

Nascere.

Un trauma salvifico

ROBERTO VIGNOLO

«Un'agonia – la prima e la penultima agonia della sua vita –
con sudore e sangue lo dirige verso la luce.
[...] Attenzione: lo sbocco è imminente.
Dall'orifizio, fra due gambe spalancate e convulse,
il grinzoso vecchietto s'affaccia, tutto pieghe, la pelle timida e blu.
Uno gnomo miserabile e piangente, un ennesimo, effimero fuoco,
ma anche una buccia e polpa di barbara vitalità, un testimonio senza confronto
che in un semplice vagito assolve e certifica il mondo.
Guardatelo: già insegna ai polmoni le meraviglie del respiro,
li espande, li contrae, torna ad espanderli;
inaugura gloriosamente l'aria e le sue misture nutrienti...
È nato. Ha cominciato a vivere, ha cominciato a morire».
(G. Bufalino, *Calende greche*, Bompiani, Milano 1992, pp. 9-10)

Nascere è davvero un evento traumatico – come illustrava autorevolmente Otto Rank – il discepolo prima più amato, e successivamente il più odiato di Sigmund Freud – quasi cent'anni or sono¹, non solo per la genitrice, ma per lo stesso generato.

In effetti – senza per questo doverci far carico dell'intera teoria di questo acuto pensatore, per il quale ogni angoscia e separazione sperimentata in vita riprodurrebbe quella natale primigenia – non si potrà che convenire su di un fatto elementare: e cioè che la nascita costituisce davvero la migrazione più sconvolgente, la rivoluzione più ardua, il trasloco più destabilizzante da noi subiti nell'arco dell'intera nostra esistenza, rispetto a cui solo la morte, che chiude il ciclo vitale di quaggiù, può permettersi di competere.

¹ O. Rank, *Il trauma della nascita. Sua importanza per la psicoanalisi*, a cura e prefazione di F. Marchioro, Sugarco, Milano 1990 (or. 1924).

Un trauma sì, quindi. Ma davvero un trauma salvifico, proprio come, per esempio, lo sanno illustrare la penna illuminata del nostro Gesualdo Bufalino, citato in esergo, con i suoi inconfondibili toni di un vero figlio di Magna Grecia, e – forse ancora più efficacemente – quella di Boris Cyrulnik, neurologo, psichiatra ed etologo francese d’origine ebraica, scampato per un soffio alla deportazione nazista del 1943². Ciascuno per il proprio verso, queste due voci ci supportano nel recupero di una rimozione ancora più radicale e nefasta di quella della morte: la rimozione – appunto – della nascita, che penalizza la nostra mentalità e ipoteca pregiudizialmente da secoli la nostra *forma mentis* culturale; e sulla quale, nella stragrande maggioranza dei casi, galleggia ignara la nostra esistenza per larga parte del suo decorso – se non addirittura per sempre. Prima o poi, per tutti sarà infatti più facile – e perfino inesorabile – fare i conti con la morte. Più difficile sarà farli con la nostra nascita, la cui mancata o troppo scarsa consapevolezza potrà senza dubbio accompagnarci fin nella morte – con la complicità della mitologia del soggetto creatore di se stesso, perfettamente autosufficiente, figlio di «una generazione che grazie non sa dire» (Hölderlin), e del risentimento che cova sempre latente nel cuore di chi è generato, renitente riconoscere debitori della nostra stessa vita in quanto figlio ai genitori e in quanto creature a Dio medesimo.

«Dal seno di mia madre, Tu sei il mio Dio»

L’esperienza della nascita, soprattutto nella figura della relazione parentale madre/ bambino, riceve nell’Antico Testamento una perspicua e positiva attenzione, fino a essere valorizzata in chiave teologale. In particolare, in quanto venire-al-mondo subito alle prese con l’angoscia di separazione dal grembo materno da parte di un soggetto non più fusionale, ma comunque perfettamente tutto dipendente dalla madre verso la quale va stabilita una forma di relazione esposta al mondo esterno e completamente mediata da esso, ecco che nascere può giustamente essere riconosciuto quale originario paradigma dell’esperienza della fede. Ne è eloquente spia linguistica quella specifica confessione di fiducia ben attestata nel linguaggio orante e profetico, che – con le variazioni tipiche di una forma viva – prevalentemente suona «dal seno di mia madre, tu sei il mio Dio!» (*Sal* 22,10ss., cfr. 71,6; 139,13; *Gb* 31,18; *Is* 49,1; *Giud* 16,17; *Ger* 1; *Gal* 1,15). L’iniziazione alla vita è a tal punto

² B. Cyrulnik, *De chair et d’ame*, Odile Jacob, Paris 2006.

percepita in coincidenza con il più originario teologale confidare che – nel caso estremo della più radicale doglianza/querela contro Dio – precisamente l'evento dei propri natali diventa oggetto detestabile della più risentita sconfessione, esecrazione, maledizione (*Ger* 20,14-18; *Gb* 3,1ss.). Così la nascita non è più riconosciuto evento benedetto e gratificante, bensì recriminato come *il peggiore* «inconveniente» possibile, quello appunto, per parafrasare Cioran, «di essere nati». In questo contrappunto di controverse voci anticotestamentarie, in bilico tra i due estremi di una testimonianza “confessante” e del suo rovescio “sconfessante”, il rapporto madre/bambino spicca come figura eminente, dotata d'un efficace analogo del rapporto teologale del credente con il Dio d'Israele.

«Si entra in vita, e se ne esce come tutti»

Sullo sfondo di questa attenzione alla peculiare grazia della nascita, spicca, per analogia e contrasto, la più lucida e acculturata (ma affettivamente non meno intensa) *fenomenologia* che di tale originaria condizione *neo- e fin prenatale* ci restituisce lo pseudoSalomone del libro della Sapienza (*Sap* 7,1-6). Singolare non solo biblicamente, ma anche a livello della letteratura antica *tout court*, questa intensa pagina ci regala quella che definiremmo come una limpida «confessione antropologica», eccellente accesso preliminare alla più nota preghiera di *Sap* 9. Proprio lo stesso sguardo sulla fragile umanità, qui anticipato (nell'elaborata struttura concentrica della sezione centrale, *Sap* 7,1-6 sta in esatto parallelo a 8,17-21, a propria volta diretta anticamera alla grande supplica di 9,1ss.), fornirà infatti la base primaria della preghiera stessa, nella sua fase tanto iniziale (9,1-6) quanto finale (9,13-18), disposta attorno al centrale riferimento salomonico (9,7-12). Non a caso solo qui identificabile come l'autore del libro, Salomone è fatto valere quale eletto consapevole della propria elezione e vocazione speciale di giudice e fondatore del tempio d'Israele, ma altresì anche come singolo uomo assolutamente conscio della propria assimilazione all'universale, fragile umanità, generosa e severa verso tutti (compresi i rampolli di stirpe reale: 7,5-6).

Coerentemente all'elaborato pensiero di questo libro, *Sap* 7,1-6 respira di una speciale virtù riconciliatrice, di sobria pacificazione con l'inquietante contingenza dell'umano esistere, mai tanto esposto e malamente interpretabile come nell'inerme frangente del proprio venire al mondo, ma proprio in questo vissuto – come nessun altro iniziatico rispetto alle ulteriori esperienze

–, additabile come magnifico analogo (presupposto e fondamento) di vita teologale, memorabile impulso ispiratore della più audace impetrazione di Sapienza dell'intera tradizione biblica («perciò pregai, e mi fu data la sapienza, invocai e venne a me uno spirito di sapienza...»: *Sap* 7,6).

- 7,1a Anch'io sono un mortale, uomo come tutti,
1b discendente del Protoplasto, fatto di terra,
1c nel grembo materno fui scolpito – una carne –
2a coagulato nel sangue lungo dieci mesi,
2b da seme maschile e dal piacere d'un sonno.
3a L'aria comune, anch'io respirai appena nato,
3b caduto sopra una terra come a tutti sofferta,
3c col primo grido in pianto, come tutti.
- 4 Fui avvolto in fasce e cresciuto tra assilli.
5 Per nessun re, altro inizio di esistenza:
6 si entra in vita, e se ne esce come tutti.
- 7a Perciò pregai, e mi fu data saggezza,
7b invocai, e venne a me uno spirito di sapienza...

L'autore, appena prima riconoscibile ancora solo quale sapiente e molto autorevole precettore di re (6,22-25), a questo punto ribassando il tono (7,1ss.), va ragionando in quanto comune mortale, come tutti debitore della propria esistenza a quella necessaria sequela di eventi indispensabili per determinare una nuova vita: accoppiamento, concepimento, gestazione, parto, allevamento. Al termine di questa fenomenologia della propria nativa, fragile «carne», e in diretto riferimento al comune, nativo e mortale destino, eccolo lasciar cadere una prima rapida allusione a un proprio eventuale *status* regale (7,5-6), in seguito esplicitato in termini che consentono di identificarlo pseudoepigraficamente con il re Salomone, per divina elezione preposto su Israele (9,7-8), quale garante della giustizia e del culto (in quanto fondatore del tempio), mediatore decisivo quindi d'ogni relazione orizzontale e verticale (del popolo al proprio interno e quindi anche con Dio). Tuttavia l'identificazione salomonica resta qui, all'inizio della sezione centrale del libro (capp. 7-9), ancora in ombra: accuratamente dissimulata dietro la propria comune e universale *humana condicio*, nulla ancora la farebbe presagire. Martellante *Leitwort* in tal senso il triplice *come tutti* (vv. 1a.3c.6a), «a conferma che il tema

dell'uguaglianza di Salomone rispetto a ogni altro uomo è il tema centrale»³. Inoltre, l'arrangiamento in chiasmo dell'inclusione (*condizione mortale/ e comune origine*: v.1-2; *comune origine/ comune esito mortale*: v.6) focalizza ancora più limpidamente i due estremi dell'esistenza, tutta inclusa nella consueta opposizione polare di *ingresso nel mondo/uscita dal mondo*.

Invocare e ricevere il dono della Sapienza

Proprio su questo sfondo solidale – che nella più consistente struttura chiasmatica di *Sap* 9 rispettivamente aprirà (9,1-6) e chiuderà (9,13-18) l'invocazione per ottenere la Sapienza –, verrà pure rivelata la condizione eletta, regale e l'identità dell'autore del libro, sicché la figura salomonica verrà a collocarsi come perno centrale (9,7-12) della preghiera per ottenere la Sapienza. Un'identità svelata, tuttavia, non per esplicita denominazione, bensì per inequivocabile allusione alla sua proverbiale attività giudiziale e alla costruzione del tempio di Gerusalemme (*Sap* 9,7-8; cfr. *1Re* 3,15-28; 5-8. L'intero libro mantiene una rigorosa reticenza su tutti i personaggi storico-salvifici, per cui ogni ulteriore riferimento a loro, a partire dal *midrash* esodico di *Sap* 10,1ss., sarà mantenuto sempre cifrato, sotto anonimato). La teologia dell'elezione speciale legata alla promessa davidica – di per sé materia incandescente, a rischi di illusioni etnocentriche e narcisistiche e di delusioni estreme (cfr. *2Sam* 7; *1Cron* 17; *Sal* 2; 18; 72; 89; 132; 144; *Qoh* 1-2), ma anche modello catalizzatore di più universali promesse (*Is* 55) – trova proprio qui, nella sezione centrale del libro (*Sap* 7-9), una rielaborazione di speciale maturità e finezza. L'elezione speciale viene infatti qui ripensata in intima saldatura ad un'antropologia teologica perfettamente universale, addirittura elaborata in sua funzione, non quindi per mera giustapposizione, né per contrapposizione frontale, bensì per interna e reciproca ospitalità di un caso massimale ed esemplare di regalità sapiente, ottimo corrispettivo di un destino universale da Dio impresso originariamente nell'uomo. Congiurano a questo eccellente risultato l'assunzione di due distinti modelli regali, ciascuno con una propria vicenda autonoma, ma qui portati a felice confluenza, rispettivamente: uno di ascendenza extrabiblica e di stampo più accentuatamente politico, relativo al sovrano ideale, quale fu elaborato da quella feconda trattatistica neoellenistica,

³ P. Bizzeti, *Il Libro della Sapienza*, Paideia, Brescia 1984 («Supplementi della Rivista Biblica» 11), p. 67.

che accentua i tratti umanistici e teologali del re ideale, tutto all'insegna di somma temperanza, nella linea della *imitatio Dei*. L'altro invece piuttosto *in-trabiblico* e di impronta più strettamente antropologica, relativo alla concezione dell'uomo in quanto tale destinato e creato conforme a un modello regale, nella linea della *imago Dei*. Non ignara della prima, ma certo anche fedele a questa seconda tradizione (*Sal* 8; *Gen* 1-2), e sulla scia di un'analogia più recente ripresa da parte di Ben Sirach (*Sir* 17,1-12), la *Sapienza di Salomone* supera il verdetto d'incompatibilità intrinseca tra destino regale e umanità mortale sanzionato prima (sarcasticamente) da Giobbe e poi (autoironicamente) da Qohelet, per cui rispetto a ogni mira di regalità vittoriosa (secondo *Gen* 1-2 e *Sal* 8 effettiva volontà di Dio sull'umanità in genere), l'ineluttabile condizione mortale (*Sal* 89) fa sì che l'uomo, in realtà, debba suo malgrado riconoscersi (e al più presto) *quale re inspiegabilmente detronizzato* (così Giobbe), *ovvero come sovrano abdicante dal proprio narcisistico delirio di onnipotenza*, da un desiderio ritorto su se stesso (con chiarezza intellettuale difficilmente superabile, denunciato e curato da *Qoh* 1-3). In solidarietà con la precedente impresa di *Sir* 17, ecco allora vigorosamente ripristinata da *Sap* l'opzione per una regalità come cifra di una antropologia fondamentale, stimata perfettamente compatibile con la condizione mortale (*Sap* 7,1-6; 9,1ss.). Proprio la rivisitazione non più troppo enfatica (come avveniva nel pur splendido *Sal* 8), bensì misurata di questa compatibilità costituisce il patrimonio più prezioso del nostro testo, anzi di tutta la sezione centrale del libro (*Sap* 7-9). Una compatibilità pensabile solo a partire dalla necessità di invocare e ricevere il dono della Sapienza, rispetto a cui Salomone, come tutti, è perfettamente dipendente (neanche per lui si tratta di un dono innato, meno che mai del frutto/diritto implicito di una nascita soprannaturale, che lo assimilerebbe a un dio: totale la sdivinizzazione del re, anche rispetto al neopitagorico Ecfanto, per cui il re è mortale come tutti, e tuttavia è più di tutti simile al dio supremo).

Una versione più distaccata e obiettiva

Non a caso l'esordio di *Sap* 7,1 propone una piccola distorsione antifra-stica d'implicita polemica «verso l'ambiente greco, che divinizza i propri re,

i quali tutti pretendevano di derivare da una divinità»⁴. L'attacco con «anch'io» (vv. 1.3), anteposto al dichiararsi «come tutti gli altri», suona infatti parodistico, ricalcando la convenzione degli eroi omerici, che aprivano il racconto autobiografico destinato a una udienza illustre, vantando a propria volta natali eccellenti e fuori dal comune (si pensi a Diomede: *Iliade*, 14,113). Introducendo in questa formula un contenuto e valore esattamente inverso rispetto alla sua applicazione abituale, ecco che l'esordio in tono abitualmente altomimetico, ma parodisticamente ribaltato in bassomimetico, confessa non una genealogia speciale, bensì la più ordinaria possibile, quella di un'esistenza principata da un concepimento, una gestazione e nascita perfettamente comuni. La tipica contrapposizione dell'eletto (uno) rispetto alla massa non eletta (molti/tutti) si stempera qui nella perfetta assimilazione dell'unico a una condizione per tutti ugualmente vulnerabile, inclusiva dello stesso eletto, per la nascita in nulla differenziabile rispetto ai molti/tutti. Sicché l'io qui pronunciato da Salomone non suona con accenti diversi da quelli di tutti, bensì in perfetta sintonia con chiunque potrebbe pronunciare il proprio.

La novità di queste parole non sta nell'affermare che l'eletto, il re, anche lui muore come tutti. La consapevolezza della comune morte era infatti già l'amara scoperta, invero un po' ingenua, ma comunque tragica e soprattutto risentita contro il Signore, della finale del *Sal* 89, nonché l'impulso motore della ricerca di Giobbe e della formidabile autoironia e parodia messa in scena dal brillante *mashal* pseudoautobiografico di Qohelet, come storia non tanto di un re che si voleva supersapiente, bensì di un sapiente che, fingendosi re davidico (*Qoh* 1,14-2,26), sullo pretestuoso scenario del proprio cuore, rappresentava il più universale teatrino del cuore umano, dove ciascuno poteva riconoscersi come protagonista. Nuovi piuttosto, qui in *Sap* 7,1-6, due fattori di rilievo: la maggior estensione dell'umana sfera a tutti comune (re compresi) all'ambito della nascita, oltre che della morte; nonché il tono di composta riconciliazione e di obiettiva disposizione nell'abbracciare l'umana fragilità e finitezza: nelle parole dello pseudoSalomone non c'è più la minima traccia di risentimento che consumava la terza parte del *Sal* 89, nonché l'intero corpo poetico del libro di Giobbe (*Gb* 3-27 nonché 29-31), che lascia ancora forte impronta in Qohelet, e perfino nel molto positivo Siracide. Secondo una più matura consapevolezza psicologica, spirituale, teologale, la coscienza credente d'Israele nella diaspora dell'acculturato ambiente alessandrino (al cui

⁴ G. Scarpat, *Libro della Sapienza*, Paideia, Brescia, 3 voll.: 1989 (I), 1996 (II), 1999 (III), qui vol. II, p. 18.

interno, per i Giudei non era troppo facile farsi accettare) ricomponne integrativamente il morire-come-tutti, in qualche modo già metabolizzato, con il nascere-come-tutti, aspetto più tenacemente rimovibile e quindi di più arduo recupero.

Poiché nella sua bassomimetica genealogia l'autore fonde abilmente assieme elementi d'antropologia greca ed ebraica (greca è per esempio l'inquadratura sulla mortale *condition humaine*, che tuttavia pure troverebbe numerosi addentellati biblici; ebraico suona invece il riferimento corporativo alla propria condizione di discendente del progenitore adamitico), possiamo plausibilmente pensarlo impegnato in una consistente impresa ermeneutica e comunicativa. L'origine del primo uomo dalla terra (per gli antichi un'eziologia dalla portata al tempo stesso onto- e filogenetica) evoca il riferimento alla personale provenienza dal grembo materno (7,1c): «nel grembo materno fui scolpito – una carne». Notare come il processo creazionale e generativo autobiografico sia descritto dall'autore in termini decisamente impersonali nel riferimento sia all'agente divino, sia alla sua nuova creatura, nonché alla rispettiva madre. L'intensa formula, doppiamente personalizzante, ben nota a oranti e profeti che congiungono nascita e fiducia nel Dio della berit («dal seno di mia madre tu sei il mio Dio!»: *Sal* 22,10; 71,6; 139,13; *Gb* 31,18; cfr. *Is* 49,1; *Ger* 1,5), viene qui bellamente ignorata a favore di una versione più distaccata e obiettiva.

L'umana «carne»

Anche se nella vita nascente concorrono Dio e la madre, tuttavia, a differenza del salmista, lo pseudoSalomone non investe il proprio interesse in questo misterioso sinergismo (*2Mac* 7), e nemmeno ne fa una questione troppo personalizzata e diretta. Non troviamo infatti in *Sap* 7 quell'intenso parallelismo tra «mio Dio» e «mia madre» originariamente riconosciuto come appreso già a contatto col grembo materno (cfr. *Sal* 22; 139). La duplice dipendenza embrionale e neonatale dal creatore come dal concorso materno è infatti inquadrata piuttosto come condizione tipica di ogni umana «carne», apprezzabile in quanto fattore comune più che differenziato. Così generazione e nascita sono viste qui con occhio più oggettivo, in certo qual senso «scientifico», inquadrate come fenomeno fisiologico, senza nemmeno più di tanto rimarcare né l'intervento creatore divino né il generativo ruolo materno. Di entrambi si

mantiene una consapevolezza atematica, istruita solo come sfondo indispensabile per motivare la preghiera di Sapienza o per diversificare l'individualità di Salomone da quella comune. Anche successivamente (Sap 7,2a) si mantiene distanza da un registro effusivo e patetico, preferendone piuttosto uno descrittivo, quasi scientifico, o, per meglio dire, fenomenologico, con l'attenzione prevalente all'universale e onninclusivo piuttosto che al particolare esclusivo. In questa rigorosa attenzione per una «carne» a tutti comune – espressione non d'un anonimo oggettivismo, ma semmai di realistica e appassionata solidarietà – ecco menzionata in primo luogo la formazione dell'embrione lungo i dieci mesi di gestazione (per la scienza di allora il decorso stimato ottimale per il nascituro, calcolato in base ai ventotto giorni del mese lunare, per cui il decimo mese, più esiguo di giorni, viene ciononostante computato come intero, con arrotondamento per eccesso).

Il recupero d'una rimozione

In questa *fenomenologia della nascita* – più enfaticamente, ma comunque appropriatamente definibile come *confessione antropologica* –, interviene a sorpresa *l'audace rievocazione del proprio concepimento* (7,2b) nei termini di un modello culturale all'epoca piuttosto consueto come avvenuta sintesi di sperma e sangue (più conforme, forse, all'idea di Aristotele che a quella d'Ippocrate). A far specie non è il modello esplicativo adottato per il concepimento, bensì, piuttosto, il fatto stesso della sua menzione a questo punto del discorso. Sorprende infatti che, venuto a capo dei dieci mesi di gestazione (vv. 1c. 2a), il filo del racconto, con uno scarto narrativo anaforico (*analessi*), retroceda a uno stadio ormai pregresso, a un momento di per sé inaccessibile, nientemeno che all'istante notturno del concepimento d'una nuova vita accesi nel rapporto coniugale genitoriale. Cronologicamente parlando, sarebbe infatti di per sé un episodio già scavalcato, l'attacco narrativo iniziale essendo partito ben più a valle (appunto con la nascita in 7,1b). D'altra parte, prima di darne toccante descrizione, l'attenzione spirituale retrocede sempre più lontano, portandosi sulle imprevedibili fasi precedenti. Davvero sorprendente è poi il candore di un pensiero che si vuole memore e consapevole rievocatore del concepimento all'origine della propria persona. Ripensarsi come frutto di una notte d'amore e di piacere («dal piacere accompagnato al sonno», dove *sonno* vale eufemisticamente per amplesso) dei propri genitori, è intento indubbiamente arduo, materia troppo delicata e onerosa, perfino disagiata e

disdicevole, non a caso protetta da comprensibilissimo riserbo. Verso la sessualità dei propri genitori vale infatti l'istanza di una doverosa verecondia, dal momento che siffatto pensiero può caricarsi di morboso compiacimento (istruiscono in merito la storia dei figli di Noè, e ancor di più la dettagliata legislazione anti-incesto del Levitico: *Gen 9,20-27; Lv 18*). Ma la giusta riserva potrebbe anche far da paravento a una comoda rimozione, pretestuosa per non prendere sufficiente atto della propria «carne» filiale. Così, se tutti rimuoviamo facilmente la nostra propria morte, ci è forse ancor più agevole farlo con il nostro personale natale, e con tutti i relativi determinanti retroterra.

Le proprie origini. Un mistero con cui rappacificarsi

È d'altronde sempre uno smacco per chicchessia prendere atto di quanto effettivamente fortuita sia la propria origine, la venuta al mondo di tutti. Per quanto possiamo trovare rassicurante consolazione nel saperci amorosamente voluti, ricercati con i migliori e più responsabili sentimenti da parte dei nostri genitori, la nostra nascita risulta infatti sempre un evento terribilmente accidentale, legato al cumulo di diverse contingenze che rendono fecondo un rapporto sessuale. Tanto è l'impatto di questa "accidentalità", da trovare, internamente al nostro vissuto psichico, una rapida corsia di rimozione o un angolo di censura, piuttosto che la via della serena presa di coscienza (prescindendo qui dai casi-limite più delicati). Non senza narcisistica fierezza, si è più volentieri inclini a saperci soggetti, comunque attivi, di un piacere, di un amore (per quanto effimero, disapprovabile) che non a riconoscersi come frutto (intangibilmente passivo) di amore e piacere d'altri, dei genitori, "causa" effettiva d'ogni umano esistente. Analoga a quella della morte, la rimozione della nascita s'insinua per certi versi anche più obliqua e strisciante. In quanto evento futuro, la morte, appostata nell'ombra del non-ancora, appare alla nostra coscienza come quell'ora indisponibile, ma comunque, proprio in ragione del suo carattere futuro, intenzionabile con maggiore margine di iniziativa e di libertà (fuori discussione la sua ineluttabilità, sta a noi assumerla in verità). Al contrario, concepimento e nascita se ne stanno inesorabilmente consumati alle nostre spalle, per sempre sbarrati alla nostra rimemorazione. Eppure, con il loro "già-stato", sono tanto più imprescindibili, incancellabili, attestati come sono nella risultanza attuale della nostra carne vivente. A distanza incolmabile capaci di coinvolgerci ancor oggi senza interpellarci e senza farsi

raggiungere, configurano quindi una situazione “patica” per noi più ardua da assumere rispetto alla stessa della morte.

Insomma, parlare in prima persona della propria condizione mortale e soprattutto embrionale e nascente come sa fare il sapiente di *Sap* 7,1-6 è possibile solo in forza d’una sostanziale pacificazione con il mistero delle proprie origini, la più sicura spia di un effettiva accettazione della propria condizione mortale. La controprova viene dalla bocca degli empi, il cui tetro programma nichilista (2,1-20) si sviluppa proprio a partire dalla duplice convinzione per cui

- a) da un lato la morte comporta la totale sparizione dell’uomo (non c’è modo di «sanare la fine dell’uomo»: 2,1);
- b) dall’altro «siamo nati per caso» (2,2).
- c) Ne consegue così che all’uomo resterebbe solo consegnarsi all’arbitrio indifferenziato, alla soddisfazione istantanea del piacere a tutti i costi, perseguibile secondo la più spregiudicata volontà di potenza, perpetrata a danno dei più deboli con sadismo, e con risentimento contro i giusti (*Sap* 2,6-20. Tutt’altro universo, distante anni luce dal qoheletico «mangiare e bere e soddisfarsi delle proprie fatiche», dono divino, teologale, incompatibile con qualsiasi «ingiustizia»).

L’invocazione primaria

Entro un’esperienza universale, in cui il codice prevalente è quello di conformità («comune» è infatti l’aria respirata per la prima volta, la terra su cui si cade è «come a tutti sofferta», «uguale» il primo grido levato in pianto), rispetto a *Sap* 7,1 e 7,6, in posizione perfettamente centrale (7,3) spicca molto efficacemente il cosiddetto «trauma della nascita», esperienza archetipa di tutte le successive forme di angoscia di separazione, destinate a prodursi entro quello schema di fondo. Mentre nel contesto prevalgono i verbi al passivo («cesellato»/«coagulato»: vv.1c-2a; «avvolto»/«cresciuto»: v.4), al v. 3 tre verbi tutti attivi («respirare», «cadere», «piangere») narrano il momento di maggior *pathos* del primo, più toccante impatto con il mondo esterno, coincidente col primo respiro, il cadere a terra, il primo grido in pianto. In particolare si comincia e si finisce (vv. 3a.3c) con due eventi in strettissima connessione temporale in cui pare questa volta insinuarsi anche un intrinseco nesso

logico (*post hoc, propter hoc*), dal momento che proprio il primo respiro (7,3a) produce il pianto del neonato (7,3c), svezzandone i polmoni, abituati al liquido amniotico, con il più ruvido contatto con l'aria. Al centro (v. 3b), sta una formula ben nota alla grecoità classica (cfr. Omero, *Iliade*, 19,110) per descrivere l'evento del parto: *cadere trai piedi di una donna* (probabilmente da intendersi nel senso della postura assunta dalla madre, che poteva partorire standosene inginocchiata a terra). Possiamo vedervi qualcosa di più di un eufemismo per il parto, cogliendovi simbolicamente allusioni alla percezione di umana «gettatezza», «deiezione» intrinseche alla separazione della nascita, essa stessa per ognuno già la prima grande prova da affrontare, antesignana di tutte le successive. Quel primo grido in pianto annuncia che la sfida, nonostante tutto, è ormai raccolta.

Il primissimo contatto con l'esterno vede drammaticamente coincidere, in una sorta di ossimoro neonatale, una nuova condivisione del mondo per il bimbo stesso percepita piuttosto come un terribile straniamento. La semplice condivisione degli elementi cosmici e antropologici a tutti comuni (la stessa aria e terra, lo stesso primo pianto di tutti) produce infatti l'angosciato spiazamento del neonato ormai fuori del grembo materno, ma ancora assolutamente inerme a sostenere e condividere l'impatto del mondo nella nuova posizione di fisiologica autonomia. Il punto di vista non è qui quello della partoriente o di chi l'aiuta, bensì quello del bimbo partorito. Naturalmente quest'angolo di visuale sul proprio personale venire al mondo, rfigurato dallo pseudoSalomone non tanto per il recupero di qualche imprevedibile traccia mnestica, bensì attraverso un ardito e attento esercizio di consapevole immaginazione, che analogicamente riferisce a sé quanto in seguito ha appreso e sperimentato della nascita altrui, individuando il carattere peculiare del nascere, inteso come l'esperienza liminare e iniziatica per eccellenza, trattandosi della prima e decisiva soglia d'ingresso all'autonomo contatto con il mondo. Il che comporta uno spaesamento a contatto più diretto con gli elementi universalmente condivisi, ma, al tempo stesso anche l'inizio di una reintegrazione, di una riassimilazione armonica a tutto quanto fisicamente accomuna la vita dei mortali viventi. Nascere significa inserirsi – inaugurandolo – in un rapporto di universale partecipazione, tale appunto proprio dove l'esperienza della vita definitivamente separata dal grembo si configura in termini più irriducibilmente personali e personalizzanti, come nel momento del primo respiro e grido, della voce del primo pianto. Nulla di più comune di un neonato che al proprio ingresso nel mondo piange e grida di volere vivere. Nulla di più singolare di questa sua prima voce, così tutta intrinseca alla singolarità del

suo corpo, espressione primaria della volontà di vita, investita e riappropriata nel grido di affermazione della propria esistenza, rivendicante il proprio riconoscimento e bisogno di cura come legittima istanza e ansiosa attesa di un trattamento di giustizia.

Queste limpide retrospettive di *Sap* 7,1ss. vincono la rimozione e l'impaccio universalmente attestati dalla cultura antica, nella sua rappresentanza maschile sempre molto imbarazzata verso la nascita, (quale evento smaccatamente sottratto al proprio potere), nonché dal più comune e diffuso immaginario, che la sente come conturbante e «impura», in ragion del dirompente vitalismo legato al parto, prerogativa esclusiva del corpo femminile. In realtà, anche se qui oggetto di attenzione specifica non è propriamente il punto di vista della donna, bensì piuttosto del neonato al primo impatto con l'esterno, nulla però suggerisce l'idea di qualche impurità connessa alla generazione e al parto. Entrambi i fenomeni sono, al contrario, contemplati senza la minima reticenza, morbosità, neanche un cenno d'imbarazzo. Un acuto sguardo fisiologico, unitamente a un'intensa appercezione dello spessore di verità annidato nel nascere, convergono a focalizzare la delicata precarietà neonatale nel fiducioso realismo indotto dalla Sapienza, quello spirito più di tutti sottile, onnipervasivo, e amico dell'umano (*Sap* 7,22-24), e garante dell'originaria buona finitezza delle creature, e dell'immortalità della giustizia con cui vanno trattate (1,13-14).

Una precarietà accudita

A diretta riprova della intrinseca bontà del nascere viene il fatto che, finalmente, qualcuno risponde all'invocazione in pianto del neonato (*Sap* 7,4). Qualcuno ne placa l'angoscia di separazione, prestandogli un allevamento premuroso, fatto di «pannolini e preoccupazioni», rispettivamente un oggetto e un concetto che ben riassumono i problemi a carico di chi si dedica a una nuova vita. L'oristo (incoativo o complessivo) – praticamente *apax* nei LXX: cfr. *4Mac* 10,2; 11,15) – dice la prolungata cura genitoriale esigita da quella «scimmia nuda» che noi siamo, al momento la specie filogeneticamente vincente nell'evoluzione, ma anche il suo più delicato prodotto. Le fasce neonatali simbolizzano simultaneamente sia le rassicuranti cure materne in risposta al grido neonatale, sia l'inquietante analità cui far fronte (il lato più bassomimetico, anzi triviale del quotidiano, contrastante tutte le somme aspi-

razioni d'ogni individuo, e quindi per lo più rimosso). Ecco allora saldate assieme, indissolubilmente, la precarietà della vita nascente, rivendicata fin dal suo primo grido, e la sua corrispondente cura effettiva, giustamente prestatale, segno di una giustizia/giustizia umana responsabile della situazione obbiettiva, segno della reciproca inclusione di ontologia ed etica.

Insomma: chiunque ponga mente alla propria nascita, a partire da quel frangente, dovrà ammettere due elementari verità: dovrà riconoscersi, per un verso, contingente come non mai, ma per l'altro però riscoprirsi gratificato non soltanto della vita donata, ma altresì di quella custodita in reiterata cura amorosa corrispondente alla sua più antica invocazione d'aiuto⁵. Dal momento che qualcuno ha ascoltato la voce neonatale del suo pianto, egli può sensatamente riconoscersi un esistente non solo gratuitamente donato a se stesso, ma dalla propria nascita trattato con la corrispondente «giustizia» esigita. Un nesso fondamentale del tipo quello intercorrente tra supplica e risposta, invocazione e soccorso governa l'impatto della vita nascente al suo ingresso nel mondo. Prestar cura a un neonato che strepita, e allevarlo, significa riconoscere la bontà del suo desiderio di vita, e adempiere così un atto di giustizia responsabile, che riconosce la bontà, giustizia, giustizia intrinseche all'inerte vita nascente. Proprio questa doverosa (effettiva e abituale, prima ancora che auspicabile) risposta alla vita nascente smentisce il disperato quanto sfacciato sragionare degli empi («siamo nati per caso!»: *Sap* 2, 1 ss.) da cui trae partito ogni arroganza e efferatezza, espressioni del cupo nichilismo. Il solo fatto di esistere ci attesta che non siamo solo un dono donato (tantomeno “gettato”), bensì anche recepito, accolto da qualcuno, meglio ancora, da qualcuna, che si è sufficientemente curata di noi; e che – proprio *as a good enough mother*, come direbbe Winnicott – ci ha trattato secondo l'elementare giustizia misteriosamente spettante a ogni vita neonatale (e, per analogia, al più minuscolo esistente), in nome di un'istanza prevalente sul naturale istinto, a moderazione di ogni autoconservazione genitoriale. Ecco perché il riferimento alla gestazione e alla cura materna corre in *Sap* 7, 1-6 su binari di austerità sobrietà, quando invece, sulla scorta di un'affermata tradizione biblica, avrebbe potuto trovare adito a ben più patetico sviluppo. La «morale» di questa fenomenologia della nascita può ricondursi alla conclusione, invero semplicissima, per cui ogni esistenza adulta porta in se stessa la testimonianza di

⁵ Il sentimento di contingenza (mortalità, occasionalità, smarrimento: vv. 1-3), quello stesso che induce gli empi di *Sap* 2 alla loro cupa opzione nichilista, vien temperato dall'accoglienza e cura materna incontrate, usualmente destinate alla vita neonatale (cfr. *2Mac* 7,27; *Ez* 16,1-7; *Lc* 2,7).

una vita nascente accolta secondo giustizia, o – detta più filosoficamente – di una tendenziale coincidenza (promessa) di essere e amore.

Sap 7,1-6 non intesse un elogio, celebrativo o moralistico che sia, esaltante o inculcante il dovere genitoriale. Allo pseudoSalomone interessa piuttosto riproporre l'eloquente evidenza per cui ogni umano adulto, seriamente alle prese con la propria contingenza, potrà e dovrà riconoscersi risultante da una duplice effettività: quella del dono della propria vita, ma altresì quella dell'originario accudimento neonatale e infantile (se non tutto felice e soddisfacente, quantomeno «sufficiente»). In risposta alla sua prima invocazione-rivendicazione neonatale è stato quindi effettivamente investito da una «giustizia» o «sapienza» coinvolgente non solo il Creatore, ma più direttamente una creatura genitrice e nutrice verso un'altra creatura generata e infante⁶. Non si sbaglierà a riconoscere in quest'originaria e comune esperienza una prima e più sicura traccia della disponibilità e appetibilità della Sapienza in persona, nella sua buona onnipervasività (*Sap* 7,22-8,1), palpabile attraverso quelle decisive «cause seconde» (i *metaxù* su cui Simone Weil richiama l'attenzione) delle umane responsabilità adempiute con giustizia: quella stessa Sapienza che, non a caso, solo a conclusione della nostra *confessione antropologica* viene intensamente invocata nella preghiera (7,7; 8,21).

In conclusione: se nascere è sinonimo di separazione da ciò che ci genera, e di conseguente messa alla prova circa la rfigurazione del nostro rapporto con l'origine, questa testimonianza restituisce uno spaccato particolarmente profondo delle condizioni più adeguate di tale rfigurazione. Altrimenti detto: se pregare è rinascere, allora il pensiero riconciliatore con la propria nascita, capace di superarne la rimozione, conviene in modo speciale alla preghiera stessa, in ordine a desiderare e volere la propria più personale comunione con la Sapienza, che sempre e dovunque graziosamente ci anticipa. ■

⁶ Il sentimento di contingenza viene temperato dall'accoglienza e cura materna incontrate, usualmente destinate alla vita neonatale (cfr. *2Mac* 7,27; *Ez* 16,1-7; *Lc* 2,7).