

LA VERITÀ DEL GRIDO

Per un'archeologia del soggetto

Martino Doni

1.

Porre il soggetto in questione, o porre la questione del soggetto, significa prima o poi imbattersi in un problema di distinzione; significa cioè distinguere ciò che è soggetto da ciò che non lo è. Ogni distinzione, come è noto, comporta una scelta di campo, spesso politicamente, socialmente ed emotivamente carica di conseguenze. Per ciò che riguarda la questione del soggetto, proporrei di incominciare con una domanda insolita: che cos'è un bambino?

Non: «come è fatto», «come si comporta», «come reagisce»... No, *ex abrupto*: «che cosa è?» Può sembrare una domanda oziosa, inutile e finanche irrispettosa, per via che presuppone che un bambino sia una «cosa». Ma la «cosa» del bambino non è «qualcosa» che si possa analizzare con gli strumenti dell'anatomia o della fisiologia, né descrivere con i vocabolari della psicologia o dell'etologia. Non c'è un *logos* per questa «cosa» che è, letteralmente, *a-logica*. Chiedersi che cosa sia un bambino significa scontrarsi con un'impossibilità. Non sappiamo dire che cosa sia un bambino, perché nel momento stesso in cui ci proviamo, subito la «cosa» che è il bambino si traduce in «cose», in pezzi, componenti, atomi di comportamento, reazioni istintive, eccetera. Il bambino è l'inizio dell'adulto, sappiamo praticamente solo questo, e non è ancora nulla. Tutto ciò che sappiamo di un bambino non ha a che fare con la «cosa» che è il bambino. Il linguaggio lambisce il confine dell'infanzia nutrendosi di essa, dilazionando il patrimonio della sua insondabilità con cura certosina, attraverso il suo motore principale: il tempo.

Il bambino, come l'animale, non ha tempo, lo acquista tramite il linguaggio, cessando di essere la «cosa» che era, l'*in-fans*, la creatura che non parla. Entrato nel tempo, il bambino inizia a ricordare, inizia a cercare spiegazioni, a distinguersi dal punto da cui proveniva. Una volta adulto, molti di questi ricordi si stemperano e si perdono, talvolta riaffiorano, sotto forma di sogno o di illuminazione fulminea, l'*eureka* che getta luce nuova su un particolare del proprio passato che era rimasto nascosto per tanti anni. Ma quei ricordi, quelle illuminazioni che talvolta ci investono e ci commuovono, quelle immagini che balenano e che insistono sui primi secondi della nostra coscienza acerba, non giungono alla radice della vita, sono già vecchi, sono già «logici» nella loro opacità, nel loro descrivere un particolare, un senso, nella loro chiusura prospettica.

Un esempio chiaro di questa condizione è ciò che chiamiamo il primo ricordo: il limite estremo della nostra cosiddetta memoria a lungo termine. Il mio primo ricordo risale a quando avevo poco più di due anni: vedo davanti a me un vetro, tutto è grigio e opprimente, dietro il vetro scorgo a malapena due figure sfocate, sto piangendo, i miei occhi sono completamente inzuppati di lacrime e vedo le mie piccole mani che sbattono sul vetro, oltre il quale, pur non distinguendo i lineamenti, so che ci sono i miei genitori. Se mi soffermo su questo ricordo, posso ancora sentire il rumore assordante delle mie mani che sbattono sul vetro e avverto ancora la furia e la frustrazione mista alla paura di combinarla grossa. Quel vetro mi sembra sempre sul punto di andare in mille pezzi, lo sento vibrare e scuotersi come un timpano.

È un ricordo costruito ad arte, un mito artificiale (*Kunstmythos*) direbbe Hans Blumenberg¹: a due anni mi ammalai di salmonellosi e fui ricoverato per diversi giorni in un reparto di malattie infettive. Ai miei genitori non era permesso entrare, e potevano vedermi solo attraverso un vetro, cosa che io, allora, non potevo né comprendere, né tantomeno accettare. Perché dico che è un ricordo costruito ad arte? Perché ho potuto figurarlo solo *dopo* che mi è stato raccontato. Adesso, mentre lo racconto, non so più distinguere quell'angoscia dalla cornice logica che la racchiude: so benissimo che quel vetro è un vetro d'ospedale, e che quelle figure grigie e sfocate sono i miei genitori, angosciati a loro volta, adesso lo so. Ma *allora*, questo è certo, non sapevo. La «cosa» che ero allora non era consapevole di questo, la violenza che subivo tramite lo strappo da mia madre e mio padre, unita alle iniezioni, alla dissenteria, alle infermiere antipatiche e all'odore di urina e di disinfettante, erano tutte un affastellamento caotico che probabilmente cercavo di esorcizzare provocando un frastuono assordante sul vetro.

Il primo ricordo dovrebbe essere il segno tangibile della nostra esistenza, la prova che abbiamo vissuto, la pietra miliare che segna l'inizio di una via che porta fino a oggi, una sorta di intima assicurazione della continuità con la quale il soggetto si riconosce e trova conferma. Ma non è così: il primo ricordo non è alcunché di privato: come tutti i ricordi, è una comunità di reazioni, un'interpretazione *ex post* che prende la forma di un'immagine complessa, fatta di colori, sensazioni, odori, umori, nostalgia, rabbia, struggimento. Il ricordo è fatto di segni, e come tale non può che essere pubblico. Appena iniziamo a parlare, iniziamo a ricordare. Senza la parola, il ricordo, così come lo configura la mente logica, non c'è, c'è qualcosa d'altro. Questo «qualcosa d'altro» è la «cosa» che è il bambino. E allora: che cosa è un bambino?

2.

Quando nasciamo, non è un «pianto» quello che segnala la nostra venuta al mondo. È un grido. Gridiamo con tutto il corpo, non solo con la voce: ogni minima fibra, ogni nostro nervo si denuda e strilla la sua sorpresa lancinante. Non è dolore, e propriamente non è neppure sorpresa: ci si sorprende quando accade qualcosa di inaspettato, ma nascere non perturba un ordine di aspettative, è l'apertura assoluta delle possibilità. Il grido è il marchio sonoro di questa interezza che si disvela. Tutta la vita non è che un processo che disciplina il grido, perché il grido è l'elemento antisociale per eccellenza, è l'inaccettabile, l'iammissibile. La vita si presenta al suo nascere ribellandosi a se stessa e si sviluppa cercando di indirizzare creativamente la sua ribellione. Non si tratta di una negazione semplice: il grido non è un «no» alla vita. Non è esprimibile diversamente, non è traducibile. Potremmo dire, però, che è «addomesticabile». Venendo prima della parola, non è né negazione né affermazione, che sono procedure verbali: il grido semplicemente grida. Siamo tutti in quel grido, *siamo* quel grido. E continuiamo ad esserlo.

Qualunque gesto ha una sua sintassi, presuppone la sua decifrazione, è quindi «cifrato» in quanto segno, preparazione alla parola. Il grido è l'antiparola che, nel mondo delle parole, apre la via della parola. Senza grido non è possibile parlare, ma la parola tacita il grido.

¹ Cfr. H. Blumenberg, *Uscite dalla caverna* (1989), Medusa, Milano 2007.

Sin qui arriva l'etologia umana: essa predispone un catalogo accuratissimo dei gesti elementari dell'uomo, in maniera tale da costituire una base «naturale» su cui instillare lo «spirito» della cultura. Il dispositivo etologico è, preso in generale, assai semplice: descrive il comportamento umano come somma di procedure elementari, sulla base delle quali il linguaggio assume il valore di un veicolo più astratto ma radicato sul «terreno» dei condizionamenti naturali. Il grido, dice l'etologia, sarebbe giustappunto uno di questi condizionamenti².

La semplicità di questo approccio lascia però uno sfondo di insoddisfazione, rispetto alla domanda da cui siamo partiti. Dire che il grido viene prima del linguaggio e che ne costituisce lo sfondo naturale, fonetico, come verso informale che attesti la possibilità di sterminate declinazioni e ordinamenti sintattici... è senz'altro dire qualcosa di vero. Ma è quanto di vero vi è nella prospettiva di un grido che è già stato allontanato. È l'adulto che dice la verità del grido, che lo chiama così, che lo riconosce e gli dà un senso, un valore, un'opportunità (che non sono altro che i segni «naturali» dei rapporti educativi). Lui, il grido, non ne sa nulla. Eppure qualcosa «dice», qualcosa di assolutamente incomprensibile, tanto che non appena lo sentiamo, facciamo di tutto per farlo tacere. Anche qui gli etologi avrebbero da suggerire parecchie cose, per esempio rispetto alle reazioni automatiche che mettiamo in atto quando sentiamo il pianto di un bambino... Ma nonostante tutte queste informazioni, restiamo ancora distanti dalla «cosa». Essa si configura per noi come *per spaeculum*; non riusciamo a fare a meno del nostro linguaggio-specchio per riflettere ciò che – in quanto origine, inizio, emergenza, scaturigine – è umbratile e muto. Non appena sentiamo il grido, subito siamo mossi dal bisogno di smorzarlo, di parlo nei limiti di un regime domestico. Le reazioni studiate dall'etologia sono già nella dimora culturale, per quanto attestate biologicamente: si tratta forse di una natura domestica, o di una casa naturale... Esiste una «tana» dell'uomo? Che è come dire: esiste un «verso» umano? La natura umana, se c'è, e se è accessibile, non è altro che questo³.

3.

Se si vuole, la questione è analoga al problema dell'origine del linguaggio cercata nell'area di Broca o in quella di Wernicke. È un fatto che lesioni che colpiscono tali zone dell'encefalo provochino particolari forme di afasia. È un fatto, dunque, che le reti neurali agiscano in modo determinante nella fonazione e nell'organizzazione sintattica. Ma questo fatto non è ancora la «cosa» del linguaggio. Essa, più che risiedere nelle brillanti deduzioni di Paul Broca, si nasconde nell'unico monosillabo – *tan* – che il suo paziente-cavia, il signor Leborgne, riusciva a pronunciare, prima che nell'aprile del 1861, dopo vent'anni di internamento, morisse sacrificando definitivamente il proprio cervello mandando alla futura gloria delle neuroscienze.⁴

² Cfr. I. Eibl-Eibesfeldt, *Etologia umana. Le basi biologiche del comportamento umano* (1989), Bollati Boringhieri, Torino 2001; D. Falk, *Lingua madre. Cure materne e origini del linguaggio* (2009), Bollati Boringhieri, Torino 2011.

³ Cfr. E. Morin, *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?* (1973), Feltrinelli, Milano 1994; G. Agamben, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino 1984.

⁴ Cfr. J. Brown, *Menti, macchine, multiverso* (2000), Einaudi, Torino 2003; G.E. Edelman, *Più grande del cielo* (2003), Einaudi, Torino 2004.

Il «fatto» dell'area di Broca non è la «cosa» del linguaggio, perché lo scienziato teneva in mano il cervello asportato del signor Lebrogne, mentre le migliaia di 'tan' emessi dal medesimo nel corso della sua vita disgraziata si sono perse nel nulla. La diagnosi risultò fondamentale e per certi versi rivoluzionaria: danneggiamento della terza circonvoluzione frontale dell'emisfero cerebrale sinistro. 'Tan', avrebbe detto il signor Lebrogne. Sarebbe stato lo stesso. Quel monosillabo è come il grido dell'infante: apre a un mondo come il verso dell'animale, ma non è cifrato, e per questo il suo mondo rimane vuoto e imperscrutabile. Non è evidentemente una semplice coincidenza che il monosillabo del cerebroleso, il grido dell'infante e il verso dell'animale si riconoscano in una somiglianza di famiglia.

La scienza sperimentale ignora questa coincidenza e anzi la rifugge, diffida di essa – e fa bene, perché fermarsi ai balbettii dei cerebrolesi, ai vagiti dei neonati o al miagolare di un gatto, non conduce da nessuna parte. Tanto vale asportare, conservare, misurare, sezionare, descrivere, diagnosticare, pubblicare, discutere, sbagliare, correggersi, verificare, falsificare, eccetera. Forse è proprio da questa prospettiva che possiamo considerare una spaccatura apertasi qualche secolo fa, tra atteggiamento scientifico e atteggiamento filosofico. La scienza non spiega nulla di per sé: ci serve per moltiplicare i problemi e per costruire mondi su di essi, mondi sufficientemente artificiali, cioè vivibili, addomesticati. La filosofia per parte sua cerca invece proprio di spiegare, non si accontenta di militare per la vivibilità, la domesticità, la praticità di un sistema o di una formula. Insegue la cosa stessa, a volte con austero rigore, altre volte con *folle volo* (e nei casi migliori i due stili coincidono, come in Nietzsche). Ma la cosa non è nel mondo, è il limite del mondo, e ci aspetta al varco. È qui che conviene tornare: al grido. Perché se c'è un segnale che testimonia l'apertura del varco, ebbene questo è proprio il grido che si scatena al momento dell'uscita dal ventre materno.

L'addomesticamento inizia fin dai primi istanti, nel momento in cui il grido è atteso, sollecitato, accettato e consolato. La nascita, come la morte, deve essere consolata. È una fatica, e il suo compimento deve essere appagato. Come dice Leopardi: il neonato *prova pena e tormento per prima cosa; e in sul principio stesso la madre e il genitore il prende a consolar dell'esser nato*. La compensazione dello sforzo di nascere matura come assunzione del grido: la mamma è il corpo che raccoglie la confusione del grido e la plasma, la rende a sua volta un corpo plastico, una materia cava da riempire, da nutrire, da contenere. Prendere il neonato in braccio, sussurrargli il benvenuto quando è ancora paonazzo, allattarlo... sono i primi gesti dell'addomesticamento del grido, i primi aggiustamenti della soggettività.

Apertura assoluta delle possibilità, si diceva. Ma è realmente assoluta? Le scienze ci dicono di no, perlomeno quelle che si assumono l'onere di individuare e codificare le basi biologiche del comportamento umano. Il grido, per quanto libero da ogni forma, è pur sempre un atto fonetico, è il prodotto di una coordinazione, di un concerto di neurotrasmettitori in fibrillazione: il neonato grida con tutto il corpo, certo, ma il suo corpo è già un primo contenitore, un primo limite irriducibile. In questo senso l'assoluto delle possibilità subisce una decisiva riduzione: il bambino, qualunque sia la sua provenienza sociale o etnica, strilla con un corpo, con il suo corpo, non con qualcosa d'altro. La scienza si aggrappa a questo semplice quanto sottile filo conduttore, al fine di

recuperare la matassa dell'obiettività. I risultati sono notevoli e imponenti: sulla base di un unico indizio si riesce a ricostruire un intero universo psicosomatico in atto al momento della nascita, e subito di nuovo in potenza, non appena emergono le reazioni primarie. Condizionamento biologico e pedagogia si incastrano l'uno nell'altra: lo sguardo riflettente della madre si fonde nel diminuen-do del vagito; il contenimento affettivo racchiude tutta la storia futura. Ma ancora una volta si perde di vista la «cosa»⁵.

4.

La fugacità del bambino equivale alla facilità con cui gli si assegna una soggettività, finanche nel nome – esattamente come si fa con gli animali cosiddetti domestici, i quali, a loro volta, sembrano in alcuni casi gradire. La ragione per cui molti di noi utilizzano una fraseologia analoga nel rivolgersi a un bambino piccolo o a un cane, è la medesima che condiziona il rapporto tra un *caregiver* e il proprio assistito affetto da demenza senile. L'antropomorfismo dell'altro coincide spesso con una sua *reductio ad infantem*, il che di per sé non è un male. Il *baby-talking*, come sostengono alcuni specialisti, caratterizza l'atteggiamento conversazionale di infermieri, personale ausiliario, ma anche familiari e conoscenti di invalidi che necessitano di assistenza per i bisogni primari. Il gesto della cura inevitabilmente guida la parola, seleziona la postura delle labbra, spinge i nomi a contorcersi in diminutivi che, in altri contesti, parrebbero imbarazzanti, dolciastre o inquietanti concessioni al sentimentalismo⁶.

Tutto ciò, in un certo senso, è quel che si suole chiamare un meccanismo proiettivo: trattare «come un bambino» significa esplicitare un atteggiamento di cura. Ma significa anche, evidentemente, sancire il rapporto di sottomissione e passività dell'altro così infantilizzato. Come il bambino piccolo si ritrova «nelle mani» della madre, così l'animale domestico, l'anziano invalido e in generale chi è nelle condizioni di dover ricevere assistenza continua, si posizionano a un livello gerarchicamente inferiore rispetto a chi somministra la cura. Parlare a un bambino, in sintesi, significa assoggettarlo, significa distogliere il grido, trascurare la sua verità ed enfatizzare, nel caso, le parti del grido che più si approssimano a una fonazione «sensata». Analogamente, di un animale domestico affettuoso o di un bambino molto piccolo ma particolarmente precoce, diciamo che «gli manca la parola», a sottolineare come i loro tentativi di posizionamento nel gruppo familiare siano letti immediatamente come altrettante prove di linguaggio. Il che, appunto, si riflette nel nome. Non è un caso che i bambini, iniziando a parlare, si chiamino per nome alla terza persona singolare: il soggetto che è stato loro attribuito deve ancora essere «interiorizzato», come si dice. Il nome è il segno antropico per eccellenza, potremmo azzardare a dire che il nome è il corrispettivo umano del verso animale: il cane abbaia, il gatto miagola, il cavallo nitrisce e l'essere umano nomina.

Del resto la lingua della Bibbia, che probabilmente è più vicina alla verità del grido di molta scienza e di molto senso comune, come vedremo, mette in risalto questa specificità umana del nominare, accostandola fin da subito con un posizionamento gerarchico ben preciso, come per esempio in *Genesi 2*, 19-20. Spesso, nella Bibbia, e in generale nel mondo antico, l'imposizione del nome coincide con la presa di possesso, o comunque con la sanzione di un rap-

⁵ Cfr. M. Merleu-Ponty, *Il bambino e gli altri* (1949), Armando, Milano 1971².

⁶ Cfr. D. Falk, *Lingua madre*, cit.

porto privilegiato tra chi dà il nome e chi lo riceve. Ne sanno qualcosa Abram/Abramo, Giacobbe/Israele, Saulo/Paolo, per fare soltanto qualche esempio, che a contatto con la parola divina mutano nome, trovandosi più o meno bruscamente e traumaticamente consegnati a una nuova soggettività.

Tuttavia, mentre il comportamento sociale comune tende a enfatizzare la nominazione e in generale la verbalizzazione dei suoni disarticolati provenienti dai bambini o dagli animali, la Bibbia custodisce in nicchie neanche tanto nascoste alcuni elementi necessari per conservare, trattenere, continuare a interrogare la verità del grido. La Bibbia, come la scienza, struttura modalità di differimento e contenimento del grido. Ma diversamente dalla scienza, la Bibbia non mette in atto strategie di contrattacco, non reprime il grido, semplicemente trova formule più idonee e sopportabili per poterlo rendere pubblico. La Bibbia è la forma di addomesticamento del grido che più si avvicina a esso, mentre la scienza, la maggior parte delle volte, non si pone minimamente lo scrupolo di ammetterne l'importanza. Per la scienza il grido del bambino è una reazione istintiva all'ingresso dell'aria nei polmoni, al cambio brusco e violento di un biotopo, è una modalità meccanica di risposta a uno stimolo. Cioè, è un epifenomeno che, una volta completata la sua procedura, non ha più ragion d'essere. Per la Bibbia il grido è quello del sangue (anzi dei «sanguini») che, come si legge in *Genesi* 4, 10, dalle ferite dell'inerme giunge fino alle orecchie dell'Altissimo, così come i lamenti degli oppressi in *Esodo* 3, 7-10. Cioè, è un evento continuo che invade l'orizzonte dell'esperienza umana.

Anche da questo unico esempio emerge un rovesciamento di significati e valori che, ai nostri fini, è di estrema importanza. Abbiamo detto che il nome serve sia per addomesticare, sia per controllare, contenere ciò che altrimenti sfuggirebbe. Anche qui la Bibbia concorda, là dove in *Genesi* 1, 27-28 si legge che Dio, dopo aver creato l'uomo (maschio e femmina) a sua immagine, benedice la coppia primordiale e comanda: «Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra»; in un altro passo, *Genesi* 2, 15, è invece scritto: «Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden perché lo coltivasse e lo custodisse». Il nominare, insomma, ha a che fare con il dominio, la custodia. Molto ci sarebbe da riflettere su questi termini: il «custodire», per esempio, andrebbe ricondotto quanto meno a passi come *Levitico* 25, 23 («Mia è la terra, voi siete forestieri e inquilini presso di me»), per cui l'uomo dovrebbe limitarsi a custodire qualcosa che propriamente non gli appartiene, mentre oggi assistiamo quotidianamente al deturpamento, per non dire alla devastazione, di un mondo considerato come mera riserva alimentare ed energetica o, in altri casi, come gigantesca spazzatura o semplice parco giochi per solazzi di massa⁷. In ogni modo, come è tipico del linguaggio biblico e non solo, a emergere da queste considerazioni è sì il posizionamento inevitabile nell'assumere il soggetto nominato, ma anche il rovesciamento della gerarchia sanzionata da tale posizionamento: il verso, il grido, paradossalmente, si innalzano. È da questa assunzione che sorge l'enfasi evangelica, encratica, gnostica, o anche francescana, per l'infanzia. È da qui, insomma, che si pone la questione del «ritornare bambini».

5.

⁷ Cfr. P. De Benedetti, *E l'asina disse*, Qiqajon, Magnano (Biella) 1999.

Alcuni testi apocrifi sono ancor più espliciti dei canonici su questo punto. Si vedano per esempio i *loghia* 4 e 22 del *Vangelo di Tommaso*, una delle vette della spiritualità di tutti i tempi, custodito per secoli nei recessi di Nag Hammadi, in Egitto⁸.

Gesù ha detto: Il vecchio nei suoi giorni non esiterà a interrogare un bambino di sette giorni circa il Luogo della Vita, e vivrà, perché molti sono i primi che saranno gli ultimi, e diventeranno uno solo.

Gesù vide dei piccoli che succhiavano il latte. Disse ai suoi discepoli: Questi piccoli che succhiano il latte sono simili a coloro che entrano nel Regno. Essi gli dissero: Allora, diventando piccoli, entreremo nel Regno? Gesù disse loro: Quando farete di due uno, e farete l'interno come l'esterno e l'esterno come l'interno, e ciò che è in alto come ciò che è in basso, e quando farete, il maschio con la femmina, una cosa sola, così che il maschio non sia maschio e la femmina non sia femmina, quando farete degli occhi invece di un occhio, e una mano invece di una mano, e un piede invece di un piede, un'immagine invece di un'immagine, allora entrerete [nel Regno].

Non ci azzardiamo ad affrontare questioni, estremamente complesse e controverse, circa l'origine di testi come questi, né ci addentreremo in argomenti di storia delle religioni. Limitiamoci a evidenziare alcuni indizi interessanti. Il filo conduttore che lega questi due brani è la cosiddetta apocatastasi, ossia la ricomposizione escatologica delle contraddizioni. Il mondo lacerato e corrotto sarà alla fine purificato e unificato nelle sue contrapposizioni costitutive (alto e basso, maschio e femmina, destra e sinistra, copia e originale). In tal senso il bambino (o meglio il neonato) è l'anticipazione di tale evento, perché per il bambino non esistono contraddizioni.

Per l'autore del *Vangelo di Tommaso*, così come per il Paolo della *Prima lettera ai Corinzi* 7, 29-ss. – per il quale «quelli che hanno moglie vivano come se non l'avessero, coloro che piangono come se non piangessero e quelli che godono come se non godessero» ecc. – la «scena di questo mondo» è caduca, o addirittura già passata. Le differenze saltano, divengono inefficaci e perciò stesso indifferenti: è l'implosione della differenza ontologica, o della differenza della differenza. L'essere mantiene la sua essenza, ma è un'essenza indifferente, quindi effimera. È un colpo basso alla solidità dell'ontologia, che gli scienziati sociali oggi chiamano modernità liquida: ogni differenza, cioè ogni dimensione socialmente istituita, è in quanto tale sgretolata dalle fondamenta. Ogni soggetto, potremmo dire, è invalidato nel suo stesso evento costitutivo. E l'infante è l'incorporazione e insieme il compimento, l'apocalisse di questo evento.

L'infante nasce come soggetto in potenza (e quanta retorica sui piccoli che sono i grandi del futuro, quanto spreco ai loro danni per soddisfare i soggetti satolli del passato recente!), ma il suo grido sanziona un recalcitrare, preso poi a modello della tensione apocalittica, come abbiamo visto. Segno tangibile della fine dei tempi sarebbe il non contar più nulla delle differenze, o meglio: segno dell'imminenza della fine è il venir meno di tali differenze, e il neonato è

⁸ Cfr. L. Moraldi, (a cura di), *I Vangeli gnostici*, Adelphi, Milano 1984.

l'annunciatore, l'angelo potremmo dire, di questa rivelazione. Nel grido, dicevamo, alberga alcunché di inaccettabile, di profondamente scandaloso: probabilmente si tratta appunto di questa denuncia assoluta della vanità del mondo. Jacob Taubes fece acutamente notare come nel Nuovo Testamento mancassero miracoli legati alla fecondità, che invece abbondano, e con valenze destinali, nell'Antico – si pensi anche solo alla promessa delle promesse, quella fatta ad Abramo e alla sua discendenza (*Genesi 18*)⁹. Al di là delle varie apologie evangeliche dell'infanzia, il messaggio di cui l'infante è portatore è estremamente duro nei confronti delle istituzioni umane, troppo umane, cioè adulte, ed è espresso per esempio da una tremenda profezia di Gesù sulla via della croce: «Ecco, verranno giorni nei quali si dirà: “Beate le sterili, i grembi che non hanno generato e i seni che non hanno allattato”. Allora cominceranno a dire ai monti: “Cadete su di noi” e alle colline: “Copriteci”» (*Luca 23, 29-30*).

Di doppiamente scandaloso vi è poi che questi momenti dell'escatologia insistono nel considerare il bambino, il neonato, come un obiettivo morale: «tornare bambini», in effetti, non è un invito alla spensieratezza, ma un annuncio dell'indifferenziazione delle differenze, dell'indistinguibilità delle distinzioni. In questa sorta di «mistica» della storia, l'infante e l'animale giocano un ruolo determinante. Anche l'animale, infatti, ha un ruolo chiave nella definizione del tempo finale, come ha mostrato per esempio Giorgio Agamben: il teriomorfismo dei giusti al banchetto celeste, raffigurati in una Bibbia ebraica miniata del XIII secolo, è un chiaro segno di frattura escatologica delle barriere tra uomo e animale (e dunque tra uomo e donna, tra adulto e bambino, ecc.). «Nell'ultimo giorno», scrive Agamben commentando la preziosa miniatura, «i rapporti tra gli animali e gli uomini si comporranno in una nuova forma e l'uomo stesso si riconcilerà con la sua natura animale»¹⁰.

La posta rivelata da questi testi e da queste suggestioni, tuttavia, è qualcosa d'altro rispetto alla riconciliazione con la natura animale dell'uomo. Tale formulazione, infatti, presuppone che vi siano due nature distinte, quella umana e quella animale, destinate a riunificarsi alla fine dei tempi. Quello che invece emerge è ben più inquietante, e lo dice chiaramente Henri-Charles Puech nel suo commento al *loghion 22* del *Vangelo di Tommaso* che abbiamo sopra riportato: «Ciò che è fuori (...) non prende soltanto il posto di ciò che è dentro, e viceversa; l'esterno non diventa semplicemente interno e l'interno esterno, ma essi si identificano l'uno con l'altro al punto che non vi è più, in definitiva, né esterno né interno: intercambiabili come sono, essi finiscono per essere indiscernibili, per coincidere»¹¹.

L'antico motivo della *coincidentia oppositorum*, insomma, si manifesta qui in maniera brusca, frantumando le velleità delle istituzioni umane, soprattutto vanificando i meccanismi di difesa architettati dall'uomo per proteggersi dalla potenza dirompente di questa realtà; il soggetto, evidentemente, è uno di tali meccanismi.

6.

Il punto che stiamo per raggiungere è una zona di confine. Il bambino e l'animale hanno a che fare con i confini, sono in qualche modo operatori se-

⁹ Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo* (1993), Adelphi, Milano 1997.

¹⁰ G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 11.

¹¹ C.H. Puech, *Sulle tracce della Gnosi* (1978), Adelphi, Milano 1985, p. 573.

mantici e culturali che segnano la distinzione. In alcune tradizioni dell'Europa orientale, nell'atto di fondare un villaggio, bisognava, a quanto pare, partendo da un centro stabilito, percuotere un bambino e camminare, e quando il poverino avesse incominciato a piangere, lì sarebbe partita la circonferenza del confine; analogamente, i mostri teriomorfi che abitano le fiabe di tutto il mondo, belve antropofaghe o orchi, streghe o draghi, a cominciare dal lupo di Cappuccetto Rosso, incarnano il confine tra la cultura umana e la natura selvaggia¹².

Non si tratta dunque soltanto di una prospettiva escatologica: la *coincidentia oppositorum* è anche archeologia del soggetto umano. La distinzione di per sé è epifenomenica rispetto alla struttura portante, che è una pratica di confine, la cui essenza è quasi sempre sacrificale. Come il bambino picchiato, come l'animale bandito, o come la strega perseguitata, che fin dall'etimo rimanda al solco (*striga*) che delimita un luogo abitato.

Alla base della soggettività vi è dunque una soglia tra la distinzione e l'indistinto, che prende spesso forma infantile o animale. Base e destino, in verità: fondamento e fine, *alfa* e *omega*. Nel parlato quotidiano vi sono indizi interessanti di questa condizione peculiare. Per esempio nella curiosa formula *lupus in fabula*. Questo proverbio si utilizza fin da tempi remoti per indicare l'irrompere, durante una conversazione, di un terzo individuo che era l'oggetto del discorso. Il grammatico Donato sosteneva che si utilizzasse questa formula perché l'arrivo della «persona parlata» toglieva la voce ai parlanti, proprio come l'approssimarsi di un lupo con il suo sguardo ipnotizzante. Ma approfondendo l'immagine, grazie a un magistrale saggio di Maurizio Bettini¹³, si può dire anche qualcosa d'altro sul lupo: l'animale non è soltanto evocato, ma è il segno dell'evocazione attuata dai parlanti: evocazione tanto più involontaria, quanto più efficace, cioè perturbante, nel senso freudiano del termine. Il *lupus* è già *in fabula*, è lui a vedere i dialoganti per primo, e nel suo appalesarsi rivela l'indistinzione originaria da cui era partito il dialogo, che è la stessa a cui è destinato, ossia il silenzio. *Lupus in fabula* è infatti, dice ancora Donato, un'*indictio silentii*, una funzione performativa che fa calare il silenzio sulla conversazione.

A disturbare la conversazione, ossia – per chiarire la posta in questa sorta di gioco metaforico – a sgretolare le istituzioni, è la terza persona; il «terzo scomodo», potremmo dire. A rovinare l'armonia tra l'io e il tu, ci pensa l'egli. L'ingresso dell'egli è perturbante, scrive Bettini¹⁴. È l'assente che non soltanto si manifesta, come il fantasma, ma che rivela di *esserci sempre stato*. La maschera di lupo assunta da questo sfondo indistinto dei soggetti parlanti – che è la morte, se ancora non è chiaro – è la stessa che da tempi immemorabili si indossa per esprimere, evocare o scongiurare l'agguato del predatore. Il lupo ha rappresentato nella fantasia umana l'archetipo del bandito; la testa di lupo era il segno del bando nei codici medievali. La conversazione è garantita dalla presenza nascosta della terza persona, il cui agguato è bandito da formule apotropache; allo stesso modo i soggetti parlanti sono tenuti letteralmente in vita fintantoché non irrompe il silenzio, quello stesso silenzio che li aveva generati¹⁵.

¹² Cfr. M. Doni, *L'esatta fantasia. Mente, memoria, narrazione*, Medusa, Milano 2009.

¹³ Cfr. M. Bettini, *Le orecchie di Hermes. Studi di antropologia e letterature classiche*, Einaudi, Torino 2000.

¹⁴ Ivi, p. 31.

¹⁵ Cfr. R. Eisler, *Uomo lupo. Saggio sul sadismo, sul masochismo e la licanropia* (1949), Medusa, Milano 2011.

7.

La morte, dunque, sembrerebbe la verità del grido. Non che il grido propriamente «dica» alcunché della morte, ma lo sfondo insignificante incorporato dal grido rimanda alle possibilità di significazione, così come lo sfondo – o anche: lo sfondamento, la mancanza di fondo – della parola cosciente ne consente appunto l'emergenza.

Questo è in fin dei conti il grande tema dell'antropogenesi: la «scoperta» della morte genera cultura, sanziona la presenza della specie umana nella sua unicità e codifica la soggettività come qualcosa di umano. Il discorso antropologico è l'espressione della distinzione antropologica: l'uomo si distingue dall'animale riconoscendo sé stesso come mortale, celebrando la morte e «lavorando» il lutto¹⁶. Tuttavia, questo «qualcosa» di umano che è il soggetto, si definisce e si custodisce attraverso specifiche pratiche di distinzione, che sfociano in quello che Jacques Derrida chiamò *fallogocentrismo*: ossia il paradigma secondo il quale il soggetto umano è tale in quanto logico, adulto, tendenzialmente occidentale caucasico maschio (preferibilmente eterosessuale)¹⁷.

Porre l'accento sui «centrismi» a cui è consegnato il discorso filosofico della modernità è stato ed è uno degli uffici prediletti del discorso filosofico medesimo. Se le scienze umane lavorano sulla distinzione antropologica, la filosofia lavora per lo più su sé stessa e sul proprio limite costitutivo. A tale limite si dà anche il nome di «metafisica». Sarebbe proprio un discorso «metafisico» quello che predilige la struttura centralistica del soggetto (o, come si dice oggi, della «persona»). Da qui la necessità di opporsi, la spinta, la pulsione, il salto, la rottura, la distruzione, la decostruzione, insomma tutti i gesti e le pratiche che hanno caratterizzato il discorso filosofico degli ultimi due secoli. Emerge tuttavia costantemente come l'oltrepassamento della metafisica comporti presto o tardi un suo ritorno, più o meno prevedibile, più o meno benvenuto¹⁸.

Il ritorno della metafisica del soggetto è la constatazione della difficoltà, o forse anche della impossibilità di descrivere il soggetto senza attributi che ne evidenzino le pratiche di distinzione. Non esiste un soggetto umano senza un'azione di esclusione e la metafisica insorge nel momento in cui tale verità si nasconde. In ciò consisterebbe, come è stato detto, la sua «violenza».

Un esempio di tale condizione è dato proprio dal rapporto tra la distinzione antropologica e la morte, che ha caratterizzato gran parte della riflessione filosofica del XX secolo, e che si configura come un involontario, per quanto potentissimo, ritorno alla struttura metafisica, questa volta al negativo, come una sorta di calco su cui riconoscere la traccia del soggetto. La tematica della morte, infatti, lungi dal «mortificare» il soggetto, lo sublima fino a farlo diventare un'ipostasi, una realtà mistica e archetipica. Le ideologie reazionarie, la «cul-

¹⁶ Cfr. E. Morin, *Il paradigma perduto*, cit.

¹⁷ Cfr. J. Derrida, *Il faut bien manger. O il calcolo del soggetto* (1989), Mimesis, Milano-Udine 2011. Sulla questione del fallogocentrismo, cfr. anche E. Giannetto, *Un fisico delle origini. Heidegger, la scienza e la Natura*, Donzelli, Roma 2010.

¹⁸ Cfr. C. Sini, *Col dovuto rimbalzo*, in G. Dalmasso (a cura di), *Di-segno. La giustizia nel discorso*, Jaca Book, Milano 1984, pp. 13-50; cfr. anche Id., *Introduzione*, in J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 1984, pp. 7-23 e Id., *Filosofie che negano la conoscibilità della persona*, in «*Studium*», 4-5 (1994), pp. 599-609.

tura di destra», ma anche gran parte del senso comune borghese e dell'*élite* accademica d'Europa si sono nutriti per decenni di questa *religio mortis*¹⁹.

Questa sorta di mistica (o mistificazione) della storia si rivolge spesso direttamente ai due confini che abbiamo tentato di descrivere nell'archeologia della soggettività. Si leggano per esempio queste righe di Oswald Spengler:

L'uomo è l'unico essere che conosca la morte. Tutti gli altri esseri invecchiano, ma con una coscienza del tutto limitata al momento, la quale deve sembrar loro eterna. Essi vivono, ma non sanno nulla della vita come i fanciulli nei primissimi anni, quando il Cristianesimo li considera ancora «innocenti». Essi muoiono e vedono morire. Solo l'uomo completamente desto, solo l'uomo veramente uomo, la cui intelligenza si è staccata dal vedere grazie all'uso del linguaggio, oltre alle sensazioni possiede un concetto del trapassare. (...) Questa è l'origine del pensiero in senso superiore, che a tutta prima è meditazione sulla morte. Ogni religione, ogni scienza della Natura, ogni filosofia prende da qui le sue mosse²⁰.

Il bambino e l'animale sono sottratti alla morte: questa è una delle conseguenze della metafisica del soggetto. Chi si riconosce come soggetto, stabilisce il paradigma della soggettività, dice cioè la verità del grido. E la morte è un ottimo suggello di tale verità. La «cosa» del bambino, da cui eravamo partiti per interrogare il soggetto, si identifica con una certa comodità nella più scomoda delle realtà umane, accessibile solo per «l'uomo veramente uomo».

8.

Ma chi è l'uomo «veramente uomo»? Esiste dunque un uomo «falsamente uomo»? Il dormiente, antico tema eracliteo, è in un certo senso una sottospecie di uomo? E la donna? E il bambino? Non è forse l'uomo, come scrisse una volta Franz Rosenzweig, lacerato dalla consapevolezza di essere sempre «in eterno una cosa sola e in eterno due»?²¹

A queste domande il pensiero filosofico, che certamente fu tra i principali responsabili e diffusori della *religio mortis* in Occidente, ma che è anche una se non l'unica opportunità del suo riconoscimento e quindi della sua critica, troverebbe probabilmente una risposta peculiare, aristotelica: l'uomo veramente uomo è il filosofo. La filosofia, in sintesi, sarebbe la possibilità di realizzare, o meglio oltrepassare, la condizione umana. Del resto l'estrema lezione socratica non può che identificarsi con una *Bildung* orientata verso il buon morire. L'uomo vede la morte, non si limita a «veder morire». L'uomo concettualizza l'inconcettuale, elabora strategie di difesa e di contrattacco, trappole metafisiche millenarie²².

L'uomo vede la morte. Questo lo distingue dall'animale e dal bambino: questo fa di lui un soggetto. Tuttavia il bambino in particolare, forse più che

¹⁹ Cfr. F. Jesi, *Letteratura e mito*, Einaudi, Torino 1968; cfr. anche M. Doni, *A pas de loup. L'animale e l'archetipo*, in R. Eisler, *Uomo lupo*, cit., pp. 5-12.

²⁰ O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente* (1923), Guanda, Parma 1991, p. 256.

²¹ F. Rosenzweig, *Il grido* (1918), Morcelliana, Brescia 2003, p. 39.

²² Cfr. C. Sini, *I segni dell'anima*, Laterza, Roma-Bari 1989; cfr. anche H. Blumenberg, *Teoria dell'inconcettualità* (2007), :duepunti, Palermo 2010.

l'animale, ed è per questo che siamo partiti dalla «cosa» del bambino, testimonia che il soggetto umano non è un attributo innato dell'umanità: noi non nasciamo soggetti, lo diveniamo. L'uomo vede sì la morte, ma non da subito e non necessariamente: non sa vederla, non sa di vederla, lo deve imparare. Quindi qualcuno gliel'ha insegnato.

La morte, o anche lo sfondo e il destino del non-nato, come dice la tragedia greca, è per certi versi la *Umwelt*, il mondo-ambiente dell'uomo: in esso l'uomo è «stordito», come dice Heidegger delle api del barone von Uexküll, abbacinate dal sole²³. Per questo le fattezze del «terzo» che irrompe nella conversazione hanno l'aspetto perturbante e ammaliante del lupo. Per questo, in fondo, la cultura si stabilisce nell'introdurre il fanciullo a un destino di morte, e in effetti moltissimi riti di iniziazione sono una messa in scena cruenta. Il grido della nascita esprime lo stordimento irriducibilmente inconcettuale, che fa da sfondo alla soggettività cosciente. Dunque ogni azione formativa, ogni relazione educativa serve a riprodurre e nel contempo a lenire – come una sorta di vaccino – l'acuirsi dell'incantamento.

Per non essere metafisica «violenta», la filosofia deve assumere questa valenza educativa, che è probabilmente la sua stessa vocazione. Il grido dell'infante è attutito, addomesticato dalla voce della mamma, cioè dal «latte» dell'educazione, secondo una suggestiva e importantissima etimologia proposta da Ivan Illich²⁴. La filosofia, per contro, serve per riconoscere, in quello sguardo che vede la morte, in quella voce che consola il grido, in quei gesti che plasmano e modellano la «cosa» del bambino, l'evento costitutivo del soggetto. A differenza però dell'ossessione moderna per la disinfezione, la protezione, la sicurezza, il filosofo non si affretta necessariamente a tacitare il grido. Perché la verità del grido non si esaurisce nella coscienza fonologica, o meglio: non è del tutto compiuta nella soggettività cosciente. Resta un «qualcosa» che perennemente si sottrae al discorso e continua a provocare. In questo sottrarsi c'è tutta la fragilità strutturale del soggetto, la sua scissione interna, la sua schizofrenia costitutiva; però è proprio questo stesso movimento che garantisce al soggetto di vivere. Quanto vi è di vivo nel soggetto si esprime anche grazie all'irriducibilità del grido. Non c'è vita dove non c'è il grido.

²³ Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine* (1929), il melangolo, Genova 1999.

²⁴ Cfr. I. Illich, *I fiumi a nord del futuro* (2005), Quodlibet, Macerata 2009.