri si gioca il mistero della nostra singolarità, del 'chi' siamo. Per questo, il rapporto con il nostro io è un rapporto sempre deietto, sempre da pensare. L'autenticità della nostra persona, ciò che soggiace alle maschere sociali – la persona che si sottrae al "personaggio" (Zambrano 2000b, 72) – non è la coincidenza con sé di un io autonomo, autosufficiente, chiaro a se stesso. Nasciamo infatti nel "con" della con-vivenza che ci costituisce in una radicale espropriazione e la vita è continua tensione e oscillazione tra il sé sempre in gestazione (il farsi nascendo della persona) e la circostanza in cui si è venuti al mondo: un farsi mentre ci si "accosta" al farsi degli altri, in una pluralità di cui facciamo parte, e che dunque non assume mai i connotati dell'alterità, de 'l'altro', bensì quelli della "propria circostanza irrinunciabile, in via di trasformazione" (Zambrano 2000a, 98).

La finalità specifica di ogni persona, della sua vocazione o "realizzazione intima e vera" deve essere verificata nel confronto con questa "circostanza". E l'esistenza individuale è il percorso che ogni essere umano compie per comprendere e attualizzare se stesso nel tempo e nella realtà in cui è apparso: per "appurare" (*apurar*) il proprio destino. Il termine "*apurar*", in spagnolo, ha un campo semantico complesso: include il significato di "depurare: purificare qualcosa separando le impurità o gli elementi estranei"; "purificare o santificare" in senso morale; "verificare o sviscerare una verità [...] esporla senza omissioni"; "portare all'estremo"; "concludere, esaurire" e "soffrire fino in fondo"⁴⁸. Con questa parola dalle valenze alchemiche, María Zambrano suggerisce che il destino vada attraversato anche nelle sue zone oscure e magmatiche, per estrarne il filo d'oro della coscienza.

Conclusione

Attraverso il riferimento alla nascita, María Zambrano ci porta a pensare la vulnerabilità di un sé costitutivamente non trasparente a se stesso. La radicalità del suo approccio mina alle basi l'idea di autodeterminazione, autonomia, indipendenza, e verte sulla vulnerabilità di un soggetto "impensabile come integro perché consegnato allo sguardo dell'altro [...] e narrabile solo attraverso l'altro" (Cavarero 2014). Pensarsi come nati significa assumere la propria vulnerabilità prima di quella dell'altro, e pensare la vulnerabilità dell'altro in relazione costitutiva con la propria. La relazione primaria si presenta come un'esposizione e una consegna alla convivenza ancora indistinta. La luce proiettata dal mistero della nascita sull'esistenza richiede di riflettere sul processo complesso che bisogna affrontare per distinguersi nella propria singolarità – sempre confusa, precaria, vulnerabile – e su come questa sia la condizione per apprezzare e rispettare la singolarità, anch'essa vulnerabile ma insieme potente, degli altri.

⁴⁸ María Moliner. (1996). *Diccionario de uso del Español*. Gredos, Madrid. Voce "*apurar*".

Riferimenti bibliografici

- Arendt, Hannah. 2004. *Le origini del totalitarismo*. Einaudi: Torino.
- Arienzo, Alessandro, De Luca, Stefano (a cura di). 2020. *Protego ergo oblige. Ordine, sicurezza e legittimazione nella storia del pensiero politico*. Pisa: ETS.
- Birulés, Fina. 2015. *Entreactos: en torno a la política, el feminismo y el pensamiento*. Madrid: Katz.
- Brown, Wendy. 2015. *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. New York: Zone Books.
- Butler, Judith. 2009. *Frames of war: when is life grievable?*. Verso. London - New York.
- Butler, Judith. 2012. *Parting ways: Jewishness and the critique of Zionism*. Columbia University Press. New York.
- Butler, Judith. 2013. *Vite precarie. I poteri del lutto e della violenza*. A cura di Olivia Guaraldo. Postmedia Books. Milano.
- Butler, Judith. 2014. "Vida precaria, vulnerabilidad y ética de la cohabitación", in Begonia Saez Tajafuerce (a cura di), *Cuerpo, memoria y representación*. Icaria. Barcelona, pp. 47-80
- Butler, Judith. 2017. *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva*. Traduzione di Federico Zappino. Nottetempo. Milano.
- Casadei, Thomas (a cura di). 2012. *Diritti umani e soggetti vulnerabili. Violazioni, trasformazioni, aporie*. Torino. Giapichelli.
- Casadei, Thomas. 2018. *La vulnerabilità in prospettiva critica*, in Orsetta Giolo e Bernardo Pastore (a cura di). *Vulnerabilità. Analisi multidisciplinare di un concetto*. Carocci. Roma, pp. 73-95.
- Castiglioni, Luigi e Mariotti, Scevola. 1973. *IL. Vocabolario della lingua latina*. Milano: Loescher.
- Cavarero, Adriana. 1990. "Dire la nascita", in Diotima, *Mettere al mondo il mondo*. La Tartaruga. Milano.
- Cavarero, Adriana. 2014a. *Inclinaciones desequilibradas*, in Begonia Saez Tajafuerce (a cura di), *Cuerpo, memoria y representación*. Icaria. Barcelona, pp. 17-38.
- Cavarero, Adriana. 2014b. *Inclinazioni. Critica della rettitudine*. Raffaello Cortina. Milano.
- Consolaro, Francesca. 2009. "Il 'vulnerabile' come chiave del 'mondo che viene': considerazioni etimologiche". *Filosofia politica*. 1, pp. 45-50
- Dominianni, Ida. 2020. "L'io alterato", Libreria delle donne di Milano, 25 maggio. <https://www.libriadielledonne.it/puntodivista/lio-alterato> . Consultato il 6 ottobre 2020.
- Esposito, Roberto. 2014. *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Einaudi. Torino.
- Ferrarese, Estelle. 2018. "Introduction: Vulnerability: A Concept with Which to Undo the Word As It Is?". In Estelle Ferrarese (a cura di). *The Politics of Vulnerability*. Routledge. London.
- Forcina, Marisa. 1998. "Filosofia della nascita e filosofia della morte, in Maria Cristina Fornari e Fabio Sulpizio (a cura di). *La filosofia e le sue storie*. Milella. Lecce, pp. 216-226.
- Fuster, Àngela Lorena. 2020, "El virus i la resta de nosaltres". In Xavier Bassas i Laura Llevadot (a cura di). *Pandèmik*. Gedisa. Barcelona (e-book).
- Giolo, Orsetta. 2018. "La vulnerabilità neoliberale. Agency, vittime e tipi di giustizia". In Orsetta Giolo e Bernardo Pastore (a cura di). *Vulnerabilità. Analisi multidisciplinare di un concetto*. Carocci. Roma, pp. 253-274.
- Laurenzi, Elena. 2018. *Il paradosso della libertà. Una lettura politica di María Zambrano*. Mimesis. Milano.
- Lévinas, Emmanuel. 1980. *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*. Traduzione di Adriano Dell'Asta, introduzione di Silvano Petrosino. Jaca Book. Milano.
- Lévinas, Emmanuel. 1984. *Etica e infinito. Il volto dell'altro come alterità etica e traccia dell'infinito*. Traduzione di Emilio Baccarini. Città Nuova. Roma.

- Nancy, Jean-Luc. 2009. *Il peso di un pensiero. L'approssimarsi*. A cura di Daniela Calabrò, Mimesis, Milano-Udine.
- Recchia Luciani, Francesca R. (2016). "Per una fenomenologia dello sradicamento. L'astrazione dei diritti umani tra Simone Weil e Hannah Arendt". *Postfilosofie*, 9, pp. 71-90.
- Weil, Simone. 1990. *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei diritti umani*. Traduzione di Franco Fortini, con uno scritto di Giancarlo Gaeta. SE. Milano
- Zambrano, María. 2000a. *Delirio e destino*. Traduzione di Samanta Marcelli. Introduzione di Rosella Prezzo. Cortina editore. Milano.
- Zambrano, María. 2000b. *Persona e democrazia. La storia sacrificale*. Traduzione di Claudia Marseguerra. Bruno Mondadori. Milano.
- Zambrano, María. 2002a. *Orizzonte del liberalismo*. A cura di Donatella Cessi Montalto. Selene. Milano.
- Zambrano, María. 2002b. *Il sogno creatore*. A cura di Claudia Marseguerra. Bruno Mondadori. Milano.