

GIANMARCO PINCIROLI

MAESTRI SILENZIOSI

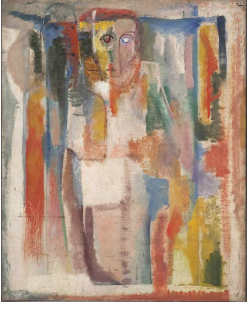
13 fogli di calendario



Quaderni delle Officine, XLVI, Maggio 2014



Gianmarco PINCIROLI



(Immagine: **Geer van Velde**, *Apparition*, 1928-29)

(Fonte: <http://www.mba-lyon.fr/mba/sections/fr/expositions-musee/bram-geer-van-velde/parcours-de-l-expo>)

MAESTRI SILENZIOSI
13 fogli di calendario
(Febbraio 2004)

foglio 2: febbraio

*Questo mese è un ragazzo
fastidioso, irritante...*
Vincenzo Cardarelli

89. Confermo a me stesso: *il piacere* si comprende fino in fondo soltanto se lo iscrive sul piano dell'esperienza più impossibile, *la morte*, come se esso fosse una sua completa e totale metafora. Infatti, in comune col fatto inespriabile del morire, il piacere ha in comune *la perdita dell'identità*, questa stessa perdita però essendo, al contrario, nell'erotismo, un'esperienza esperibile. Ma la perdita dell'identità è anche la conquista del *Sé più autentico*, che si trova in Sé per quel tanto che si perde come identità, e si trova in Sé avendo messo in gioco il proprio Io col Tu dell'altro, a tal punto (nell'amore) da fondere ("romanticamente") il proprio Io col Tu. *Solo il corpo* consente la fusione, solo la parola muta del corpo, che nel piacere compone il suo inno alla vita e alla morte come *la totalità del dono* di cui siamo destinatari, essendo ambedue – la vita, la morte – il nostro destino. La morte dell'identità dentro l'esperienza del piacere, in quanto *scena della morte*, rappresenta provvisoriamente ciò che varrà, nella morte, come ultimità e definitività fuori dal tempo; noi chiamiamo questa ultimità, cui non sappiamo dare un nome autonomo, *identità-nella-morte*. L'identità-nella-morte non sottende, però, la conquista di alcun Sé più autentico, e non sopporta a significarla alcuna metafora. L'identità-nella-morte è *senza piacere* (in quanto identità in assenza di corpo) e, denegata per essa ogni metafora, è priva di linguaggio e *non se ne parla*. Per quanto valga come identità, l'identità-nella-morte è allora piuttosto *l'Identico*, e nell'Identico nessun Sé, privo com'è di qualsiasi corporeità sia in carne ed ossa sia in immagine, può esprimere una *vera* identità. Forse è proprio per tutto questo che qui ora s'è detto che della morte *non si può parlare*.

90. Nel piacere io *mi concilio* col mondo, con la sua provvisorietà-per-me che fa sì che non possa goderne più che un'eternità differita. Nel piacere *la radice del vuoto* non fiorisce che nel desiderio soddisfatto, nell'*attimo* della soddisfazione del desiderio; la sua fioritura paradossale coincide con la pienezza più grande, a testimonianza che il lavoro del morire procede, di colmatatura in colmatatura, verso lo svuotamento del *corpo* già da sempre *essenzialmente vuoto*. Il morire ed il piacere si distanziano grazie alla differenza con la quale il secondo anticipa il primo nell'ammonimento (*memento mori*) che sta paradossalmente nel suo fondo più segreto, mentre il primo promette al secondo il raggiungimento di quella stessa ultimità goduta infinite volte soltanto nella provvisorietà (la gioia del nulla: una sorta di *memento "gaudere" semper*). La differenza operata dal doppio differire rilancia il piacere nell'aldilà del morire, ed il morire di piacere in piacere. Così, nel morire io mi concilio con la *differenza* e conquisto qualcosa che vale un'eternità.

91. Bisogna restare *lontani* dalle cose e dalle persone che si amano quel tanto che basta per desiderarle sempre di nuovo *come se* fosse la prima volta. Questa regola, che è senz'altro una stupidaggine quando la si applica alle nostre relazioni con le persone, sembra invece funzionare egregiamente con le cose, con i linguaggi, con i saperi. La propria casa, la poesia, la musica: ogni tanto vanno tenute a distanza perché dopo, quando l'astinenza da esse è diventata intollerabile, sono in grado di riservarci il piacere immenso del *ricominciamento*. Ritornare ad esse dopo quel certo tempo trascorso a fare altro è veramente sperimentare l'emozione del figliol prodigo che sa di essere sempre atteso; è un amore muto ed umile quello che ci aspetta, chi ci ama in questi casi non ci ha mai davvero abbandonato né noi abbiamo mai davvero lasciato fuori dalla nostra vita il loro contributo alla nostra gioia. Dopo essere stati via, torniamo in punta di piedi e la

casa ci sembra ora l'unico vero rifugio dal mondo, la poesia sembra aprirci per la prima volta, benignamente, la porta che ci introduce ai suoi abissi di bellezza e di conoscenza e la musica, il più innocente di tutti i saperi, giacché nulla attraverso lei essa ritiene di volerci insegnare, finalmente significa tutto ciò che c'è da sapere se vogliamo sul serio essere semplicemente *felici*.

92. Talvolta chi scrive è preoccupato per la *quantità* e la *qualità* delle cose che vorrebbe scrivere, ma che non riesce a scrivere. L'idea che ha in mente, infatti, si risolve in poche righe, in qualche caso *poche parole* bastano a dare conto di quanto s'è pensato; lo scrivente è insoddisfatto, vorrebbe accumulare pagine su pagine e vivere orgoglioso della propria fecondità dentro la potenza massiva, immaginata prima di addormentarsi, di grandi volumi testimoni dell'immensa ricchezza dei suoi lombi scritturali. La colpa di questa ossessione è dei classici, o meglio, delle migliori tra le loro edizioni tradotte con testo a fronte, introduzione, note, bibliografia, lessicografie e quant'altro passi per la filologica mente degli editori. Per lo più, le trenta o quaranta poesie di una raccolta, le venti pagine di un'orazione, le cinquanta pagine di un dialogo si gonfiano a dismisura tra le pareti di quel volume e danno al lettore la vertigine dei secoli che si sono posati su di esso. E' un'immensità che nel lettore diventato scrivente funziona da modello malato e da conseguente, patologico sogno ad occhi aperti. Chiunque scriva, infatti, sogna di diventare un giorno un 'classico', ma chiunque scriva *autenticamente* è già diventato un 'classico'. Ma nessuno scrivente sa questo, anche se la sua intenzione scritturale è autentica; nessuno scrivente sa di essere uno scrivente autentico, se è davvero autentico, laddove coloro che pensano di esserlo, invece, spesso *non* lo sono, e per bella che sia la loro scrittura essi sono semplicemente dei 'professionisti' della scrittura; lontani anni luce dal 'diletto' enigmatico della scrittura, essi allora non sono più, o non saranno mai, dei *dilettanti*. E i dilettanti, ovvero coloro che non sanno che potrebbero diventare, per quel tanto che mantengono l'ingenuità del dilettante, scriventi *autentici*, spesso, sognando l'eternità del 'classico' e non sapendo di viverne già forse le condizioni, intanto ne imitano l'immagine che l'editoria offre loro, e si preoccupano, appunto, per la quantità – ai loro occhi sempre insufficiente – delle cose che scrivono, domandandosi, per sovrappiù, se il poco che scrivono potrà almeno un giorno partorire un'analogia messe di scrittura a commento, unica prova, quest'ultima, e inoppugnabile (agli occhi ingenui di molti di loro) di una raggiunta qualità. Quantità e qualità scritturali: il loro raggiungimento, allora, sarebbe il conseguimento dell'immortalità; alle spalle di ogni scrivente c'è il suo *angelo* che gli rammenta a bassa voce l'autenticità, ed il suo *demone* che gli promette a gran voce la fama.

93. Pensavo che con l'età la scrittura si chiarificasse, asciugandosi ed essenzializzandosi. E' stato così, ma l'essenza conquistata è andata a scapito della *chiarezza*, perlomeno di quella immediata, perché al fondo tutto quello che *si scrive da anziani* è per forza chiaro. Il costo che si paga alla chiarezza autentica consiste nel sacrificio della chiarezza immediata, quasi come se le due chiarezze non andassero per nulla di pari passo, o meglio, come se il loro pari passo si muovesse in maniera inversamente proporzionale, cosicché all'aumentare della prima corrispondesse il diminuire della seconda. Tutto questo vale per quanto riguarda la scrittura; ma, nella comunicazione orale, risulta determinante lo

sguardo dell'altro quando noi parliamo, cosicché, in questo caso, il sacrificio della chiarezza immediata non solo non è mai possibile per motivi di reciproca comprensione, ma non è nemmeno augurabile sul piano morale, rispetto cioè ad un'etica della comunicazione. E pazienza se il limite dell'altro che ascolta costringe colui che parla ad arrestarsi prima del proprio limite che, potendo protrarre oltre la complessità di ciò che sta dicendo, se l'altro fosse in grado di seguirlo, potrebbe arricchire quest'ultimo più di quanto, dovendosi il parlante arrestare prima, di fatto accadrà. Pazienza, dunque, se la comunicazione, semplificando, riducendo, schematizzando e tagliando via non coglie mai la vera essenza della cosa che s'intende dire; l'importante è che resti aperta la *disponibilità ad ascoltare* in chi ascolta: la sua buona volontà è da valutarsi come l'imprevedibile felicità della comunicazione sulla linea del tempo.

94. Potrebbe non essere affatto una buona cosa *forzarsi a scrivere*. Ma che ne sappiamo noi di ciò che bolle in pentola? dico: nelle nostre teste? Occorre scuoterne la naturale pigrizia ogni tanto, poiché la fame vien mangiando, ovvero: *il pensiero vien pensando*. E' facile fare l'esperienza di un pensiero che pensa scrivendo, di un pensiero che, fino a poco prima di esprimersi in parola scritta, non sapeva che avrebbe potuto pensare quanto ora sta scrivendo e pensando contemporaneamente, o quasi contemporaneamente. Forse la parola precede di un attimo l'elaborazione del pensiero, come se, non appartenendoci affatto il linguaggio, al contrario *gli appartenessimo noi* e, quindi, nel momento in cui lo adottiamo, ci scegliesse come tramiti per la comunicazione, non di ciò che pensiamo, ma di ciò che ci vien fatto di pensare e che viene a galla attraverso l'effetto misterioso di trascinamento che una parola o un gruppo di parole sono in grado di operare sul nostro pensiero. Sono forse *le parole che pensano* e che poi si danno attraverso noi, noi che crediamo di pensare tramite esse, alla comunicazione? Se così fosse, forzarsi a scrivere sarebbe un dovere, una necessità, un desiderio nascosto cui apparteniamo senza mai saperlo abbastanza.

95. Piano piano ti accorgi della estrema *coerenza* di tutto quanto vai scrivendo. Pensavi, scrivendo quando ti capitava, e quando potevi farlo, e senza seguire un compito, un ordine o la necessità esteriore di un argomento prefissato, che questa sorta di scrittura diaristica mettesse in evidenza le tue contraddizioni, cosa che non tolleresti mai che venisse resa pubblica da una scrittura ufficiale. Ed è così, infatti, la tua scrittura lascia liberamente affiorare le tue *contraddizioni*, ma proprio nella loro esposizione sta la loro profonda coerenza. Ti affidavi al caso e al disordine, senza pensare troppo al susseguirsi libero dei pensieri che trovavano la parola, e invece ti trovi *un ordine ed una necessità* che collega ogni tua frase, ogni tuo periodo, ogni tuo pensiero concluso e inconcluso, al tutto potenziale che nel tempo che passa, nei giorni che si susseguono, essi vanno configurando. Il Diario, allora, *può far paura*, può far paura a te che pensavi di rifugiarti nel tepore della sua solitudine scritturale; infatti, lungi dal rappresentare un rifugio, esso ti svela a te stesso come mai nessuna parola d'altri ha potuto fare prima. Ti accorgi, allora, che nella stesura del Diario tu non fuggivi dal mondo, bensì da te stesso, e che nel Diario paradossalmente *sei destinato a ritrovarti*.

96. Può darsi che, scrivendo *ossessivamente* su qualcosa, di questo qualcosa alla fine si riesca a capire il senso. Il principio su cui si basa una tal fiducia è quello dei cerchi concentrici incessantemente percorsi, a tal punto da configurare un passaggio dalla geometria piana del cerchio di partenza alla geometria solida della sfera come figura d'arrivo: dalla rappresentazione bidimensionale della cosa all'illusione della sua sostanzialità tridimensionale. Ma il punto, dal quale noi fuoriusciamo da una circolarità per entrare in un'altra e, impercettibilmente, costruire sul piano un alcunché di solido, noi *non lo cogliamo mai*; esso, come appare evidente, giace sulla linea del tempo ed è impossibile il coglimento dell'attimo unitamente al divenire di cui rappresenta un punto. Così, ad una certa tappa del nostro percorso, noi siamo altrove, pur sembrandoci di essere sempre al punto di partenza. Qualcosa del genere fanno i compositori minimalisti statunitensi, qualcosa del genere si realizza nella scrittura diaristica.

97. Il senso colto da una scrittura ossessiva appare ad un primo sguardo mera *ripetizione* dello Stesso. Poiché assai probabilmente lo Stesso con cui abbiamo a che fare con l'esperienza non è certo lo Stesso ideale, di fatto esso finisce per essere uno *Stesso approssimativo*, l'unica esperienza dello Stesso a noi possibile. Se ne potrebbe desumere che in questa apparenza dello Stesso, in questa approssimazione, in questa imperfezione dello Stesso consista *il senso* che andiamo cercando rispetto a qualcosa. Ma potrebbe essere, proprio tale imperfetto Stesso, il prodotto dell'impercettibile passaggio dalla circolarità iniziale a quella che, alla fine, mette capo ad una sfera, e quindi *l'imperfezione dell'incessante divenire*, e dell'incessante ruotarvi attorno da parte della scrittura ossessiva, potrebbe essere il senso profondo di quella stessa sostanzialità sferica di cui noi conosciamo sempre e soltanto la rappresentazione circolare piana chiusa nell'attimo d'esperienza. La tautologia, altrettanto imperfetta, che ne deriva, allora, ordinata per così dire su base metaforico-geometrica, profilerebbe ad occhi riflessivi una sorta di *conciliazione mistica*, ovvero inesprimibile, di essere e divenire, e varrebbe come il vero nome della presenza, dell'*esser-presente della presenza*.

98. La formula heideggeriana: *esser-presente della presenza* ha bisogno di una *rappresentazione* per essere detta? La figura che parte dal cerchio e approda alla sfera lascia *inespresso* il passaggio vissuto secondo coscienza dall'uno all'altra, ma descrive col *cerchio* l'esser-presente e con la *sfera* la presenza. Ma l'inespresso allora che cos'è? E' il *limite*. E' l'inoltrepasabile: il tempo vissuto parimenti come attimo in sé e come attimo facente parte della serie. Ma noi possiamo solo vivere il tempo come attimo in sé oppure come sequenza di attimi; nel primo caso viviamo il nostro *esser-presente*, nel secondo caso riflettiamo sul nostro *esser-stato-presente*, sul nostro passato, o sul nostro *da-esser-presente*, sul nostro futuro. *Ambedue insieme non è dato vivere*, eppure solo così potremmo esprimere il passaggio dal cerchio alla sfera, dall'*esser-presente* alla *presenza* come somma di tutti gli *esser-stato-presente* vissuti e di tutti i *da-esser-presente* possibili.

99. Mi domando se esistano *piccole* filosofie, ovvero filosofie dalla portata limitata. A patto, però, che non si confonda una eventuale tal filosofia con la filosofia del limite. Ma una confusione del genere non è possibile, semplicemente perché *non si danno piccole filosofie*. In se stesso, il filosofare consapevole del limite può solo essere *di vasta portata* e,

qualora non lo fosse, dovrebbe essere compito di chi amministra un tal sapere di piccolo cabotaggio di trovargli un nome (altro da filosofia) che non annebbi la certezza *grande* di chi va cercando il limite del filosofare, *e solo quello*, e non intende affatto filosofare partendo dalla presunzione di conoscere già il limite come punto di partenza, e presumere di poter, dunque, pensare “tranquillamente” al suo interno. Un tal “tranquillo” sapere sarebbe lecito, dignitoso e forse doveroso per il senso comune, ma il fatto che qualcuno o molti ne avvertano la necessità non significa per ciò stesso che debba essere confuso col filosofare, che prima di tutto ha a che fare col compito immensamente arduo di *cercarsi nel proprio limite* che, alla partenza, non conosce affatto e di cui, quindi, si pone alla ricerca ipotizzandolo per se stesso come *punto di arrivo*, peraltro inattingibile. Spesso, se è un filosofare autentico, in questo compito, che sale in alto fino alle stelle più lontane che il pensiero riesca ad abitare senza potervisi mai riposare, esaurisce la portata della sua ricerca.

100. L'abitabilità di un luogo non è mai definitiva, si modifica con noi e segue i cambiamenti interiori con assoluta fedeltà. Per lo più, l'abitabilità configura un ordine del discorso architettonico o, più modestamente, s'identifica con una *filosofia dell'arredamento* che, per essere improvvisata da chi, come me, non sa nulla al riguardo, non è meno evocativa di un'angoscia e di un desiderio di *riposo*. I libri negli scaffali e non semplicemente ammassati per terra in pile casuali descrivono un'esigenza d'ordine che non è senza influenze sulla creatività; le pareti della nostra mente hanno bisogno, dunque, di scompaginare le file ben disposte dei libri letti e accantonati, se vogliono riscoprire la freschezza di un'invenzione, mentre le piramidi un po' sghembe dei volumi che poggiano a terra sono in attesa di diventare parola di quella stessa nostra mente che non riesce mai ad acquietarsi in qualche collocazione di pensiero definitiva. E' così che le nostre case e, in esse, le nostre camere cambiano aspetto secondo le vicende di una vita che cerca di essere sempre consapevole della *mutevolezza generale* del mondo fuori di noi, del mondo dentro di noi.

101. Dietro ogni frammento di pagina diaristica l'autobiografia ha il compito paradossale di *nascondersi*. Se l'urgenza dell'espressione è molto intensa, tutto diventa immediato e apparentemente molto facile; chi scrive userà il primo pronome personale. In realtà, quell'adozione apre più problemi di quanti non ne risolva, ma intanto, in questo caso, *l'impressione* in chi legge è che questo scrivente non abbia saputo o potuto nascondersi. E questo non è vero: non c'è miglior nascondimento che l'esibizione più smaccata, si avverte il lettore che in quella pagina, siglata da un Io presente in ogni frase, colui che scrive si mette in gioco fuor d'ogni tana, l'animale è in trappola e tutti possono assistere alla sua cattura. *Ma non è mai vero*: chi parla dentro quell'evidenza troppo facile? Certamente quell'Io parla, ma *non* di Sé. L'ostentazione camuffa meglio di qualunque maschera e il più vero Sé, in quell'egologia sovraesposta, *non compare affatto*, resta ben tutelato dietro l'immagine pubblica e riconoscibile di un'identità che dichiara, con apparente impudicizia (o apparente sincerità), di manifestarsi in prima persona. Cosicché l'urgenza dell'espressione, lungi dall'assolvere il suo compito – rivelare il Sé all'Io attraverso la scrittura, facendo magari di questo scioglimento uno spettacolo per l'eventuale lettore – lo rimanda incessantemente alla *fatica della mediazione*, alla scrittura in

seconda o addirittura in terza persona, là dove il labirinto di parole descrive bene il percorso analogo che una coscienza autentica deve esplorare se vuole, come si dice, *tornare a casa*.

102. La *Serenata* di Bernstein sul *Simposio* platonico solleva un problema che vale per un gran numero di opere analoghe, non vocali, e originate – secondo quanto afferma nel loro titolo il compositore – da un'opera linguisticamente altra da quella musicale. Il problema consiste nella legittimità di passare dal senso, per esempio, di un'opera filosofica come il *Simposio* platonico a quello di un'opera musicale come questa di Bernstein; traduzione? translanguaggio? critica o commento dell'una verso l'altra? semplice corrispondenza d'occasione? Tutte e quattro le cose, probabilmente, ma dal momento che qui è implicato il senso di due testi linguisticamente diversi, la faccenda si complica. Il senso, infatti, ha una manifestazione *materiale* dalla quale l'altra faccia del senso, quella *concettuale*, oltre a non essere in arte quella determinante rispetto alla prima, è da essa strettamente dipendente. La natura di questa dipendenza decide della quota di piacere estetico di cui un testo è capace di farsi carico, dipendendo esso proprio dalla mobilitazione materiale in cui si concreta il testo, a sua volta identificata alla *natura linguistica del mezzo* con cui l'artista opera. E allora qual è il senso della *Serenata* di Bernstein rispetto al *Simposio* platonico? Dobbiamo pensare, per salvaguardare la reciproca autonomia dei due testi, che ambedue collaborino all'illustrazione di un medesimo *quid*, anche, ma non solo, concettuale, supportando la loro comunicazione con delle materialità, quella impalpabile del concetto, quella linguistica, qui sonora, percepibile dai sensi, che, per essere differenti, non si negano, o si escludono, o si subordinano l'una l'altra, anzi *affermano due volte il piacere*, ineffabile al fondo e unico vero compimento dell'operare artistico, di pensare il concetto sotto le forme del sogno e della gioia.

103. Anche Bernstein, come tutti i compositori d'oggi, correda la propria partitura con delle annotazioni esplicative che intendono illustrare il suo progetto. Rispetto al problema della corrispondenza tra la sua *Serenata* e il *Simposio* platonico può essere sufficiente constatare che Bernstein, un po' ingenuamente, ritiene di dover tradurre la forma in cui si presentano i movimenti e le relazioni (tema-variazioni) che risultano dall'organizzazione del materiale linguistico, attribuendoli alle sequenze principali che scandiscono il dialogo platonico. Più in generale, però, è degno di riflessione il fatto che oggi pressoché *ogni* compositore senta il bisogno di *spiegarsi*. E' un po' come se la musica non parlasse più da sé, come se, nei fatti, essa non fosse più un'arte autonoma, che non debba più rendere conto soltanto alla *sua* storia del suo divenire contemporaneo. Al contrario, in queste note introduttive alla partitura si trova di tutto, proveniente da tutti i saperi, anche i più formalizzati, come la matematica. E non è un'osservazione granché consolante constatare, come si fa sempre, che la musica è anche matematica, perché la matematica mobilitata dalla musica, dal punto di vista strettamente materiale, è davvero poca cosa rispetto all'immensa complessità di questa disciplina. Il motivo per cui lo "spiegarsi" da parte del compositore risulti necessario potrebbe ridursi a questo: la rottura novecentesca con la presunta "naturalità" (quasi sempre: tonalismo) del linguaggio musicale classico in realtà è stata vissuta da tutti, compositori e ascoltatori,

come un trauma, di più, una *rottura epistemologica*. La conseguenza di questa frattura è l'instaurarsi nell'opinione comune di un sospetto: che a tale frattura faccia seguito il *non-senso*, cosicché si renderebbe necessario, presso i compositori più sensibili all'esigenza di una comunicazione che si voglia mantenere più allargata possibile, il fatto di *razionalizzare* a scopo divulgativo il senso sotteso a questi progetti musicali che, il più delle volte, come peraltro è giusto, *mal sopportano* queste razionalizzazioni forzate, dal momento che anch'essi, proprio come nella storia della musica sempre è successo, intendono rivolgersi prima di tutto alle facoltà emotive, magari rese più complesse da un contributo riflessivo, dell'ascoltatore, più che a quelle razionali. E comunque, una riflessione sul senso della musica, spostato come esso è oggi sul versante del significato, e del significato razionale, non consente certo ad una filosofia della musica di porsi in relazione sana con l'oggetto della propria attenzione. Vien quasi da rimpiangere la vecchia musica a programma...

104. Niente è paragonabile alla potenza di un sogno, alla sua capacità semantica, allo sconquasso che è in grado di causare all'interno delle regole del gioco, di tutti i giochi. Che la vita *non* sia un sogno, anche se non sappiamo sempre che cosa sia di diverso in rapporto ad esso, e la sua differenza dal sogno rappresenti più che altro una vanità definitoria perpetrata dai filosofi, è provato dal fatto che in essa vigono regole ferree, regole naturali, come minimo, ma non solo quelle, evidentemente. Ma è anche vero che nessun sogno potrebbe essere sogno se non potesse appoggiarsi ad altro da sé, a quell'altro che è differente e che la vanità (del senso comune, questa volta) chiama realtà. Sotto questo profilo, noi possiamo forse essere certi del senso, almeno in parte, di un sogno, ma non potremo mai essere certi del senso della realtà, oppure dovremmo dire: tutto ciò che possiamo saperne ci viene dalla comprensione dei sogni che ad essa parassitariamente si sostengono. Quale poi sia *la relazione tra sogno e realtà*, nella quale pure nutriamo la più grande fiducia, rimane insondabile al di là del fatto che essa necessariamente ci sia e se ne faccia quotidianamente esperienza, ossia: tutte le notti, poiché di giorno i sogni svaniscono e gli occhi bene aperti sulla realtà ci convincono tautologicamente che noi, la realtà che guarda, esistiamo dentro essa, la realtà guardata.

105. La morte "naturale" è soltanto un'ipotesi, un'idea limite che consente di risalire alle cause necessarie, e mai sufficientemente "naturali", di quelle che sono sempre, invece, *morti storiche*. Si vuol dire che la morte è sempre *un evento iscritto nella storia*, tra l'altro, proprio rispetto alle cause contingenti che la determinano come fatto della morte. Proprio come lo stato di natura è un'ipotesi necessaria per descrivere la necessità razionale di un'organizzazione statale che ad esso si opponga in qualità di stato civile, altrettanto vale per quanto riguarda la *morte di natura*. Poiché, dunque, la morte è sempre morte storica, ed essendo della storia responsabili gli uomini ed essi soltanto, in ultima analisi sono gli uomini, ed essi soltanto, i *responsabili* della morte; non i responsabili del morire, che è faccenda iscritta nel nostro essere mortali e di cui noi siamo responsabili soltanto come si è responsabili di un dono enigmatico e della sua custodia, ma di cui, essendo noi i donatari e non i donatori, non siamo i possessori, così come non lo siamo della vita. Invece, *della morte*, della morte come fatto che interrompe la responsabilità di vivere, e di morirci secondo "natura" in questo vivere, *di questo* siamo responsabili poiché la morte fa parte della storia e la storia siamo noi, e noi soltanto, che la facciamo. Il

compito degli uomini di buona volontà consiste allora nel fare in modo che la morte storica si avvicini quanto più è possibile a ciò che pensiamo sia la morte “naturale”, cosicché si riesca a realizzare nel migliore dei modi il progetto iscritto nella nostra contingenza, portando allo scoperto dentro la storia l'essenza della mortalità e la sua necessità che fatalmente, incarnandosi nella morte storica, ci pone in relazione enigmatica con la sua dazione fuori della storia stessa.

106. Lo Swann di Proust non è poi tanto diverso dal Socrate che si conosce attraverso i dialoghi del giovane Platone: lo scrivente ed il suo personaggio sono così strettamente interconnessi che non sai distinguere l'appartenenza del pensiero. Forse, però, *l'appartenenza del pensiero* è la cosa che conta meno, poiché il vero protagonista, nei libri di ambedue gli autori, è *il pensiero stesso*, e lo scrivente vero, rispetto a queste opere, sta nella penombra, ed è ancora una volta il pensiero stesso, che si guarda agire sulla scena da lui stesso agita. In questi casi sommi, il narratore onnisciente, responsabile della descrizione interiore di concetti ed emozioni, è così ben nascosto nelle persone coinvolte dalla narrazione, siano esse l'Io o l'Egli in Proust o la neutralità del dialogo tra due Egli in Platone, che è un po' come se dalla mescolanza mostruosa di queste persone affiorasse *un'identità nuova* che tutte quante le comprendesse, una sorta di sostanza spinoziana dagli infiniti attributi i cui modi finiti, pure e semplici manifestazioni di superficie, epifenomeni che si fanno portavoce della complessità del tutto, volta per volta s'incaricassero di portare la parola al lettore da una distanza incommensurabile, dove l'identità è una semplice *funzione della comunicazione*, ma che in sé non vale nulla. L'impressione che in queste pagine si abbia a che fare con la *verità*, la verità del concetto in Platone, la verità delle emozioni in Proust, scaturisce dalla percezione di questa immensa lontananza, che ci seduce, ci opprime, ci inebria e ci fa sognare e, pur non dimostrando nulla più che il proprio argomentare, *ci convince*.

107. Non smetto di restare a bocca aperta di fronte all'immensa ricchezza contenuta nella più semplice constatazione *d'esistenza*, rispetto alle persone, e *d'essere*, rispetto al mondo. Ma questa ricchezza non ha a che fare con ciò che quotidianamente intendiamo con esistenza ed essere, poiché invece essa dipende soprattutto da ciò che in essere ed esistenza sta nascosto e protetto come *altro* da essere ed esistenza; intendo dire: la *presenza*, la *possibilità*. Si vuol dire che nella presenza è contenuto, sì, essere ed esistenza ma anche altro dall'essere e dall'esistenza, e che nella possibilità riposa uno statuto d'essere che la realtà non esaurisce, poiché il fatto che il possibile non sia reale non per questo, da un lato, costringe il possibile a non partecipare dello statuto d'essere ma, da un altro lato e in aggiunta, ne rivela l'appartenenza alla presenza secondo uno statuto che la parola essere, come s'è detto sopra, non copre. Cosicché di ogni più piccola cosa di questo mondo, di ogni più semplice uomo che si abbia la ventura di conoscere, noi a buon diritto, se la loro apparenza di realtà ci ha lasciato indifferenti o insoddisfatti o ci siamo abituati ad essa a tal punto da provarne stanchezza, possiamo salvare *la ricchezza* da essi protetta e custodita e, ora non più disincantati ma *perplexi* di fronte a tanta meraviglia, a tanta ricchezza, *affidarci* ad essa come al bene più prezioso che, attraverso il dono di presenza e possibilità che è stato fatto loro, anche a noi sia stato regalato per il godimento comune.

108. La difficoltà circa lo scrivere sulla relazione tra musica e nichilismo sta nel fatto che la musica sembra *risolvere* il problema che si apre col nichilismo, sembra costituire *il farmaco* di questa malattia del pensiero. Ma la morte di Dio, che ci assicura iniziata l'era del nichilismo compiuto, come può trovare nella musica il suo superamento? Infatti, non lo trova. Si tratta, a dire il vero, di un *effetto deformante*, giacché la pienezza di cui va colma la misura della musica è una pienezza del cuore, e la conoscenza che si apre con essa è una simpatia, non un concetto, un'identificazione, non una specularità. Chiunque tra i molti nemici e spregiatori della musica avrebbe facile gioco a sorridere di un tale approccio conoscitivo al mondo delle cose e dei fatti; la conoscenza – direbbe costui – è un fatto dell'intelligenza che approda al concetto, non del cuore che approda all'emozione. E avrebbe forse qualche ragione, ma l'avrebbe contro di lui, non a suo favore; infatti, il nichilismo non è prima di tutto una questione riguardante il concetto? La svalorizzazione, la deassolutizzazione, la caduta degli dei, la morte di Dio non sono forse prodotti razionali che si appoggiano al lavoro demistificatorio della ragione, tra le altre, scientifica? Che ne è del *nichilismo del cuore*? delle emozioni? Che ne è della musica? Ecco, dunque, da dove viene l'impressione che *la musica riscatti il nichilismo* anticipando il suo superamento, ecco il motivo della difficoltà circa il fatto se si possa parlare, se davvero lo si può, di musica e nichilismo. A tal punto che il concetto di musica nichilistica o di nichilismo musicale appare un controsenso; il concetto, forse, ma l'emozione musicale?

109. La fatica con la quale procede il pensiero quando lo si intende comunicare è diversa dalla fatica del concetto. Nella fatica del concetto sono io a dover capire, sono io il pensante e colui cui il pensiero va comunicato, mentre *la fatica della comunicazione* prevede l'altro e la sua fatica, altra dalla mia, e che alla mia si aggiunge. Certe solitudini sdegnose nascono proprio dall'insostenibilità di questa seconda fatica, e certe vocazioni alla comunicazione dall'esaurirsi delle forze disponibili ad essere investite nella prima. E poiché le due fatiche talvolta vengono anche caricate eticamente, bisogna allora considerare quanto forzato, e non intenzionale, presunto *egoismo* ci sia in chi si rifugia in se stesso e smette di parlare, e quanto non meno presunto, e quindi *falso altruismo* ci sia in chi, invece, svende come estroversione generosa e pietosa la sua impotenza a pensare oltre i limiti raggiunti. La *malafede*, in fondo, è la malattia professionale di chi pensa.

110. Il legame tra il leggere e lo scrivere, che tante volte vengono vissuti come escludentisi l'un l'altro nella *simultaneità*, diviene invece necessario nella *successione*. Si legge *perché* si scrive, e si riesce a scrivere *perché* si legge. Altrimenti bisognerebbe pensare ad un lettore cui la lettura, invece di stimolare il pensiero, ne blocchi totalmente la creatività, o ad un lettore dotato di scienza, infusa in lui dalla nascita senza che debba fare fatica per conquistarsela, o proveniente soltanto dalla propria nuda esperienza di vita (una vita in cui non si legge o si è smesso da tempo di leggere). Di lettori impotenti alla scrittura ce ne sono senz'altro, ma la loro, appunto, non è generosità verso se stessi o pietà verso futuri sventurati lettori o coscienza della mediocrità del proprio talento, piuttosto è testimonianza di una *mutolazione* che ferma la libertà del circuito capace di portare le parole dove il vento del pensiero le deposita, su una pagina già scritta oppure su una

pagina bianca, nell'un caso affinché siano lette, nell'altro caso affinché vengano scritte. Anche di scrittori impossibilitati a leggere ce ne sono senz'altro, ma poiché la scienza infusa non esiste, devono accontentarsi della loro esperienza vissuta dal momento che quella altrui, raccolta nei libri, a loro non interessa o non interessa più. Finiscono per macinare nelle loro pagine un alfabeto esistenziale *monotono*, una sorta di mormorio che abbassa il cielo sulla terra ed il pensiero alle mani che si guadagnano la giusta, ma semplice sopravvivenza. Ma il pensiero, il pensiero che legge e che scrive, che legge scrivendo, che scrive leggendo, è una *gratuità assoluta*, sciolta da ogni funzione; per avere successo ed approdare ad una qualche felicità profonda, vissuta tra cuore e mente in una fusione quotidiana e sobria nell'onestà del suo manifestarsi, deve potersi iscrivere *sulla linea del tempo*, appunto: nella successione. La scrittura e la lettura autentiche necessitano di un tempo interno assai lungo; il nome provvisorio di questa durata potrebbe essere: *pazienza*.

111. C'è qualcosa *d'inebriante e di falso* nello stendere pagine e pagine senza citare un nome né il titolo di un'opera. L'ebbrezza sta nella finta solitudine di cui godrebbe il nostro pensiero, nell'autarchia in fondo suicida grazie alla quale uno scrivente testimonia della propria autofagia come della sola forma di nutrimento di cui sembra aver bisogno; la falsità sta nell'illudersi che ciò sia veramente possibile, come se ogni nostra parola scritta non fosse debitrice verso le infinite adibizioni cui è andata soggetta da parte di altri, e di cui noi, che fingiamo di averle dimenticate, abbiamo fruito. Ma c'è della gratificazione altrettanto fasulla in chi farcisce la pagina di quegli stessi nomi e titoli di opere che nell'altra mancavano totalmente, come se volesse dirci che, attraverso lui, sta passando l'intera biblioteca di Babele, la sua personale biblioteca di Babele, spacciata neanche poi tanto tra le righe come l'unica che conti veramente, e dunque il lettore si consideri avvisato e prenda nota.

112. Nell'affermare qualcosa, argomentando come si deve, e nell'affermare il suo contrario argomentando non meno correttamente, si fa l'esperienza della contraddizione, dell'eristica o dell'inattuibilità del vero? Nessuna delle tre ipotesi basta a se stessa, e tutte e tre mancano di qualcosa che le renda davvero possibili. Io credo che l'ulteriore ipotesi del *vuoto radicale* consenta di giustificare tutte le altre, non perché le renda reali ma perché, appunto, le rende *possibili*. E allora si dovrebbe dire: nell'affermare A e non-A rispetto a qualcosa nello stesso tempo o sotto il medesimo riguardo si fa l'esperienza del vuoto radicale che trova espressione nella contraddizione, nell'argomentare ridotto a gioco futile e fine a se stesso, nella coscienza della lontananza irraggiungibile del vero. Il vuoto fa capolino, quindi, tutte le volte che l'argomentare logico viene disatteso; sta a noi, alla nostra reattività temperamentale e più genericamente culturale interpretare quel disattendimento secondo uno o più dei tre modi. Uno o più, perché grazie all'ulteriore ipotesi del vuoto tutte e tre le ipotesi possono convivere tra loro unificate in questa sorta di *primum* che, in mancanza d'altro termine, definisco "ontologico". Ma il vuoto è ben di più del non-essere, se rende possibili le tre ipotesi: in esso è messa in gioco la presenza, *l'esser-presente della presenza*.

113. Non c'è spiraglio di pace in una relazione tra persone che *non sono in pace* ognuna per sé. In questi casi la persona che sta peggio dell'altra vede dovunque tracce di negativo, e prima di tutto le vede nel positivo dell'altro che, per essere positivo, viene interpretato subito come una provocazione. Chi sta male non comprende come l'altro, che dal canto suo afferma di amare la persona che sta male, possa dire o fare cose che non siano in sintonia col suo star male. Ma chi sta meno male fa fatica ad entrare in sintonia esattamente fino al punto in cui le sue parole possano consolare, senza testimoniare da un lato un equilibrio che l'altro giudicherebbe eccessivo e dall'altro senza cadere in quello stesso disagio che vorrebbe invece consolare. Il punto di raccordo perfetto è raggiungibile con l'amore, ma lo star male sconvolge l'amore fino lì praticato, scompagina le regole della relazione che fino lì erano funzionate, in una parola: l'amore *viene messo alla prova*. Per lo più, i limiti delle persone coinvolte tanto nell'amore quanto nel disagio segnano punti di *non ritorno* nelle modalità relazionali e niente più dopo tra loro sarà uguale a prima.

114. La vocazione a star soli molto raramente è autentica, per lo più la solitudine è un *disperato prodotto di relazione*, una sorta di "meno peggio" che tra due persone matura presso l'una o l'altra od ambedue quando la reciproca conoscenza tocca i limiti dell'accettabilità temperamentale. Il fatto è che chi esce da questa esperienza di reciproca esclusione poi diventa *diffidente*, non crede più non tanto all'amore (poiché a costui capita ancora in qualche modo d'innamorarsi) ma ad una *possibilità di convivenza* stretta, quotidiana, in cui vengano condivise le piccole e grandi esperienze della vita. Infatti, anche la persona migliore, migliore perché ha imparato ad essere paziente e consapevole dei limiti immensi di una qualsivoglia relazione affettiva, è pur sempre una persona che nella convivenza di tutti i giorni si lascia andare a manifestare la parte più autentica ed oscura di se stessa, quella meno controllata da convenienze o calcoli d'opportunità, quella che, ad es., un paio di ciabatte nell'uomo e i bigodini in testa per la donna esemplificano bene, se pure molto innocentemente, in sede retorica. E questo ora è diventato terribile, perché se prima di quell'esperienza eravamo pronti a tollerare tutte le pantofole e i bigodini di questa terra, potremmo non essere più pronti a sopportare e comprendere, una seconda volta, il *tutto* che in quella persona la metonimia vestimentaria nasconde nella tenerezza e rivela nel carattere.

115. Grazie alla reciproca dazione di gratificazione corporea, uomini e donne si perdonano l'un l'altro *l'imperdonabile*. Si cercano dopo essersi perduti, lasciano (ma non potendo far diversamente bisognerebbe meglio dire: devono tollerare) che le loro effigi riemergano, dopo l'abbandono, nei sogni e vengano adibite all'unica funzione per le quali sono state fatte riaffiorare. Il contatto fisico tra due persone è decisivo a tal punto che, una volta avvenuto, esso non è più reversibile nemmeno attraverso la rimozione più sistematica, e nessun oblio potrà mai vantarsi di aver liquidato il *piacere* che a quel corpo da quell'altro corpo è stato procurato. Si possono, con un po' di buona volontà, dimenticare le parole dette, o fingere che così avvenga sorridendo tutte le volte che il loro ricordo s'innalza secondo il caso che le ripropone in contesti diversi, ma *non si possono cancellare* le carezze e i baci che ci sono tanto piaciuti e che ci hanno fatto

socchiudere gli occhi nel naufragio di ogni resistenza razionale, come mai prima ci era accaduto. Occorrono altre testimonianze del fatto che noi siamo prima di tutto dei *corpi*?

116. C'è nella fisicità dell'amore qualcosa di ultimo e definitivo, grazie al quale cadono tutte le restanti barriere tra i due protagonisti della storia. Nel fare l'amore *si arriva in fondo*, oltre non si può andare, nessuna parola e nemmeno nessun altro gesto possono andare oltre. Per fortuna che nessuno ne è mai più di tanto consapevole, altrimenti tutte le storie d'amore finirebbero dopo i primi contatti; che cosa allora le fa durare? Non la fisicità, questo è certo. E nemmeno il suo ricordo, in senso stretto, per quanto piacevole sia stato quel contatto; piuttosto, legato indissolubilmente a quel ricordo, *quel che ne è seguito*, oltre il contatto ma sulla sua base, sul fondamento di quell'intimità raggiunta come se fosse l'ultima spiaggia. Ma sull'ultima spiaggia gli uomini e le donne giungono per riposare, non per ripartire, a meno che quella non sia affatto l'ultima spiaggia ed il suo raggiungimento allora ne profili l'incompletezza, l'imperfezione. Se quell'amore, conficcato fino alla radice dell'amore nella fisicità, è davvero ultimo e definitivo, la caduta delle barriere è così piena e discoprente che gli orizzonti da essa aperti non potranno più essere un rilancio di nuovi approdi fisici da ricercare, ma invece, proprio sulla base di quelli fisici già raggiunti, una *rivelazione di altri viaggi di conoscenza reciproca* da intraprendere, dove le parole straordinarie della quotidianità delineeranno una condivisione sempre più completa, un'intimità sempre più intrigante, una reciprocità sempre più tesa a fondere le due persone nell'identico di coppia.

117. Non sai mai cosa ti aspetta. Ma oscuramente avverti che qualcosa andrà in un certo modo. Il fatto è che le capacità deduttive secondo la categoria di causa ed effetto sono il risultato di una lunga esperienza all'interno della quale tu non hai maturato alcun merito, ma semplicemente il tuo naturale, istintuale *sentire razionale*, una sorta di guida automatica che ti guida ogni giorno nelle più diverse situazioni da te già conosciute e che, dunque, non esigono una particolare applicazione riflessiva, non presentando esse alcuna vera novità al tuo esperire. Tutt'al più queste situazioni prevedono soltanto l'esecuzione di un *comportamento abitudinario* perché, avendo già fatto esperienza di ciò che esse riservano, molto probabilmente le cose in esse andranno così e così; ebbene, quel sentire razionale affiora allora persino *contro* la tua volontà, che vorrebbe talvolta dal canto suo che le cose andassero diversamente, e ti prospetta con minacciosa precisione o desiderante speranza la rappresentazione del tempo futuro come *l'effetto necessitato* di quella causa presupposta. Nessuno può prevedere il futuro, poiché il tempo futuro non esiste fuori del nostro vedere nel tempo presente; si tratta soltanto di credere che l'andamento delle cose sia più pigro ed ubbidiente a quanto fino lì ha costituito la nostra esperienza vissuta e, grazie al luttuoso scorrere di questo fiume, pensare che in fin dei conti si tratta *della stessa acqua, dello stesso fiume*.

118. A volte occorre mobilitare la scrittura, una qualsiasi scrittura, come *consolazione*. Il male, ed il disordine che gli è sempre strettamente collegato sia come causa che come effetto, nella scrittura si scioglie per tutto il tempo che si scrive, e l'effetto benefico dura ancora per qualche tempo dopo che si è posata la penna. Una qualsiasi scrittura: ma questo non significa che ciò che si scrive non conti nulla o conti poco, poiché, se è pur

vero che in un tal tipo di scrittura consolatoria lo scrivente diventa *scrittura per se stesso*, costui deve poi *fare i conti con quel se stesso*, ed il fatto che dalla sua penna esca un racconto piuttosto che una pagina diaristica, una poesia piuttosto che un aforisma sull'amore, ebbene, non è cosa innocente. La consolazione consiste probabilmente e per lo più nell'essere – lui, lo scrivente – messo di fronte alla *parte migliore di sé*, quella che scrive, appunto, e in cui si riassume tutto il suo essere vissuto fino lì fin dalla nascita, come se quella posizione piegata sulla pagina bianca rappresentasse la lenta ma sicura colmatatura di un'identità altrimenti frantumata negli accadimenti disordinati della vita, come se quella curvatura ridisegnasse un corpo la cui sofferenza morale trovasse giovamento nella nicchia fetale dentro un ventre immaginario, la cui materno cura si chiamasse scrittura. Allora in chi scrive, e scrive sempre il suo male, anche il disordine *per quell'attimo si sospende* e l'ordine del discorso distribuisce le sue rose e i suoi cieli tiepidi di primavera; il deserto che accoglie il consolato non consentirà, però, una rilettura altrettanto gratificante. La pagina scritta, a differenza della memoria buona delle cose e delle persone che portiamo sempre con noi dovunque e in ogni tempo, perde in fretta il suo calore e, chiudendosi su di sé, finisce per diventare *l'ennesima esperienza estranea* di cui non risolveremo mai l'enigma.

119. Considerando quello che fanno le persone nel tempo libero, ci si può chiedere come facciano a non rendersi conto della *vanità* di ogni gesto, di ogni passo, di ogni parola. Ciascun gesto, ciascun passo, ciascuna parola ha un'intenzione di senso, *ma non un risultato di senso* agli occhi di chi osserva; ma gli occhi di chi osserva vedono soltanto il risultato, non conoscono l'intenzione, cosicché il loro valutare è un non-sapere e il loro sapere non è che un semplice vedere su cui basano senza ulteriore controllo il loro *giudicare*. Ed il tempo libero, comunque, macina le vite più semplici illudendole di possedere un'intenzione per ognuno dei loro passi, dei loro gesti, delle loro parole, e nello stesso tempo inganna gli sguardi che si credono più complessi, impaniandone l'abilità dentro procedure di giudizio non fondate che sulla propria stessa complessità di giudicanti, o meglio: di *osservanti*. Così, tutti – tanto i semplici quanto i complessi – finiscono per approdare all'unica verità che conti, sia nel modo di vivere il tempo libero che nel modo di osservarne la vanità: al *non-senso* di ogni passo, di ogni gesto, di ogni parola, *e di ogni sguardo su di essi*.

120. Certe storie d'amore muoiono quasi *quietamente* nel tempo, *o così pare*, poiché la memoria vuole mancare ai fatti anche drammatici che hanno costretto a svanire l'aura fino lì valsa a profumare gli incontri. Giorno dopo giorno, le grandi difficoltà uccidono il respiro sempre troppo breve di questi amori, tanto autentici quanto impossibilitati a manifestarsi in una quotidianità che non sia clandestina. E così, di volta in volta, è sempre più arduo parlarsi, perché quello che ci si vorrebbe dire consiste appunto nella denuncia di tutte queste difficoltà e nel disagio emotivo sempre più grave che esse causano. Le affettuosità costano sempre più care, perché l'abbandono che le segue, a causa del ritorno alle rispettive vite quotidiane, si carica ogni volta di maggiore sofferenza. Il piacere che si trae da questi abbracci ultimi è pur vero che, proprio per questa loro terribile e consapevole ultimità, è ancora più grande ed è goduto, per così dire, *con le lacrime agli occhi*, come se ci si dicesse addio ad ogni bacio. Se l'amore è una

malattia, allora lo stadio terminale di questa malattia è un'esperienza che anticipa la fine di ciò entro cui l'amore stesso acquista e dà senso, il dono dell'enigma in quanto enigma del dono.

121. Capita che la scrittura trovi il suo inizio in *una sola parola*, o in una formula verbale insignificante secondo tutte le apparenze, che poi *trascina* dietro di sé un piccolo insospettato fiume di chiacchiere, come se prima, alle spalle di quella parola o di quella formula, un astuto nascondimento celasse alla vista la numerosa truppa dei parenti. Ed è vero che tutta questa abbondanza imprevista stava nascosta, ma se noi non la vedevamo era soltanto colpa nostra, dipendeva infatti dal punto di vista dal quale guardavamo quell'unica parola, quella semplice formula verbale: accucciati nella quotidiana difesa rispetto al mondo, al male che esso può farci quotidianamente proprio con l'esercizio della parola; *a nostra volta*, quindi, *nascosti* dietro l'ingigantirsi fittizio di ciò che ci sta di fronte e che, se potessimo osservarlo dall'alto, drizzandoci coraggiosamente in piedi, si rivelerebbe come un qualcosa che, essendo parola, parola umana, rimarrebbe in fin dei conti *sulla linea dei nostri occhi*, qualcosa dunque che possiamo fronteggiare, impedendole forse di liberare alle spalle ciò che ora, a differenza di prima, ci apparirebbe, secondo una visuale non più deformata dall'acquattamento diffidente, in tutto il suo potenziale di valore non necessariamente negativo. Ci apparirebbe *la parola degli altri*, l'interminabile parola degli altri che, scrivendosi, ci possiede con l'illusione – ma questa è poi la vita, è soltanto la vita – d'essere diventata la *nostra*.

122. Mi domando se la *tutela perpetua* nei confronti dell'altro faccia parte dell'amore. Direi di no, ma non perché l'altro mantenga pur sempre una qualche sua negatività che ci rende diffidenti verso di lui e, quindi, perplessi nel concedergli perpetua tutela affinché lui non riceva alcun male da noi, ma perché nell'amore si è tendenzialmente *una persona sola*, e la diffidenza nell'accordare tutela è legata al male che sentiamo proprio *dentro di noi* come una radice inestirpabile, malgrado l'amore. E' nei confronti di noi stessi che siamo diffidenti, è nei confronti di noi stessi che l'esercizio della tutela perpetua appare impossibile, poiché noi troppo spesso *ci* facciamo del male, malgrado il bene che *ci* vogliamo. E l'altro, allora, l'altro che diciamo di amare? Forse l'unico amore in grado di superare questa insormontabile difficoltà a coniugare amore e tutela è *l'amore indifferenziato* per tutti, dove l'altro, ben nascosto in questo 'tutti', perde il proprio volto singolare e noi – questo, finalmente, è ciò che più conta – perdiamo il nostro.

123. Gli infiniti pensieri che nel corso di una giornata o di una vita vanno perduti per la scrittura, restano conservati in quel possibile dagli incommensurabili confini che è la *memoria*. In questo senso, ognuno di noi rappresenta, per sé e per gli altri, *uno scrigno* inesauribile di possibilità che nessuna parola né scritta né detta potrà mai, se non in minima parte, intaccare. Lo scrigno sta lì, campo sazio della propria immensità nel quale giacciono ammassati i pensieri più disparati, in un disordine che nasconde molti ordini diversi, non fosse che quello cronologico di stratificazione fino a quello che consente inopinatamente ad una gemma qualsiasi di quello scrigno di affiorare nella singolarità, esponendosi alla luce della ragione che scrive. Ma ciò che di tutti questi pensieri arriva alla scrittura è così poca cosa che, affiancati i suoi singoli elementi secondo una qualsiasi

relazione, è sempre possibile, non solo ipotizzare per quegli stessi elementi un altro ordine, ma inserirne uno, alcuni o tutti in un altro pacchetto ipotetico d'emersione memoriale e proporre in tal modo un *altro* pensante, un'*altra* identità che è stata capace di pensare, pur essendo la stessa che ha dato ordine al precedente malloppo, forse l'esatto *contrario* di quello che in quel primo malloppo di pensieri è stato pensato. Grazie al fatto di pensare molto più di quanto riusciamo a scrivere, dentro di noi albergano *molte identità possibili*; nella misura in cui un ordine del discorso prevale sull'altro, noi siamo quell'ordine e lo utilizziamo come il perno attorno al quale s'attorce ciò che chiamiamo, nel qui e nell'ora, la nostra identità.

124. Pubblicare è *liquidare*. Qualcosa resta alle nostre spalle e noi possiamo convincerci che è giunto il momento di *andare avanti*; il nuovo, il progresso secondo la linea del meglio e infinite altre varianti dell'intenzione fanno capolino dietro un libro che è stato pubblicato. La liquidazione di ciò che è stato pensato può essere davvero necessaria ogni tanto, anche se si sa bene che si pensano e si scrivono sempre le stesse cose. Ma per poterle scrivere un'altra volta è necessario *il falso movimento della pubblicazione*, che sposta lo scrivente consentendo al pensante di rimanere dov'è e dove è bene che resti; lo spostamento del luogo dove sta lo scrivente descrive un cerchio attorno al Sé pensante e, nei casi moralmente peggiori, dopo molte pubblicazioni, questa rotazione fa credere allo scrivente di essere *un analogo di Dio*, una sorta di idolo pensante attorno al quale la nostra scrittura calata nel tempo adegua volta per volta il proprio intervento. Se il pensiero è di noi ciò che resta, scriverne diventa una *preghiera* che mormora incessantemente sempre la stessa parola; per riuscire a scrivere, o meglio: a continuare a scrivere, è bene non limitarsi a credere di essere soltanto quel che effettivamente si è, ma di essere alla radice qualcos'altro, una qualche pienezza, una qualche vetta insormontabile, una qualche divinità, appunto, *la divinità di noi stessi*. Poco importa che noi chiamiamo poi la divinità di noi stessi *anima*, o *spirito*, o più spregiudicatamente il *nostro vero Sé*; quel che conta, come per tutte le fedi, è *credervi*.

125. Sicuramente c'è *qualcosa che non va* in chi investe nella scrittura, a tal punto non solo da scrivere qualsiasi cosa e su qualsiasi cosa, pur di scrivere, ma da considerare perduta nel non-senso una giornata che sia rimasta *sine linea*. Questo, intanto, significa che costui identifica, senza mediazioni, senso e scrittura, anche se, in modo un poco più sofisticato, spesso costui individua, all'interno del fatto "sensato" di scrivere, *due livelli* di non-senso: il primo, come s'è visto, legato alla mancanza quotidiana di scrittura, il secondo invece legato ad *una* delle possibili manifestazioni della scrittura. Un certo modo di scrivere, infatti, può *non* produrre senso, pur all'interno del senso generale legato al fatto nudo e crudo di scrivere; questo secondo non-senso è un lusso, *il lusso della scrittura*, che può dunque permettersi di sopportare anche una sua possibile adibizione vocata paradossalmente a trasmettere non-senso. Questa adibizione scritturale è un prodotto tardo della scrittura maturata all'ombra del nichilismo post-nietzscheano, e la sua natura di lusso insensato intenderebbe essere l'unico modo che avrebbe lo scrivente oggi qualora si proponesse di *comunicare l'estrema povertà dei tempi*. Il paradosso che oppone, all'interno dello stesso gesto – lo scrivere –, miseria e ricchezza, l'una flessa sul versante dei contenuti ("la povertà dei tempi"), l'altra declinata sul versante della forma (la

scrittura che “non” produce senso), non consente però di comprendere a dovere la strana relazione che intercorre qui tra senso e non-senso, se ci si limita a considerare il versante della miseria contenutistica *il luogo*, comunque sia, *del senso*, di un senso paradossale, ovvero qui del senso relativo all'estrema povertà dei tempi, ed il versante dello scialo formale *il luogo*, scardinato l'ordine metafisico del discorso, *in cui giace il non-senso*. Infatti, ciò che appare un lusso intellettualistico volto cinicamente a porre in scacco la comunicazione è a ben guardare il *vero luogo* del senso che s'intende rappresentare, mentre la povertà dei tempi denunciata dal piano relativo al "che cosa si dice" diventa il *vero luogo* del non-senso, ovvero del senso desertificato, azzerato, annullato. Ma anche questo chiarimento è insufficiente; infatti, quel che non va in questo modo d'interpretare le cose rispetto a senso e non-senso della scrittura odierna, consiste proprio nell'attribuzione dell'uno e dell'altro *a due piani del discorso* che, se si vuol veramente comprendere la drammaticità del nostro tempo, *non possono* essere né distinti, se proprio se ne vuole impostare la separazione, né impostati *tout court* come i due assi equipollenti lungo i quali correrebbe l'ermeneutica gnoseologica odierna. Qui, insomma, circa questo oggetto terribile d'indagine e interpretazione che chiamiamo "il nostro tempo", la conoscenza deve *regredire* ad un piano del discorso in cui forma (la scrittura insensata) e contenuto (“la povertà dei tempi”) sono *lo stesso*, l'identico, l'inscindibile, dove l'apparente senso dell'uno si rovescia nel non-senso dell'altro e viceversa, in un gioco di massacro che, per essere connotato da frenesia alimentare cannibalica in cui l'uno, il senso, mangia l'altro, il non-senso (per riprodurre poi capovolto il medesimo banchetto), non per questo riesce a nascondere la sua sostanziale, tragica, mortale fissità: *dove tutto cambia nulla cambia*.

126. Ad un certo punto non si riesce più ad utilizzare la parola “tragedia”. Non perché non voglia dire più niente per essere stata sottoposta nel corso del tempo, come è accaduto a tante parole, all'abuso; per quanto usurata essa sia, infatti, la parola “tragedia” continua a significare anche oggi, come si vede. No, il problema è un altro, ed una volta tanto mi permetterò di nominarlo in tutta genericità un *problema psicologico*. Si tratta di denunciare un blocco al nominare, un'afasia, un silenzio intenzionale, un balbettio che talvolta non riesce a vincere l'oscurità che in questa parola prevale fin dalla fonazione della sua prima sillaba. Non succede sempre, forse nemmeno spesso, ma succede, e quando succede accade come all'impotente che, dopo avere – in contesti non direttamente mai legati al fatto sessuale – accennato inconsapevolmente alla prima sillaba della parola "impotente", si ferma perplesso di fronte al suo stesso arresto, come se la voce gli si fosse strozzata in gola per impedirle di far esistere, nominandolo, il problema intimo di cui soffre e si vergogna. Perché accade questo? Eppure chi usa, in contesti colti, la parola “tragedia” è ben abituato al controllo delle proprie emozioni; comunque accade, e se non spesso accade in termini così plateali, però il complesso si manifesta sotto altre forme, più blande ma non meno eloquenti: una grande *stanchezza*, ad esempio, segue talvolta la nominazione di alcunché come “tragedia”, un improvviso *silenzio*, rigido e imbarazzato, rotto da un colpo di tosse e da uno snodo repentino del dialogo, che può volgersi altrove lasciando in sospeso l'argomento connotato da indesiderata “tragicità”. Probabilmente, chi vive questa strana esperienza di parola, ritiene che “tragedia” sia *il senso ultimo delle cose*, e l'aver magari già esperito tale senso ultimo gli impedisce di rivivere

con distacco la dizione o l'ascolto del termine che tale senso gli riporta innanzi. A costui si può soltanto dire, per consolarlo, che “tragedia” è *soltanto una parola*, invitandolo in tal modo ad accentuare fino all'estremo la natura in buona parte convenzionale del linguaggio, come se questo poi fosse davvero possibile; come se noi, per quanto il linguaggio possa mai davvero essere il prodotto di una convenzione che non è stata stabilita nemmeno da noi, che ci è dunque infinitamente lontana (come lontano appare lo strumento-linguaggio che, appartenendo a tutti, non riguarda in prima persona nessuno e quindi nemmeno chi non riesce a sopportare la parola “tragedia”), ebbene, come se noi non caricassimo fatalmente della *nostra* ‘naturalità’ banausica rispetto allo strumento, e persino contro la nostra volontà, *ogni* parola del linguaggio che usiamo, come se non gliela donassimo fino a sopraffarne la probabile convenzionalità genetica. Accentuare fino all'estremo la natura convenzionale del linguaggio è possibile, dunque, fino al punto di riuscire a *far dimenticare*, a chi vive questa strana esperienza della parola “tragedia”, che proprio esso, il linguaggio stesso, è di fatto il luogo di manifestazione di quella *nostra* ‘naturalità’ tutta intera, cosicché, grazie a questa accentuazione, costui *non potesse più riconoscere*, nello strumento opaco e amorfo che utilizza tutti i giorni, la luce calda e tenera della sua voce e le familiari forme del suo volto.

127. Senza che tu te ne renda conto, a passi felpati, sorridendo dentro di sé perché sa che è lei l'eterna vincitrice, e prima o poi il suo ripresentarsi costringe chi l'ha ignorata fin lì a rifare da capo tutti i suoi conti, eccola di nuovo: *la Storia ricompare* e ti s'impone e tu ne vivi la manifestazione inattesa come *il ritorno del rimosso*. La Storia ti mette di nuovo sul tavolo di casa tua i suoi desideri, che sono stati i tuoi desideri ma tu non te n'eri mai reso conto, perché non sapevi che essi erano desideri *storici*, e poi ti spoglia della tua individualità irripetibile e te ne rivela i molti, troppi *tratti stereotipi* che hai in comune proprio con coloro che la storia ha posto al tuo fianco, come *luogo d'appartenenza di classe* e non come scelta volontaria di ciò che fin lì hai creduto essere la tua individualità, e ancora ti pone in netta evidenza quanta distanza, mio Dio!, quanta distanza corre tra un castello ed una catapecchia, tra una liberalità quotidiana in cui nulla ha un valore in termini di denaro, e una ristrettezza sottaciuta (perché l'essenziale in fin dei conti risulta assicurato), tra una certezza di avere tutto quanto occorre per sopravvivere fino all'arrivo di una morte che si saprà – contro tutte le evidenze – essere la più ‘naturale’ possibile, e una certezza altrettanto salda di doversi aspettare prima o poi il sopraggiungere di una morte che, non potendo mai fruire di tutte le cure straordinarie che solo a pochi sono riservate, finirà per apparire a qualsiasi età essa accada una morte *storica*, e quindi forse, per tanto o per poco, evitabile o almeno differibile. E quando la Storia torna, e tu non te l'aspettavi, stai male, perché la Storia *non ti ama* e ti getta dove è giusto che tu, secondo quanto in essa risulta deciso, stia. Ma ecco allora perché la Storia è il vero luogo della *tragedia*: perché la Storia, per come accade – e non lo sappiamo mai abbastanza – siamo *tragicamente* noi a farla accadere.

128. Ci sono persone che vengono repute molto perspicaci semplicemente perché *non parlano chiaro*, e non dicono direttamente quello che pensano ricorrendo a tale scopo ad implicitezze, presunzioni d'ovvietà, conclusività taciute che sarebbe – affermano loro – vergognoso denunciare dal tanto che stanno sottintese nelle premesse da loro così

chiaramente esposte. Certamente queste persone non sono né ‘innocentemente’ prudenti né del tutto ‘coscientemente’ in malafede, ma soffrono semplicemente di un *complesso di classe*, nel senso che, presso taluni ambienti, nei quali ampi tendaggi filtrano la luce crudele della Storia al fine di renderne sopportabili le conseguenze presso coloro che possono fruire del buon abbraccio di quei panneggi, è considerata di cattivo gusto, o del tutto inutile l'*esplicitezza*. Essa, infatti, renderebbe – logicamente e nei fatti – *irreversibile* ed evidente la drammaticità delle conseguenze che si dedurrebbero da quelle premesse, laddove invece, in quegli ambienti, l'ovatta crepuscolare consente – ...incosciente malafede, colpevole prudenza... – infinite sfumature alla consequenzialità, cosicché, nella misura in cui gli abitanti di tali ambienti, mancando loro la necessità stringente di trovarsi tutti *esplicitamente* d'accordo su qualche cosa, traggono le loro conclusioni *ognuno per sé* nel silenzio inesplorato della loro (cattiva? o libera?) coscienza, ebbene, lì sarà sempre possibile, ascoltando la conclusione dell'uno, uniformarvisi *nei fatti*, in caso di necessità, all'ultimo momento anche se la propria conclusione, guarda un po', al principio era stata, nell'astratto del proprio implicito concludere da premesse, differente. Non capirsi (o meglio: *far finta* di non capirsi), come si vede, è una scienza sofisticata, per chi ha il problema di sopravvivere in un contesto dove vivere secondo semplicità e lealtà è diventato un *lusso* che, a causa dell'eterna emergenza della Storia, altrove, nel mondo fuori da quegli ambienti, non ci si può proprio più permettere.

129. Quando vivere è diventato *un dovere*, soltanto un dovere, un dovere rispetto a chi, abituatosi ad averci accanto, ci fa capire che soffrirebbe troppo della nostra mancanza, allora si può dire che si è *potenzialmente maturi* per realizzare il suicidio. Di moventi per il suicidio ce ne sono tanti quante sono le teste di coloro che vivono e non fanno render conto a se stessi del dono e del suo enigma. Ma tutti i moventi sono riconducibili alla perdita irreversibile di *un senso 'spontaneo'*, di un senso delle cose, delle persone e delle relazioni che si possa esperire con ‘naturalità’. Mancando la ‘natura’ (quel che crediamo essa sia), nel fatto di vivere resta soltanto, terribile e radicalmente insensato, il fatto della ‘cultura’. Ma il fatto della cultura, privato del suo fondamento ‘naturale’, della ‘naturalità’ con cui la vita vive fuori del semplice dovere, ritrova il suo *vero* fondamento: *il vuoto*. Chi può reggere la verità della ‘natura’, chi può reggere – grazie a questa verità – la verità della cultura? E reggerla tutta insieme, questa immensa mole massiccia di verità? Solo il morente consapevole, cui non resta più nulla da sapere se non il proprio nulla che, finalmente, lo prende e lo salva da ogni falsa, ma tanto ‘naturale’, pienezza. Il morente è, appunto, colui che, cosciente di tutto ciò, è *maturato per il fatto della morte*, dopo esserlo stato durante tutta la vita per *il fatto di morire*. Il suicida non è forse un morente che si appresta a realizzare ciò che nel morente consapevole è ancora potenziale?

130. L'amore – afferma una certa vulgata romantica –, di tutte le pienezze che la spontanea falsità della natura ci ha messo a disposizione, è la più vicina alla morte. Di ambedue, infatti, si può fare esperienza solo *in immagine*, poiché il raggiungimento senza scarti della loro pienezza è, per fortuna, impossibile, ovvero: non è dato alla nostra ‘natura’, ossia alla nostra coscienza, e l'eventualità di un tal raggiungimento coinciderebbe con il prematuro annullamento di chi ne facesse esperienza. Ma è dato in immagine, ovvero: alla nostra *cultura*. Così, se la cultura della morte appare tanto in opposizione a

quella dell'amore, in realtà la loro terribile somiglianza all'insegna dell'impossibile le oppone ambedue veramente soltanto alla vita, all'inganno in cui la vita vive secondo 'natura', in cui la cultura della vita si riproduce fuori dagli estremi – amore, morte – abbracciati vertiginosamente nel vuoto.

131. Quanta *ipocrisia* in chi rinuncia alla propria felicità! Quante bugie sono state raccontate, convincendo anche se stessi e vivendole come delle verità inoppugnabili, per non perdere delle *abitudini* all'interno delle quali la nostra brutta, mediocre, piccola vita è riuscita a ritagliarsi una nicchia d'ombra e a tesaurizzare qualche boccata d'aria da respirare ogni tanto! Quanta *paura* in chi ha sentito cantare il gallo e ha negato, in ciò che ha detto e fatto in quanto rinuncia, la propria appartenenza di classe, che improvvisamente è diventata la vita, la vita da difendere contro tutto ciò che la minaccia, la vita buona, innocente, giusta, che nessuna Storia mai, né grande né piccola – noi pensiamo – potrà intaccare! Tutto, tutto torna come prima, come prima che ci s'incontrasse con qualche verità scomoda, cui si è pronti in fretta a rinunciare per non soffrire *la pena del cambiamento*. L'uguale ti chiama, e tu accorri, non sei mai davvero partito; stai tranquillo, non è successo niente, hai vissuto *un frattempo* e sei invecchiato soltanto di qualche attimo. Di qualche attimo inutile. Te ne sai già dimenticato, uomo buono!

132. Quanta *vera* cattiveria nella falsa cattiveria! Oltretutto, la falsa cattiveria non è mai vera bontà, anche se è vero che la falsa bontà è vera cattiveria. La falsa cattiveria, infatti, che si presenti come falsa bontà o direttamente per quello per cui vorrebbe spacciarsi, falsa cattiveria, è sempre un velo fitto che nasconde e si nasconde. Nasconde la vera cattiveria e si nasconde nella falsa bontà, cosicché la vera bontà, impossibilitata a presentarsi sotto vesti che non siano le sue, se le capita – e le capita spesso – di doverle prestare alla falsa bontà, che altrimenti gliela ruba comunque, non ha modo di *rivelarsi mai veramente* per quello che è se non indicando quelle sue vesti che, ahimè, le è successo di avere in comune con la sua falsa sorella e che, all'apparenza, non rivelano che cosa sotto di esse si nasconde. La verità è nuda, si potrebbe dire, ma purtroppo la bontà è pudica, e la conclusione di tutto questo teatro è che nessuno, in fin dei conti s'accorge mai di chi è veramente buono o veramente cattivo, cosicché è persino augurabile che ci capiti piuttosto di vivere situazioni in cui il cattivo, invece di presentarsi vestito di tutto punto da vero buono o da falso cattivo (ovvero da vero cattivo che astutamente recita la parte di chi si vergogna di essere veramente cattivo), ci compaia davanti esattamente per quello che è, *un vero cattivo a tutto tondo*. Lo ringrazieremmo, alla fine, di averci fatto del male almeno senza averci preso in giro.

133. Spesso capita, quando cerchi la solitudine, e la trovi, di sentirti molto stupido. Probabilmente il motivo di questa sensazione, che ti giunge proprio nel bel mezzo del tuo raggiungimento, sta nel fatto che la solitudine, esattamente come la promiscuità, è un fenomeno *contro natura*. Ma allora, se solitudine e promiscuità sono ambedue contro natura, qual è la condizione naturale? E' semplice: per l'uomo non esiste una situazione *davvero* naturale, bensì è condannato, a differenza di tutti gli altri enti di questo mondo, a *fare esperienza*. Fare esperienza: l'esperienza è sempre *fatica del concetto* rispetto alla natura,

esperienza è cultura, *condanna alla cultura*. La natura, per l'uomo, è un miraggio del tutto culturale che gli rende possibile sopportare il viaggio nel deserto del “suo” mondo, ed è questo miraggio – mostruosa accumulazione di elementi naturali che in realtà sono culturali ed elementi culturali che egli s'illude che siano naturali – che l'uomo chiama *sensò*. Ed è proprio dentro la più completa solitudine che tutto questo ti appare chiaro e limpido come l'acqua della fonte che il miraggio, per dissetare il viandante che si è perso nel deserto, ti profila all'orizzonte. Tu ti abbevererai ad essa esattamente come ti nutri del senso del mondo: invece di acqua, tra le dita ti scorre *sabbia*, sabbia di clessidra. Anche grazie a queste dita che non si rassegnano il deserto cresce.

134. E' l'incessante *ricominciare*. Pensavi di aver raggiunto un'oasi, ma sei stato cacciato. Poi scopri, analizzando attentamente i fatti, che non sei stato cacciato senza motivo, che è colpa tua, perché tu da sempre ti trascini alle spalle la *colpa* di essere quello che sei, di essere te stesso. Ti caceranno da ogni luogo dove penserai di riposare, perché il tuo modo di riposare turba il sonno degli altri. Gli altri ti accolgono, in qualche caso anche ti cercano, ma non possono non chiederti qualcosa in cambio; quando va bene, si tratta di un adeguamento, ma il più delle volte ti domandano la *corrispondenza*, l'esatta consonanza valoriale di ciò che ricevi. Perché non sei in grado di corrispondere? Perché sei te stesso, e l'altro, per essere davvero altro, è altro da te; come puoi farti capire? Tu vorresti accontentarlo, ma vorresti anche accontentare tutti gli altri, gli altri da te che, in un modo o nell'altro, ti corrispondono. Non puoi farlo, perché per poterlo fare dovresti essere molti, e invece *sei uno solo*, te stesso. Così, la richiesta di corrispondenza di uno di questi altri, quello a cui tieni di più, quello che ami, finisce per essere una richiesta così escludente che la corrispondenza, che tu eventualmente gli concederesti, varrebbe nella misura in cui coinciderebbe con la cancellazione di ogni corrispondenza rispetto agli altri. Devi sentire che questa è la cosa giusta, per poterla fare. Se non la fai, perdi tutto il bene che fino lì l'altro escludente aveva rappresentato per te, e non ti resta che il *diffuso tepore affettivo* proveniente dall'insieme costituito da quegli altri che hai cercato di difendere dentro la tua vita fino all'ultimo. Ma quel tepore non ti è mai bastato, ed ora è *tutto ciò che ti resta*. Poiché non puoi fare diversamente – devi pur vivere – ne prendi atto; dunque, un'altra volta, devi ricominciare.

135. Ogni epoca, per gli spiriti delicati che in essa vivono, è *inelegante*, appare *senza stile* cosicché, in fondo, essi la disprezzano sentendosi abitanti del passato. E' proprio il lessico di un'epoca che costringe questi spiriti a soffrire; il lessico: la parte per il tutto. Non so se appartengo all'eletta schiera, ma provo da sempre un fastidio ed un disagio profondi di fronte a certe parole: *autostima*, ad esempio. Che cos'è? Poco importa. Quel che conta è il fatto che chi non riesce a vivere *dentro le parole* del proprio tempo, semplicemente non sa vivere dentro il proprio tempo. Lo stile di un'epoca, anche lo stile di un'epoca senza stile come agli spiriti di cui sopra appare la nostra, è fatto interamente di parole. *Lo stile è parola*, è ciò che le parole valgono per gli uomini che, utilizzandole, appartengono loro secondo un mutuo scambio che fa dell'uomo *il parlante che viene parlato*. Una fatica in più, dunque, per chi vive e ritiene di vivere nell'epoca sbagliata; è molto probabile che chi non sopporta certe parole del proprio tempo non sopporti ciò che con quelle parole s'intende significare, ma questo non è certo, se si pensa che quella stessa

referenzialità, cui la cattiva parola contemporanea rimanda, è quasi sempre già stata detta, pensata, sperimentata, scritta in quasi ogni epoca precedente. Tornando all'*autostima*: quante volte l'occidente ha nominato ciò che oggi con questa parola s'intende significare? Infinite volte. Il fatto è che oggi quell'antico significato risulta come *ricondotto all'essenza*, fuori di parafrasi, fuor di labirinto litotico col quale si affermava ciò che si voleva negare e viceversa, secondo uno stile che faceva salva, appunto, l'eleganza, quasi come se quel significato non riguardasse qualcuno in particolare, men che meno colui che ci rifletteva sopra, ma appartenesse, in qualità di forma a priori, ad un soggetto trascendentale che non avrebbe mai puntato il dito verso di lui in carne ed ossa.

136. «Io ti ho amato – dice lei – ma ti ho amato troppo per rendermi conto che tu non sei la persona in grado di donarmi la vita che ti chiedo». E lui risponde: «Io forse non ti ho amata abbastanza, invece, abbastanza per consegnarti quello che mi chiedi». Ma lui non dice tutta la verità. Lui è uno di quegli uomini che vede nella decisione soltanto il versante crudele del taglio, che separa ciò che la sorte nel bene e nel male ha stretto insieme, e quindi non sa scegliere perché non può decidere. Egli chiama questa *indecidibilità* della situazione, per quanto riguarda la sua parte di responsabilità, *mancazza d'amore*, e ne soffre come sempre si soffre quando ci si scopre deboli proprio su ciò in cui vorremmo e dovremmo essere all'altezza. Perché un uomo non riesce ad amare abbastanza, amare fino al punto di prendere delle decisioni? Perché sopporta di vivere dentro una tal stanchezza che, giorno dopo giorno, lo trascina inesorabilmente verso quell'immagine di sé che in fondo ha imparato a detestare nel corso del tempo? Se quest'uomo sapesse rispondere a domande come queste, *non avrebbe mai avuto bisogno* di rispondere alla preghiera d'amore con cui lei ha aperto il dialogo con lui. Ma chissà allora se lei lo amerebbe ancora? E se lei si fosse innamorata *proprio* dell'uomo che, vivendo questa impossibilità di corresponsione, l'avrebbe proprio così già da subito posta, senza che lei sia stata capace di prenderne lucidamente atto, nelle condizioni di ricevere *l'unica risposta* per lui (ma, paradossalmente, anche per lei!) possibile? In questo caso la loro storia sarebbe, appunto sulla base di un tale paradosso, perfetta come luogo di una radicale, necessaria e insuperabile *infelicità* reciproca.

137. La vita di lui è troppo diversa dalla vita di lei. E poi hanno due modi differenti di *tacere*. Comprendersi è possibile soltanto dentro il vapore dei baci, nella liana unica delle carezze. Possono, e lo fanno spesso, ridere e dirsi che cosa pensano in quel momento. Sanno leggere insieme. Ma *nel dolore* sono diversi: hanno due modi diversi di tacere, ed alle spalle hanno vite troppo differenti, cosicché le loro due sofferenze non si comprendono. L'una si domanda come l'altro possa sopravvivere in mezzo alla catastrofe del loro amore, l'altro non ha la benché minima idea di quali parole possano consolarla; si amano e reciprocamente non lo sanno riconoscere, o meglio, sì, lui di lei sa che lo ama, perché la sofferenza di lei è più grande e non riesce a nasconderla sotto nessuna maschera di benevolenza per il mondo. Forse allora lei ama di più, ed è terribile questo, è terribile per lei che *se ne accorge nel dolore invece che nella gioia*, ed è terribile per lui che non accetta questo verdetto di lei: «Tu ami meno, tu forse ora non mi ami del tutto, e forse addirittura non mi hai amata, se ora riesci a fare ogni cosa in mezzo al mondo». Così, lui aggiunge alla sofferenza per lei che ha male anche la sofferenza per sé che *non*

viene riconosciuto come amante, come sofferente, e questa *seconda sofferenza* si riverbera e si raddoppia perché lui non vuole far male a lei, lui vorrebbe solo baciarla, ma non basta, e ora non può, non può più. Ora le loro vite hanno finalmente un luogo di tangenza, *l'unico*, a questo punto, che sia loro rimasto: soffrono *ambidue* dentro la stessa sofferenza.

138. Scrivendo ci si *narcotizza* molto più che leggendo, forse perché la scrittura *libera* lo scrivente dandogli per un attimo la sensazione del vuoto interiore e della leggerezza emotiva, mentre la lettura semplicemente lo *occupa*, lo colma di detriti estranei che, se ottengono lo stesso effetto della scrittura – librarsi sopra i propri guai – per tutto il tempo che si legge, poi, a lettura finita, ci fa crollare rovinosamente a terra più gravi di prima, senza la sensazione di esserci, nemmeno per quell'attimo in cui siamo stati alle prese con delle parole, liberati di alcunché. Ma la scrittura, poi, libera veramente? No, naturalmente, ma *l'impressione* che lo faccia dura nel tempo anche dopo che si è posata la penna, più che altro perché nella scrittura, molto più che nella lettura, *ne è andato di noi stessi*, la scrittura ci ha fatto da specchio ed in essa ci siamo visti in ordine, non falsi a causa di quell'ordine, ma a posto in un ordine *a causa* di quella falsità necessaria che la verità della scrittura racchiude come il suo tesoro più grande. Dentro quell'ordine il nostro volto si è liberato, ha ricevuto una luce che forse non meritava e ha maturato una forza che gli consente, magari, di riprendere a leggere con qualche profitto.

139. La scrittura è forse una macchina del tutto autonoma? La mano dello scrivente ne viene guidata? Il dominio della scrittura è ancora tutto da scoprire, è ancora ignoto *il gioco di potere* che in esso si svolge ed è necessario, questo va sempre ricordato, che lo scrivente, per riuscire a scrivere, *debba poter pensare* di padroneggiare il linguaggio per la propria liberazione. Deve poter pensare che il carcere in cui vive si spalanchi ogni volta che prende la penna in mano, che la sua essenza irripetibile, che chiama la sua identità, possa manifestarsi e lui, grazie a tutto questo, possa *esprimersi*. In realtà lo scrivente nella scrittura piuttosto *si imprime*, ovvero: preme per far entrare, per far entrare ciò che chiama "se stesso" dentro la dura selce del linguaggio, che lo abbandona alla superficie e ne espande la bava di senso; è per questo, forse, che spesso chi scrive non si riconosce in ciò che ha scritto, tanta l'espansione del suo sé è risultata deforme. Deforme: non significa insensato, anzi, al contrario, l'ordine della deformità del sé è *tutto il senso* con cui lo scrivente avrà poi a che fare; fuori dalle macchie che bagnano del sé la superficie del linguaggio c'è solo silenzio, e non-senso: l'impenetrabile *pietra del linguaggio* che, quando apre le sue fessure per accogliere il pensiero dell'uomo, lo divora risputandone frammenti che vanno a comporre un volto, un mosaico. Il senso che ne viene dura finché sulla composizione splende il sole, appena cambia il tempo un bell'acquazzone spazza via tutto dilavando la pietra e offrendola a nuove generazioni di operai della scrittura.

140. Non c'è nulla come l'amore che abbia un tal potere euristico e rivelativo nei confronti degli strati più profondi della nostra personalità. Forse solo il pericolo, il più grande pericolo, *l'emergenza del pericolo* riesce a mobilitarci così totalmente, senza residui. Nell'amore, veramente, siamo nudi di fronte a noi stessi e lo saremmo anche di fronte all'altro se l'altro riuscisse a vederci come noi ci vediamo, ma la fusione d'amore, se pure

accade sotto il profilo dell'unione sessuale, non accade mai compiutamente – né lo potrebbe – sotto il profilo della *coniunzione d'anime*, sotto il profilo del pensiero, anche se il punto di contatto tra i due è talvolta così intimo che pare proprio occupare anche tutto lo spirito, tutta la mente. Ma non è così, *il due non diventa uno*, e la conoscenza, spesso terribile, di sé che grazie all'amore si conquista, invece di fare di due anime un solo pensiero fa di una sola anima una moltitudine di sconosciuti che albergavano dentro quell'unica persona e che premono per uscire dall'interdizione cui fino lì sono stati soggetti. Così, dall'amore verso l'altro che amiamo siamo fatalmente ricondotti all'oscuro che ci abita, a noi stessi che, pur innamorati, *né* riusciremo a conoscere l'altro com'è veramente in quanto altro, *né* – e lo scopriamo con meraviglia e raccapriccio – conosciamo fino in fondo noi stessi per quello che l'amore ci rivela che siamo. Nella misura in cui l'amore è il luogo di una tale rivelazione, dobbiamo allora concludere che conoscere equivale a non conoscere, o meglio: a non aver conosciuto se stessi fino a quel momento, e a non poter presumere di avere esaurito nemmeno ora la conoscenza di se stessi se, avendolo sempre presunto prima, poi l'amore è giunto a dimostrarci che *non* era vera conoscenza. Cos'altro sopraggiungerà a manifestarci, prima o poi, oltre l'amore, lati fino lì sconosciuti della nostra personalità?

141. Per lo più, si ragiona e si valuta al tempo presente. E così si dice: se non fosse accaduto A, ora non soffrirei l'accadimento B, ed anche: se non fosse accaduto A, ora non potrei godere dell'accadimento B. I due casi sono strutturalmente simili ma, com'è ovvio, di segno valutativo diverso. *Nel primo caso* vorremmo che A non fosse mai accaduto, lo malediciamo, invociamo la cattiva sorte, ed il nostro giudizio complessivo tende a concentrare su A il negativo del nostro presente e a focalizzare su B la nostra attenzione tutta tesa a superarlo in vista di un C eventuale che ci faccia uscire da B; ma C non è necessariamente fuori da B: infatti, se B è figlio di A, si danno i seguenti casi: o C non è figlio di B (e dunque nemmeno di A) e dunque non dobbiamo aspettarci nulla da C (cioè: il futuro è *l'imprevedibile assoluto*) e dobbiamo per questo concentrarci sul presente, su B; oppure C è, sì, figlio di B (e dunque di A) e allora dobbiamo temerne l'avvento, in quanto potrebbe ribadire B e la sua negatività (il futuro è contenuto *in nuce nel presente*), cosicché, cercando di tenerlo lontano, viviamo tutto quel che c'è da vivere nel presente, in B, con pazienza e rassegnazione. *Nel secondo caso* siamo grati ad A di essere accaduto proprio perché stiamo godendoci B, e vorremmo che B non finisse mai, cosicché di C pensiamo questo: o ci auguriamo che *ribadisca* all'infinito B, configurando in tal modo il futuro come *un identico* del presente, il presente come una sorta di grado zero del futuro, o vorremmo che *C non arrivasse mai*, temendone, come già visto sopra, l'imprevedibilità, in quanto, ragionando malgrado tutto coi piedi per terra, ci rendiamo conto che B non potrà durare in eterno, e così deneghiamo C e ci raccogliamo come in una placenta ricca di gratificazione in B, succhiandone fino all'ultima stilla il miele degli attimi. *Il presente*: ci stiamo dentro conficcati fino al collo, e non c'è considerazione di causa o di effetto che da esso ci smuova; la *difesa* primaria dall'estraneità che quasi sempre il mondo rappresenta ha *una soluzione temporale*, come se le cose del mondo fossero veramente fatte del tempo che è stato, e che vorremmo o non vorremmo che fosse stato, e del tempo che sarà, e che vorremmo o non vorremmo che un giorno sia. Malgrado tutto, come nella gioia più intensa, anche dentro il male – se esso non supera la soglia della

tollerabilità fisica o morale – noi siamo *gli abitanti del qui e dell'ora*, e non potremmo davvero desiderare altro.

142. Dentro la grande metafora del tramonto e della sera ogni giorno il pensiero vive la sua piccola morte ad occhi aperti, con lo sguardo che non si stanca di contemplare la bellezza del cielo invernale rosa, azzurro e poi malva e viola dietro il crinale affilato delle Alpi lontane. L'agonia di un amore non è meno terribile, poiché nessuno si rassegna davvero a non più poter dire, oltre che fare, l'amore. *Dire l'amore*: nella parola che dice l'amore c'è tutto il vero e tutto il falso che un cuore può nascondervi, c'è un esercito di baci in pieno assetto di battaglia, c'è una selva magica di braccia e di mani che avvolgono fino al soffocamento la persona amata. E *un amore che muore* non è mai un disamore, così come la notte che incombe non è mai senza luce, un non-giorno; l'amore che muore s'intride di sfumature, di mezze tinte del cuore sempre più fredde, sempre più dolorose perché acuiscono la mancanza della pienezza invece di sostituirla, e la mancanza è sempre più vanificante, fino al punto – un punto di silenzio della parola e del cuore – in cui nell'amore fa il suo ingresso devastante *la radice del vuoto*. Un vuoto paradossale, che riempie di sé, fuor d'ogni reale soddisfazione di pienezza, la mente e il cuore, un vuoto che, ancora una volta, *non è un vuoto d'amore*; è ancora più terribile ciò che esso rivela, ciò che esso si rivela: è *il vuoto dell'amore*.

143. Fino a che punto sia possibile scrivere, fino a che punto di *sofferenza* intendo dire, dopo la quale – soglia ridotta forse a un mormorio semantico fatto di semplici parole irrelate, e anche meno di questo – la sofferenza può solo affidarsi al silenzio, ovvero a ciò che non può essere detto o scritto, e quindi a ciò che non può essere né letto né udito, ebbene, questo non è soltanto, un po' banalmente, una questione soggettiva, ma è anche, e soprattutto, *questione di senso*. Infatti, chi scrive, produce senso, il senso gli serve per vivere dentro un mondo che, altrimenti, gli s'impone con tutta la sua massiva carica di doveri e ripetizioni dell'uguale, nessuno dei quali in grado di valere per sé come un buon motivo per continuare a starci. La produzione del senso attraverso la messa in scena scritturale è una delle più efficaci maniere di salvare la pelle nella giungla insensata delle relazioni umane, soprattutto se chi scrive non è mai stato tanto bene dentro la narcosi collettiva della società di massa. Attraverso la scrittura, un tale scrivente vince molte solitudini che altri non reggerebbero se non facendo un ingresso trionfale in qualche nevrosi più o meno riconosciuta dagli addetti ai lavori, e con le solitudini sopporta con successo tanta sofferenza, non solo morale. Ma ad un certo punto la quantità di solitudine e la quantità di sofferenza diventano *qualità*, la quantità si metamorfosa in qualità, e fino a quando la quantità è rimasta tale la scrittura è riuscita a renderne conto, ed ha *sensificato*, ma quando è diventata qualità, ebbene, la scrittura potrebbe non essere all'altezza, anzi, non: potrebbe non essere, bensì: *non è all'altezza*, poiché essa esige un altro strumento per la salvezza, e chiama a sé *un'altra salvezza*, essendo un'altra anche la sofferenza a fronte della precedente. La qualità di questa sofferenza scardina la scrittura, ammutolisce la parola, fa saltare la comunicazione e trova requie soltanto nel silenzio, nel silenzio e *nel grido*; il grido: la parola più semplice. Ma il grido è inudibile, il grido non è scrivibile, e non è né udibile né scrivibile perché il grido è *puro non-senso*; nessuna soggettività può farsi carico fino a questo punto del vuoto

implicato da una sofferenza qualitativamente altra, cosicché, se la *sofferenza quantitativa* può essere più o meno sopportabile e l'esperienza di sopportazione sottende la soglia personale di sopportazione di ogni sofferente, e di conseguenza la sua capacità di produrre senso diversificata di soggetto in soggetto, *invece la sofferenza qualitativa* taglia fuori l'umano, non apre alcuna esperienza dicibile, nominabile, comunicabile, scrivibile. Tutti gli uomini sono uguali di fronte ad un tal tipo di sofferenza, tutti restano ugualmente impotenti, anonimi nel silenzio, senza volto nel grido. E' forse tutto questo, allora, il nome di Auschwitz?

144. Il senso d'*insufficienza* che le nostre parole avvertono quando decidiamo di metterle a confronto con quelle degli autori che amiamo e di cui riconosciamo la grandezza, è un'esperienza su cui vale la pena di riflettere. Come si sa, i nani sulle spalle dei giganti vedono comunque più lontano dei giganti, pur restando sempre nani. Con questa abusata metafora favolistica ogni scrivente si conforta della propria mediocrità e s'illude di veder qualcosa che la vista lunga dei suoi autori di riferimento non ha visto. Forse le cose stanno davvero così, ma con una correzione decisiva. Non si tratta, infatti, di vedere più lontano in assoluto, ma di veder *più addentro* in se stessi, *nell'unica lontananza* che ci riguardi veramente. Ecco, da questo punto di vista, ognuno di noi può affermare che le proprie parole possono vedere qualcosa che le parole dei grandi che legge non sono in grado di fargli vedere, però fuori da questo punto di vista resta comunque da riflettere sulla *configurazione* del punto di vista, e per questa lunga e delicata operazione ogni scrivente deve ringraziare il cielo di avere incontrato sulla sua strada quei grandi i quali, dunque, gli hanno dato l'opportunità di avere un punto di vista privilegiato dal quale poter guardare quel qualcosa che, dentro l'orizzonte della propria interiorità, esige parole che questa volta non siano d'altri ma sue, dello scrivente che indaga se stesso. Se le cose stanno così, nessuno è allora nano abbastanza per deprezzarsi e nessun autore di riferimento è abbastanza gigante per sostituire i piccoli occhi del nano; che poi, col passare del tempo, le dimensioni di quelle piccole parole crescano e assumano le fattezze enfatiche che assumono le parole degli autori considerati grandi, questo, allora, non è affare di nessuno scrivente, perché la faccenda sta scritta nel caso che presiede alla Storia e che interviene a distribuire i ruoli della favola sempre *dopo* la morte degli interessati.

145. Seguire il corso delle cose: chi afferma questo teme che le cose vadano per la loro strada, e che chi ne resta coinvolto possa fare ben poco per influire sul loro corso. Questo in prima battuta sembra vero, però chi pensa questo sa anche bene che lo stato delle cose, che ora sembrano andare in piena autonomia, *è stato lui a deciderlo*, in un certo luogo e durante un certo tempo, cosicché la responsabilità prima è e rimane senz'altro la sua, anche se esiste una *responsabilità seconda*, che non è più soltanto sua, ma delle circostanze, del contesto, degli altri che, insieme a lui, ora, contribuiscono a che le cose vadano in una certa direzione piuttosto che in un'altra. Non è nelle sue mani la possibilità di modificare il corso degli eventi, piuttosto lo è quella di *ricominciare* dal punto di consapevolezza al quale è giunto, rendendosi conto che le cose sembrano veramente andare per la loro strada. Voglio dire che, se in prima istanza il corso delle cose lo ha determinato lui, ora la sua responsabilità, dopo averne preso coscienza ed aver ben compreso che il meccanismo è stato lui a metterlo in moto, consiste nel riprendere in

mano la situazione dal punto in cui essa è giunta, senza che lui si potesse rendere conto, peraltro, quando l'aveva posta in movimento, che *proprio lì* sarebbe arrivata. Ma questa seconda responsabilità non è più una responsabilità solitaria, non è più soltanto sua, bensì dev'essere *collettiva*, ovvero: deve coinvolgere tutti i protagonisti della storia cui quel movimento di vita e di pensiero appartiene, per non ripetere derisoriamente e, questa volta, ipocritamente la stessa cosa che ora non ci soddisfa più nel suo esser divenuta quel che è divenuta. Ma se così costui ragiona, si accorgerà allora che *anche* quella prima responsabilità era una responsabilità plurale, e che lui aveva deciso non da solo ma insieme ad altri. Tutto questo però *non* deve valere per costui come una forma di *deresponsabilizzazione*, bensì come una *delimitazione* di responsabilità che, precisandone i termini, inchioda sempre e comunque il singolo a parole, scritti e fatti inoppugnabili. E' inutile farsi carico di *tutti* i mali del mondo, è più serio porre rimedio a quei *pochi* di cui si pensa di essere – giusto o sbagliato che sia questo pensiero – direttamente e indubitabilmente responsabili.

146. E' incredibile come anche le persone più attente, più delicate nel porgere la parola, più sofisticate nella condivisione sottile degli stati d'animo e delle emozioni, più capaci di prevedere che cosa nell'altro possa fare del male con un gesto o una parola, è incredibile come anche persone di questo genere, rare e squisite, va pur detto, possano clamorosamente *annullare*, con un gesto appunto, o più spesso con una parola, la minuziosa edificazione di una fiducia conquistata nel tempo e nella pazienza. Poiché tutti, ma proprio tutti, hanno dei *limiti* alle loro perfezioni, non c'è da farne loro una colpa, ma allora queste mirabili creature dovrebbero almeno sapere che anche a loro può succedere di essere superficiali, grossolane, volgari, gravi, e non offendersene quando vien fatto loro notare. Infatti, si finisce per perdonare più facilmente chi risulta eccezionalmente (non essendolo di solito mai) gentile piuttosto che chi risulta eccezionalmente (non essendolo di solito mai) maleducato; da quest'ultimo ci si aspetta sempre ciò che dall'altro non ci si aspetta mai, ed è per questo che un raggio di sole viene accolto come una festa dopo giorni e giorni di temporale, mentre una goccia d'acqua dentro una settimana di bel tempo scatena le più immotivate lamentele.

147. Se la vita è un dono, e se la morte fa parte del pacchetto, allora non dobbiamo aspettarci *nulla di male* dalla morte. Nulla di male: noi chiamiamo *male* la tonalità emotiva che connota ciò che nella vita ci risulta svantaggioso, disagevole, negativo, antivitale; coniugando l'idea del male con una tonalità etica ne abbiamo, in sede etico-religiosa la nozione di *peccato*, e in sede etica stretta quella *colpa* e punizione a nostro danno e per la nostra giusta sofferenza che segue ad ogni azione che non sia universalmente valida come bene. Ma la morte *non ha nulla a che vedere* con tutto questo. E se noi siamo capaci di sganciare la morte dal male, allora siamo di fronte ad un *grande enigma*, al più grande che ci sia. Ma non si equivochi in merito a questo enigma; non si tratta di chiedersi perché la morte? o perché allora la vita? bensì: perché *continuare a vivere?* perché continuare a vivere se la vita può riservare, insieme al bene e alla bellezza, tanto male e tanta malvagità? A queste domande, naturalmente, *si può* rispondere, e anche con dovizia di argomenti, ma ciò che risulta sorprendente è che tali sagge risposte *non riescono* a esimere nessuno dal porsi prima o poi, comunque e di nuovo, queste stesse domande *nel tempo*, date per tutti,

prima o poi appunto, certe condizioni radicalmente sfavorevoli sotto qualche profilo. Infatti, *la negatività del contesto*, oseremmo forse dire: la negatività della Storia, e anche: il fatto che nella Storia sia sempre emergenza, ebbene, tutto ciò è sufficiente a *porre in dubbio* ogni volta la sensatezza di quelle risposte intese a convincerci che continuare a vivere malgrado la presenza del male sia comunque cosa buona. A tal punto – verrebbe voglia di concludere per conservare a quelle risposte il senso prezioso che esse hanno per noi e per chi ce le procura – che potrebbe di rimando essere necessario negare statuto d'*oggettività* alla Storia, affermando a chiare lettere: *la Storia non esiste*, essa è una *nostra* penosa invenzione, un'invenzione tutta umana per inserire l'accadere insensato in un ordine qualunque del discorso, al fine di *giustificare il male* che pervade l'accadere stesso e bonificare in tal modo l'angoscia del vivere. “La Storia non esiste”: ma allora un'altra volta non si capirebbe come, fuori della Storia che è il luogo in cui comunque il senso del mondo si forma e vale per noi (ed il male trova uno scioglimento), potrebbero mai valere quelle risposte, di fronte in ogni caso alla *presenza indubitabile* di ciò che chiamiamo “male” nel mondo. Bisognerebbe credere in un Dio e nella sua Provvidenza (nulla è male *in sé*), oppure occorrerebbe essere hegeliani o spinoziani o severiniani (tutto l'accadere è necessario), per pensare che *la Storia possa convivere più o meno 'limpidamente' col male* senza aprire un problema insolubile; e in caso contrario? e dunque ancora: perché il male? perché il male *nella storia?* è davvero pensabile il male *fuori* della Storia?

148. C'è nello sconforto di un amore che si crede non corrisposto una componente *narcisistica* di cui non si sospetterebbe mai l'esistenza. «Ma come! una persona eccezionale come me! Come fa a non amarmi?». A parte il fatto che nelle persone si ama la normalità come se fosse un'eccezionalità, di modo che le presunte eccezionalità, confuse e mescolate al tutto della personalità, si finisce per non notarle come delle eccezionalità; a parte questo, dunque, va però anche detto che il movente dell'amore, se lo si analizza, rilascia risultanti sconfortanti. Per lo più, se si è sinceri con se stessi, si scopre che gli oggetti privilegiati del nostro amore sono *margini* della personalità, addirittura frange solitamente lasciate in penombra dall'interessato che, pur sapendo vagamente di esserne dotato, mai penserebbe che per quelle, e soprattutto per quelle, egli è amato. Piccoli dettagli del corpo, tic della gestualità, timbri della voce, tonalità cromatiche dei capelli, e meno in superficie: abitudini del linguaggio, tratti secondari del temperamento, gusti e disgusti rispetto a cose persone e situazioni eccetera. Come interpretare tutto ciò? Ancora una volta la retorica ci aiuta, la retorica esistenziale, che ci ammonisce a considerare quei dettagli e quelle frange come *sineddoci* eloquenti che tali devono restare, perché, se la totalità resta in penombra, allusa dalla parte e non illuminata in pieno giorno dall'evidenza della sua manifestazione, i nostri occhi la sopportano meglio. Va poi anche aggiunto che, nella penombra, la totalità può nascondere i propri tratti spiacevoli, le proprie brutture, in una parola: *i difetti*, che poi – quando l'amore avrà dispiegato la sua calda coperta su tutta la personalità della persona amata – proprio per questo un'altra volta nascosti, mascherati dalla cecità dell'amore che non tollera macchie al proprio sguardo onnivale, risulteranno anch'essi non soltanto tollerati sulla base di un improbabile elogio dell'imperfezione, *ma amati*, amati per se stessi come parti imprescindibili del tutto che si ama, come se, appunto, si potesse amare una persona

soltanto come *una totalità* organica, continua e ininterrotta e mai come una somma di parti.

149. Sembra una colossale banalità, ma bisogna ricordare a chi rivendica al mondo la bellezza che essa, per essere goduta veramente, *deve apparire tale* a chi si trova ad aver a che fare con essa. Chi vede nel mondo prima di tutto o sempre e comunque la bellezza, fa della bellezza un *dovere* e del mondo qualcosa d'indiscutibile per come esso si presenta; ma non è così, poiché ciò che vi è d'indiscutibile nel mondo non è il suo *come* ma il suo *che cosa*, e la bellezza del mondo, per l'appunto, ha a che fare col *come*, e con esso soltanto. Cosicché, se la bellezza, invece, è là e sta a noi riconoscerla, proprio per questo il suo riconoscimento da parte nostra diventa un dovere, anzi, secondo un ossimoro a dir poco inquietante, il suo godimento diventa un dovere; abbiamo *il dovere di essere felici*: il passo che ci porterebbe in questo carcere gioioso è breve. No, non voglio essere felice a queste condizioni, vorrei essere felice ma non a scapito dell'intelligenza.

150. «Tu mi hai dato la vita, tu me la togli». Il linguaggio e la fraseologia che gli innamorati che si stanno per lasciare adottano quotidianamente sono gli stessi che i morenti adottano parlando un'ultima volta – un'ultima volta da vivi – con Dio. Ma è questa la straordinaria virtù che contrassegna l'amore: *dare la vita*; chi è amato non si sente più la stessa persona di prima dell'amore, quando tutti erano magari benevolenti con lui ma anche, di fatto, tanto distanti, né identica a prima è la confidenza, ora diventata con la persona che ti ama vera e propria complicità. Ti domandi come hai fatto a vivere fino a quel momento, poiché ora la vita ha una tal leggerezza che non comprendi più come un peso qualsiasi potesse gravarla prima, ed il tuo pensiero è pronto ad affrontare quelle stesse avventure che a lungo hai considerato per te impossibili. *Sentirsi* amati: in queste condizioni di altissima vitalità si è pronti persino – e non è affatto un paradosso – a sacrificare la vita per la persona da cui ci sentiamo amati in questo modo. «Ma chi mi ha dato la vita, ora me la toglie». La vertigine della catabasi raggiunge in fretta il silenzio: non ci sembra possibile soffrire tanto per l'abbandono da parte di una persona che fino a poco prima ci amava con intensità uguale e contraria a quella con cui oggi ci ignora. E la sofferenza, ad un certo punto, non trova più sbocco nell'espressione; nemmeno le lacrime bastano più, nemmeno il grido. Non resta più nulla a questo corpo un tempo desiderato ed ora diventato inutile, non è più possibile al pensiero trovare le ragioni. L'agire si spegne, con la parola stramazzano i gesti, la luce degli altri diventa insopportabile. Rimane il *desiderio*, poiché il desiderare non cessa mai, ma muta la sua direzione dal momento che non può più indirizzarsi verso la persona che quel desiderio comunque non smette un attimo di desiderare. Si capisce, come suggerisce il bel titolo di un vecchio film, come l'unica, l'ultima soddisfazione di quel tremendo desiderio diventi finalmente *la prima notte di quiete*.

151. Beati i poveri di spirito, perché il loro dolore sarà una *cosa giusta*. Ma non esistono poveri di spirito, ed esistono solo sofferenti che non vorrebbero mai soffrire. La sofferenza morale non è appannaggio dei presunti ricchi di spirito, tutti per esempio soffrono per amore, presunti ricchi e presunti poveri di spirito. Ed il dolore non è mai vissuto come una cosa giusta, che poi lo sia in sé, non è dato sapere. E ancora: coloro

che vengono chiamati poveri di spirito perché si ritiene che abbiano dimostrato in alcune occasioni una sostanziale semplicità reattiva, o una spontanea lealtà emotiva nelle loro manifestazioni, o perché non hanno una gran erudizione e vengono stimati poco intelligenti in quanto poco diligenti nell'astrarre, ebbene, costoro rivelano, al contrario, nella sofferenza una dignità ed una complessità esperienziale e soprattutto valoriale perfettamente adeguata ad ogni situazione estrema, sia storica, sia genericamente esistenziale. Le *Lettere di condannati a morte della Resistenza europea* ne sono una straordinaria e inoppugnabile testimonianza storica; quanto a quella esistenziale, si frequenti un qualsiasi cronicario o il padiglione dei malati terminali di qualsiasi ospedale: *la morte spiazza tutti*, ignoranti e sapienti, presunti sciocchi e presunti intelligenti, lavoratori del braccio e lavoratori della mente, ricchi e poveri (e non di spirito).

152. Come fa a vivere la gente *senza libri*? Questa non è certo una domanda degna di chi legge libri e crede, per questo, di aver capito grazie ad essi qualcosa che i non leggenti non avrebbero capito. Il fatto è che, di fronte alle domande, il leggente ed il non leggente sembrano equivalersi se si pongono a dare risposte: il non leggente può sempre ricorrere a quel *relativismo del senso comune* così diffuso presso tutti i ceti sociali e che rimane l'unico portato popolare di ciò che, sempre il senso comune, chiama democrazia. La differenza tra i due emerge solo in un caso, nella capacità di *non* dare risposte; d'altra parte, lasciare la domanda in sospeso, per quanto sia un atteggiamento meno comune, è già una possibilità ancora appartenente al senso comune che, in certi casi, invoca saggiamente il senso del limite e, appunto, *sospende la risposta per sospendere la domanda* e affidarla, il più delle volte, ad altri, magari invocando la loro maggior competenza e sostanzialmente disinteressandosi della domanda stessa. No, non si tratta di lasciare semplicemente la domanda in sospeso, si tratta *programmaticamente di non rispondere* e di considerare la domanda come risposta a se stessa, al fine di elaborarne pazientemente nel tempo la struttura, ben consapevoli della sua autonomia, del fatto cioè che ciò che è domanda è parola autentica finché sa mantenere il proprio statuto interrogante. Ecco, il leggente queste cose, se ha letto davvero e non ha soltanto corso con lo sguardo lungo le pagine, le sa ed il non leggente, non leggendo mai e non avendo mai fatto una vera esperienza di lettura, invece non le sa. Che cos'ha capito allora il leggente che il non leggente non ha capito? Forse, e soltanto, ha capito che leggere è inutile se le risposte si vogliono urgenti, perché la domanda di senso è *senso a se stessa*, ed in questo sta il senso della domanda.

153. Chi scrive per sé è sempre *di fronte al nulla*. Se si scrive per altri, si presume di avere qualcosa da comunicare, altrimenti si tace e si fa altro. Ma chi scrive per sé non può tacere, né fare altro, deve scrivere per forza e tanto più il gesto è il risultato di una forzatura, poiché si sente di non aver nulla da scrivere, tanto più, proprio nell'atto di scrittura che colma il bianco della pagina, la colmatura rivela, dietro la sua provvisorietà, *il nulla che la muove*. La scrittura di chi scrive per sé è il movimento del nulla, è il nulla che in lui si muove e rende ancora più bianca la pagina che si copre di piccoli segni neri. Ma la beffa più grande sta nell'ordine e nel senso che riposano sulla pagina, un ordine ed un senso il cui fondamento – negli spazi lasciati tra un segno e l'altro – è *il nulla del bianco* che deborda da ogni lato e nell'anima fragile di ogni segno; la pagina acquista un ordine soltanto se i segni non la colmano completamente, anche se il desiderio di chi scrive

sarebbe proprio questo: annullare il bianco della pagina col nero fitto d'infiniti segni. Un coprimento così radicale – ed è qui la beffa più glaciale – non farebbe peraltro che sostituire ad un bianco accecante filtrato dai segni intermittenti *un nero altrettanto abbagliante* senza più alcun filtro. Il nulla non si fa problemi circa il *colore* con cui si presenta agli occhi di chi scrive.

154. Ad un mercatino di cose usate ho trovato una vecchia edizione Zanichelli (la ventunesima, del 1943) delle poesie di Giosuè Carducci; dentro c'era un foglio già leggermente ingiallito e firmato con una sigla del tutto indecifrabile. Il testo, per come sono riuscito a comprenderlo, è il seguente:

«Vorrei lasciare a qualcuno, a mio figlio, per esempio, un messaggio di speranza. Ma non posso, non ci riesco. Tutti i pochi momenti di gioia, o forse semplicemente di leggerezza, della mia vita li ho pagati cari e salati, o me li hanno fatti pagare in questo modo, o li ho ben meritati a questo prezzo, poiché tutto prima o poi si paga. Io sono il responsabile dei miei molti guai, io ed io soltanto. Nessuno deve sentirsi responsabile per me; la vita che vivo, mi si potrebbe ragionevolmente dire, te la sei scelta. Probabilmente è vero molto più di quanto io stesso, riconoscendo l'affermazione come vera, mi renda conto. Sono nell'età in cui nulla più può cambiare, sono nell'età in cui bisogna accettare quello che succede perché non esiste più alcuna possibilità d'alternativa: e dico a me stesso: «sei quello che sei e che sai di essere, sei sempre stato così e non ha più molto senso lamentartene». Il fatto è che io ho sempre avuto questa età, ho sempre saputo bene chi ero, ho sempre pensato che fosse troppo tardi. Così, non essendo mai stato giovane, ora che sono vecchio so meglio di tutti gli altri che cosa significhi essere vecchio, essendolo sempre stato. Tutte le età della vita, per uno come me, vengono per nuocere.»

155. A chi scrive, ad un certo punto, *vengono meno le forze*. Smette di scrivere. Se lo aspettava, ma non pensava che sarebbe successo tanto presto. Invece è accaduto *d'un tratto*: da un mattino alla sua sera, da una sera al mattino del giorno seguente. Chi pensa di salvare un residuo d'equilibrio scrivendo, quando smette di scrivere è preso dal panico. Intanto, è rilanciato come una catapulta a capofitto dentro il proprio specchio, che va in mille frantumi. Se fosse superstizioso, penserebbe che questo sarà la causa di sette anni di guai; ma non è mai stato superstizioso, e non può esserlo nemmeno ora, perché ha sempre pensato – ed anche ora lo pensa – che avrebbe avuto soltanto guai, la sua vita monotona è sempre stata una sequenza di piccoli insensati guai che, messi tutti insieme, sono valsi altroché sette anni, cosicché non si aspetta nulla di buono comunque dal futuro e lo specchio in frantumi lo fa solo sorridere: la propria immagine è dunque di nuovo perduta fuori del riconoscimento di un ordine e rifratta derisoriamente dentro schegge taglienti per le sue mani che intendono comunque maneggiarle. Il suo silenzio gli fa paura e gli altri, che lo osservano e per un po' non s'accorgono di nulla, se sapessero la causa del suo terrore si domanderebbero allora che cosa mai dovrebbero sentire loro, che non hanno mai scritto una riga e non ne hanno mai neanche sentito il bisogno. E avrebbero ragione, perché un uomo che scrive, che per lo più scrive, che nella vita non ha mai aspettato altro che il momento per poter scrivere, è *diverso*, è ignoto ai più, è incomprensibile a tutti. Si sente dire attorno a quest'uomo che ora non scrive più: «scriveva perché non sapeva parlare con la gente, scriveva perché aveva del gran

buon tempo, scriveva perché aveva una malattia da qualche parte, scriveva perché aveva paura della vita», e cose simili. *Finché scriveva*, nessuno aveva avuto granché da dire, in un certo senso s'erano abituati a vederlo sparire per delle mezz'ore e poi ricomparire improvvisamente come se niente fosse; sapevano che si chiudeva da qualche parte a scrivere e, poiché non faceva nulla di male, lo lasciavano lì in pace e continuavano a vivere la loro vita fatta di parole dette e di azioni bene o mal eseguite. Ma ora, ora che ha smesso di scrivere, *l'anomalia* rappresentata da quest'uomo che scrive come si fanno i propri bisogni o ci si masturba se non si può far di meglio, ora *appare in piena evidenza*: è qui, sta male, è sempre in giro, non sa che fare esattamente come noi quando non siamo occupati dal lavoro, ma con la differenza che noi stiamo bene a non far niente, *mentre lui no*.

156. Un uomo che vive questa *coazione alla scrittura* non ha assolutamente nulla da scrivere. Se gli domandate che cosa mai continua a scrivere sui suoi quaderni lui vi risponderà sereno: «niente». Ma non lo dice per schermirsi, o per riparare le sue pagine fittamente vergate di segni alfabetici dai vostri sguardi indiscreti, anzi, se voi gli chiederete di mostrarvi i suoi quaderni lui, meravigliato del fatto che il nulla che va da sempre scrivendo possa interessare qualcuno oltre che lui, ve li porrà in mano e aspetterà paziente che voi glieli restituiate, del tutto indifferente al vostro giudizio che, qualsiasi esso sia, egli non commenterà. Va poi anche detto – e questo vi apparirà sorprendente – che lui è *il primo* a non saper bene che cosa vada scrivendo e, soprattutto, che cosa abbia scritto, anche soltanto il giorno prima, anche soltanto un'ora prima, perché egli è il primo a non leggersi mai; scrive, scrive, scrive ed accumula fogli, senza badare a ciò che li riempie. Così si capirà bene che un uomo che scrive non è mai Kant, anche se Kant è stato un uomo che ha scritto, e molto; la differenza tra un uomo che scrive e Kant sta nel fatto che Kant ha riletto più e più volte le sue pagine. Se Kant fosse stato un uomo che scrive, e nulla più, forse avrebbe scritto la prima versione della *Critica della Ragion Pura*, ma non avrebbe mai potuto scrivere la seconda; ma io credo che non avrebbe scritto nemmeno la prima, perché – e questo sia detto a chiare lettere – l'uomo che scrive non ha *nessun talento* di alcun genere, anche se scrive versi (di solito migliaia e migliaia), romanzi (uno ogni sei mesi), pensieri (dalla mole sembrerebbe non aver fatto altro che pensare, invece non ha pensato: ha scritto). E il bello è che il fatto di non aver alcun talento alla lunga non lo fa più nemmeno soffrire, col tempo il talento gli viene dimostrato che non serve a scrivere (piuttosto a *non* scrivere), gli viene dimostrato dalle casse piene di carta da lui ammassata senza alcun ordine dentro i più diversi e occasionali contenitori. Così, l'uomo che scrive trova, scrivendo il suo nulla col nulla del suo talento, *il riposo* tanto cercato: non deve più dimostrare niente a nessuno, non scrive per un eventuale pubblico di lettori, poiché *il nulla è scritto per nessuno*. E questo, sul piano della serenità interiore, è pur qualche cosa!

157. La natura *equivoca* degli oggetti è la testimonianza della nostra ricchezza. Infatti, nelle cose noi troviamo soltanto ciò che ci abbiamo messo, nulla di più e nulla di meno. Il silenzio degli oggetti, la loro opacità sono il segno della loro *estraneità* radicale; è bene che essa talora ricompaia a ricordarci la natura anche affettiva, emotiva del nostro contributo alla loro costituzione, da un lato, e dall'altro a porci di nuovo di fronte alla grande

responsabilità che noi abbiamo nei confronti delle cose, quasi come se esse fossero quel che sono soltanto grazie a noi. Naturalmente è così ed anche non lo è, poiché le cose sono quel che sono, è vero, soltanto grazie a noi che le colmiamo di doni di cuore e di pensiero sovente da esse non graditi, ma le cose non si limitano ad essere quel che sono *per noi*, poiché esse sono anche *per se stesse*. E quel che le cose sono per se stesse noi non lo conosciamo mai, sappiamo che è la loro notte perenne, se indoviniamo in esse delle tracce d'ombra, o che è la loro solarità meridiana che non conosce tramonto, se da esse provengono luci di sapienza che non riconosciamo all'origine come un nostro carico di gioia, ma nulla di più riusciamo a sospettare; per lo più giacciono lì, accanto a noi ma avvolte da una distanza che si fa sempre più grande man mano che passano i minuti della nostra contemplazione rispetto a loro, e si fanno sempre più pesanti, e noi ci sentiamo sempre più inutili di fronte alla loro radicale *alterità di cose*. Proprio perché l'abitudine adibisce le cose soltanto o per lo più all'insegna dell'*utilità*, la loro estraneità testimonierebbe, questa volta, della nostra grande povertà interiore, e della nostra impotenza a pensare per esse ruoli diversi. E forse è proprio *la caduta*, in quei momenti di muta contemplazione, dell'utilità delle cose, o anche solo della sua predominanza funzionale, che attesta l'avvenuta coscienza della nostra stessa inutilità, della nostra stessa inquietante insensatezza.

158. A se stesso, chi scrive, dice: «faccio quello che *posso*». Agli altri, se qualcuno potesse mai essere interessato a quel che fa, direbbe: «faccio quello che *so*». Istituire due linee dirette tra *scrivere e potere* e *scrivere e sapere* non significa fondare un'equivalenza. Infatti, il potere implica il limite di ciò che allo scrivente è dato di scrivere, mentre il sapere implica il limite di ciò che allo scrivente è dato di *comunicare*; ma il limite relativo al potere non coincide affatto con quello relativo al sapere, poiché si sanno *molte più cose* di quante si riescano a comunicare e si comunicano molte più cose di quante si creda di sapere. Si vuol dire questo: che nella comunicazione noi non comunichiamo soltanto informazioni, ma stati d'animo e senso d'ordine, legati i primi alle scelte lessicali e il secondo alla tipologia sintattica adottata, ambedue non sempre pienamente frutto di scelta consapevole, mentre nella scrittura noi non tocchiamo mai il limite assoluto delle nostre conoscenze ma, volta per volta, quello relativo alle nostre capacità espressive, cosicché attraverso le nostre parole scritte passa soltanto ciò che riesce ad affiorare fino a manifestarsi in esse, e grande è la nostra meraviglia quando ci capita di constatare, tempo dopo, qualora ci accada di rileggerci, che ciò che *ora* siamo andati scrivendo non pensavamo di saperlo, e abbiamo ragione il più delle volte, perché *allora*, prima di metterci a scrivere, non sapevamo di saperlo. Attraverso la scrittura, allora, transita *la natura doppia del limite*, il cui primo versante ci consente di scoprire, grazie a ciò che ora sappiamo, ciò che prima non sapevamo (e scopriamo inoltre che ci resta ancora altro da sapere, per quel tanto che, e malgrado il limite che, grazie alla scrittura, viene portato avanti), ed il cui secondo versante ci permette di comunicare tutto ciò che, all'interno del nostro sapere attuale, siamo in grado di comunicare, riservando al futuro l'affinamento dello strumento con cui, entrando in relazione riflessiva con gli altri, saremo capaci di arricchire la comunicazione. La povertà del limite custodisce la sua ricchezza svolta *sulla linea del tempo*; la discontinuità, l'intermittenza, la parzialità con cui la conoscenza ci si rivela e si rivela agli altri è *il senso profondo* di ciò che nutre tutta la produzione di senso, è il

sensu profondo che spiega allo scrivente la sua mortalità, la conquista graduale, paziente, coincidente con tutta una vita di parole sentite col cuore e pensate con la mente, è il sensu profondo che giace imprevedibile nell'enigma del dono.

159. Il tempo della natura ed il tempo dell'uomo sono così diversi soprattutto perché il tempo della natura non sopporta di essere *descritto numericamente*. L'andarsene ed il sopraggiungere nella natura sono al tempo stesso *precisi* ed *approssimativi*. La precisione consiste in questo: le cose vengono e se ne vanno quando le condizioni per il loro venire ed andarsene sono perfettamente *mature*, è allora, infatti, che esse giungono e s'offrono alla vista oppure declinano e raggiungono il luogo donde sono arrivate, mentre la loro approssimazione consiste in quest'altro: il loro arrivare ed il loro dipartirsene non ubbidiscono ad una regola numerabile sul calendario o sull'orologio, poiché le condizioni della loro maturazione dipendono da così innumerevoli fattori che ridurre a calcolo, rispetto ad es. al loro apparire e sparire, il manifestarsi in essi della relazione causa-effetto non può che risultare, appunto, soltanto approssimazione dell'evento. E' dunque vero, la natura non è puntuale, ovvero: la natura non è astratta, non arriva coi suoi fenomeni stagionali *perché* deve arrivare in *quel* momento preciso, che è stato desunto dall'abitudine circa il funzionamento del suo meccanismo interno, ma la natura è *concreta*, e arriva soltanto *se può* arrivare, ovvero: se il funzionamento del suo meccanismo interno lo consente, allora arriverà in *quel* momento e non in un altro prima o in un altro dopo, e potrebbe anche non arrivare affatto e proporre, proprio per questo, altri fenomeni che noi siamo abituati a considerare come tipici di altre date del calendario e dell'orologio. La natura mantiene le promesse che *può* mantenere, laddove l'uomo mantiene le promesse che *vuole* mantenere; la differenza tra volere e potere è la differenza che *estrae* (ed estranea) l'umano dal naturale, e che consegna l'umano all'*astrazione di un dovere*, di una promessa e di una puntualità, in una parola: al tempo fatto numero, anno mese giorno ora minuto secondo e, attraverso il numero, alla responsabilità di una decisione.

160. Per pensare alla morte *continuamente* bisogna possedere (o forse esserne posseduti) una continuità differente da quella che compete mediamente all'umano. L'umano, segnato dalla mortalità, *non* vive nel cuore e nella mente il fatto della morte continuamente più di quanto non viva continuamente qualsiasi altra condizione essenziale dell'esserci: l'amore, la noia, l'angoscia. Sembra pertinenza terribile di chi scrive non potendo non scrivere, scrivere della morte rispetto a *qualsiasi cosa* scriva; la continuità della scrittura è la continuità di un sentimento e di un pensiero, e l'uomo che scrive non ha mai davvero requie, non crede alle intermittenze più di quanto non creda alla propria immortalità. La morte fa capolino nel bianco che rende discreto il continuo della sua scrittura, e anche nel nero dei segni che allinea in bell'ordine sul bianco della pagina, appena gli capitò di buttarci sopra l'occhio e di prendere in seria considerazione il sensu manifesto e latente di ciò che va scrivendo. L'uomo che scrive sembra non avere scampo e a volte, per consolarsi, ritiene di essere *qualcuno che lavora per tutti*, e lo dice a sé stesso anche, ad alta voce, mentre scrive, e poi, dopo averlo anche scritto, sorride amaramente, poiché capisce di aver dato a se stesso l'ennesima prova provata della propria irrimediabile *mediocrità*.

161. Ma intendiamoci sulla parola “mediocrità”: non si tratta dell'appartenenza ad una qualche fascia media del comune sentire, o al mancato possesso di un qualche talento, qui si vuol invece sottolineare con questo termine la posizione *mediana* che descrive il bilico dell'uomo che scrive sospeso tra il *limite*, che volta per volta la sua parola rappresenta sulla scena della comunicazione, a sé e agli altri, di ciò che con meraviglia e con orrore va scoprendo nel dentro di sé nel fuori di sé, e l'*infinito* donde trae la linfa mortale della sua scrittura. Egli parla di dono, di una vita come dono, e di una scrittura che nomina il dono, e di un enigma che nel dono resta custodito come dono dell'enigma, e di una parola, quindi, che nella scrittura nomina il dono come enigma e l'enigma come dono, e infine di un bilico che lo sospende sul vuoto del dono e dell'enigma, sul vuoto al di là dell'enigma, sul vuoto al di qua del dono, poiché *dono ed enigma* sono anche due parole che nominano *la terra e il mondo*. Se la terra è l'enigma, il mondo è il dono che dà senso a ciò che sulla terra chiamiamo vita, cosicché la donazione dona immediatamente nel mondo la vita e nella vita il mondo.

162. Man mano che si scrive, s'avverte l'indebolirsi del *bisogno di essere letto*, oppure l'eventuale lettore è così disincarnato da rasentare l'astratto e da non funzionare più come il tu, almeno implicito, del nostro io scrivente, implicito od esplicito che sia. Considero il lento sedimentarsi di questo impercettibile fenomeno riguardante lo scrivente una piccola, incommensurabile *tragedia*. *Piccola*, soprattutto, perché coinvolge davvero lui solo, lui solo con la sua solitudine, feconda nello scrivere e sterile nel comunicare, lui solo che è tutto per sé e nulla, ormai, per gli altri, se non un fastidioso e incomprensibile nodo di contraddizioni. Ma una tragedia anche *incommensurabile*, perché lui per sé, ora, è diventato tutto, tutto quello che è e tutto quello che ha, e sotto ambedue i profili egli è *diventato parola*, nient'altro che parola in cui ne va del senso dell'ora e del giorno che trascorre e si spegne in un sonno per lui sempre più difficile, dal quale poi si ridesta col respiro sempre più affannoso per essere all'altezza della cosa che vive, parola in cui, dunque, tutto questo è appeso a un filo che può spezzarsi da un momento all'altro, facendo definitivamente naufragare il residuo di misura con cui, fino a quel momento, è riuscito almeno a produrre la parola per dialogare con sé.

163. Non c'è niente di più vergognoso che perdere la faccia rispetto alla propria coerenza: pensi una cosa? la penso, dunque la dico; la dico? l'ho detta; e ora? *ti comporti in conseguenza?* Ecco: qui sta il problema, qui sta la dimostrazione che l'etica è *comportamento* etico, non pensiero etico, né parola etica. Ma il comportamento si stende nel tempo e subisce i contraccolpi infiniti del contesto; vale questa come una giustificazione di una qualche eventuale incoerenza? no, ma spiega perché ci sono persone che passano la vita a *vergognarsi* di come si comportano. Se almeno non pensassero quello che pensano, se almeno non dicessero quello che dicono, ma invece pensano, e dicono, e poi come si comportano? Perdonate loro, *anche se* sanno quello che fanno; voi, che siete migliori di loro, nella misura in cui vedete oggettivamente il loro comportamento, siate migliori anche in questo: fingete di non vederlo.

164. La cosa più difficile nella relazione con l'altro? Essere *all'altezza* delle proprie parole. Per forza che molti, col passare del tempo e l'approfondirsi dell'esperienza, diventano

taciturni! Il fatto di cucirsi la bocca è una violenza che s'impara a fare a se stessi, dopo essersi finalmente accorti che si fa meno male all'altro *non* dicendo la verità delle cose che dicendola e, soprattutto, che si fa meno male a se stessi *non* dichiarando la propria intenzione piuttosto che facendo la parte di chi ha trovato la soluzione al problema di modo che non gli resterebbe che l'insignificante particolare di metterla in pratica. Cosicché, meno ci si scopre nelle proprie valutazioni e progetti e meglio dovrebbero andare le cose nella relazione con l'altro. Ma non è così, ahimè, non è così! Non correre rischi nella relazione vuol dire, alla fine, non avere *alcuna* relazione; l'esperienza più profonda, insomma, insegna che il silenzio e la reticenza vanno calibrati con infinita attenzione e fatti assumere in dosi piccole, ma così piccole da parere omeopatiche e finanche necessarie, in fin dei conti, affinché tra due persone *resti sempre qualcosa da dire*.

165. Niente da dire. Nei Diari spesso si legge: niente da dire. Come sarà stata la giornata dello scrivente, quella giornata in cui egli non ha avuto, alla sera, *niente da dire* rispetto a quello che vi era accaduto? C'è più disperazione, raccolta in un nascondimento secco e serrato a doppia mandata all'insegna della più totale constatazione di solitudine, in questa formula, dunque, che nella disperazione conclamata in pubblico attraverso interi libri sull'argomento che hanno raggiunto la fortuna della pubblicazione. Chi è veramente disperato non ha davvero più niente da dire, né da scrivere.

166. Niente da dire. Che cosa dunque significa? Risveglio, preparazione sommaria alla giornata, primo pasto, ore di lavoro, comunicazione casuale ma utile in quanto necessaria al fare, oppure perché è dovere, oppure ancora perché già che ci siamo con l'altro tanto vale parlare e magari persino ascoltare, ecc., in una parola: *passare il tempo*. La formula: niente da dire fa il pari con quell'altra formula: *passare il tempo*, che insieme alla precedente descrive la tragedia silenziosa e comune. Ed ambedue si riassumono in quest'altra: *se anche non ci fossi*, non cambierebbe niente. C'è in tutto questo formulario disperato la consapevolezza di una *provvisorietà* che, invece di delineare una condizione esistenziale ontologica, traccia piuttosto una comune condizione esistenziale storica, cosicché la provvisorietà che una volta era in grado di rilanciare l'impegno storico valoriale e l'invenzione salvifica di qualche divinità, immanente o trascendente che fosse, oggi si limita ad isolare nell'*immotivazione ad esserci* e nell'inutilità ontologica colui che, per l'appunto, in fondo ad un'ennesima giornata della sua vita storicamente inutile, si trova a riflettere e a confessare a se stesso: niente da dire.

167. Ammettiamo che vivere sia semplicemente un *dovere*: poiché si è stati messi al mondo, *bisogna* vivere e nessuna domanda in merito al dover-vivere potrà mai far dubitare della necessità di dover-vivere. Anzi, il *dover-vivere* potrà diventare un dono che starebbe soltanto al nostro intendimento di comprendere come dono e, tutt'al più, di coniugare all'enigma qualora la nostra capacità di comprensione fosse debole o statutariamente limitata. Bene. E chi è affidato all'enigma, *perché* dovrebbe accettare come indiscutibile il dover-vivere? Qui si apre uno iato tra l'indiscutibilità e la nostra disponibilità a non mettere in dubbio e in discussione ciò che ci viene indicato come doverosamente indiscutibile. E' il tema della *libertà*. La libertà dipende in negativo, da un lato, dalla nostra limitatezza a comprendere, dall'altro dalla (presuntivamente)

anapodittica indubitabilità di ciò rispetto a cui ci sentiamo liberi; infatti, noi possiamo decidere di *non vivere più*, rigettando il dono e sorridendo dell'enigma, laddove il dono appare senza donatore e senza donatario, e in una parola: *senza bontà*, cosicché viene meno il suo esser-dono ed emerge la sua immotivazione fondamentale, e l'enigma appare il nome della *pietà* che domanda ben sapendo di non poter ottenere mai alcuna risposta. A questo punto il dover-vivere si presenta per quello che è: un comando, un'imposizione, una non-libertà. E' per questo che non muore mai la domanda: *perché vivere piuttosto che non vivere?*

168. Mai in nessuna epoca passata ci siamo fatte domande su ciò che noi oggi chiamiamo *qualità della vita*. Questo può voler dire due cose: *da un lato* che la nostra consapevolezza di vivere, *oggi*, è così alta e sofisticata che non possiamo non distinguere tra gradi diversi di vita, donde il problema della qualità maggiore o minore e l'altro problema – di non facile soluzione – dei parametri sulla base dei quali istituire la graduatoria, e *dall'altro* che, a fronte di questa nostra presunta consapevolezza, sta *un'altra consapevolezza*, quella che una buona, o anche solo decente, qualità della vita oggi è appannaggio, *come sempre*, di *pochi*, la gran parte non riuscendo nemmeno in piccola parte ad attingere un po' di latte da quel seno, e questo dopo che si è risolto il problema dei parametri e soprattutto dopo che si sono chiusi ambedue gli occhi sul fatto che nei due terzi del mondo quei parametri non potranno mai essere raggiunti. Così, bisognerebbe forse chiarire meglio la questione e formularla come il problema egoistico della qualità della *nostra* vita, e della nostra soltanto, così come s'è venuta profilando in questi ultimi tre secoli; come il problema della qualità della vita nelle società a tipologia di sviluppo occidentale, con buona pace di chi alla vita domanderebbe anche soltanto una semplice, elementare, quotidiana vivibilità.

169. E' sorprendente l'attenzione che tutti, ma proprio tutti, indipendentemente dalle possibilità economiche a loro disposizione, riservano anche ai più minuti particolari del *luogo* dove abitano. Colgo spezzoni di conversazione mentre passeggiando in centro città e valuto con rispetto l'enorme quota d'energia mentale utilizzata a pensare l'ornamento, ed anche: *il riempimento del vuoto*, la realizzazione dell'equilibrio tra il vuoto e il pieno, l'alternanza – nelle stanze dove si vive la gran parte del tempo libero – di natura (piante) e cultura (libri), la disposizione di quadri e stampe, la distribuzione della luce, l'arredamento in generale, i piccoli oggetti da mensola, il posto della musica, della televisione, il farsi della stanza come luogo di spettacolo e infinite altre occorrenze che consegnano le persone alla responsabilità del loro gusto *in lotta perenne* – e spesso conclusa con una sonora sconfitta della singolarità della persona – con la stereotipia del senso comune d'arredamento, propagandato come l'abitare-modello dalla pubblicità e dalle riviste più diverse quanto a tipologia. A dire il vero, se il gusto personale prevalessse sempre, ogni nostro ingresso nella casa altrui dovrebbe riempirci di meraviglia perché, tra l'altro, potremmo conoscere, attraverso *l'esteriorità* relativa all'abitare delle persone, *l'interiorità* della loro anima più segreta, quella, appunto, che per vivere e manifestarsi è alla perenne ricerca e configurazione del luogo ove abitare. Ma non è così; la mano d'altri, di colui che viene ritenuto "esperto" nell'utilizzo economico degli spazi, sopraffà per lo più il timido gusto personale, e le presunte competenze di una specializzazione

perfezionata a confezionare tipi anonimi del soggiornare, corrispondenti a tipi altrettanto anonimi dell'esserci, a personalità astratte e patinate, cancellano *gli errori e le imperfezioni* di un sano godimento personale rispetto alle cose di cui ci si "dovrebbe" circondare dentro la propria casa, disponendole magari *contro* l'economia degli spazi e la funzionalità dei movimenti propagandati dagli ingegneri arredatori. *Anche a casa nostra*, dove più dovremmo essere liberi di cercarci per essere noi stessi, *noi non ci troviamo* e non sappiamo chi siamo.

170. Questa grande attenzione al *tempo che passa* è il nostro limite più grande, perché dentro questa nostra percezione del tempo, ampiamente culturale e scandita nei modi più meccanici e antinaturali, dei quali l'orologio al polso non è che il trucco più evidente, noi ci facciamo stare tutto, proprio tutto, valutazioni, valori, giudizi, parole, gioia e dolore, bontà e cattiveria. C'è una *bontà professionale* che corrisponde al tempo di lavoro di chi svolge un'attività socialmente utile, e c'è chi la svolge male e distrattamente ed in tal modo profila nel suo comportamento una *cattiveria professionale*; queste stesse persone poi, a casa loro, presso i loro familiari, agiscono secondo principi di segno opposto a quelli agiti durante il tempo di lavoro, ed un osservatore imparziale di queste persone non può più sapere chi sono veramente costoro; sono buoni? sono cattivi? a seconda del contesto, si risponde, e del *tempo che dentro di essi trascorrono*, e se ne sa come prima. E c'è una *gioia temporale*, c'è la festa della vita, che a volte si nasconde dentro il tempo di lavoro e più spesso no, se ne sta fuori, nel respiro, che dovrebbe essere senza tempo, del tempo libero, e c'è un *dolore temporale*, che forse coincide con la vita, per molti è quasi così, graduando sottilmente le sue affermazioni quotidiane, e per altri no, perché è confinato in eventi precisi, legati magari al corpo, dato che l'anima sembra godere, in costoro, di uno statuto speciale, all'insegna dell'allegria, beati loro. E insomma: se siamo fatti di tempo, tutti i nostri limiti grandi e piccoli sono *nel tempo*, vanno e vengono da una lancetta all'altra e si nutrono dei grani di sabbia della clessidra che non vediamo mai, ma c'è, c'è malgrado la nostra grande attenzione, così grande la nostra attenzione, ma capace soltanto di cogliere i grani più grossi che cadono alla sera di ogni giorno, tutte le sere dell'anno, di tutti gli anni della nostra vita. E sempre qui, sempre ora.

171. La sofferenza matura la persona *dopo* l'esercizio della sofferenza; *durante* la sofferenza, invece, la persona regredisce, perde le piccole vette che aveva raggiunto con tanta fatica e s'abbandona all'immediatezza del sentire e del pensare. Ma è importante il fatto che la maturazione sia un risultato della sofferenza, perché in tal modo essa la giustifica; la sofferenza, infatti, esce, dalla riflessione che dopo si può fare su di essa, legittimata ad essere il cuore dinamico dell'esperienza, il cuore pulsante che nessuno *prima* si augurerebbe di udire battere dentro il proprio petto, ma rispetto al quale *dopo* ci si rende conto che si potrebbe render grazie alla sorte d'avercelo fatto sentire. Resta da aggiungere che da questa sorta di saggezza "sofferta" nessuno ha mai imparato niente, e che nessuna maturazione seguente al dolore è riuscita a farci accettare serenamente il ritorno del dolore stesso. Il bene che sta custodito nel dolore, allora, affiora alla coscienza soltanto *per un attimo* nell'intermittenza tra un dolore e l'altro, poi ricaccia giù la testa e riprende a dormire, ben rintanato fra le calde coperte che soffocano di guai, delle

solite contraddizioni e di ben a lui note catastrofi morali, il comportamento del più *maturo* degli uomini.

172. La catena al piede che l'uomo trascina è *una catena di concetti*: limite, colpa, finitudine. Inanellare questi tre concetti significa descrivere ciò che sappiamo dell'origine, ovvero: *il limite*, ciò che sappiamo di poter sapere in merito al senso dell'origine, ovvero: *la colpa*, ciò cui il nostro sapere complessivo misteriosamente approda, ovvero: *il senso della fine*. La condizione umana non sembra poter uscire dall'anello di tre cerchi che tintinna ad ogni passo di colui che sente e pensa rispetto all'umano stesso. Eppure, proprio il fatto che il conto non torna, e non torna mai appunto a causa del limite, del senso del limite che chiude nell'enigma ciò che l'uomo non sa e nel dono ciò che gli è dato, e insieme non gli è ancora dato, di sapere, proprio questo fa dell'uomo il luogo del *proprio-altro*; chiamiamo il proprio-altro dell'uomo la sua *segnità*. Se questo è vero, allora tutti e tre gli anelli della catena acquistano un altro speso specifico e, per riacquistare senso, devono potersi inanellare ad altri concetti in grado di descrivere *l'altro* del limite, *l'altro* della colpa, *l'altro* della finitudine.

173. C'è una forma, non sempre ben consapevole sia in chi la esercita sia in chi la subisce, d'*ipocrisia* che fa capo al ragionamento argomentato e che, forte della sua presunta evidenza, rispetto a ciò di cui si sta parlando si spaccia come portatore di verità. In tutte le discussioni sui cosiddetti *moventi del comportamento*, o sulle sue conseguenze considerate come ovvie deduzioni, l'appannaggio della verità è conquistato da questo tipo d'intervento che, più forte di ogni altro, dimostra la propria forza per l'appunto argomentando *secondo logica*, e prevalendo sul più debole *sentire-la-verità*, sempre al di qua, quest'ultima, dell'argomentazione stringente. Il fatto è che nella valutazione delle cause e delle conseguenze di un comportamento il *sentire* smuove livelli non sempre argomentabili di verità, e l'illustrazione del *sentimento* esige una sintassi ed un ordine del discorso molto elastici, più giocati sull'anapodissi che sull'apodissi, sull'accenno e sull'allusione piuttosto che sulla solarità della prova, sulla retorica piuttosto che sulla logica, sulla poesia e sul mito piuttosto che sul trattato e sulla lettera univoca dei termini. Ma la questione si complica perché il fatto di privilegiare una modalità dell'illustrazione piuttosto che un'altra *non esclude* l'altra, anzi, l'elasticità proprio in questo consiste, nel giocare su più campi *la partita del senso*. Ma per giocare bene questa partita bisogna uscire dal dibattito in cui, tra due posizioni contrapposte, solo una è quella vera, essendo in tal caso l'altra *necessariamente* falsa; è necessario, invece, abbassare le armi e far tacere la volontà di potenza, e collaborare allo stesso disegno, ovvero al progetto di trovare *ai più diversi livelli* la verità del comportamento che coinvolge i due dialoganti. Chi soltanto *sente* non ha argomenti, ma possiede la forza di un'esperienza vissuta non ancora filtrata dalla parola definitoria, e chi soltanto argomenta farebbe bene a mettere questa sua strumentazione al servizio della verità 'sentita' invece che soltanto di quella raggiungibile in astratto mediante essa.

174. Ma un equivoco fa capolino in questa faccenda: il rischio di *opporre* sentimento e ragione in merito alla determinazione della verità comportamentale. Non è così; infatti, il sentimento è già da subito, in chi si pone in cammino per la comune determinazione

della verità comportamentale, *sentimento razionale*. Il sentimento razionale è un ferro di legno? No, poiché tutto nell'uomo collabora allo stesso fine: la *produzione del senso*; e proprio come la ragione è (piaccia o meno a certi esclusivisti spaventati dalle derive "irrazionali") già da sempre conciliata col sentimento, una sorta di *ragione sensuosa* forse più che sentimentale, così il sentimento è fin da subito il risultato di un (inconscio quanto si vuole) aggiustamento con la ragione, una sorta, appunto, di sentimento razionale. L'anima conoscitiva che ne risulta, allora, è abbastanza articolata al suo interno per consentire le provvisorie egemonie delle sue componenti rispetto ai più diversi contesti d'applicazione. Insomma: noi non siamo animali, bensì: siamo *anche* animali. La verità di cui gode un animale è quella che, attraverso l'istinto, un sentire del tutto non razionale e totalmente privo di necessità argomentativa, lo porta là dove deve andare per fare ciò che deve fare, mentre la verità di cui gode l'uomo è quella che, attraverso sentimento e ragione, lo porta dove lo porta la propria *libertà*; il fatto di *sentire*, per l'uomo, è già il prodotto di una riflessione, ed il fatto di argomentare, essendo l'uomo anche un animale e non una macchina, è sempre il portato di un'esperienza vissuta. Perché *separare* in due versanti contrapposti tutta questa ricchezza esperienziale nel nome della verità? Non è forse meglio, proprio nel nome della verità, *unire*, al fine comune di realizzare una collaborazione? Fatemi dire la mia porzione di verità col corpo, aiutatemi ad argomentarla, invece di argomentarne la negazione.

175. Un altro equivoco minaccia la plausibilità di queste note: il rischio, cioè, che quando qui si parla di verità se ne parli in termini generali, laddove invece ciò che fin qui è stato detto riguarda soltanto quella che abbiamo chiamato *verità comportamentale*. Una verità, si vuol dire qui, che risponde alle domande: *perché* ti sei comportato o non ti sei comportato in questo modo? Quali sono o saranno le *conseguenze* del tuo effettuato o mancato comportamento? La parola "verità" rispetto a quanto illustrato da queste domande non pare adeguata, e d'altra parte un lessico più calzante manca; forse funzionerebbe meglio il termine "autenticità" in merito alle cosiddette cause e conseguenze del comportamento, restando però ben consapevoli che l'adozione dell'un termine o dell'altro non è mai innocente o indifferente rispetto a ciò che si vuol dire. Infatti, il comportamento non è mai vero o falso, bensì, sia rispetto ai suoi moventi che rispetto agli effetti che può produrre o che produce, esso è senz'altro rispondente a certe *intenzioni*, la cui disamina non può limitarsi al piano dei concetti che tali intenzioni implicano, ma deve – se vuole essere una disamina completa – allargare la propria portata al piano, *in se incommensurabile* col piano razionale *tout court*, del sentimento profondo. Il compito della ragione, allora, è quello di collaborare con il sentimento al fine di raggiungere un comune livello di comprensione, attraverso il tentativo di *misurare* il sentimento, concedendo un reciproco riconoscimento, stipulando uno statuto d'intesa, arricchendosi vicendevolmente. L'autenticità, quindi, delle intenzioni relative al comportamento coincide con l'accoglimento delle due principali istanze comportamentali: *il pensare, il sentire*. La verità riguardante il comportamento, dunque, è una verità mobile, il cui dinamismo si piega ora verso l'argomentazione *mesurante* rispetto al sentire profondo, ora verso il sentire *mutuo* rispetto all'astrattezza della consequenzialità logicizzante. Si dovrebbe poter evitare così ogni forma d'ipocrisia interpretativa escludente, in gioco sempre quando ci si affida esclusivamente al piano

della plausibilità argomentativa nel valutare con cattiva razionalità le intenzioni di colui che cerca, invece, di spiegare le ragioni del proprio comportamento proprio facendo ricorso, magari soltanto provvisoriamente e prioritariamente, all'insormontabilità del sentire, e si potrebbe impostare un dialogo non soltanto tra persone, ma *tra facoltà prevalenti* all'interno dell'esperienza vissuta delle persone; il *rispetto* dell'altro passa di qui.

176. L'andirivieni del tono emotivo non dovrebbe mai influenzare una buona scrittura ma, d'altro canto, non potendo mai prescindere, è bene comprendere quale sia la relazione giusta che debba istituirsi *tra scrittura ed emozione*. Forse, in ogni tono emotivo col quale conduciamo i vari momenti della vita, è in gioco qualcosa di *generale* che ci riguarda tutti e che consente che sia legittimo renderne conto attraverso la scrittura. Il problema, tutt'al più, sta nel riuscire a mantenere *alto il registro scritturale* a fronte dell'improvviso variare dell'emozione; se oggi sono preda di una grande malinconia, e domani mi risollevo ai vertici della gioia, ebbene, devo poter testimoniare a chi mi legge della *malinconia in generale* e della *gioia in generale*, indipendentemente dalle occasioni che in me hanno generato tali esperienze. Poiché l'esperienza è il regno delle opposizioni vissute, sta alla nostra scrittura non farle diventare delle contraddizioni, tali che l'una escluda l'altra e profili, sommate tutte le esperienze opposte, la necessità di produrre un senso soltanto scegliendo e scartando ora l'una ora l'altra di queste opposizioni interpretate come contraddizioni. Ma così facendo noi non rendiamo veramente conto della vita, e di *tutte* le sue opposizioni da noi vissute nell'esperienza, bensì soltanto di quella parte della vita che si concilia con la *nostra esigenza d'ordine*; occorre, invece, cercare un livello dell'ordine superiore, che *inglobi*, e non escluda, ciò che noi chiamiamo la contraddizione. Così, il rischio della scrittura è proprio quello di tradire la vocazione descrittiva di cui la carichiamo, e di delinearci un mondo fatto a nostra immagine e somiglianza, un mondo però nel quale noi *non* viviamo veramente le opposizioni comuni ai giorni della nostra vita, ma dove soltanto *sogniamo* di superare con la forza della volontà più indomita le contraddizioni per l'edificazione del migliore dei mondi possibili.

177. Ad un certo punto, ci rendiamo conto che certi libri importanti, molto importanti, se non li abbiamo letti fino a quel momento *non li leggeremo mai più*. Sicuramente, per un uomo che legge, questo, più che la banale cifra d'un congedo per invecchiamento, è piuttosto il segnale terribile che in lui è scattato il conto alla rovescia, e che l'ipotesi cronologica in grado di descrivere approssimativamente il tempo necessario – il tempo interno, voglio dire, tradotto nei termini del quadrante dell'orologio – per la lettura di quel certo libro non potrà più far parte del suo progetto di lettura, ovvero – per un uomo che legge davvero – del suo progetto di vita. Diverso è il caso di un uomo che scrive. Infatti, parallelamente all'uomo che legge, anche per l'uomo che scrive dovrebbe scattare un analogo meccanismo, e ad un certo punto della sua percezione interiore del vivere e dello scrivere dovrebbe profilarsi come impossibile la stesura di un certo tipo di opera e possibile quella di un altro. Ma non è così. Infatti, mentre non fa parte del progetto di lettura di un uomo che legge l'interruzione dell'opera, fa parte invece del progetto di lavoro di un uomo che scrive la fatalità dell'opera incompiuta nella scrittura. Il motivo di questa essenziale differenza non è subito evidente. I due uomini vivono una relazione con la parola, e col tempo necessario per averci a che fare, radicalmente

opposta. L'uomo che scrive, infatti, non ha mai deciso in un nessun momento di smettere di scrivere, né lo potrebbe, né lo potrà, e non ha mai scritto *delle* opere, bensì ha scritto fin da sempre *quell'unica* opera che poi la morte – e lui lo sa bene – interromperà, poiché l'opera è sempre, quando giunge in fondo ai suoi possibili, che sono poi i possibili dello scrivente, *opera interrotta* e la scrittura è sempre, d'altro canto, *scrittura incessante*; le soste in cui l'uomo che scrive prende il respiro corrispondono a ciò che il senso comune chiama le 'opere', le singole opere, ma la coscienza di chi scrive non ha mai smesso di scrivere quell'unica opera che ha cominciato un bel giorno a scrivere e che non ha mai smesso di scrivere, di 'opera' in 'opera'. L'uomo che legge, dal canto suo, fino ad un certo punto segue questo stesso itinerario dentro la sua coscienza, ma poi, col sopraggiungere della stanchezza, si rende conto che in lui il limite, l'umano limite, si manifesta rispetto alla lettura con la necessità di una rinuncia ad una completezza giudicata impossibile, e allora torna indietro, torna sui suoi passi e riprende in mano le parole che fino lì lo hanno accompagnato e in esse affonda per tutto il tempo che gli resta, abbandonando le grandi opere che ritiene sia ormai troppo tardi per conoscere nello stesso modo autentico col quale ha conosciuto quelle che ha conosciuto. L'uomo che scrive, invece – ed è qui la differenza essenziale – *non sa mai* a che cosa rinuncia qualora dovesse smettere di scrivere, poiché l'immensa quota di non-scritto o non-più-scrivibile (a causa della mortalità dello scrivente) facente parte del suo progetto di partenza *non* ha, e non può avere, la consistenza di 'opere' concluse con tanto di titolo, autore e numero di pagine, come quelle che appaiono al lettore, quella quota non rappresenta e non equivale a una biblioteca nella quale la fatale brevità della vita non consentirà al lettore di entrare mai per intero, ma profila al suo desiderio scrivente, destinato a rimanere insoddisfatto (e non: deluso, come quello del lettore), *l'ignoto di sé*, l'enigma di sé che non troverà dunque più ad un certo punto *nessuna parola per nessuna scrittura*. Così, il tono emotivo dell'uomo che legge, ricco di saggezza fino lì conquistata attraverso le parole degli altri, è il *rimpianto* per ciò che gli mancherà per sempre alla lettura, e di cui sospetta la grandezza e la bellezza senza che questo tolga grandezza e bellezza a ciò che fino lì è riuscito a conoscere, mentre il tono emotivo dell'uomo che scrive è l'*angoscia* di attingere, nel poco tempo che resta (e ne resta sempre troppo poco, per l'uomo che scrive, in ogni fase della sua vita di scrivente, come se il suo progetto di scrittura intendesse cogliere l'infinito dei possibili nella finitezza di una sola vita), *almeno l'essenziale* di ciò che, nel tempo che è vissuto, gli si è configurato come il suo messaggio, il suo grano di saggezza, il suo contributo di conoscenza all'edificazione del senso complessivo del mondo e della vita e di cui avverte, a differenza dell'uomo che legge, la radicale, insoddisfacente, forse colpevole incompletezza. Il tornare sulle proprie tracce da parte dell'uomo che scrive è all'insegna, allora, di un'ultima, disperata curiosità di sapere, non c'è mai requie, né consolazione in ciò che fa, che riesce a fare, e gli sembra di aver soltanto perso tempo finora, di aver mancato l'appuntamento con l'opera, con la piccola verità che credeva che un giorno avrebbe posseduto. Spesso, preso da uno sconforto definitivo, di fronte ad una scrittura che gli si è fatta opaca e spesso, illeggibile, quasi come se non l'avesse nemmeno scritta lui, *distrugge* tutto ciò che ha scritto fino lì, senza poter più riprendere da capo nulla.

178. Ci sono giornate che si vorrebbe finissero in fretta, da tanto che non ci si recupera nulla di buono per noi, né per gli altri che ci stanno intorno, e l'affrettarsi verso il sonno toglie al sonno ogni dolcezza, toglie il sonno del tutto, si resta ad occhi aperti in attesa che venga domani. Ci sono vite rispetto alle quali si nutre un desiderio analogo; anche in questo caso si resta ad occhi aperti in attesa.

179. Enfasi capovolta di Narciso: odiarsi, invece che amarsi.

180. Bisogna essere all'altezza delle accuse più gravi e dei giudizi più feroci. Spesso, chi li fa sta peggio di noi e sta parlando con se stesso, dopo essersi specchiato nei nostri occhi indifferenti.

181. La quota di verità custodita da una grave accusa o da un giudizio feroce non sta mai in ciò che viene detto ma nel *come* l'accusa o il giudizio vengono formulati. Le emozioni sono *sempre vere*; il loro compito è di far sembrare altrettanto veri i contenuti terribili di cui sono il movente segreto, ignoto a quello stesso che ne è l'autore. Così, la verità si manifesta sempre e soltanto *dentro* il comportamento della persona, la persona le appartiene per quel tanto che ella crede che la verità le appartenga, e in questo incanto, sempre inconsapevole in ognuno di noi, che consente alla verità di vestirsi di gioia o di rabbia, d'amore o di odio, sta tutta la verità che ci è permesso di riconoscere e nominare. Si deve dire: è vero che tu mi odi dicendo questo in questo modo; e non si deve dire, invece: è vero che in ciò che mi dici c'è dell'odio.

182. La povertà di una scrittura, com'è ovvio, non è sintomo di una povertà esperienziale. Tra l'altro, c'è sempre la possibilità di pensare che dietro la modestia di una scrittura ci sia un eccesso d'esperienza, un troppo di vita che induce il silenzio qualora si volesse farlo stare dentro la gabbia di una forma, di un ordine del discorso. Ed anche si potrebbe pensare che la riuscita scritturale sia il risultato di un equilibrio, tanto raro quanto difficile, tra vita e pensiero, tra gesto e parola, ambedue, a modo loro, direzionate a produrre senso ognuno secondo il proprio linguaggio. Come se tutto nella vita fosse, prima di tutto, *linguaggio*, come se la vita fosse linguaggio e la parola, come il denaro, semplicemente la merce in cui si traducono tutte le altre merci, il linguaggio in cui si traducono – malgrado tutte le perdite rispetto alla loro irripetibile ricchezza materiale e tutti i limiti dell'atto di tradurre – tutti gli altri linguaggi, senza più la speranza di rinvenire alle spalle di tutti questi linguaggi, tradotti nel *metalinguaggio comune della parola*, la divinità in grado di rappresentare il Verbo e, grazie ad esso, qualcosa come una 'realtà' *non linguisticamente* connessa.

183. Mettersi davanti alla tastiera del computer o davanti ad una pagina bianca con la penna in mano potrebbe essere, già solo questa postura, un gesto salvifico. L'impressione che se ne ha è di avere a che fare con la verità; nientemeno? Nientemeno. Ma intendiamoci: non si tratta del fatto che tale gesto assicura che si sta *scrivendo* la verità, anche se l'uomo che scrive, per il semplice fatto di scrivere, è sempre pieno di presunzione, e forse lo è necessariamente, altrimenti non si metterebbe a scrivere, farebbe altro. Si tratta, semplicemente, del fatto che l'uomo che scrive, per il solo fatto di

scrivere, sta *vivendo* una situazione di verità: nel senso che la verità di ciò che scrive è nelle sue *intenzioni*, egli scrive perché ha bisogno di dire (a qualcuno, a se stesso) che in quel momento esiste, c'è, è lì, e ne sono testimonianza le parole che va scrivendo. Questa è tutta la verità che lo scrivente, indipendentemente da ciò che scrive, maneggia per il fatto di scrivere, ed è molto, cari amici, è molto perché costringe chi legge (se mai leggerà quelle pagine, naturalmente, ed il lettore potrebbe, va da sé, essere lo stesso scrivente in un secondo momento) a prendere atto di un *fatto d'esistenza* altro da lui attraverso un fatto di scrittura che è stato, per diventare un fatto d'esistenza, un *atto di scrittura*. Prendere atto di un fatto: è il compito del lettore; fare di un atto un fatto: è il compito dello scrivente.

184. Prendere atto di un fatto non è cosa da poco, perché costringe a porre una relazione tra due datità, una *implicita*, quella secondo la quale alle spalle del fatto c'è un atto ed un soggetto che ha agito ed un contesto entro il quale ha agito, ed una *esplicita*, dal momento che il testo, la cosa grazie alla quale si prende atto del fatto che una pagina, un libro sono lì, ora, nel momento in cui leggo, è ben presente nella sua datità. Il presente di questa seconda datità implica che sia esistita quell'altra datità, quella in cui s'è scritto, e quindi quel presente si distende fino a comprendere quest'altro presente non più presente. Prendere atto di un fatto, allora, allarga anche la temporalità determinata dalla semplice nozione di 'presente'; in realtà, il presente coinvolge *una presenzialità che non si limita al qui e ora*, poiché io, proprio perché sono certo del presente di ciò che qui e ora è presente, devo per forza presupporre che il fatto della lettura abbia alle spalle, con altrettanta certezza, un atto di scrittura responsabile del fatto rappresentato dalla pagina, dal libro che leggo. Di presupposizione in presupposizione, di contesto in contesto, di soggetto in soggetto *tutto un mondo* finisce per costituirsi agli occhi della mente, e a certificarsi secondo uno statuto d'essere e d'esistenza di cui non posso mettere in dubbio nulla se non imparo a *dubitare* prima di tutto del qui e dell'ora in cui esercito la presa d'atto attraverso la lettura di una pagina, di un libro. Così, il semplice gesto di un uomo che legge e sfoglia diligentemente il suo libro nel suo presente è in grado di tirarsi dietro un'universalità che, e questo è veramente straordinario, non gli pesa affatto sulle spalle. Se il lettore è Atlante, certamente non lo sa mentre sorride tranquillo di fronte a ciò che legge.

185. Ci si trova costretti ad elaborare, talvolta, un concetto scivoloso e, all'analisi, quasi sempre inconsistente: quello di *vita sbagliata*. Ma che cos'è una vita sbagliata? Ogni insoddisfazione mette capo ad un'impressione di questo genere, cosicché la somma di queste impressioni nel corso del tempo produce un concetto; magia dell'empirismo, che spiega la formazione delle idee più comuni a partire dalle più comuni esperienze. Si tratta però di vedere se l'idea di vita sbagliata è un'idea davvero tanto semplice. D'acchito, verrebbe voglia di negarlo, poiché, all'analisi appunto, appare composta, e non semplice, e composta degli elementi tra loro più contraddittori. Intanto, si tratta, all'interno di ciò che chiamiamo "vita", ovvero di un magma enigmaticamente strutturato che ognuno pensa di poter definire sulla base del parametro cui crede di poterlo ridurre, di scegliere l'oggetto di riflessione che risulta sottoponibile al giudizio di giusto e di sbagliato; il più delle volte, quell'oggetto si manifesta in tal modo valutabile soltanto perché vittima – è il caso di dirlo – di un *sistema di riferimento assoluto ed esterno* che esige omologazione

comportamentale, uniformità effettuale e adeguamento valoriale. Poi, va anche considerata la fatale *storicità* di questo meccanismo valoriale di riferimento, che confligge inesorabilmente con la sua pretesa d'assolutezza, smascherando in tal modo, proprio sulla base della contraddizione tra la presunzione di validità universale ed assoluta e la realtà storica del suo effettuarsi, la sua natura *ideologica*. E ancora: poiché, come si diceva, ciò che chiamiamo "vita" è un fascio composto e non semplice d'elementi, perché mai l'eventuale fallimento rispetto ad uno di questi elementi dovrebbe coinvolgere la totalità del fascio? Tanto più che, spesso, l'errore commesso da una parte si rivela garante di un fenomeno ben riuscito da un'altra, se proprio dobbiamo – e forse a noi stessi lo dobbiamo – considerare l'interazione organica degli elementi nel fascio. Può dunque avere un senso il concetto di vita sbagliata? Chi lo pensa di sé, o chi giudica tale la vita dell'altro, non ha dubbi: eccome che ha un senso. Eppure, sembrerebbero non esistere vite sbagliate *in sé*. E va bene: la vita, in sé, non è mai sbagliata, né giusta; la vita è, tutt'al più *la vita vive o non vive*, ma questa sembrerebbe un'altra storia e agganciare l'impressione di una vita giusta o sbagliata con la rilevazione (sociologica?) di una vita che vive o che non vive riaprirebbe il gioco della comprensione su un tavolo troppo diverso. Così parrebbe. Ma se la vita non vive, e a patto di sapere che cosa significa, chi comunque la vive non ha il diritto di valutarla, contro tutto, una vita sbagliata?

186. Io non so più che cosa sia il disordine nella scrittura. Il frammento forse? Il frammento casuale? In queste pagine se ne darebbe la prova, e trattandosi di una scrittura in qualche modo diaristica, si potrebbe azzardare l'ipotesi che una scrittura *veramente* diaristica darebbe l'immagine più efficace del disordine scritturale. Il fatto è che una scrittura veramente diaristica è forse impossibile, ed al tempo stesso si potrebbe aggiungere che ogni scrittura – poetica o narrativa, filosofica o saggistica – è per un verso o per l'altro diaristica. Il che renderebbe inutile parlare di Diario, oppure il Diario finirebbe per diventare pressoché sinonimo di scrittura: inefficacia delle nominazioni tradizionali: scrittura, Diario, che cosa sono? Torniamo al disordine. Perché è impossibile? E' semplice: perché la scrittura è sempre, *in sé*, ordine; scrivere significa propriamente questo: *fare ordine*. Il disordine è nella vita, anche la scrittura fa parte della vita ma ne è esattamente il principio d'ordine, o meglio: uno dei principi d'ordine, uno dei più potenti, anche dei più autoritari, grazie alla sua semplicità esecutiva e al fatto che non costa nulla per realizzarla, basta un po' di carta e una penna. Ogni volta che la vita trova sfogo nella parola che nomina un suo accadimento, quell'accadimento entra in un ordine, un ordine del discorso, e quell'accadimento smette di accadere per sempre, è davvero accaduto una volta per sempre e per sempre esso ha trovato la sua piccola patente d'eternità: è stato scritto, è venuto alla parola. Ma c'è poi ordine e ordine: la sintassi della frase e del periodo non sono certo l'unico ordine possibile, anche una semplice elencazione lo è, e lo è ogni gerarchia concettuale, e naturalmente lo è l'immensa mole di strumenti concettuali messa in scena dalla storia della logica, anzi, delle logiche. E poi c'è un ordine diverso da tutti gli altri; tutti gli ordini del discorso precedenti, infatti, non hanno – se non molto mediatamente e oggi con infinita consapevolezza della loro convenzionalità rispetto a ciò che pongono in ordine – alcuna pretesa di mimeticità, nessuno di quegli ordini ambisce ad essere un calco del caso con cui gli accadimenti sembrano accadere, tutt'al più, ipotizzando una legge costante segreta

soggiacente all'immane divenire, aspirano a rivelarla nelle sue forme di manifestazione infinitamente diverse, aprendo in tal modo il problema di *come un alcunché d'identico possa esprimersi in alcunché di perennemente diverso*. No, c'è un ordine del discorso che ritiene di assumere un ruolo mimetico; è proprio l'ordine del discorso diaristico che, del tutto indifferente a ciò che nel sottofondo della vita permane uguale pur nelle innumerevoli sue diverse manifestazioni, si limita a calcare l'ombra del divenire, a seguire le orme dell'incessante imprevedibilità dell'accadere, affidandosi a ciò che il senso comune chiama il "caso" e mimandone, appunto, l'imprevedibilità evenemenziale con la giustapposizione degli accadimenti non riflettuta, non ubbidiente ad un filo attorno al quale inanellare gli eventi, lasciando che essi precedano e seguano esattamente nell'ordine col quale compaiono alla mente dello scrivente. *Mimesi del caso* che domina nella vita? Io non so se il caso domina nella vita, ma nego che esso domini nella scrittura, anche in quella diaristica. E lo nego poiché esso non domina nei pensieri dell'uomo, non so se dell'uomo in generale, ma non sicuramente nei pensieri dell'uomo che scrive. L'uomo che scrive deve, allora, rendersi conto di una cosa: che l'emergere dei suoi pensieri alla scrittura non mima mai veramente la vita che egli vive, perché questo affiorare, l'affiorare dei suoi pensieri nella sua mente *non è mai casuale*, essendo piuttosto e già da sempre il risultato di una selezione che proprio lui, senza rendersene conto, ha fatto man mano che gli accadimenti della sua vita si susseguivano. Alcuni li ha "rimossi", come si dice oggi, altri li ha sempre ben tenuti presenti alla mente; perché ha dimenticato? e perché ricorda? Chiamare tutto questo "caso" e la scrittura che ne deriva "casuale" potrà anche essere necessario all'atto di scrittura nello svolgersi del suo divenire, mai totalmente sotto controllo razionale, ma resta un'ingenuità, la cui feconda menzogna – a cose fatte – non deve poter ingannare il lettore.

187. E' un vero peccato che il lettore di un Diario non possa dare un'identità ai giorni nei quali sono state scritte le parole che legge. Non è mai casuale che quel certo giorno, un lunedì, o un giovedì, con quel certo clima, soleggiato, piovoso, quelle certe cose siano state scritte. E' un po' come se ogni giorno avesse un colore, o un vestito, o un volto, come se certi giorni sorridessero, o piangessero, amassero o odiassero. Tutto questo nelle parole che sono state scritte compare solo marginalmente e a volte, se gli argomenti trattati non consentono di farvi cenno, non compaiono del tutto. Eppure, chi ha scritto e poi, dopo un certo tempo, si rilegge, può eventualmente aggiungere – e il lettore estraneo di un Diario, appunto, non lo può fare – al senso che ha depositato in quelle pagine anche quei dati insignificanti, ornamentali, accessori, gli unici, spesso, per chi ha scritto, che finiscano per contare davvero qualche cosa.

188. Ci sono situazioni vissute come *intrascendibili*, la cui insuperabilità al tempo stesso è percepita come *storica*, come d'altra parte tutto ciò che costituisce situazione umana, e quindi risolvibile in ipotesi, suscettibile di una genuina possibilità d'oltrepassamento; ma se questa possibilità si coniuga paradossalmente nel vissuto di qualcuno con l'ostinata impressione d'intrascendibilità di quella situazione, allora essa è da valutarsi come un *sorvolo*, un incanto colpevole, una malafede. In amore di situazioni di questo genere se ne registrano spesso; il sogno ad occhi aperti, in cui una persona s'immagina di vivere con la persona amata vivendo, al tempo stesso, senza far nulla per poter rendere reale questo

desiderio, è una situazione assai diffusa, ma la malafede scatta soltanto quando quella storia d'amore produce in chi la vive disagio e malessere, e l'accusa che costui lancia alla malasorte, al destino o, quel che è peggio, all'altro nasconde l'accusa che egli, invece, dovrebbe lanciare a se stesso.

189. Il *limite più grande* consiste nell'impossibilità teoretica di dimostrare con evidenza inoppugnabile una volta per tutte che la vita purchessia è *cosa buona*. Nemmeno il contrario è possibile, ovvero: che la vita in sé sia cosa malvagia e che meglio sarebbe non essere mai nati, come sentenziò il Sileno a re Mida. La vita 'è', e sta a noi comporne, determinarne e valutarne la *vivibilità*; una vita vivibile è senz'altro cosa buona, e la sua vivibilità viene *decisa* da chi la vive, e da nessun altro. E' questa una terribile libertà, che testimonia la verità di una non meno terribile constatazione: ognuno può, se lo vuole, impedirsi di vivere. Lo può fare, e lo fa, ed il mondo, tutto il mondo condanna questa libertà terribile, e fa bene, perchè il pensiero che sta dietro questa libertà non dev'essere conosciuto da tutti, e quei pochi che lo scoprono dovrebbero tenercelo per sé, e mai dovrebbero farne uso se s'accorgessero che l'esercizio di questa libertà potesse venire modellizzato e diventare un fattore d'imitazione per risolvere il problema intollerabile della non vivibilità della vita. C'è un'*eutanasia morale*, infatti, che si finisce per sognare come l'unica consolazione possibile quando lo star male morale raggiunge il culmine: il culmine dello star male morale non lo si raggiunge quando si sta male con gli altri, ma quando si sta male con se stessi, ed il nostro volto, al mattino, dopo un sonno vuoto di sogni, diventa una maschera deforme.

190. Come può l'amore ridurre così male una persona, quello stesso amore che la può portare in cielo fra gli angeli? Basta poco, basta il confronto, tra la propria totale mancanza di prossimità con la persona amata, e la tranquilla quotidiana prossimità di un altro con quella stessa persona. La *gelosia* è il risultato, non di una mancanza, ma del confronto, rispetto ad uno stesso *desideratum*, tra una mancanza propria e una pienezza altrui, tra una vita che vive ed una vita che non vive precisamente a causa del fatto che essa, per vivere, e dunque vivere bene, vorrebbe vivere la vita dell'altro. Per colmare questa lacuna, allora, bisogna vuotare l'altrui pienezza; è per questo che la gelosia è quasi sempre legata all'aggressività ed è protagonista di fatti di sangue estremi. Nella gelosia, purtroppo, la persona che sta in mezzo tra la mancanza dell'uno e la pienezza dell'altro non è più una persona, bensì un mezzo, uno strumento, un'occasione per l'esercizio del più grande errore che giaccia irrisolto nell'amore: *il desiderio di possesso*.

191. Uno dei gradini più bassi dell'abiezione morale cui può arrivare lo star male morale è costituito dall'*intollerabilità nei confronti dell'altrui felicità*, o nei confronti di quello stato di sereno, quieto benessere in cui versano molte persone che non fanno domande impossibili alla vita. L'andamento di una famiglia raccolta attorno al tavolo alla sera, una coppia che passeggia chiacchierando del più e del meno, per non parlare dello smaccato successo degli altri e del possesso degli *status symbols* corrispondenti, tutto questo e infinite altre analoghe cose e situazioni possono gettare nello sconforto più nero l'abietto morale. Fugge la vista del bene altrui e odia il mondo e, attraverso il mondo, lascia emergere un odio immenso verso di sé, fino al punto che non odia più nemmeno il

mondo, ormai allontanato e reso astratto dal filtro negativo che i suoi occhi morali hanno indossato, ma soltanto *se stesso*, e porta contro di sé anche tutta l'aggressività che fino a poco prima aveva distribuito tra il suo volto ed il volto del mondo. In queste condizioni, assai più diffuse e facili da raggiungere di quel che si creda, la solitudine è un inferno senza rimedio e l'unica immagine in grado di riassumere un simile stato d'animo è quello che rappresenta il pugno di Lucifero scagliato con veemenza minacciosa e vana contro il volto impenetrabile di Dio.

192. Ci sono nature profondamente ed *irrimediabilmente infelici* che non conoscono mai abbastanza bene la causa lontana della loro infelicità e passano la vita a riconoscere, negli eventi immediati della loro lotta per l'esistenza, il motivo del loro incessante disagio. Come tutte le più autentiche lontananze, anche questa si rivela, se ben fatta oggetto di riflessione, una prossimità, poiché la causa lontana dell'infelicità di persone del genere è da rinvenirsi esclusivamente nella persona stessa. E' per questo, probabilmente, che la loro infelicità appare ai loro occhi (ma non soltanto ai loro) irrimediabile. D'altra parte, la conoscenza di sé è impresa ardua, che intraprende esclusivamente chi *non* è infelice e può prendere le distanze da sé a sufficienza per riuscire a vedersi e a rappresentarsi. Allora, costui, dall'altezza di quella condizione privilegiata che l'infelice, guardandolo con invidia malcelata, chiama la sua "fortuna", può sentenziare e dire di sé il *meglio* che di sé si può dire. Altrettanto, l'infelice, dalle bassure donde, secondo il "fortunato", è stato gettato dalla propria inettitudine colpevole (ed è questo l'unico punto su cui l'infelice ed il "fortunato" vanno d'accordo), può sentenziare con motti di segno perfettamente opposto e dire di sé il *peggio* che di sé si può dire. Ai meriti dell'uno, portati con discreta oppure con tronfia soddisfazione, corrispondono i demeriti dell'altro, portati con lagnosa oppure nobile scontentezza. Ma la conoscenza di sé non riposa necessariamente né nell'uno né nell'altro; ognuno gioisce e soffre dentro l'enigma della propria vita diventata un'esperienza intraducibile, o per troppa gioia o per troppa sofferenza, e nell'enigma ribadito e invadente del dono naufraga ogni conoscenza che non sia mera illusione di sopravvivenza.

193. Ognuno è colpevole del proprio sconsiderato ottimismo e, poiché c'è una strana giustizia a questo mondo, pagherà il fio della sua colpa morendo convinto di aver vissuto nel migliore dei mondi possibili.

194. Coerenza, e non: verità, il linguaggio dell'uomo. Dovere, e non: gioia, la vita dell'uomo.

195. Dopo poche ore di astinenza dal foglio e dalla penna, l'uomo che scrive, ridiventato semplicemente uomo e trovandosi decisamente nudo in mezzo al mondo, scappa via e si rifugia nel suo cono d'ombra dove c'è soltanto luce sufficiente per registrare i moti sempre uguali della sua incessante angoscia. Quella penombra lo veste e lo nasconde e da lì, *non visto*, può guardare gli altri vivere e immaginarsi il *desiderio*, che ha paura di provare – e infatti lo prova e, nel timore di desiderare, incarcera il desiderio nell'immagine – per una vita fatta di cose, di piccole cose che per lui diventano grandi e degne solamente se vengono tradotte in parole. E' in questa situazione, è dentro questa sua sicurezza che va

cercando la *sua* verità; la sua verità non interessa a nessuno perchè nessuno fa esperienza della sua esperienza della penombra. La parola scritta – afferma il senso comune – è per il ‘tempo libero’, ma il tempo non è mai libero, vivere spesso è il lavoro più duro e l'unica, vera libertà è la libertà *dal* tempo. Forse la mancata comprensione per l'uomo che scrive è proprio dovuta a questo equivoco; l'uomo che scrive non vive, come i viventi, nel tempo libero, ma vive, come i morti, libero dal tempo.

196. L'eventuale natura teoretica di un Diario salva il Diario dalla contingenza ma non salva chi lo scrive dalla sofferenza. In questa affermazione sembra essere sul tappeto una strana equivalenza: *contingenza e sofferenza*, ambedue presenti nella forma della scrittura diaristica ma non entrambe riscattate. L'opera, infatti, può essere riscattata, ed il male dal quale l'opera si salva è la sua contingenza, per quel tanto che *non* si limita a registrare l'insignificanza dei fatti nudi e crudi di una vita che non riesce a comprendersi, ma lo fa ad un *livello di riflessione superiore* a quello elementare della pura registrazione dei fatti stessi. Mentre lo scrivente, quando si dà alla scrittura diaristica, vi riversa il suo disagio morale, dal quale verrebbe salvato soltanto se fosse davvero capace di *credere* a quello che scrive, ossia: se riuscisse a far così bene tesoro della propria saggezza teoretica (ammesso che la teoresi sia il registro col quale effettua il riversamento, altrimenti il problema di una salvezza attraverso il credere in ciò che si scrive non si pone nemmeno) da utilizzare poi quanto scrive per la conduzione della *propria* vita futura. Il che è possibile, talvolta, al lettore delle opere dei grandi moralisti della storia, assunti come maestri, e come *maestri silenziosi* naturalmente, ma *non è mai possibile* al lettore delle proprie parole, poiché egli *per se stesso*, per la conduzione della propria vita, non potrà mai essere un maestro di tal fatta; infatti, se lo fosse, non avrebbe bisogno di riversare quotidianamente il suo disagio in quelle parole. In tutto questo però c'è una consolazione, la seguente: probabilmente il percorso di scrittura di quei maestri, per risultare così efficace agli occhi del lettore, non sarà poi stato tanto diverso da quello di questo scrivente attuale così impossibilitato alla salvezza attraverso le proprie parole; anche loro, questi numi della penna antichi e moderni, hanno sofferto scrivendo *e non sembra affatto che siano stati salvati dalla lettura delle loro parole*.

197. Non cessa di sorprendere il benpensante l'incredibile stupidità dimostrata – secondo lui – dalla persona intelligente quando, di fronte ad una domanda cui non sa rispondere, preferisce *tacere*. Si assiste, quando si considera l'intelligenza di una persona stimata tale, all'evidenziarsi di un inatteso paradosso: tanto più si constata in questa persona l'evidente, indubitabile intelligenza rispetto alle cose per le quali è stimata tale, tanto più, appena fuoriesce dal suo seminato, i suoi pareri – se espressi – si assimilano a quelli andanti per lo più, quando poi non appaiono anche *più* stupidi, forse anche per reazione all'acutezza dimostrata coi precedenti pareri circa le faccende di cui è competente, donde (nei più prudenti tra costoro) la scelta, discutibile per il benpensante, del silenzio. Ecco: l'intelligenza in opera qui, dentro questo paradosso, è la *competenza*, ed è senz'altro la più diffusa forma d'intelligenza, starei per dire l'unica, se mi venisse voglia di reputarla sinonimo di limite, di *umano limite del sapere*. Allora, se così fosse, l'unica intelligenza possibile sarebbe un'intelligenza settoriale, non si potrebbe mai fare l'esperienza di una intelligenza distribuita equamente su tutto, perché una tal distribuzione onnicomprensiva

sarebbe possibile soltanto al cosiddetto senso comune, nei confronti del quale non si dovrebbe mai dire: «è stupido», qualsiasi cosa esso affermi, ma: «poiché intende affermare sempre qualcosa su qualsiasi argomento, allora è stupido». Voglio dire che una prova indubitabile di stupidità sta proprio in questo: nel *voler avere un'opinione sempre su tutto*, non importa quale argomento si offra all'attenzione, giacché questa totalità di portata nel giudizio assomiglia all'omologazione che ci fa tutti conformi al delirio di massa piuttosto che all'onesta ricerca di una risposta – il silenzio è sempre una possibile risposta – alla domande ininterrotte che il mondo e la vita che viviamo sollevano – che sia benedetta la limitazione! – alla nostra *limitata* intelligenza.

198. Può solo peggiorare. Una situazione che ha rivelato *pienamente* le sue contraddizioni può solo *peggiorare*. Tenerla in vita può ubbidire a cause di forza maggiore, a viltà dei suoi protagonisti, a superficialità di valutazione degli stessi, ma può solo peggiorare. Essere padroni di se stessi significa non consentire a nulla di lasciar peggiorare, in una pessima situazione, la qualità della propria vita. L'altruismo che ne deriva è secondario, è vero, è soltanto una ricaduta secondaria rispetto alla propria salvezza, ma *non* è mai un buon motivo per rinunciare al proprio egoismo. Anche l'altro starà meglio se noi saremo stati capaci di salvare noi stessi, perché in questo modo avremo consentito, o costretto da cause di forza maggiore, anche l'altro a salvarsi. Tutto questo, va aggiunto, è molto astratto, e ha senso nella misura in cui il pensiero è stato espresso in tutta la sua elementare articolazione; ma nell'astrazione, talvolta, riposa una quota di *falsità* che può risultare ad un uomo, almeno tendenzialmente onesto con se stesso, insopportabile.

199. In certi autori minori che macinano linguaggi e forme consolidati dalla tradizione c'è una gioia *subito pubblica*, del tipo: «mi riconoscono come la persona giusta», completamente sconosciuta agli iniziatori di nuove forme, e in questi ultimi c'è una gloria, accompagnata quasi sempre da una gioia *tutta solitaria*, del tipo: «ho fatto la cosa giusta, del tutto sconosciuta ai primi». Indipendentemente dal fatto che ambedue siano, ad esempio, dei compositori, o dei narratori, o dei poeti, e quindi possiedano in comune l'esercizio di un linguaggio, questi due personaggi della storia dell'umano fare sono incomunicabili, e altrettanto reciprocamente incomprensibili risultano le loro gioie. Che poi le cose, nel corso del divenire delle arti e del pensiero non avvengano esattamente così, ed esistano per lo più infiniti casi a mezzo tra i due estremi, nulla toglie al valore esplicativo dello schema, che, per di più, in più di un caso, convivendo all'interno della vita professionale di uno stesso personaggio, è in grado di illuminare certe sue idiosincrasie nei confronti del lavoro della propria giovinezza. E c'è, in questo schema che oppone quei minori agli scopritori del nuovo, un'altra differenza, forse inquietante: quei minori vengono apprezzati dal pubblico subito come *persone* grazie alle loro opere immediatamente comprensibili, familiari, mentre gli innovatori vengono tenuti a distanza e le loro personalità sono condannate soltanto ad un autoriconoscimento, ad una *solitudine giudicativa*, in cui l'opera non è un tramite di gratificazione collettiva, ma una testimonianza d'umanità antiumana, secondo un ossimoro che rilancia l'umano contro ciò che appare soltanto per abitudine 'umano', ma non lo è più (o non lo è mai stato); come se gli autori di quelle opere non fossero uomini come gli altri, e la verità di cui testimoniano non fosse "vera", la bellezza di cui sono i forgiatori non fosse "bella"; nella

solitudine di chi compone ubbidendo alla propria verità interiore il riconoscimento esterno rischia di essere soltanto un danno. Il mondo, e la sua gloria attuale, forse in vita appartengono soltanto agli epigoni.

200. Nella scrittura il girare a vuoto variando di poco le stesse cose è un rischio costante, perché l'*autenticità* scritturale più spesso di quanto si voglia ammettere s'identifica con la vocazione al silenzio e non con la parola. Ma col silenzio nessun uomo che scrive vuole averci a che fare, perché lo scrivente, poi, il suo silenzio non lo potrebbe *leggere*.

201. Beati i poveri di spirito, perché con la morte si annulleranno del tutto e non avranno perso niente, tranne che la catena della propria sofferta identità.

202. «Hai voluto esser solo?» chiede un se stesso all'ombra di se stesso. «Tu – risponde l'ombra – tu, sciocco che sei, hai voluto esser solo, io mi limito a seguirti, e se non ti piaccio, prenditela col tuo volto, non con me che sto in penombra e soffro la sventura di ubbidirti». «Ma io – ribatte il se stesso – ho deciso di star solo osservando la quiete della tua natura schiva, che c'è ma non si vede e nessuno le bada. «Oltre che sciocco – conclude allora l'ombra – sei anche in malafede, perché se tu mi avessi guardato davvero bene, avresti considerato la mia totale dipendenza da te in tutto ciò che sono, la mia quiete è la tua paura, la mia natura schiva è il risultato della tua cultura rassegnata, la mia penombra, ecco, la mia penombra avrebbe potuto metterti in sospetto, ma sei troppo vile per riconoscerti in ciò che non ti piace, e la mia penombra hai pensato che fosse un luogo ai margini dove poterti rifugiare a scrivere, ma benedetto uomo: a scrivere che cosa? non faresti meglio a vivere, a vivere semplicemente?»

Dicono, allora, che questo se stesso, invece di piangere, si sia messo a ridere e, ficcatosi a perpendicolo sotto un lampadario, abbia fatto in modo di cancellare completamente ai suoi piedi l'ombra. Il soffitto era abbastanza alto, la catena del lampadario molto solida e, quanto a sedie, non c'era che l'imbarazzo della scelta.

203. E' triste dover ammettere che la rarità o l'impossibilità di *possedere* davvero qualcuno o qualcosa rende l'oggetto di tale attenzione ancora più prezioso, ancora più desiderato. Si vorrebbe ottenere una maggiore oggettività nel giudizio, ma allora non bisognerebbe *amare* ciò che intendiamo giudicare; il soggetto, e con esso l'amore, fanno il loro ingresso nel gioco della conoscenza ed è subito invasione. Niente più è come prima, ovvero: niente più rispetta la simmetria delle distanze e dei rapporti tra i protagonisti della storia che si vuole sottoporre a giudizio, poiché, tra l'altro, siamo diventati parti in causa a tal punto che da giudicanti siamo ora giudicati, ed il giudizio che formuliamo è quello stesso che, focalizzandosi sull'altro che amiamo, coinvolge anche noi che forse siamo o non siamo amati e che comunque soffriamo perché, a quanto pare, siamo tagliati fuori dal possesso. Occorre allora riflettere, ma non sulla legittimità del giudicare, o sull'inganno di una qualche presunzione d'oggettività nel valutare, e nemmeno sulla fatalità dell'amore, e men che meno sul desiderio, bensì sul possesso, sul *desiderio direzionato al possesso*, sul giudicare che – perseguendo una falsa oggettività – ratifica il possesso, sull'amore che, caduto nelle panie di una logica di possesso, invoca il fato a propria discolta, ecco, su questo bisogna riflettere, e riflettere bene: il possesso. Poiché chi ritiene di possedere

qualcosa o qualcuno, in realtà è posseduto da ciò che ritiene di possedere; la difesa ad oltranza, fino alla morte, se è il caso, del proprio diritto al possesso, ne è una prova: solo un posseduto può perdere se stesso fino al punto d'identificarsi con la cosa posseduta. O la cosa posseduta, o morte! grida costui. Ma anche chi non possiede è posseduto da un identico demone, differente dal precedente soltanto perché il suo è un demone *vuoto*, gli manca l'incanto velenoso del pieno, del pieno possesso ovviamente.

204. A che cosa può attaccarsi una vita disperata per realizzare un'ombra di sopravvivenza? Alle piccole cose. Alla piccola vita. Quel che c'è di terribile in queste vite disperate è che hanno fatto piazza pulita di tutte le cose grandi: le grandi idee, le grandi fedeltà, i grandi progetti, i grandi sogni personali, e naturalmente con essi il denaro, la gloria, il successo, l'amore, la felicità, una vita lunga che si vorrebbe non finisse mai, l'immortalità di ciò che nel tempo s'è fatto. Hanno fatto piazza pulita, e attorno a loro c'è *il deserto*; qualcuno ha scritto: il deserto cresce. Ma poiché bisogna pur vivere (ma è proprio vero che bisogna pur vivere?), allora cerchiamo un appiglio per non scivolare sempre più in basso; ecco allora che compaiono, mute e discrete, le piccole cose e, con esse, il disegno a matita, un abbozzo un po' infantile, riguardante che cosa? la piccola vita. Mi viene in mente il piacere che mi darà tra qualche giorno l'arrivo in casa di un tavolo brutto e segnato, senza il filtro della pietà antiquaria, dal tempo, un piacere raddoppiato dal fatto che proprio lì sopra andrò a stendere le mie carte e a leggere i miei libri, e non altrove, e lì resterò da solo per tutti i miei troppi pomeriggi, con la finestra aperta su quel poco di montagne e di lago che mi è stato concesso di vedere, e immerso – ma ci sono abituato – nell'inferno neutro del traffico a tutte le ore, così rumoroso che ormai non lo sento neanche più. Va chiarito che dietro tutte queste piccole cose non c'è nessun pessimo gusto, né alcun buon gusto camuffato da eccessiva semplicità, questo d'oggi non è più il tempo delle buone cose di pessimo gusto, e l'ironia – possibile all'inizio del '900 per le molte signorine Felicità della borghesia italiana – non è più possibile per i declassati del XXI secolo, e credo anche che nessuno se la sentirebbe più di prendere in giro una tal disperazione manifesta e per nulla vergognosa di sé. Ci vuole del coraggio per trovare in un tavolo quello che non si riesce più a trovare da nessun'altra parte.

205. L'amore se non ti fa molto bene, ti fa molto male, non ci sono vie di mezzo. Per fortuna che gli interessati non lo sanno, quando sono molto giovani, o pensano che tutto vada per il verso del bene, quando non sono più tanto giovani, altrimenti nessuno s'innamorerrebbe più. Un mondo senza innamorati non sarebbe un mondo infelice, non sarebbe neanche molto felice, ma imparerebbe ad accontentarsi di gioire della semplice sopravvivenza. Sempre a un gradino dall'estinzione.

206. Ma è poi così importante restare nel ricordo degli uomini? No, non lo è proprio. Il ricordo degli uomini costa caro e, quand'anche lo si conquista, è sempre suscettibile di infinite deformazioni. Tu stesso non capivi chi eri, tu stesso non capivi le cose che facevi, figuriamoci quelli che vengono dopo di te cosa potranno mai capire; capiranno forse un po' di più se stessi attraverso i pettegolezzi che impareranno sulla tua vita e le stupidaggini che penseranno leggendo le tue opere, niente di più. Ermeneutica e cattiva

letteratura: questo è il ricordo che lascerai di te. E poi: tu morendo abbandoni finalmente l'identità che, per lo più, ha raccolto il falso della tua vita, illudendoti di aver a che fare con la verità di qualcosa; il ricordo di te perpetua dunque questa follia? Non penserai di uscirne meglio dalla memoria che gli altri avranno di te? Meglio non esserci, non esserci più del tutto.

207. L'andamento di un Diario è un po' a fisarmonica: ora si apre, ora si chiude, e lungo tutte le sue pagine circolano i temi ossessivi di cui non è mai pienamente colpevole. Allora, è bene ogni tanto sospenderne la stesura, al fine di lasciar riposare la mente ed il cuore, così provati dal desiderio di confessarsi, così delusi dal rimando incessante alla pienezza rivelatrice che non arriva mai. Dopo aver posato la penna, avanza alle spalle il buio delle parole scritte, e di fronte s'accende un silenzio abbagliante. Vivere, bisogna vivere dentro questo assurdo contrasto di toni, bisogna imparare a fare quello che gli altri fanno secondo natura e senza apparenti difficoltà, bisogna non vedere, non sentire e camminare camminare, non importa dove, camminare insieme a tutti gli altri, verso la salvezza che a tutti è stata promessa, in cui tu non hai mai creduto, e in cui non credi nemmeno ora, ma chissà mai che abbiano ragione gli altri, a non farsi troppe domande. Vivere, bisogna vivere.

208. Quando si abbassa la guardia teoretica, tutto l'*accidentale della vita* fa il suo ingresso disordinato e rumoroso nella scrittura, e tu smetti di trovare consolazione, ti sembra ora, mentre scrivi, di gridare per farti sentire non sai neanche tu da chi, da nessuno in fin dei conti, perché sei solo. A questo punto, l'ultimo fantasmatico interlocutore con cui fino lì hai dialogato si alza e se ne va, e tu cambi registro, e stai male, la scrittura ti fa del male, ora sei proprio tu, sei proprio tu dentro quelle parole, non c'è più alcun filtro, alcuno schermo, non c'è più *rappresentazione*, c'è *vita*. A lungo hai cercato di non usarla troppo questa parola, la parola "vita", perché non sai che cos'è, poi però ti è capitato di usarla e hai avuto il pudore teoretico di virgoletterla, per un ultimo rispetto nei confronti del tuo intelligente fantasma di lettore. Ma ora, ora non c'è più nessuno che ti legge, che ti ascolta, che ti risponde silenziosamente, che ti sorride o che ti sgrida, ora sei davvero solo col demonio di te stesso e ti lasci andare; la prima parola che non controlli più, e che ti esce dalla penna cento, mille volte è proprio quella: vita, vita, vita; ma che cos'è? Forse è quella che vivono gli altri, gli altri che amano e sono riamati quietamente, nella quotidianità, nell'andare e nel venire dal mondo a casa propria e via di nuovo al mattino per il mondo, sereni dentro di sé perché amano e sono riamati, senza tamburi senza lustrini senza fanfare senza romantiche assolutezze, sicuri delle proprie parole semplici, dei propri gesti misurati e naturali; gli altri che sono cresciuti una volta per tutte e che nel mondo si danno da fare per se stessi, e sono allora dei solidi e simpatici egoisti, immemori di tutta l'immensa complessità consequenziale del loro agire, cui non pensano mai nemmeno per un attimo, o che si danno da fare per gli altri, e allora sono dei preziosi e un po' incantati altruisti, anche loro immemori di quella stessa macchina più grande del loro bene, del tutto segreta nel suo funzionamento cosicché per lo più essi non ne sospettano l'equivoca natura capace di trasformare enigmaticamente il bene in male ed il male in bene. Ma è questa la vita? E' proprio questo inconsapevole fluire di giorno in giorno, di anno in anno verso quello che a uno pare la meta e a un altro no,

tanto una meta vale l'altra? E' questo stupendo, leggero, fatale, *non-problematico nichilismo di massa* che consente ai suoi fedeli di essere persino felici, di riuscire a risolvere i loro "problemi", i loro risolvibili problemi senza mai essere turbati dal *problema della risoluzione*, che non ha mai soluzione? E' questo agire agire agire, al volante delle proprie automobili sempre più veloci perché non c'è tempo da perdere, è questo decidere virile e costruttivo nei consigli di amministrazione, nei parlamenti, rispetto alla vita dei milioni che vengono decisi illudendosi di aver deciso loro per interposta persona, è questa democrazia dove tutti parlano parlano parlano senza aver niente da dire e senza ascoltare nessuno? E' questa la vita, non c'è dubbio, e chi non lo vuole ammettere che si ritiri, che scompaia dall'abbraccio comune, è indegno dei doni che nel mondo vengono elargiti a chi sa riconoscerlo come il luogo del Bene del Vero e del Giusto, è un vile che non ha forza, non ha coraggio, non sa combattere, non vuole lottare, è pigro, non ha valori, non sa credere e quindi irride a tutto, e fa il male, oh per carità, non così tanto come lui potrebbe credere e forse augurarsi, da quel 'malvagio' che è, appena un poco di male, perché il Bene e il progresso alla fine prevalgono sempre e sulla lavagna della Storia il suo nome – e i "buoni" del mondo non sanno quanto di tutto ciò un malvagio di tal fatta sia contento – non comparirà mai.

209. Nessuno perde, tutti vincono. Dipende da dove parti e dove vuoi arrivare. Se non parti, sei già arrivato. Ma con quelli che partono ci si può dare appuntamento, tanto finiscono tutti lì, dove tu sei già. Sii misericordioso: non dirglielo.

210. Il Diario arriva dove doveva arrivare: a misurarsi col male di chi lo scrive. Per giorni e giorni ha tergiversato, ha ammiccato, ha fatto delle finte e si è occupato di questo e di quello, scrittori musicisti filosofi, aveva assunto un tono e ha recitato, per come sa farlo, la parte decorosa e pubblica di Doctor Jekyll. Ma ora Mr. Hyde è finalmente libero, scorrazza per le pagine e le riempie del suo veleno, perché le parole che gli escono dalla bocca sono parole d'odio, di disprezzo, per sé e per gli altri, ride dell'amore che l'ha preso in giro un'altra volta, ma non ride di sé che è stato preso in giro dall'amore, e così facendo Mr. Hyde si mostra in tutta la sua fragilità, cosicché, quando lo vedi sghignazzare, ebbene, sappi che lo fa per non mettersi a piangere. Bisognerebbe ricordarsi che, se Hyde è l'*alter ego* nero e crudele di Jekyll, dal canto suo Jekyll è l'*alter ego* luminoso e morale di Hyde, e che dunque ciò che separa i due è nientemeno che *il senso di colpa*. Date a questo doppio volto il senso di colpa e avrete il volto di ognuno di voi, di noi; sarete più liberi, in tal modo, di credervi buoni e imparerete ad amarvi di più.

211. Con questo mutamento di rotta dentro la sua piccola, mefitica palude spazzata dalla sua piccola, mediocre tempesta, il Diario è diventato terribile. Oddio! Terribile! Tutto è in proporzione: un pigro uomo in pigiama, in un'ora stupida della notte, scrive dei suoi amori sfortunati e della inconsistenza delle cose che ha fatto: e questo sarebbe terribile? Qualcuno risponde, con nobile e generosa compassione: «per lui lo è». *Per lui lo è!* Non si potrebbe insultarlo meglio: per lui lo è! Niente è peggio del relativismo, quando chi sta male vive il suo male come il male assoluto, quando anche la vita gli appare un assoluto insuperabile da sopportare! *Eppure è vero*, quella terribilità è tale soltanto per lui: non li vedete i moralisti di turno sorridere esterrefatti e scandalizzati davanti a tanta

presunzione di terribilità, e ricordare le solite infinite immani tragedie che assillano i tre quarti dell'umanità da mattina a sera in ogni parte del mondo? Quelle, naturalmente, sono situazioni davvero terribili, mentre tu, piccolo borghese insoddisfatto ecc. ecc. Ma il punto è proprio qui: *insoddisfatto*. Va bene, non facciamone una tragedia, tutti siamo insoddisfatti per qualche cosa che non va, la vita (ancora una volta la "vita") va accettata in tutte le sue turpitudini, equamente distribuite così che ognuno ha le sue. Ecco, quest'ultima risposta del moralista di turno è perfetta; insieme alla precedente ti chiude la bocca e tu, da quel momento, sei nel torto più marcio e sei pronto per accollarti finalmente il tuo ben meritato senso di colpa. Senso di colpa per che cosa? Per tutti i privilegi di cui godi e che non sai riconoscere e valutare per il loro giusto verso, al fine di equilibrare il bene e il male che ti stanno attorno, per tutto il bene che ti viene fatto e tu manco te ne accorgi, per l'amore che ti viene dato e che tu non sai ricambiare; ma insomma, insorge un'ultima volta la voce del giudice, che cosa vuoi ancora, signor insoddisfatto? Non rispondere mai, amico mio, ad una domanda del genere, se non vuoi dannarti del tutto.

212. Nell'orizzonte tempestoso del nichilismo contemporaneo, in cui lo scontro tra le volontà di potenza non consente mai al sole di spuntare, non si dà mai *vera felicità*, si dà *raggiungimento degli obiettivi*, poiché si sono predisposti mezzi per raggiungere fini, nient'altro. La conquista di una meta non dà pace, semplicemente predispone ad una nuova lotta, non fosse che per il mantenimento della posizione raggiunta; la vita è una guerra continua di tutti contro tutti, e chi rispetta le regole perde, e anche se perde non è migliore degli altri, è solo un po' coglione, e la volta che segue sicuramente non le seguirà neanche lui, così che forse vincerà. E' questa la vita? Certo che la vita è questa, è *anche* questa, ma non è soltanto questa, non per tutti i perdenti è questa. Infatti, per quanto il nichilismo costituisca un sicuro oltrepassamento della metafisica, la morte di Dio non ha ucciso Dio, ma il *Dio che muore*; che cosa ne sia, dopo che è morto, di quel Dio, a nessuno è dato saperlo. Intanto si sa questo: che il nichilismo, avendo reso impossibile la vera felicità, quella totale, assoluta, fatta di niente, l'ha fatta fuggire dal mondo e, poiché non tutti gli uomini si rassegnano alla sua assenza, l'invocazione verso di essa ogni tanto si leva dalle file dei più semplici (che forse tanto semplici non sono). Non è poi tanto diverso da prima, a ben guardare; la felicità, prima, era l'inattingibile orizzonte, illuminava dall'interno ogni gesto, ogni parola, ogni pensiero, che in tal modo entrava gloriosamente in un progetto più grande del singolo gesto, della singola parola, del singolo pensiero. Ora la felicità è un sole nascosto, chi non ha smesso di credere alla sua possibilità guarda le nubi scure e sa che dietro c'è il sole, e nel cuore e nella mente di questo fedele si fa ancora luce come prima, con in più la gioia di custodire il segreto di un senso che si ritrae dal deserto e in questa gioia gode della custodia e della protezione. Gli spiriti più semplici, per lo più, non arrivano da nessuna parte, non predispongono mezzi, non ritengono di avere prima di tutto obiettivi da raggiungere, e si meravigliano sempre un po' quando ne raggiungono uno; forse è per questo che, in fin dei conti, appaiono agli occhi degli altri come coloro che perdono sempre; e comunque non nutrono rancore, non hanno risentimento, e pensano – beata e preziosa ingenuità – per tutto questo di poter essere ancora un po' felici.

213. Attenzione alla *felicità metafisica*: essa non è raggiungibile, ma se ne può vivere il *desiderio*. E' questo il grande limite della felicità metafisica, poiché l'esperienza non ha mai la necessità di verificarla, tutto quel che può fare è falsificarne la portata valoriale, verificandone – questa volta sì – il funzionamento in quello che oggi va sotto il nome di *qualità della vita* e che a lungo i grandi moralisti metafisici hanno chiamato *saggezza*. La vita del metafisico è sempre dimidiata, nel frammezzo *tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere*, a tal punto che ciò che è acquista il suo senso da ciò che dovrebbe essere nella misura in cui intende assumere ciò che dovrebbe essere come il modello di ciò che è; il rilancio all'eden – religioso o laico che sia – è la nervatura profonda di questa felicità, che sa appagarsi del desiderio piuttosto che di una realizzazione inattuabile. L'appagamento nel desiderio è poi una *paideia* del limite, un'educazione (che può degenerare in rassegnazione, e poi in adeguamento, in omologazione, e infine in *acedia*) ad accettare il limite solo dopo averne progettato il superamento ed avere scoperto dove il limite si manifesta, od anche: a progettare il superamento di ciò che volta per volta si manifesta come limitato ma fuori dai limiti entro i quali il progetto era stato progettato. Si vuol dire, insomma, che il metafisico sa che deve aver a che fare con i limiti ma non sa mai dove essi siano situati, ed il suo compito è appunto quello di scoprirli; la saggezza è consapevolezza a priori della limitatezza, non conoscenza a priori del contenuto dei limiti, la saggezza è *forma del limite* come contenuto di ciò che, però, va cercato e trovato ogni volta e la saggezza s'identifica, appunto, con la consapevolezza che tale formalità (la limitatezza essenziale) si deve poter riempire di effettivi limiti prodotti dalla ricerca (i limiti empirici come risultato della ricerca del senso). Nessun metafisico autentico conosce già in precedenza il contenuto della sua ricerca, sa soltanto che ad un certo quella formalità – la limitatezza essenziale – si manifesterà nella concretezza di un limite insormontabile opposto alla sua ricerca; occorrerà, quindi, distinguere tra un tipo di metafisico così operante, ed un metafisico dogmatico, che invece non conosce questa differenza tra forma del limite e contenuto del limite. Il vero *metafisico desiderante* è quello appena descritto, non il dogmatico, e questo metafisico riposa nella sua ricerca ed in essa soltanto è felice. Non predispone alcun mezzo, non persegue alcun fine, se la sua meta è la felicità. Predispone mezzi e persegue fini soltanto all'interno di ciò che chiama felicità, e che non s'identifica con alcun fine ottenuto attraverso mezzi, poiché la felicità, per un tal metafisico, sta già ben custodita e protetta sia nei mezzi predisposti che nei fini perseguiti, essa, appunto, è *interna* al meccanismo mezzi-fini.

214. Si può capire in che senso il nichilismo non possa più perseguire alcuna felicità intesa in senso metafisico, e come il tipo di felicità nichilistica, configurandosi come antimetafisica, sia un'*antifelicità*. Che cosa manca alla felicità nichilistica? Manca l'*abbandono*, poiché chiude il desiderio nella sua raggiungibilità, ovvero: lo identifica sulla linea del tempo alla meta di cui quel desiderio è desiderio; quel desiderio, in fin dei conti, non è altro che la sua meta non ancora raggiunta e, poiché giace sulla linea del tempo, predisponendo i giusti mezzi, quel desiderio diventerà il raggiungimento di un fine. L'immanenza radicale del nichilismo, sul piano etico, consiste essenzialmente in questo cerchio perfetto. Propongo di chiamare l'antifelicità, o felicità nichilistica, *appagamento*, e di assumerne il modello nel tipo di raggiungimento che si ottiene sul piano sessuale con l'orgasmo. Si tratta, infatti, di constatare che, così come l'eroticismo non è riducibile

all'orgasmo, altrettanto la felicità non è riducibile all'appagamento, e d'altra parte che, così come l'orgasmo partecipa a pieno titolo dell'erotismo costituendone una sua essenziale possibilità di manifestazione, altrettanto l'appagamento è contenuto come uno dei suoi possibili dalla felicità. L'appagamento orgasmico, infatti, è il modello mezzo-fine più semplice e naturale che esista, ed il fatto che in esso sia ben visibile la sua partecipazione all'erotismo serve però per mostrare da un lato come esso sia legittimato soltanto all'interno dell'erotismo, dall'altro come l'erotismo possa negare se stesso riducendosi a questa sua manifestazione qualora il desiderio si limiti ad essere orgasmo, ovvero: ad essere una predisposizione di mezzi per raggiungere fini. Infatti, l'erotismo è un luogo aperto ed aprente, apre il desiderio all'abbandono e ne rilancia la forza desiderante non aldilà di ogni orgasmo ma al di qua, prima di ogni orgasmo; l'erotismo non esclude l'orgasmo, l'incluse come un suo possibile, ma includendolo non lo contiene come una sua necessaria realizzazione ma soltanto come una sua *possibile* realizzazione, non riducendosi l'erotismo ad esso. L'appagamento sessuale, in sé, non è che un momento dell'erotismo, per soddisfare il quale nessun mezzo predisposto è mai bastato, non essendo l'erotismo affatto un fine da raggiungere, ma *un luogo in cui aprirsi al desiderio*, un luogo in cui il desiderio si apre nutrendosi ed eventualmente appagandosi di sé come apertura. Una relazione analoga riguarda il tema dell'appagamento rispetto al suo grande contenitore "metafisico": la felicità; certamente che l'appagamento partecipa della felicità, ma la felicità non si riduce mai ad esso, poiché la felicità, proprio come l'erotismo, è sempre di là da ogni appagamento, e solo in questo modo, d'altra parte, ogni appagamento risulta legittimato e sensato. L'appagamento nichilistico, è questo il punto chiave, non necessita affatto di questa legittimazione, basta a se stesso e chiude il desiderio dentro la sua macchina circolare: *la macchina mezzi-fini*. Non c'è mai *saggezza* e dunque felicità, in questa macchina, ma soltanto riuscita o fallimento, ed ogni riuscita, nella misura in cui basta a se stessa, si spegne dentro sé e rilancia su un orizzonte altrettanto ridotto e macchinistico, anzi identico al precedente, la ricerca di un identico appagamento. L'appagamento nichilistico è *l'incessante riproposizione dell'identico*, è la Ripetizione, è l'arresto della produzione del senso, se la produzione del senso necessita di un'ulteriorità che ne legittimi il produrre.

215. Ed eccoci allora ad un altro snodo, ma questa volta la scrittura parte dalla descrizione di una postura del corpo: ora le braccia sono lasciate pendere lungo i fianchi, inerti, ora quelle braccia – a chi osservasse senza capire – vogliono dire: tutto, *tutto è vanità!* Ma il metafisico autentico ed il nichilista, invocando ambedue la vanità del tutto, non dicono affatto la stessa cosa. Il metafisico, infatti, aggancia al *vuoto* il pieno del suo tutto, e quelle braccia che pendono ai fianchi sono l'ultimità di una riflessione che ha lavorato il proprio morire come il pieno del proprio tutto, cosicché l'approdo del pensiero è una *paideia* del morire, una saggezza senza fini e senza mezzi, che ha vinto l'identico della Ripetizione con la tautologia del *falso movimento*. Ma un tale metafisico, che abbiamo chiamato il metafisico *autentico*, è davvero un metafisico? Ma vediamo ora la vanità del nichilista: egli non ha una vanità cui agganciare il pieno del proprio tutto, bensì ha un *tutto* che è pieno di vanità, ovvero: che si rivela un vuoto nel suo stesso essere un pieno: tutto equivale a tutto, tutto è niente in quanto ogni elemento di questo tutto, equivalendo a qualsiasi altro elemento, non è se stesso più di quanto lo sia qualsiasi altro

rispetto a sé, cosicché tutti gli elementi del tutto sono fra loro, nell'equivalenza, uguali nell'identità, ovvero identici, anche il tutto e l'elemento del tutto sono identici, e tale identità rispetto al tutto è analoga all'identità rispetto al niente: come ogni elemento rispetto al tutto è identico al tutto, altrettanto ogni elemento rispetto al niente è identico al niente; nell'identità dell'elemento al tutto o al niente il tutto e il niente si equivalgono attraverso l'elemento che ad essi si rapporta nell'identico modo. Il tutto del nichilista è dunque pieno di vanità, *il tutto del nichilista è niente*, il vuoto del nichilista non è un'ulteriorità cui agganciare il pieno del proprio tutto ma è la stessa cosa del pieno, il vuoto non è la radice del pieno ma è l'identico del pieno.

216. Occorre distinguere la radice del vuoto nel pieno ed il vuoto come l'identico del pieno. Sembra di avere a che fare con un'equivalenza, ma non è così, poiché il valore della produzione del senso in una pienezza radicata nel vuoto scopre la propria radicalità in quanto *pienezza profilata sul vuoto*, una pienezza enigmatica che il vuoto legittima come pienezza ma non spiega come appartenente a sé in quanto radice; voglio dire che viene fatto salvo, attraverso l'enigma, il limite dell'uomo responsabile di quella pienezza, viene fatta salva *un'ulteriorità* come luogo dell'origine, viene fatta salva un'autonomia, un senso e una necessità del pieno rispetto al vuoto, malgrado e grazie all'enigma che apparenta pienezza e vuoto tra loro, e infine viene fatta salva una metafisica, che definisco "autentica" in quanto non dogmatica, in quanto cioè non configurata in termini di pienezza, bensì articolata secondo un'esigenza di ulteriorità *vuota*, aperta, quindi, laddove invece la pienezza metafisica dogmatica impone una chiusura, una totalità in cui è assente ogni disponibilità alla colmatatura ma, tutt'al più, s'impone un'adeguazione ad essa. Dal canto suo, il vuoto nichilistico, come l'identico del pieno, non consente alcun profilarsi, ma impone ad ogni elemento della pienezza la perfetta equivalenza allo sfondo, sia esso il pieno o il vuoto, e un'identica equivalenza anche tra loro, il pieno e il vuoto, quanto a modalità di manifestazione in qualità di piano di riferimento per l'elemento, perfettamente equivalenti nello svolgimento di tale compito. *Il pieno*, allora, *qui è il vuoto*, così come l'elemento è identico al suo piano di riferimento, perché è essenzialmente assente il profilarsi, qualsiasi profilarsi e, con esso, *è assente la differenza*, la differenza, prima di tutto, tra il pieno e il vuoto, che è poi la differenza tra la radice e le foglie, e con essa è assente poi la differenza tra l'elemento ed il suo piano di riferimento. Le foglie nascono, crescono e muoiono, così come i pieni vanno di colmatatura in colmatatura legittimati dalla radice del vuoto a colmare il loro vuoto strutturale per quel tanto che è loro concesso, mentre nell'identità tra il pieno e il vuoto nulla nasce, cresce e muore e tutto permane identico a sé: la pienezza nella propria illusione di pienezza, il vuoto nella propria realtà di vuoto, scambiandosi mutualmente la funzione di riferimento, perfettamente identica, rispetto all'elemento, ed in tal modo facendo risultare equivalenti illusione e realtà. Ma *l'illusione di pienezza* non è meno reale della *realtà del vuoto*, se l'elemento risponde nell'identico modo alla propria struttura di riferimento, e poiché nessuna differenza si profila tra il pieno ed il vuoto, nemmeno potrà profilarsi una differenza tra l'elemento e la totalità (l'uno pienezza, l'altra radice del vuoto, per il metafisico autentico).

217. Il paradosso che scaturisce, a questo punto, è il seguente: il metafisico dogmatico ed il nichilista *si somigliano* essenzialmente! L'essenza che li fa somiglianti consiste nella *mancaza totale di movimento* nel confronto tra gli elementi ed il piano di riferimento e tra i piani di riferimento che, voluti opposti tra loro (il pieno, il vuoto), finiscono per identificarsi grazie all'identità della struttura che riferisce la parte al tutto. Il *falso movimento*, dal canto suo, è *l'essenza del metafisico autentico*, che sa che ogni sua partenza presuppone il fatto di non essere mai veramente partito, poiché il luogo è unico, è quello dove sta, *ma per saperlo deve poter pensare di partire*. E' questa coscienza che manca al nichilista, il quale, vivendo nell'immanenza, non può avvertire alcuna differenza come autentica, non può partire, non può pensare di partire per l'altro da sé, non può differire dalla radice di cui è la foglia, cosicché a costui poco importa che il piano di riferimento del proprio andare e venire sia il pieno o il vuoto, giacché ad esso comunque è già da sempre uniformato, e non vivrà mai l'esperienza di pensiero della differenza. Ma anche il metafisico dogmatico vive un'analoga condizione, poiché nel caso suo l'andare e il venire non sono omologati, come accade al nichilista, ma non sono nemmeno un percorso di coscienza, perché il metafisico dogmatico non ha alcun bisogno di partire, egli è già da sempre arrivato, il pieno (o il vuoto) del suo piano di riferimento è *già saputo* come il luogo di un raggiungimento radicalmente altro da quello dove si sta, cosicché il luogo dove si sta è costretto ad uniformarsi come *un dato di conoscenza, e non di coscienza*, nel pensiero dell'uomo che viaggia. Ed il luogo dove il viaggiatore sta, in tal modo, rovescia il proprio essere "radicalmente altro" nell'essere, invece, un'alterità perfettamente omologa al piano di riferimento, pieno o vuoto che sia, cosicché tra quel luogo ed il piano di riferimento non c'è un falso movimento che produce senso e coscienza ma una sostanziale immobilità, in cui si contempla passivamente un senso che la nostra coscienza non ha avuto bisogno di produrre ma nei confronti della quale deve limitarsi ad *adeguarsi*.

218. Il vero metafisico potrebbe anche trovare per sé un altro nome, se questo, per quanto nobilmente antico, gli dispiace. In questo caso, bisognerà intendere col termine "metafisico" esclusivamente il metafisico dogmatico. D'altra parte, il vero metafisico non è né credente né ateo, per esempio, e la sua interpretazione della morte di Dio non riesce a non chiedersi che ne sia di Dio dopo la sua morte presso gli uomini; che questa sua morte, ormai senz'altro sotto gli occhi di tutti, anche di chi non la vede, non abbia liquidato Dio, ma lo abbia soltanto sospeso perché risultato non all'altezza dei tempi, *non può* essere un pensiero nichilista, senza d'altronde poter essere un pensiero da metafisico dogmatico, che è tale, appunto, nella misura in cui non ha occhi per vedere quella morte divina. Il Dio del metafisico autentico, in fin dei conti, non si sa se c'è, o se è, o se, qualsiasi sia il suo statuto ontologico, il suo essere sia totalità piuttosto che infinito, infinito potenziale che realizza la sua attualità con la collaborazione di ciò che non è Lui, pur appartenendoGli. Un Dio del genere, ad un dogmatico, potrebbe parere che non serva a niente, «potrebbe anche non esserci del tutto, tanto, per quello che fa...», penserebbe costui; e aggiungerebbe: «se non riesce a fare *tutto sempre e subito*, ma solo tutto, sì, ma *un po' alla volta e non da solo*, allora costui non può essere Dio, semmai questo è l'uomo», sì, ma un uomo che ha superato la sua immagine storica (e metafisica) secondo la quale la caratterizzazione del limite è un problema stabilito una volta per

tutte, il contenuto di questo limite è già dato una volta per tutte, e quindi il superamento di una tale immagine dell'uomo parrebbe sacrilega al metafisico dogmatico, in quanto il limite dell'uomo non si può superare. Ma è la limitatezza che non si può superare, *non il limite*; per trovare la limitatezza essenziale bisogna poter *trovare ogni volta il limite*, ovvero: per potersi affermare come contenuto di coscienza, il limite deve verificarsi sulla limitatezza come forma di quel contenuto limitato. L'uomo, producendo il senso, si guadagna il diritto alla *coscienza* della propria limitatezza e, al tempo stesso, all'*incessante rilancio della soglia* di quel limite; si guadagna nientemeno che il diritto alla costruzione della Storia.

219. E' vero che il termine "metafisico" può dispiacere e ingenerare confusioni. D'altra parte colui che noi chiamiamo il "vero" metafisico non è mai un immanentista, non lo può essere, poiché in lui è irrinunciabile l'appartenenza ad una ulteriorità. Ma d'altra parte non gli si dica di credere, o di affidarsi fuor di coscienza: anche questo non potrebbe mai fare, poiché non è un trascendentista. Egli s'accontenta dell'enigma che profila sul vuoto e sull'assenza il pieno e la presenza del suo senso ben vivente (e morente). Certo l'antica parola di "filosofo" potrebbe, in attesa di una miglior nominazione, sostituire il termine "metafisico" e risolvere la confusione. Il filosofo è l'uomo che cerca, e che cerca poiché ha coscienza di *essere mancante*, e la mancanza è il nome morale della limitatezza essenziale. Ma la limitatezza è essenziale soltanto se non è semplice non-raggiungimento di un fine per difettosa predisposizione di mezzi, poiché questo non-raggiungimento non è un limite trovato grazie alla limitatezza essenziale, ma una normale demarcazione d'inefficienza rispetto ad un operatore; l'operatore, infatti, mette in gioco un nuovo tentativo modificando la predisposizione dei mezzi e raggiungendo, presumibilmente, il fine prima fallito. In tutto questo non c'è coscienza del limite come di ciò donde si parte, e della necessità di superarlo per ritrovarlo uguale e diverso nel luogo aperto dal desiderio di conoscenza, poiché manca, al fondamento dell'agire, *la coscienza* della limitatezza essenziale, sostituita, nell'operare, dall'onnipotenza tecnica rispetto al fine previsto.

220. Kant, Husserl. Tracciano la via. Trascendentalismo, fenomenologia. Ciò che manca loro è il profilarsi del qualcosa sul niente, ovvero: del pieno sul vuoto. Ma in loro, però, c'è bene il profilarsi, e questa è la grande traccia da seguire.

221. La felicità riposa sulla linea del tempo. Presuppone un progetto, implica ciò che è già accaduto. *Nel presente* non possiamo essere felici, o meglio: lo possiamo essere soltanto per ciò che giace nel passato, e dunque noi possiamo dire: siamo felici *per ciò che è stato*, o per ciò che giace nel possibile, e dunque noi possiamo dire: siamo felici *per ciò che potrà accadere*. Nel presente la felicità è semplice appagamento, poiché, infatti, il riposo implicato dalla felicità non è presente, è sospensione di ciò che chiamiamo presente, o anche sua riduzione al rammemorare o all'antivedere. Nella sospensione del presente il passato ed il futuro diventano coscienza del tempo, di ciò che in esso è accaduto e del nostro esserci stato, donde questa sorta di *felicità postuma* che dà senso ad ogni presente che ci troviamo a vivere, e di ciò che in esso potrebbe accadere, e della responsabilità in merito al nostro doverci essere, donde quest'*altra* sorta di felicità anticipata che,

anch'essa, dà senso al nostro presente. Il presente non è la felicità, bensì il crocevia in cui si dà forma il contenuto della coscienza e, in tal modo formato, questo contenuto assume il nome di felicità (o del suo contrario). Così, la felicità è uno stato dell'anima che attribuisce senso al divenire nella sua articolazione tradizionale, di più: la felicità è il senso col quale noi nominiamo il dono, il dono dell'esserci nella sua enigmaticità.

222. «Tu credevi – scrisse in fondo all'ultima pagina – che il caso presiedesse a questa scrittura forzatamente rapsodica, ed invece, ecco: qualcosa lega tutto con tutto, ed anche il più lontano tra i lontani agli occhi attenti di un lettore paziente risulta imparentato col più prossimo dei vicini. Poveri frammenti di un testo che si voleva immagine della catastrofe! Anche tu, Diario che non si voleva tale, e che proprio non volendosi tale realizzava la più classica delle scritture diaristiche, anche tu sei stato tradito, anche tu sei diventato Letteratura e non puoi impedire che nel tuo piccolo, inessenziale regno governi *la menzogna*. La menzogna: la senti ad ogni passo, ed il lettore ne gode, la vuole, l'ha ottenuta ed è contento. In fin dei conti, se tu sei stato uno scrivente in malafede, avendo spacciato un ordine del discorso per enunciato della tua verità interiore, avrà pure il suo diritto anche l'eventuale lettore, con la scusa d'interessarsi ad un altro, a te, a ritrovare nelle tue parole soltanto quello che vi cerca e vi vuole trovare. E tu l'hai accontentato, tu scrivente, tu scrittura, tu Diario, e tu – se pur di te stesso – unico lettore».

223. Sempre all'erta! S'impara questo, col passare del tempo, rispetto alle relazioni importanti della nostra vita. Sempre all'erta! Una parola sbagliata, un gesto mancato, un silenzio di troppo e tu ti sei bell'e giocata tutta la paziente filigrana di certezze affettive e pantofole morali dentro le quali pensavi che avresti viaggiato chissà per quanto tempo. Sempre all'erta! Ed è giusto così; anche tu sei permaloso, e ti offendi per un nonnulla; anche tu sei diffidente, e l'altro non è mai certo della tua tolleranza. Anche gli altri ti costruiscono attorno un'immagine cui tu ritieni di non corrispondere, e con l'aiuto di essa si muovono e comunicano con te, sbagliando per quel tanto che l'immagine – tu ribadisci ben convinto a te stesso – tradisce la tua vera natura. E qual è la tua vera natura? Sempre all'erta, sì, ma tutti quanti lo siano, e ognuno prima di tutto nei confronti di se stesso.

224. Ci sono giorni in cui gli oggetti non ci appartengono, nemmeno quelli di uso più domestico, nemmeno i nostri libri, le nostre posate. E' incredibile come il tono basso dell'umore ci allontani dalla familiarità prima di tutto con gli oggetti, presso i quali, forse, un nostro primo moto di sopravvivenza vorrebbe andare a rifugiarsi. Ma è tutto inutile, il movimento non funziona e la nostra stessa casa finisce per diventare ostile, cosicché si esce e si vaga senza meta, poiché nemmeno il mondo è più la nostra casa e le cose e le persone che lo abitano ci risultano estranee. Allora si cerca scampo dentro se stessi, ma è proprio lì che è cominciato tutto; ci accoglie un vuoto freddo e desolato. Che fare?

225. Sempre più forte si fa l'impressione che l'unico vero responsabile del senso degli oggetti siamo noi, che da loro non provenga altro che la loro datità, forse assurda, senz'altro immotivata, sempre opprimente; *alleggerire gli oggetti*, ecco il compito dell'uomo,

renderli trasparenti ed evidenti, farli uscire dall'oscurità nella quale restano travolti, e noi con loro. Noi non possiamo sempre restare soli con noi stessi, e se non ci sono persone con le quali condividere un tempo comune, dobbiamo sforzarci di far uscire dall'intemporalità le cose con cui abbiamo quotidianamente a che fare. Dobbiamo farlo, poiché dobbiamo vivere, e vivere allora significa anche far parlare le cose, assecondarle nelle loro abitudini, se pensiamo che anche le cose abbiano un'anima, ubbidire alle loro necessità; ad esempio: non consumarle del tutto, non spezzarle, non lasciarle morire, non consentire all'ombra della sera e poi della notte di affondarle nel loro destino muto e invisibile. Ma per ottenere tutto questo il verbo *dovere* deve (appunto!) coniugarsi a qualche traccia di possibilità, di umanità in noi ancora possibile. Dove la possiamo andare a cercare un'ultima traccia? Forse nel resto di piacere che ancora riusciamo a provare durante l'utilizzo dei più semplici strumenti della vita: il cibo, l'abito, gli oggetti della casa. L'arredamento, quando si è in fondo, e si è disperati, salvando l'anima e il senso alle cose, può *salvare* anche la vita a noi.

226. Il vuoto, dentro di te, avanza piano. Dopo un po' ti ritrovi col cielo tutto rannuvolato, e dici a te stesso a bassa voce, in modo che nessuno ti senta: tra poco piove. Ma non piove forte, quando comincia a piovere, pioviggina soltanto, fili monotoni d'acqua troppo sottili per potersi appendere. Quando questo tempo dura a lungo ti sembra che la sera cali prima dell'ora che dovrebbe, e la penombra umida tutt'attorno ti soffoca un poco, ti toglie il fiato tutte le volte che vorresti rivolgere la parola a chi ti sta attorno. Ma per lo più non ti sta attorno nessuno, hai un bel cercare, il vuoto non è più soltanto dentro di te, è anche fuori, accanto ti passano soltanto ombre, ombre nella penombra. Forse la notte finirà presto, anche senza aver dormito, forse non finirà mai. In questo caso, però, ti resta sempre la speranza di prendere sonno, ad un certo punto, e di non doverti svegliare più.

227. Hai fatto del male. Lo senti? Lo senti che hai fatto del male? Questa notte ti sei svegliato e hai avuto la netta percezione di uno strappo, di un grido lontano, vicino e lontano, hai saputo per quell'attimo, forse definitivo, che *avevi fatto del male*, che una persona stava morendo dentro il suo cuore e che tu non avevi fatto nulla per salvarle la vita. O forse che eri stato proprio tu che le avevi messo il coltello in mano, o che le avevi offerto tutte quelle pastiglie avvelenate, o che le avevi sorriso dandole una spinta con gli occhi giù per la china della sua malattia. Come si può vivere sapendo di aver fatto del male, e di continuare a farlo, fino all'estinzione dell'anima cui quel male applica la sua bocca vorace suggerendole la vita? Infatti, non si vive, la vita non vive, e tu sai bene che finirai per ammalarti della stessa malattia di quell'anima che questa notte ha cominciato a morire. Vivere con la colpa, con questa colpa, con tutto il peso di questa colpa che è la più grande di tutte: vivere senza amore? Certamente, vivere, vivere comunque, senza potersi scrollare di dosso mai il peso della cattive ragioni addotte a propria discolpa; poiché la colpa prevale ogni volta sulla discolpa, e dunque non temere: la tua dannazione è certa, ed è certa qui, in terra, qui in terra tra noi, tutti più innocenti di te ai tuoi occhi, tutti più colpevoli di te ai nostri.

228. Ora è un po' come se tutti gli scriventi del mondo, tutti gli scriventi di ogni epoca del mondo avessero detto tutta la verità che è stato loro possibile conoscere e dire. E' così. Sta nel fatto stesso di scrivere la verità. Soprattutto quando le parole che escono dalla penna sono le ultime e, quando sono vere, *quelle parole sono sempre le ultime*. In fondo, infatti, nell'ultimo banco della vita e della Storia sta seduta la verità. Non la vede quasi nessuno, ad esser sinceri, tranne certi scriventi, quelli che non sanno far altro che scrivere per salvarsi la vita, e certi lettori, che non sanno far altro che leggere per poter immaginare di scrivere anche loro, perché la vita per loro, senza le parole degli altri, è troppo. Ma quando ne colgono il lampeggiare degli occhi nella penombra del fondo classe, ne restano sconvolti, sconcertati fino al terrore, perché scorgono in quello sguardo che è andato a cercarli una sorta di destino, di rinuncia alla gioia più semplice, che in loro sarà sempre troppo per i loro temperamenti incerti e deboli, e troppo poco per il loro pensiero mai chetato. E allora, con tutta questa mole di parole vere che si sono accumulate nelle pagine del mondo, che si fa? Poiché sono tutte vere, se ne scelga una qualsiasi, la sua verità varrà per tutte.

229. Un uomo che muore è un uomo che vive i suoi istanti come se fossero gli ultimi. *Come se?* Infatti, sono sempre gli ultimi istanti, gli istanti della nostra vita, ma non lo sappiamo mai, né lo possiamo sapere, a meno che... A meno che non subentri una riflessione radicale sull'inquietudine che procura l'esperienza del non-senso di tutte le cose. Allora, in questo caso, gli istanti che viviamo nella riflessione ci consentono di richiamare alla mente la metafora dell'imminenza della morte sotto le specie del *come se*, del come se fossero, quelli, gli istanti della riflessione, gli ultimi della nostra vita. Ma non si tratta di una metafora (l'inquietudine cresce su di sé come un lievito), poiché la riflessione ci ammonisce che, in effetti, ogni istante della nostra vita potrebbe essere l'ultimo; la perplessità che subentra lascia che ai fianchi cadano inertemente le braccia e l'agire quotidiano s'arresta (la torta è lievitata). Un uomo che muore, allora, è un uomo che vive, è sempre un uomo che vive, poiché può morire soltanto un uomo che vive, cosicché all'uomo che vive non resta che nutrirsi di questa scomoda consapevolezza e trangugiare, col tono emotivo che riterrà più opportuno, la sua prima (o ultima?) fetta di torta.

230. Tutti muoiono *innocenti*, così come innocenti sono vissuti. Che ne è della consapevolezza di una qualche colpa? Chi è capace di considerarsi responsabile di un qualche male? Naturalmente, ci sono delle persone che si considerano colpevoli di qualcosa, ma, per lo più, queste loro colpe sono, per così dire, private, non hanno il respiro lungo e non riguardano mai, nella coscienza che ne hanno, una più generale colpevolezza in grado di render conto del male pubblico ovunque e in ogni epoca constatabile. Guerre, miserie: di chi la colpa? Mia? Forse tua, se proprio vuoi, dal momento che svolgi un'attività con responsabilità pubbliche, ma mia no di certo, che sono l'ultima ruota del carro. E poi, si sa, o le colpe sono di tutti, ma allora non è colpevole nessuno, dal momento che ognuno sente colpa solo se avverte un dito puntato contro di lui, contro di lui *personalmente*, e non se viene assunto come semplice membro di una comunità, poiché in questo caso, appunto, la colpa generale assolve tutti; oppure viene invocato il caso, il destino, la necessità, la Provvidenza, Dio, la Storia, lo spirito del

tempo ecc.: anche in questo caso siamo tutti assolti, perché varremmo come dei burattini ingenui nelle mani ignote di un'intelligenza senza volto, non avremmo mai davvero deciso nulla, e sicuramente – ancora una volta – non in prima persona, né mai avremmo potuto scegliere alcunché, poiché noi *non* siamo veramente liberi di fronte a questa entità suprema. La natura, dunque, in sostituzione di tutti gli altri enti sovrumani o plurali prima citati, avrebbe previsto – quale enigmatica lungimiranza! – che queste strane creature che siamo possano fare tanto il bene quanto il male, ed in questo secondo caso che il senso di una qualche colpevolezza fosse anch'esso un prodotto difficile dell'*intelligenza*, un concetto col quale dover convivere a fatica o, più spesso, del quale dimenticarsi o addirittura nei confronti del quale negare che implichi la nostra partecipazione, sia al male comune che, nientemeno, alla configurazione del male privato di cui qualcuno potrebbe dimostrarci che ci siamo invece, in un certo tempo ed in un certo luogo, resi responsabili. E così moriamo innocenti, dopo essere vissuti perfettamente distratti per tutta la vita, preoccupati del nostro benessere interiore non meno che di quello esteriore, mentre il mondo accumula l'enigma di un *male costante* che non trova una mente capace di pensarlo e una mano capace di assumersene la colpevolezza.

231. D'altra parte, l'acquisizione di colpa, fuori da un'assunzione personale di una colpa precisa e circostanziata, rischia di essere mera retorica. Occorre inoltre diffidare di quell'aura di colpevolezza che circonda il capo di chi ha un tono emotivo molto basso; il depresso ha fatto della sua colpa il suo giardino notturno privato, e non vorrebbe condividere le sue passeggiate serali (ma in quei vialetti spogli e invernali è sempre notte) con nessuno, è *geloso della sua malattia* che lo pone ai margini dell'agire e, in qualche caso, al centro dell'attenzione. Eppure il depresso ha le sue buone ragioni per sentirsi in colpa; il modo in cui conduce il suo perenne star male può non essere consona ad una colpevolezza virile e nobilmente assunta, e apparire piuttosto – nel suo timbro in sordina monotono e stinto – francamente consolatorio, se non proprio assolutorio rispetto alla colpa di cui mena vanto. Ma non è sempre così, soprattutto non lo è quando il depresso raggiunge livelli di malessere che, per essere particolarmente evidenti nelle sue manifestazioni, rivelano, per così dire, la profonda *autenticità* del disagio. Allora, in questi casi, chi assiste agli eventi depressivi dell'altro coglie la *genuina nudità dell'esserci*, ed è testimone, magari stupefatto in quanto involontario, del funzionamento distruttivo della macchina-colpa. E poi la sua stupefazione subisce un'inquietante metamorfosi: l'astante si sente coinvolto nell'evento depressivo dell'altro, avverte che lo riguarda, che lui non è "fuori" ma dentro il cerchio magico che avvelena la vita dell'altro, e non sa perché, né se lo domanda più di tanto, perché l'emozione travolge la sua intelligenza, ne mette da parte la quotidiana lucidità e la costringe ad entrare in un mondo dove essa non serve più a niente. Un abbraccio stretto, un bacio su una guancia piena di lacrime, una mano che avvolge nella presa calda del palmo il gelo morale che ha calato l'ala sugli occhi di tutti e due, un silenzio mormorante parole qualsiasi ma assunte per il loro valore fonico dolce, pacificante, ebbene, tutto questo è altro dall'intelligenza ma non ne esclude la collaborazione. L'astante, in queste situazioni, fa l'esperienza decisiva che gli insegna quanto *il cuore e la mente* possano essere, per guarire la malattia di vivere, una stessa

medicina, e impara quanto quella medicina sia in grado di guarire non soltanto la colpa devastante dell'altro, *ma anche la propria*, di cui fino lì non aveva sospettato l'esistenza.

232. Scrivere sulla colpa vuol dire averne fatto esperienza, e dunque conoscerne l'effetto. L'effetto del senso di colpa non è sempre necessariamente devastante, e talvolta, anzi, riconcilia, se non due persone, quella colpevole e la sua vittima, tra loro, almeno quella che si sente *colpevole con se stessa*. Una via maestra per la conoscenza della propria colpa è la *scrittura*, qualsiasi scrittura; un pensiero che non ha fatto luce sul proprio senso di colpa non potrà mai mettere capo ad una buona scrittura. Se questo fosse generalizzabile presso tutti gli scriventi, allora varrebbe la pena di domandarsi, quando si legge un autore, quale sia stata mai la colpa che l'ha portato a scrivere. Ne uscirebbero dei profili, non tanto biografici, quanto congetturali rispetto ai mondi che questi scriventi hanno aperto, e tanto più le loro opere apparissero lontane da una scrittura diaristica, tanto più il sospetto di una confessione dell'inconfessabile avrebbe modo di manifestarsi. Questa considerazione non nego di averla fatta ogni volta che mi sono avvicinato ai grandi romanzi di Stevenson, e ultimamente al *Master of Ballantrae*.



Quaderni delle Officine, XLVI, Maggio 2014