

GIANMARCO PINCIROLI

MAESTRI SILENZIOSI

13 fogli di calendario



Quaderni delle Officine, XLVII, Giugno 2014



Gianmarco PINCIROLI



(Immagine: **Paul Klee**, *Senecio*, 1922)

(Fonte: <http://www.paulklee.net/>)

MAESTRI SILENZIOSI

13 fogli di calendario

(Marzo 2004)

foglio 3: marzo

*Che cosa oggi mi viene
dal cielo che su me s'inarca e spazia?
Un momento di grazia
Fa ch'io mi voglia finalmente bene.
Marino Moretti*

233. Non c'è come denunciare il proprio *segreto* di scrittura per smettere di scrivere, o per non scrivere più ciò che fino lì s'è scritto, o per non scrivere più nello stesso modo facendo calare il proprio pensiero in certe forme piuttosto che altre. E' semplice: il lettore implicito, che in qualche caso è una persona in carne ed ossa cui si promette di far leggere un giorno le nostre parole, per il solo fatto di avergli promesso la lettura di quanto si va scrivendo, *ha smesso di essere un fantasma* ed è diventato un lettore esplicito, nei confronti del quale vale la regola del dovere, la cortesia di una trasparenza di senso, la censura di un testo che possa non offenderlo. Da lì in poi, si scrive per lui, per il lettore che, peraltro, non ha ancora letto nulla, poiché ancora non gli abbiamo dato nulla da leggere; ma si è spezzato lo schermo sottile che separava la realtà delle nostre parole dalla pura possibilità che quel fantasma diventasse una persona in carne ed ossa. Ora quella persona, comunque, c'è, ed il fatto che ella leggerà oggi, domani o tra un anno quanto andiamo scrivendo nel segreto, è diventato, come tutto nella vita, una pura questione di tempo. Ciò che sta nel segreto, infatti, è sempre in qualche modo *fuori dal tempo*.

234. Il *male inutile* è il male che facciamo senza rendercene conto. Chi fa consapevolmente il male se ne aspetta un tornaconto, qualsiasi esso sia, ma chi si ritrova tra le mani un male che non voleva fare, oltretutto non può nemmeno iscriverlo sotto il titolo di una qualche utilità. E costui, per sovrappiù, conquisterà le vette dell'incertezza nel comportamento proseguendo il suo commercio cogli uomini, nel timore di ripetere l'esperienza. Invece che colpevole di cattiveria, sarà colpevole di viltà, o d'indifferenza; le accuse nei confronti del nostro prossimo, quando non possiamo fare a meno di valutare il suo comportamento come un qualcosa che ci ha fatto del male, sono infinite: non c'è che l'imbarazzo della scelta.

235. L'esperienza del raggiungimento del *fondo di sé* non aiuta. E' una bella immagine, quella che ci fa vedere qualcuno che arriva in fondo, si dà una spinta quando tocca terra e risale lentamente la vertigine. E' una bella immagine, ma è *falsa*. Chi tocca il fondo annega. Infatti, per risalire occorre fiato, ma chi tocca il fondo arriva lì perché di fiato non ne ha più; è per questo che non risale, è per questo che non può risalire. Affinché possa riaffiorare è necessario che qualcuno, vedendolo perduto sul fondo, gli offra una mano e la forza che costui non ha più, e lo risollevi. E' per questo che possiamo dire, quelle rare volte che capita, che non siamo soli. Ed è anche per questo che, il più delle volte, purtroppo, lo siamo.

236. Tener ferma una decisione significa accettarne le conseguenze per noi più dannose. E' qui che casca a terra il carattere, è qui che il rischio di far

del male involontario diventa molto alto. Il fatto è che la nostra debolezza ci impedisce di valutare come maggiore o minore un male piuttosto che l'altro: *tutto* è diventato male, e quindi tutto è diventato, nel male, equivalente. In tal modo, la *fermezza* che con tanta fatica s'era dimostrata nel decidere vien meno e subentra l'*incertezza* nel dire, nel fare. Da che cosa l'altro, e noi con esso, e noi indipendentemente da esso, insomma: da che cosa tutti ed ognuno riceverà più male? Credo che la paura di far del male sia una testimonianza di grande malafede, poiché il male sta scritto *necessariamente* nel fare dell'uomo, nel *limite essenziale* che segna ciò che, rispetto al nostro comportamento, sappiamo che ne sarà conseguenza e ciò che non lo sarà. E' proprio perché a noi non è dato di sapere quale bene e quale male risulterà dal nostro comportamento che ci troviamo dannati alla necessità di scegliere e di decidere. In fin dei conti, sarebbe troppo comodo che si potessero davvero calcolare le quote di bene e di male che conseguirebbero dalle nostre decisioni; verrebbe meno il *merito*, la fatica del concetto, l'impegno morale, la fermezza del carattere, il coraggio e l'intelligenza nei confronti delle situazioni. Potremmo fare a meno della morale: *non saremmo uomini*, o lo saremmo nel modo in cui lo sono coloro che, fingendo una grande attenzione alle conseguenze del loro agire, cercano di sfuggire alla responsabilità dell'essere causa di qualche situazione, e non agiscono affatto, aspettano che quel qualcosa succeda da sé, e poiché di solito non succede proprio niente e tutto si ripete identico, riproponendo identiche le contraddizioni e la loro insuperabilità, costoro diventano all'occorrenza dei metafisici e invocano le potenze esterne e trascendenti che non hanno consentito loro di agire al momento opportuno come avrebbero voluto. Come avrebbero voluto? Ma di questo *come* essi non sanno, e non possono sapere mai nulla. Decidere significa, tutt'al più, se proprio ci è necessario mobilitarle, *collaborare* con le potenze esterne, laiche o religiose che siano, non delegare loro l'agire.

237. Ma decidere significa anche lasciarsi alle spalle le cose che, nella decisione, *non possono più appartenervi*. La terribilità della decisione sta nel fatto che essa, ogni volta e non solo talvolta, lotta fino all'ultimo sangue con la *memoria*. Si tratta, infatti, nella decisione, di chiudere sulla linea del tempo con una sezione del passato e affidarsi senza garanzie di riuscita alla sezione, breve o lunga importa poco, del futuro. Per affrontare con fiducia il futuro bastano senz'altro il coraggio e la fermezza di carattere, ma per chiudere col passato diventa necessario accettare di mutilarsi, di staccare da sé, orrendamente, pezzi della propria vita considerandoli morti, morti per sempre. Ed è sempre una mutilazione assolutamente innaturale, del tutto artificiosa, perché non fa parte della nostra spontaneità di cuore e di mente rinunciare a convivere serenamente col nostro passato; esso è sempre

sufficientemente complesso per ammettere dentro di sé il bene e il male, la gioia e il dolore, il giusto e l'ingiusto. Staccarsi da esso vuol dire staccarsene sempre con un atto di violenza, motivato quanto si vuole, ma nessuna buona ragione potrà rendere non violento il gesto di una decisione che dice no a ciò che prima era parte integrante della nostra vita e cui ora rinunciamo, se la decisione è una vera, autentica decisione, tagliando via tutto poiché non esiste mai davvero un filtro che consenta di salvare soltanto ciò che ci piace o ci fa comodo. In questo caso, non sarebbe una decisione, sarebbe un *compromesso*, vivremmo nel passato e nel futuro contemporaneamente, *tutto ci apparterebbe* indipendentemente dal giudizio che il nostro passato potrebbe in noi mobilitare, ed il nostro presente sarebbe un presente divino, un *eterno presente* in cui il passato sarebbe presente, ed il futuro sarebbe presentificazione dell'identico. Tutto questo, ahimè, non è umanamente possibile; l'uomo, allora, ed è questa la sua vera croce, è *l'animale che decide*.

238. Una forma poco consapevole d'ipocrisia è quella che ci vede, quando siamo disperati, partecipi per quel tratto di tempo anche della disperazione altrui. I diseredati della terra diventano i nostri amici poiché per un attimo, magari anche lungo, un po' diseredati lo siamo anche noi. Un breve momento di verità è pur presente dentro questa ingenua, ma non incolpevole, malafede: per quel breve momento l'esperienza fin lì non riflettuta di un'umanità che ci è sempre apparsa uniformemente indifferenziata, nella quale per lo più esistevano e valevano come persone in carne ed ossa soltanto coloro che si facevano vedere da noi in quel nostro contesto, e soltanto in quello, finalmente si spacca e dalla ferita emerge ciò che, fino a quel momento, non avevamo mai preso in considerazione: il fatto, cioè, non solo che al mondo non ci siamo dunque soltanto noi, ma che anche il cosiddetto *altro* è, in verità, altro da ciò che costituisce la nostra esperienza rispetto a lui, ovvero: l'esperienza di un *prossimo addomesticato*, anche affettuoso, altrimenti non lo avremmo considerato neanche il nostro prossimo e lo avremmo lasciato rientrare nelle cose insieme alle cose indifferenti della nostra vita, escludendolo dal mondo delle persone, come se il prossimo dovesse essere sempre e soltanto dalla nostra parte, e quindi come noi in amicizia, o contro di noi, e quindi come noi in inimicizia, ma non mai *come noi* in totale indipendenza di un qualsivoglia tono emotivo che ce lo qualifichi in relazione ad un nostro utile, come noi *prima* che lo potessimo riconoscere amico o nemico, all'insegna di una disperazione comune. Nessuno può dire se noi viviamo nell'unico mondo, ma senz'altro, in quei momenti, esso non ci appare come il migliore dei mondi. Peccato che il fatto di prenderne atto non basti mai a cambiare il nostro modo di porci in relazione con l'alterità, ma solo a farci desiderare di ritrovarla così

come l'avevamo sperimentata in precedenza, perché ci risulta troppo difficile coniugare l'alterità con l'uguaglianza.

239. C'è una manifestazione del vuoto interiore che non coincide con la disperazione, ma con l'indifferenza emotiva verso cose e persone. A meno che la disperazione e l'indifferenza non siano la stessa tonalità emotiva, la cui diversità avrebbe a che fare l'una, la disperazione, con la parola diventata *grido*, l'altra, l'indifferenza, con la parola diventata *silenzio*. Ma nella disperazione siamo ancora vivi, ed il grido è una parola che cerca l'altro, che invoca aiuto, perché chi è disperato vuole speranza, e quindi vuole ancora vivere, e per ottenere questo è disposto anche ad ascoltare dall'altro la verità emotiva di una bugia concettuale; purché l'altro *sia*, e sia per lui. Mentre nella disperazione *non c'è più nessuno*, anche se attorno c'è folla, ed il vuoto interiore ha fatto il vuoto attorno a sé nel pieno fallace delle cose e delle persone del mondo; questo silenzio è in compagnia paradossale di chiacchiere e sorrisi, e l'assenza di sofferenza è l'ultima traccia dell'umano che colma la mancanza di chi fa questa esperienza. L'esperienza del vuoto interiore come indifferenza e silenzio non anticipa la morte e non risolve la disperazione e, poiché costituisce il punto più lontano dalla felicità di cui l'uomo possa testimoniare, essa rappresenta, proprio grazie al silenzio che la connota, l'autentico *ignoto* di cui, pur potendoci vivere dentro, non è però possibile parlare, cosicché la testimonianza che l'uomo può darne è tutta chiusa in sé, dentro l'esperienza vissuta della persona, al punto da rappresentare l'*incomunicabile* per eccellenza. In qualità di ultima soglia dell'umano, non ci resta che domandarci che cosa si nasconda al di là di essa, a quale luogo alluda, di quale mondo costituisca l'ingresso. Si può provvisoriamente rispondere: a nessun luogo, a nessun mondo, ad un luogo e ad un mondo dove la consapevolezza è assente, e l'assenza non è consapevole. In un luogo del genere, in un mondo del genere non c'è gioia, non c'è dolore. Talvolta il nostro mondo è un luogo che somiglia molto a questo.

240. Non so se una scrittura totalmente sganciata dal tono emotivo di chi la scrive in quel momento sia augurabile in un Diario. E' senz'altro augurabile che lo scrivere non si riduca ad un canale attraverso il quale lasciar scorrere, così come si manifestano, le passioni dell'attimo, una sorta di rubinetto che lo scrivente, a seconda del suo buon senso o della sua momentanea follia, apre o chiude. D'altro canto, la via di mezzo rischia, come sempre, di scontentare gli estremi, se gli estremi sono portatori di senso e non solo esasperazioni della via di mezzo. Così, la scrittura diaristica possiede un tratto davvero inquietante: essa non è mai sottoponibile ad una regola di formatività e di lei si potrebbe dire, spalancando le braccia ogni volta che la

s'incontra sul nostro cammino di scriventi o di lettori: essa è quello che è, ed è quello che deve essere, ed è quello che deve essere per colui che la scrive. Ma non per lui soltanto.

241. Piano piano la scrittura si spegne. Gli argomenti si assottigliano senza diventare essenziali, s'impoveriscono piuttosto, ripetendosi analoghi nella sostanza e meno elastici nell'esposizione. Qualcuno trova rifugio nella lettura, come se le parole degli altri potessero riempire il vuoto che nello scrivente s'è venuto a imporre, e talvolta funziona, perché in molti scriventi lo scrivere è una questione di energia, che ogni tanto va ricaricata riaccostando le proprie antenne alle scritture sedimentate degli altri. Qualcun altro non trova rifugio, e aspetta, sta a vedere che cosa succede e sfoglia senza entusiasmo i libri degli altri. E infine qualcuno, ma non sono certamente i più, abbandona la penna alla polvere e *decide di vivere*, anche se non sa che cosa possa significare questa sua decisione, visto che in lui vivere e scrivere quasi s'identificano. Ma immagina che lui, fino a quel momento, non ha mai realmente vissuto, cosicché tutti gli altri, coloro che non scrivono e che per questo non gli somigliano, avrebbero vissuto e, dunque, andrebbero imitati, se pur tardivamente. Quante catastrofi morali, quanti errori di comportamento, quanti alatri ridicoli compaiono allora tra costoro! Decidere di vivere come tutti, secondo le regole non scritte che scandiscono il tempo di lavoro ed il tempo libero dal lavoro come la norma, diventa una parola d'ordine che crea l'ultimo, fatale disordine in chi non ha saputo far altro che aver a che fare con le parole proprie o di altri. Costoro, per qualche tempo, sembrano adeguarsi a tutto questo, poi in loro scatta un rifiuto della vita che non dominano più, e diventano malinconici, silenziosi, soli. Il rischio, in costoro, di affondare nel bianco latte di un paesaggio che è diventato la loro cecità di fronte al mondo che va e che viene, indifferente all'inefficienza e all'inutilità di chi non si adegua, è alto e, talvolta, si compie nel sonno dei non più scriventi ciò che nella veglia non si ha mai abbastanza coraggio di portare a termine.

242. Il grande rischio che corre chi scrive senza aver nulla da dire è di dirlo bene. Il fatto di dirlo bene nasconde il fatto di non aver nulla da dire, quasi lo riscatta, quasi lo legittima e quasi lo rende preferibile al fatto di avere qualcosa da dire, ma di dirlo male. Allora ciò che conta è solo *dir bene*, non importa che cosa? In effetti, la disperazione non consiste nel dir bene il fatto di non aver nulla da dire, né nel fatto di dir bene il fatto di aver qualcosa da dire, né nel fatto di dirlo male; la disperazione consiste nel fatto di *tacere*. E poiché non è possibile dire, né bene né male, il fatto di tacere, *la disperazione è sempre senza parola*, e resta inespresa se l'espressione privilegiata del senso viene comunicata attraverso la parola. Ma la mancanza di parola è

disperazione soltanto se la parola è un possibile strumento, non se *non* lo può essere; l'analfabeta non è disperato, solo l'alfabetizzato lo è, o meglio: lo può essere. Dobbiamo quindi registrare un tipo di disperazione caratteristico soltanto di una civiltà della scrittura verbale, e domandarci se sia analoga o profondamente diversa da una disperazione appartenente ad una civiltà della sola parola parlata. Come se il fatto di scrivere trasformasse la disperazione, di chi fin allora ha soltanto parlato, in un'*altra* disperazione, qualora la parola scritta venisse meno, o per l'analfabeta la scrittura potesse risolvere la sua disperazione parlata, salvo aprirgli comunque la possibilità, prima o poi, di una *nuova* disperazione, legata allo scrivere questa volta.

243. Si danno situazioni in cui, qualsiasi cosa tu faccia, fai del male a qualcuno. Succede che le persone che costituiscono la tua vita dipendono, tutte, da una tua decisione; ma una tua decisione sacrifica necessariamente qualcuno. Allora *non* decidi, cosicché *tutti* soffrono, ma non perché hai deciso, poiché in questo caso non soffrirebbero tutti, bensì perché, non avendo deciso, nessuno può acquistare il vantaggio che avrebbe se tu, avendo deciso, avessi sacrificato quel qualcuno. E quindi *nessuno* è felice, anche se il tipo di sofferenza che avresti causato a qualcuno se tu avessi preso una decisione è diverso dal tipo di sofferenza che causi a tutti non decidendo affatto; e se, decidendo, è vero che qualcuno sarebbe felice, quella felicità, di nuovo, sarebbe diversa da quella che caratterizzerebbe la comune rassegnazione di tutti al fatto che tu non decida nulla. In tutta questa casistica, è giusto che non si faccia parola della tua sofferenza, o della tua felicità. Essa non conta, se il tuo agire vuole essere davvero attento alle conseguenze in cui si verrebbe a trovare l'altro in base alle tue azioni; un comportamento morale, però, non può limitarsi a questa attenzione. Ma un comportamento morale non può nemmeno limitarsi alle buone intenzioni; l'agire e l'intenzione di agire sono su piani diversi, ma scegliere l'uno piuttosto che l'altro per mettersi l'animo in pace rischia di essere, a sua volta, una pessima decisione.

244. Mi chiedo se sia lecito temere che non vi siano certezze in morale, nemmeno formali, se la formalità dell'imperativo categorico kantiano mette capo ad una universalità che non è mai capace di aiutarmi davvero quando devo prendere delle decisioni. Che cosa me ne faccio di una *certezza formale*, ammesso che sia possibile, se il mio comportamento avrà delle conseguenze che io non posso in alcun modo prevedere, dal momento che l'altro, il mio prossimo che attende quelle decisioni o che ne verrà coinvolto suo malgrado, è libero come me e, proprio come lo è il mio, terrà un comportamento che io non posso anticipare? Sono dunque rilanciato soltanto sulle mie buone intenzioni? Devo accontentarmi di essere

formalmente buono, anche se poi non lo sarò stato, prima di tutto di fronte al tribunale della mia ragione, quando dovrò assistere all'eventuale catastrofe dovuta al mio agire che si voleva buono, *formalmente* ubbidiente al principio universale? D'altra parte, non vedo alternative: o si smette di decidere, e si decide di non decidere, cosicchè questa decisione paradossale metterà capo a sua volta a conseguenze non immaginabili, oppure si decide fuori d'ogni pretesa d'universalità, e quindi fuori d'ogni tentativo d'agire certificandosi, con quell'agire, dell'esistenza di una qualche bontà in noi, ed accontentandosi di mobilitare altri criteri di valutazione dell'agire: l'*utile* per la maggioranza, o addirittura il meno peggio per la maggioranza, o la lealtà e la coerenza verso se stessi e simili. La bontà, allora, verrà forse da sé come conseguenza non necessariamente predisposta dalle nostre intenzioni, e ci si rivelerà *non* come un *fatto* che è accaduto piuttosto di un altro, che sarebbe stato malvagio, ma come un'*interpretazione* data da noi ad un fatto che, in sé, e proprio nelle nostre intenzioni, non era né buono né cattivo, era un fatto che avevamo scelto al posto di altri perché, appunto, ci era sembrato più utile, o meno dannoso, o coerente col nostro abituale comportamento.

245. Una volta messo da parte il problema del denaro, compaiono finalmente i *veri* problemi. Tra essi, ma questa volta visto dall'esterno, il problema del *denaro*. Ci sono questioni che prescindono dal denaro? Si vuole credere di sì; ad esempio, tutte le faccende che hanno a che fare con l'affettività, ma non già quelle che hanno a che fare col sesso. Ed anche: tutte le faccende che hanno a che fare col talento, ma non già quelle che hanno a che fare con un suo riconoscimento pubblico. E ancora: tutte le faccende che hanno a che fare con se stessi, ma non già quelle che hanno a che fare con la nostra sopravvivenza fisica. Occorre allora affermare che il denaro *copre* i veri problemi, proponendoceli filtrati o, addirittura, tradotti nei suoi termini? In ogni caso, il denaro è presente dovunque: il mio gusto musicale domestico dipende anche dall'impianto ad alta fedeltà che mi posso permettere, la mia conoscenza filosofica dipende anche dalla possibilità che ho di avvicinare testi rari e costosi, la mia vita dipende da tutta una serie di possibili che non si profilano come mie decisioni ma come disponibilità che il contesto mi offre o non mi offre alla partenza. Il rischio di fare del denaro un problema è rappresentato da quel diffusissimo sociologismo che giustifica, proprio invocando i tempi e i luoghi, il contesto appunto, la riuscita ed il fallimento delle personalità, prescindendo, in fondo a questo percorso autograticante, dalla realtà sempre inquietante della propria assoluta libertà rispetto a quel contesto. La scelta della solitudine affettiva è una scelta di libertà, la scelta del silenzio e della non comunicazione dei risultati della propria ricerca di pensiero è una scelta di libertà, la scelta di spegnersi in un ultimo residuo di dignità stoicizzante

quando le condizioni esteriori diventano impossibili è una scelta di libertà. Non è detto che il denaro sia *il male*, ma sicuramente lo *diventa* quando, per essere se stessi e confermarsi liberi, si è costretti a tutto questo.

246. Tanto nel leggere quanto nell'ascoltare musica si tratta di arrivare a ciò che sta dietro il primo piano della consumazione sintattica della frase, che brucia il suo senso di superficie nella velocità con cui ci esibisce il suo ordine del discorso, lasciando sullo sfondo il brulicante, apparentemente confuso e oscuro lavoro degli elementi che supportano quell'emergenza di senso in primo piano. La difficoltà di raggiungere questo livello della lettura e dell'ascolto non sta soltanto nella nostra capacità di penetrazione, ma soprattutto nel tempo che riteniamo di avere a disposizione per scendere nell'abisso della frase o nella cantina che nasconde il piano armonico e ritmico su cui il solista si libra per sedurci con la sua melodia apparentemente *libera*. Apparentemente libera: infatti, se si effettua questa discesa, si scopre subito la dipendenza di questa libertà dal fondo su cui si eleva, come se fili invisibili provenienti da questo movimento confuso tenessero e guidassero, addirittura, mantenendola a comando, l'autonomia di quel senso che ci piace tanto grazie alla forte valenza simbolica che esso possiede rispetto alla libertà, che non sappiamo bene che cosa sia ma di cui manifestiamo così spesso l'esigenza, appunto, leggendo ed ascoltando musica.

247. Occorre sempre sganciare il tempo dal denaro. Si vuol dire che l'*agire* deve poter essere, nelle sue intenzioni originarie e nei suoi scopi profondi, *non monetizzabile*. Lo deve poter essere se vuole conservare una quota di senso che ne salvaguardi l'umanità. Lo deve poter essere se nell'umano agire ha luogo la coscienza, se la decisione e la scelta vogliono poter essere responsabili senza essere crudeli, ovvero senza configurare come giustificato il sacrificio ed il dolore che il decidere e lo scegliere questo piuttosto che quest'altro spesso comportano. La crudeltà, presente senz'altro statutariamente nelle possibilità dell'umano agire, appartiene sempre al piano dell'utile, al piano, cioè, sulla base del quale ogni agire cerca e trova la sua legittimazione; bisogna rendersi conto che nessuna sofferenza mai può essere legittimata, e che l'agire ed il decidere che lo innesca, se mettono capo a della sofferenza, devono poter costituire sempre un problema, da risolversi volta per volta senza presumere *né colpa né innocenza* come termini assoluti. La crudeltà innescata dal perseguimento dell'utile si sposa bene con l'efficienza dell'agire, e l'efficienza implica come sua compagna immancabile la *strumentalità* di tutto ciò, esseri umani compresi, che costituisce predisposizione di mezzi. E' in questo modo che il denaro entra in gioco, poiché ogni strumento ha un suo prezzo, ed il costo

complessivo dell'operazione che si profila con un tale agire deve poter essere risarcito con l'aggiunta di un profitto che giustifichi il senso dell'azione di fronte a chi se n'è reso protagonista e responsabile; i sacrifici che l'intera operazione è costata entrano nel conto e, in sé, essendo anch'essi strumenti, non contano: il denaro ripaga tutto ed il tempo servito a tutto questo, si può allora affermare a ragion veduta, è stato speso bene. Occorre, se non si vuole essere efficienti secondo questa norma di crudeltà, *sganciare il tempo dal denaro*, e inventarsi un agire ed un decidere radicalmente diversi.

248. Qualcuno potrebbe obiettare: «Ma non si può non decidere, e poi il fatto di non decidere è anch'esso un decidere, in fin dei conti». Ma si potrebbe far osservare, di rimando, quest'altro: il fatto di decidere si rende necessario sempre e solo sulla base di condizioni ben determinate in un 'qui' e in un 'ora', cosicché il fatto di non decidere non è soltanto un evento che si qualifica in termini negativi, ma un evento che presuppone che i termini che rendono necessario il decidere non siano tali, o perché l'interpretazione che ne diamo li cambia di segno, e da termini decidibili diventano termini indecidibili, o perché quei termini non si realizzano affatto, ed i motivi per i quali essi non si realizzano avrebbero allora a che fare non con un diverso modo d'interpretare i fatti ma con un diverso modo di organizzare i fatti. Voglio dire che il decidere è una *necessità storica*, per lo più, e non è detto che in condizioni storiche connotate da una diversità antropologica radicale il decidere stesso non diventi ininfluenza ai fini dell'agire, o non si presenti comunque con la drammaticità schematica con la quale si presenta oggi, o non si presenti con quella drammaticità, ma con un'altra.

249. «Cosa non si farebbe per *non* dover decidere!» Potrebbe obiettare quello stesso di cui sopra. Il fatto è che il non decidere non garantisce né la diminuzione né la scomparsa del dolore dal quadro esperienziale di coloro che vengono coinvolti dal nostro non decidere, però consente al dolore di manifestarsi *qualitativamente* mutato. Una qualità del dolore che nel non decidere muta è la sua *irrimediabilità*: il dolore, nel non decidere, ha sempre un *senso*, lo conserva nell'attesa della decisione, e quindi non affonda nel buio senza ritorno di ciò che a un certo punto *deve* essere e non può non essere. Il dolore che ha senso è un dolore di cui prendiamo coscienza e che può diventare suscettibile – grazie all'attesa della decisione – di trattamento affinché, ricco del suo senso, si capovolga magari in un tono opposto a quello, totalmente negativo, col quale si era presentato. A lungo andare, l'abitudine ad un *dolore rimediabile* ci permette forse di *pensare alla morte* e di comprenderla nella nostra vita come facente parte del dono della vita stessa,

come il suo tratto donativo più segreto, come la fonte stessa del senso complessivo del fatto di vivere. Non si vuol dire con questo che, grazie a questa abitudine, la morte diventi un male rimediabile, bensì soltanto che diventa un fatto tendenzialmente comprensibile, di cui non conosciamo null'altro che il suo evenire nel tempo, ma di cui riusciamo a comprendere la misteriosa necessità. La rimediabilità della morte consiste allora nel suo pregiudiziale togliimento dal luogo del male, di ciò che chiamiamo 'male', e nella sua collocazione nel luogo generale, neutro, scevro da valutazioni, della vita tutta intera, del dono della vita. E' in questo senso, allora, che *la morte è reversibile*: è un po' come se tornasse dal luogo oscuro e ostile dove l'avevamo confinata e ci si presentasse come colei che ci invita all'appartenenza in un luogo semplicemente aperto, di cui ignoriamo il senso e le dimensioni, ma di cui sperimentiamo la capacità di dare senso e istituire limiti. Senso all'enigma della nostra vita, limiti alla nostra perennemente insoddisfatta umanità.

250. La non decidibilità del fatto di morire potrebbe essere il modello per un esserci all'insegna del fatto di non decidere. La *necessarietà della morte* che cos'avrebbe in comune con la *non decisione*? Avrebbe in comune il fatto che ciò su cui noi non prendiamo decisioni è altrettanto necessario che la morte. Morire e non decidere: un binomio che approda ad un identico comportamento: quello facente capo al fatto che nel dono della vita sta scritto anche il dono della necessità. Ma che cos'è *necessità*? Non confligge, la necessità, con la reversibilità e la rimediabilità del dolore di cui si scriveva sopra? No, perché i loro contrari, l'irrimediabilità e l'irreversibilità, sono tali soltanto se coniugati col male, con ciò che, decidendo, interpretiamo poi come 'male'. La necessità non è l'irrimediabilità del dolore, che conduce al non senso del dolore stesso, ma, al contrario, è tutto ciò che noi ne possiamo comprendere, e quindi è tutto ciò che di sensato ci è dato rispetto all'esperienza del dolore, donde la sua reversibilità in termini di *apertura del senso*. Necessario, in senso stretto, è soltanto ciò che noi possiamo comprendere; ciò che non possiamo comprendere non è necessario, ma è *fatale*, ed è imprevedibile proprio nella misura in cui non è per noi comprensibile. Possiamo allora concludere che solo una conoscenza comprendente è in grado d'istituire una necessità rispetto alla vita e alla morte, trasformando una fatalità minacciosa in una *necessità enigmatica*, e consentendo in tal modo all'uomo di profilare sul vuoto del senso, che nasconde il mistero del dono, il senso del vuoto che ci aspetta necessariamente.

251. Goditi questa provvisoria *leggerezza*, uomo che deve morire, goditi questa brevissima finestra di primavera tra una nevicata e un cielo coperto!

I pochi anni che restano sono esentati dal decidere; d'altra parte, avendo tu deciso durante la vita così poco, non ti sembrerà nemmeno che stai invecchiando. Non potrai dire di avere avuto una vita difficile, potrai valutarla *povera*? Non esistono doni poveri, ma esistono donatori che non sanno meravigliarsi della ricchezza di ciò che viene loro donato. Così, con questa sentenza che ti crocifigge alla tua mediocrità, poniti a dormire, cercando consolazione in una formula che ti fa lontano: nulla è più possibile ormai!

252. Identificazione presumibile tra *permanente* e *atemporale* in Kant. Eppure, ciò che permane, permane rispetto al tempo, e quindi permane *nel tempo*, non fuori dal tempo. Una cosa è affermare: il tempo ha una natura atemporale, altra cosa è affermare: l'Io penso è permanente. L'atemporalità del tempo rilancia il tempo fuori di sé, la permanenza dell'Io penso non rilancia l'Io penso fuori di sé, ma fuori dal sé empirico, o psicologico. Fuori dell'uomo c'è l'atemporale, ma l'Io penso non è fuori dell'uomo. L'enigma del tempo non trova una corrispondenza d'enigma nell'Io penso, poiché l'Io penso *non* è un enigma. L'esistenza *in ogni tempo* di una sostanza non equivale ad un'esistenza atemporale: la sostanza è presente in ogni tempo, ma *l'ogni tempo* non è fuori del tempo, bensì è dentro tutti i tempi possibili. Anche la sostanza non è un enigma, quindi, mentre lo è ciò che le consente di essere sostanza, il tempo appunto, o meglio: *la totalità del tempo*. Io penso e sostanza sono la derivazione di un enigma fondamentale, quello del tempo, sono solo indirettamente i risultati di un enigma, ma non sono né, in sé presi, degli enigmi primari (senz'altro secondari, invece), né lo sono direttamente e alla pari col tempo, dal quale invece dipendono.

253. Per non voler far del male a *nessuno* hai fatto del male a *tutti*, e hai adesso stai male *tu*. Poi scopri che il primo a cui non volevi far del male eri proprio te stesso, e che tutto il tuo sofisticato altruismo nascondeva il più vile e gretto egoismo: abitudini consolidate, comodità, nessun entusiasmo per un reale cambiamento che però è privo di garanzie. Anche il fatto di disprezzarsi fa parte del gioco, poiché non riesci ad essere autentico nemmeno così, non fosse che perché te ne compiacci. Nessuno può darti una mano ad essere te stesso e a situarti fuori dal fatto che non vuoi esserlo, nessuno può aiutarti a decidere, a scegliere, e se scegli te stesso dovrai poi *non pentirti* del male obiettivo che, così facendo, causerai, così come ora non devi pentirti del male che hai fatto a tutti per non volerlo fare a nessuno. Se del male bisogna farne per forza, allora almeno che faccia del bene a qualcuno, persino soltanto a te stesso; qualcuno commenti, per carità, quest'ultima affermazione, perché a te che la fai non sembra cosa buona, o forse non sembra buona perché hai paura a praticarla, è troppo difficile

accettare di poter essere felici senza averne le garanzie, cosicché diventa sopportabile quella mezza infelicità, quella mediocre malinconia cui ti condanna l'abitudine di una vita che non riserva più sorprese. Ma che cosa te ne fai di una vita che non ti riserva più sorprese? Aspetti forse che gli altri, scegliendo per sé stessi, ti coinvolgano ad un punto tale che tu ti ritrovi, nei fatti, a vivere una vita in cui la ricaduta delle decisioni altrui ti farebbe trovare quello che da solo non saresti mai stato capace di scegliere?

254. *L'inestetico* nell'estetico: in sintesi, è questa l'esperienza che si può fare rispetto a ciò che chiamiamo oggi *arte*. Spieghiamo meglio: perché si dia qualcosa come l'arte è necessario che ci sia qualcos'altro che arte non è, ma che, proprio perché in esso non vi è nulla di estetico, consente che quello stesso qualcosa assuma le sembianze dell'estetico. Ma l'estetico non è semplicemente *sembianza*, è anche tutto ciò che in quel qualcosa riesce ad assumere, in quanto arte, *sensò*: il senso di quel qualcosa che assume le sembianze dell'arte è arte. Fuori dal senso, non c'è arte, e fuori dall'arte quel qualcosa è non-arte, e quindi non necessariamente non-sensò, semplicemente: *non-sensò estetico*. L'inestetico non è il non-sensò, ma tutto ciò che è estetico è sensò, e si aggiunge al qualcosa che, fuori dell'arte, può essere sensò secondo altri criteri di sensò, o non-sensò *tout court*. Affermando che nell'estetico è necessario che riposi qualcosa che estetico non è, si vuole anche dire che nell'estetico non tutto ciò che è estetico è soltanto estetico, poiché, affinché qualcosa sia estetico, è necessario che in esso qualcosa di quel qualcosa lo diventi, come se nell'estetico l'inestetico per l'appunto riposasse custodito e protetto dall'estetico stesso. Ma l'estetico non è una copertura rispetto all'inestetico, poiché ne è invece un suo sensò possibile, cosicché questa protezione custodente non copre l'inestetico ma lo *manifesta* in quanto estetico, come se estetico ed inestetico fossero semplicemente enigma e rivelazione dell'enigma, come se il Vero fosse rivelato dal Bello mantenendosi, ben protetto nel Bello, Vero. Fuori dal sensò estetico non c'è non-sensò, bensì non-arte, ovvero: sensò non-estetico, o anche non-sensò *tout court*, o in una parola: il Vero, e meglio ancora: l'enigma del Vero. L'enigma del Vero si manifesta e produce sensò: l'Arte è un sensò tra i possibili, ma il concetto del Bello non basta certamente a render conto di ciò che l'Arte vale oggi nella misura in cui, anche oggi, ricopre comunque questa antica funzione rivelativa nei confronti dell'enigma.

255. Se si trasporta il ragionamento fatto in estetica in altri ambiti, ad es. quello etico o politico, se ne possono trarre strane e paradossali conclusioni. In ambito etico ad es. bisognerebbe trarne la conclusione che c'è un nucleo enigmatico di natura *non-etica* che l'impostazione etica del

comportamento custodisce e protegge; che cosa potrà mai essere? Un nucleo non-etico custodito dall'etica ne dovrebbe essere la fonte di manifestazione, l'etica dovrebbe mantenere con tale nucleo un rapporto di rivelazione e nascondimento al tempo stesso. Se l'etica istituisce delle regole universali e necessarie, o tendenzialmente tali, riguardanti la ricerca del Bene, o della Felicità, o del Giusto, allora la non-etica da tali regole sarebbe rivelata come l'enigma donde il Bene, la Felicità ed il Giusto provengono in qualità di segni di essa, in grado di stare al suo posto per quel tanto che la rivelano nascondendola, e la nascondono rivelandola. Così come l'Arte risponde all'enigma del Vero, l'Etica a quale enigma risponde? Allo stesso cui risponde l'Arte, poiché il Vero cui risponde l'Arte, essendo essa un pieno all'insegna del Bello, è il *vuoto*, la radice del vuoto donde tutti i saperi, i pieni dei saperi umani ramificano profilando, nella forma ideale, il lavoro di conoscenza cui l'uomo è chiamato dal fatto stesso di vivere, e di vivere la vita come un dono, e di vivere il dono della vita come un enigma, e di vivere l'enigma del dono della vita come l'altro del pieno cui mette capo la domanda stessa dell'enigma, l'altro del pieno, ovvero: il vuoto.

256. Finale di romanzo: «"Mi nevicava dentro l'anima. E' meraviglioso, non sento più niente. Dio, nell'alto dei cieli, deve sentirsi così. Beato lui, che non esiste". Le ultime parole di un uomo solo, le ultime: poi tacque per sempre, continuando a vivere per qualche tempo in quelle che gli altri avevano sentito da lui. Poi, più niente».

257. Inizio di romanzo: «Ci sono forse mestieri in cui finalmente non bisogna aver a che fare coi propri simili. Non si deve mai aprire bocca, né sentire i suoni provenienti da quelle altrui. Non si è fisicamente soli, ma lo si è essenzialmente. "Decidi questo –ti dicono- decidi quest'altro". Ma tu non ci sei, non ci sei più. Siccome sei una persona cortese, allora sorridi, guardando il volto degli altri, guardando il vuoto degli altri, guardando – come se tu fossi lo sguardo del vuoto- gli altri attorno a te».

N. B. Sia questo romanzo che il precedente, pubblicati a spese dell'autore, rimasero – com'era giusto che fosse – ampiamente invenduti.

258. «Mi sei servito.» Queste parole spesso ci si sente dire da coloro che dicono di volerci bene ma che ora – aggiungono loro – non hanno più bisogno di noi, e dal canto loro essi non possono più far nulla per noi, e così dicendo marcano con un forte tratto di penna quello che, da quel momento in poi, è il confine che separa il passato, in cui 'siamo serviti', ed il futuro, in cui non 'serviremo più'. Chi afferma che noi siamo serviti a qualcosa ci vuol fare un complimento, almeno: queste sono le sue intenzioni buone. E' un po' come se ribadisse a sé, attraverso noi, che il

tempo passato insieme non è stato sprecato e che noi, dunque, possiamo essere per questo soddisfatti, anche se ora le cose sono cambiate ecc. ecc. Ma l'esser serviti a qualcosa rispetto a chi ce lo dice con tanta 'innocenza' non è davvero da prendersi come un complimento, oppure, se lo è, è il peggior complimento che ci possa esser fatto. «Io non pensavo che sarei potuto servire a qualcosa» dico a me stesso osservando gli utensili della mia cucina e domandandomi a quale assomiglio di più; non pensavo che l'amore avesse a che fare con l'utile. Eppure è così, per lo più. Uscire dall'area dell'utile significa entrare in un territorio privo di delimitazioni: qualcuno chiama "amore" questo territorio, altri non lo chiamano affatto e ci camminano come se lo conoscessero, anche se non è vero. Poiché lì nulla serve a qualcosa, allora vi si fa la strana esperienza di amare, certo, di amare fuori da ogni utilità, ma di essere anche, chissà perché, tanto soli, come se l'utile fosse il senso terribile dell'amore, ciò che non andrebbe mai detto ma soltanto vissuto in silenzio, come se l'utile fosse il filo invisibile che tiene insieme le persone quando si amano, anche se è bene che non lo sappiano mai.

259. L'intemporalità del tempo si può profilare rispetto a due scenari ben diversi tra loro: da un lato l'apertura dell'intemporale è verso ciò che Kant chiama il *noumeno*, dall'altro è verso ciò che Heidegger chiama l'Essere. Poiché l'Essere non è il *noumeno*, e non c'è un corrispondente del fenomeno in Heidegger, che cosa significa intemporale nei due casi? Si può pensare che ambedue gli intemporalità fondino le due rispettive temporalità, quella kantiana e quella heideggeriana, per quanto diverse esse siano, e che proprio in questa loro analogia fondazione trovino l'elemento della loro comunanza? Oppure la radicale differenza tra le due temporalità impedisce il reperimento di una qualsivoglia analogia strutturale?

260. A volte chi ascolta Bach, per es. – come me ora – i suoi concerti trascritti per tastiera, potrebbe avere l'impressione che la musica, perlomeno quella grande, arrivi dove mai nessuna filosofia potrà arrivare: a *consolare* del fatto di esserci, e di esserci nel modo di non *doverci* essere più dopo un punto x della linea del tempo di cui l'esserci stesso è responsabile. E' incredibile come la musica, e soprattutto Bach per me ora, nella misura in cui la musica è arte nel tempo e del tempo, proprio per questo ne *sospenda* il normale fluire interiore e ci consegna ad un'esperienza d'intemporalità. Cosicché si dovrebbe dire: per intemporalità intendiamo la sospensione dell'esperienza consueta del tempo; ma così dicendo, rischiamo di fare dell'intemporalità una semplice negazione del tempo, una sorta di non-tempo in attesa di riprendere il suo corso normale, un tempo che dà momentaneamente le dimissioni dalle sue funzioni e ci lascia vagare in una

terra di nessuno dell'esperienza. Ma non è così; soprattutto perché non si può sospendere né il tempo né l'esperienza del tempo, o meglio: poiché il tempo *coincide* con l'esperienza del tempo, e poiché l'esperienza del tempo coincide a sua volta col tempo dell'esperienza *tout court*, bisognerebbe allora sostenere che con l'esperienza della sospensione del tempo noi facciamo esperienza della sospensione dell'esperienza, ovvero: che facciamo un'esperienza di una *non-esperienza*, il che, se non è impossibile, però forse non è augurabile. Eppure l'esperienza di una sospensione del tempo attraverso l'ascolto profondo della musica è un'*esperienza vera*, non un'illusione, e quand'anche lo fosse sarebbe pur sempre anch'essa un'esperienza, ovvero: l'esperienza di un'illusione. Ma non si tratta di questo: la sospensione del tempo attraverso la musica non è un'illusione, tutt'al più – e qui mi pare che stia il suo lato davvero consolatorio, impossibile da ottenere presso la riflessione filosofica – è una sospensione, come si suggeriva all'inizio, della *percezione naturale del tempo*, cosicché al suo posto compare nell'esperire il *fondamento* di tale percezione, l'*intemporalità* appunto, intesa non tanto e non solo nel senso di una sospensione momentanea del tempo, ma nel senso di una provvisoria emersione in primo piano di ciò, l'intemporale, che sta normalmente sullo sfondo. Ascoltando musica, il tempo rivela il proprio fondamento enigmatico, che nella sua manifestazione quotidiana percepita 'naturalmente' si afferma per quel tanto che si nega e si nega per quel tanto che si afferma. E la consolazione? L'esperienza dell'intemporale, così intesa, è nientemeno che l'esperienza – questa sì illusoria – dell'*immortalità*.

261. L'immortalità non nega il tempo, bensì ne afferma il *sensu profondo* profilandolo come un'emergenza ultimativa, la morte appunto, che chiude il tempo seriale fino lì sensificato attraverso il tempo interno e ne rilancia l'enigma che lo fonda. Poiché noi identifichiamo il tempo con la *promessa* in esso contenuta di una chiusura definitiva, che chiamiamo morte, allora l'intemporalità diventa l'immortalità. Ma noi siamo già da sempre immortali, se riusciamo ad espropriarci del tempo appropriandoci della sua appartenenza al fondamento; la riflessione fa della nostra identità un *segno* della mancanza che, rilanciata nell'*ulteriorità* che rende l'uomo segno mancante, segno di mancanza, gli consente di colmare la provvisorietà del suo pieno di senso con la necessità sempre presente del vuoto cui appartiene. Noi siamo *necessariamente immortali ma provvisoriamente mortali* semplicemente perché colmiamo il tempo col nostro senso, affinché il vuoto prevalga nell'ultimità e valga come il senso, quello tanto più definitivo quanto più non-nostro, non-identitario, affinché – si vorrebbe dire – lo *svuotamento del corpo vuoto* realizzi il proprio viaggio e risolva l'identità che fino lì siamo stati. Il vuoto è l'intemporale che fonda l'identità,

il senso, il tempo, la morte. *Il vuoto è l'enigma di tutte le pienezze* con le quali noi nominiamo ciò che affermiamo di essere (Io), ciò che pensiamo di essere (il senso), ciò in cui pensiamo di essere (il tempo), ciò cui pensiamo di essere destinati (la morte).

262. Senza identità dell'Io non c'è responsabilità, né scelta, né decisione. Dislocare l'Io, allora, è una bella responsabilità; il che significa che soltanto un Io responsabile può effettuare la dislocazione e ritrovarsi, e significa anche che nessuna dislocazione può liquidare l'identità, bensì – se non vuole avvolgersi in contraddizioni e paradossi – che la deve sempre presupporre, se vuole davvero rifondare l'Io.

263. Non sempre si riesce a nobilitare i propri guai trasformandoli in occasioni di scrittura. Vivere non è soltanto scrivere, anche se scrivere è un modo di vivere. Ma vivere è di più. Bisogna però aggiungere che, per chi scrive, la vita è per lo più scrittura e attesa della scrittura. Spesso, quando lo scrivente è privo di talento ed è nessuno, sono piccole vite dannate, che fanno il male e lo subiscono, e non possono mai cambiare una virgola delle loro frasi terribili, non di quelle che scrivono, che di solito di terribile non hanno proprio niente, ma di quelle che vivono: soffocate e necessarie, crudeli e irredimibili, monotone e destinali. Non sempre chi vive la terribilità di questa esperienza è consapevole fino in fondo dell'insignificanza della sua esistenza, e rovescia sulla propria scrittura priva di qualsiasi importanza per gli altri l'enfasi di un destino, di una chiamata alla solitudine.

264. Chi è l'uomo che scrive? Non è il grande intellettuale, e nemmeno il piccolo intellettuale, che per lo più scrivendo svolge una professione. L'uomo che scrive è *colui che muore ogni giorno* desiderando in sogno di scrivere un verso che valga la pena di leggere, o una storia che colga emozioni condivisibili da qualcuno che non sia lui stesso, o di pensare un pensiero che non sia mai stato pensato, ma allora, in questo caso, l'errore che commette sta nell'identificazione tra pensiero e scrittura; infatti, dovrebbe desiderare, semmai, di scrivere un'idea che non sia mai stata scritta prima, ma poiché pensare significa scrivere e scrivere significa pensare, va da sé che costui deve per forza uscire dal sogno se vuole continuare a desiderare di pensare o scrivere qualcosa che valga la pena. Proprio perché, quando scrive, non pensa nulla che non sia mai stato pensato prima, proprio per questo afferma di soffrire per i suoi modesti pensieri, *laddove invece è semplicemente modesta la sua scrittura*. Ma è questo l'uomo che scrive, ed in quest'uomo ad un certo punto si manifesta un cambiamento. Col passare degli anni la sua forza s'affievolisce e scrive sempre meno: versi, pensieri,

racconti, romanzi: basta! Ad un certo punto dice a se stesso: basta! Quando l'uomo che scrive si trova in queste condizioni, allora è *maturo* per il Diario, per quello solo, che d'ora in poi varrà come il libro dei libri, il libro di tutti i libri che abbia mai scritto, che avrebbe potuto scrivere, che avrebbe voluto scrivere se non ci fossero stati mille *se*, e infine, contro ogni aspettativa e contro se stesso, persino come il libro che, giorno per giorno, va *vivendo*, il libro della sua vita, quello cioè che egli ogni giorno scrive e attende di scrivere, quello che assorbe *tutto* il miglior tempo della sua vita dopo la consumazione di tutte le attese, di tutti gli affetti, di tutti i progetti, di tutti i sogni che non sa più sognare, il Libro che è diventato la sua Vita.

265. Non è misurabile l'infinita *tristezza* di un uomo del genere. Non provate a capire, non ci riuscireste, rimarreste sempre ad un passo dalla reale entità di quel dolore. Quest'uomo ha *rinunciato* anticipatamente a vivere, è morto, è perfettamente morto, è un morto vivente che si suicida dentro le parole insensate del suo Diario giorno dopo giorno, conquistando un po' più di morte nella sua vita. Muore insieme alle sue parole, si spegne con loro, parole che a chi legge appaiono *normali*, dotate di un senso *comune*, ma che non sono più da tempo riferite ad alcuna norma datrice di senso, e non s'appellano più da tempo ad alcuna condivisione identitaria; per l'uomo che scrive, diventato un morto vivente, non esistono più norme, né senso, né comunità: egli è davvero, e quanto più scrive tanto più lo è, *un uomo solo*, solo con le sue parole insensate, solo con le sue parole sole, sole anch'esse, pigre nel significare alcunché, lentissime nel correlarsi alle compagne al fine di comporre un ordine, una sintassi, morfemi, fonemi, cenemi, presenze puramente acustiche, bocche spalancate in uno sbadiglio articolatorio sempre più spesso privo persino di suono. *Un silenzio vuoto* senza nessuna nobiltà d'assenza, anzi, viziato dalla presenza assurda di corpi, volti disegnati su quei corpi, espressioni stereotipe scolpite gelidamente su quei volti. Uomini, donne. Ma morti, morti viventi. Scritture malate, terminali.

266. Ci sono persone che stanno nel mondo *misurate* perfettamente sulla misura del mondo, ci stanno bene, sanno cosa farci sempre, sia quando va male che quando va bene, cosicché la loro sofferenza e la loro gioia sono congruenti col mondo, e hanno senso. E ci sono altre persone, invece, per le quali il mondo dovrebbe essere *sulla loro misura* perché loro ci potessero star bene dentro, e ci potessero gioire e soffrire senza che il loro dolore esorbiti da un centro sensato o la loro gioia non rechi scandalo e dolore agli altri. Sembra che non si possa uscire dal dilemma: o conformismo o egotismo.

267. Ad uno scaltrito lettore europeo Bukowski apparirà sempre troppo semplice, oppure potrà piacergli come l'ultimo degli *innocenti* che scrive. Perché Chinaski è innocente, non sa – come tutti i veri ubriaconi – che cosa siano il bene e il male. Se lo sapesse, non berrebbe, fisserebbe il suo sguardo convesso nella concavità imprevedibile dell'abisso statunitense e non scriverebbe una parola, poiché di esso non c'è nulla da dire che non sia già stato detto da Beckett e compagni rispetto all'analogo – e di gran lunga precedente – abisso europeo. Ma Bukowski beve, e con lui Chinaski, che è Bukowski con l'aggiunta del fantasma di Hemingway diventato la sua ombra. E bevendo vive, e vive dentro la vita nordamericana ad altissimo contenuto alcolemico, e scorre dentro quel sangue insieme alle parole con le quali descrive, senza la coscienza riflessiva che gli farebbe raccontare menzogne, *quello che sente e che vede*, e, ma meno, o anche non del tutto, *quello che pensa*. Non ha pretese: beve e scrive, e fotte, e tutte e tre le cose le fa quando gli va di farle, come se la sua vita fosse un naturale progetto di parole, di sesso e d'alcool. La naturalità del progetto lo rende miracolosamente innocente; Hemingway non lo era, Kerouac non lo era. Bukowski è il meno europeo degli scrittori statunitensi.

268. Diffidare degli scriventi che nelle loro pagine diaristiche cacciano la *storia* fuori dai loro pensieri; recitano la parte di coloro che sanno vivere dentro se stessi come se *tutti* gli altri, e non solo alcuni, quelli che gli stanno immediatamente attorno, *non contassero nulla*. Diffidare, d'altra parte, di coloro che non fanno che scrivere di se stessi inseriti dentro tutti gli avvenimenti piccoli e grandi dei loro tempi, come se la loro presenza fosse sempre necessaria, fossero i protagonisti nascosti e non riconosciuti di ciò che conta nella Storia di tutti, soffrissero della nota sindrome detta del *C'ero anch'io*, aggravata dal sottotipo, sintomatico di quella sindrome, chiamato *Formidabili quegli anni!* Per costoro contano soltanto i fatti di cui loro sono stati testimoni, ma di quali fatti non sono stati testimoni? Diffidare di tutti coloro che scrivono, dunque? *Tertium non datur*, naturalmente, se non nel compromesso di una scrittura indecisa tra denuncia di una vita all'insegna della verità comune, e testimonianza di una *vita interiore* che ha saputo prescindere dagli accadimenti contestuali, vissuti come pure occasioni di riflessione generale e nulla più. Poiché la verità, d'altro canto, è un'ipotesi senza pretese di possesso da parte di chi la formula, noi lettori, lettori onesti, si presume, lettori accaniti ed entusiasti, che interpretano e valutano il loro interesse verso la parola d'altri come l'ultimo atto umanistico che oggi resta, come l'estremo rifugio di un soggetto cui resta il coraggio di chiamarsi “uomo”, ebbene, noi lettori di questo tipo scegliamo la *diffidenza*, ne amiamo il rischio e sposiamo senza tentennamenti – malgrado la diffidenza – la causa di questi scriventi estremi, cui decidiamo, con atto di

gratuita pietà verso noi stessi, di aderire come all'ultima spiaggia di una scrittura catastrofica, che ha disceso nei decenni tutti i gradini del senso, fino al morbo terminale della *disseminazione identitaria*, dove tutti sono nessuno ed ognuno si cerca, si cerca, si cerca nella parola sempre più sola, si cerca: *tracotanza dell'esserci* che non riesce a dislocarsi nella gioia e vola basso, nella notte di una pagina sempre più bianca.

269. Una volta date le scansioni – giorni, mesi, anni – diventò necessario certificarsi, per ognuno, di esservi vissuto, di essere stato vivo, ben vivo *quel* giorno, *quel* mese, *quell'*anno. Come fare? Le scansioni, diventando sempre più numerose, si confondevano tra loro, cosicché sembrava di esser vissuti in un mucchio informe di tempi equivalenti e insensati dentro tale equivalenza. Per distinguere i giorni dai giorni, i mesi dai mesi, gli anni dagli anni bisognava attribuire ad ognuna di quelle scansioni i fatti che l'avevano segnata; ma i fatti erano più o meno sempre quelli, le vite delle persone sono troppo uguali tra loro perché, all'infuori di qualche accadimento, valga la pena di distinguere l'una dall'altra, e all'interno della stessa vita, poi, tutti i giorni si ripetono monotoni gli stessi gesti, le stesse situazioni, le stesse parole. Le stesse parole? Ecco qualcosa che può differenziare una scansione dall'altra, sia tra loro quelle piccole che quelle grandi. Le parole sono le parole dei nostri pensieri? No, *i pensieri sono i pensieri delle nostre parole*, e sono proprio le parole il luogo donde rampollano e in cui restano depositati; è sulla base di queste considerazioni, forse, che ci fu, in un tempo mitico sia lontano che vicino a noi, un uomo che prese carta e penna e dette inizio per la prima volta al suo Diario.

270. Come può la parola *certificare* della vita di una persona? Può, tutt'al più, certificare del suo *uso* da parte di qualcuno; in quell'uso, allora, sta chiusa la vita di quella persona. Ma la vita di una persona è poi tutto il resto, tutto l'immenso resto del tempo in cui ha fatto esperienze che non hanno trovato, né lo potevano, testimonianza sulla carta attraverso le parole. Parrebbe un immenso spreco, un'emorragia di vita che è venuta e andata e, non avendo lasciato traccia di sé, ci risulterebbe ora priva di senso. Così, a noi non resterebbe che rimanere aggrappati a quelle poche parole che abbiamo avuto la ventura di scrivere *quel* giorno, di modo che di noi possiamo dire: quel giorno non siamo semplicemente vissuti, ma lo abbiamo anche *saputo* a tal punto che, scrivendone, ci siamo consentiti di saperlo anche oggi, certificando, in tal modo, tanto l'esistenza sensata di *quel* ieri quanto l'esistenza, altrettanto sensata nella misura in cui la lettura di quelle parole avviene all'insegna dell'antico senso, di *questo* oggi.

271. Ma il fatto di “usare” la parola è tutt’altro che ovvio. E d’altra parte non è assolutamente comprensibile il fatto opposto che pare ogni volta verificarsi: che le parole “usino” noi. Forse sarebbe il caso di sospendere il verbo “usare” e d’impostare diversamente l’incontro, sempre di una ricchezza straordinaria, tra l’uomo e la parola. Che cosa succede quando l’uomo incontra la parola? Forse il primo accadimento è proprio il fatto che, invece, la *parola incontra l’uomo* e, poiché non accade a caso, dobbiamo specificare il fatto che la parola va incontro all’uomo. La parola lo aspetta, aspetta che in lui cresca l’esigenza di articolare la comunicazione oltre la nuda sopravvivenza fisica, poi gli si presenta sotto le forme della passività istituzionale, la scuola, ma col tempo si rafforza, nell’uomo che cresce, l’illusione della padronanza, egli parla, scrive, apre problemi, risolve problemi, “usa” il linguaggio. Nell’incontro tra l’uomo e il linguaggio, il linguaggio si fa incontro all’uomo *in silenzio*, egli non s’accorge di nulla e si trova ad utilizzare qualcosa che non ha mai posseduto e che non è mai riuscito a pensare che fosse, invece, *esso* a possederlo. Intanto, allora, si potrebbe dire che all’illusione di un reciproco “uso”, tra uomo e linguaggio, fa riscontro quest’altra illusione: quella di un reciproco “possesso”. Infatti, soltanto se *si crede* di possedere qualcosa ci si può porre nell’atteggiamento utilitaristico nei confronti di esso; di più: ciò che l’uso del linguaggio che possediamo ci mette a disposizione, essendo il risultato di un uso, risulta segnato da esso in quanto risultato di una tal disposizione, cosicché l’intero mondo delle *cose*, parlato da un tal linguaggio posseduto e usato dall’uomo possidente ed utilizzante, a sua volta sarà suscettibile di identico statuto: *uso, possesso*. Il mondo, attraverso il linguaggio, è a nostra disposizione, e noi lo usiamo secondo i nostri fini, e infine lo possediamo. Naturalmente, l’illusione che sia il linguaggio ad usare e possedere l’uomo soffre di analoghe caratteristiche, anche se, in questo secondo caso, il protagonista non è più l’uomo ma il linguaggio stesso, e le conseguenze di un’impostazione rovesciata nella relazione ma identica nella struttura non ci è consentito di conoscerle, proprio perché noi siamo uomini e di ciò che non è uomo non possiamo sapere nulla. Che il linguaggio ci usi e ci possieda è ipotesi impossibile ad indagarsi, possiamo solo testimoniare che, se così fosse, qualcosa che non siamo noi, il linguaggio, si comporterebbe come noi ci comportiamo con lui, e nulla più. Ma le cose non stanno così; *né l’uso né il possesso* sono capaci di render conto del nostro incontro col linguaggio, comunque si voglia impostare la relazione reciproca tra noi ed esso.

272. “In tutti i fenomeni dunque il permanente è l’oggetto stesso, ossia la sostanza (*phaenomenon*); ciò che invece muta, o può mutare, appartiene soltanto al modo in cui questa o queste sostanze esistono, e quindi a

determinazioni di esse.”; “E poiché il mutamento, di cui è parola, non riguarda se non le determinazioni, che possono cessare e sorgere, così noi possiamo dire con espressione di apparenza paradossale: solo il permanente (la sostanza) subisce mutamento, il mutevole non subisce nessun mutamento, ma una v i c e n d a, poiché certe determinazioni cessano ed altre ne sorgono.” (Kant, *Critica della Ragion Pura*, pgg. 197 e 200 dell’ed. Laterza).

Il mutare e il non mutare della sostanza rispetto ai suoi accidenti può essere inteso in due modi: secondo un *primo modo*, la sostanza non muta nella misura in cui i suoi accidenti, avvicinandosi, le consentono di essere, rispetto a loro, la permanenza, così come essa, in qualità di permanenza, consente loro di essere un tale avvicinarsi; ma questo avvicinarsi degli accidenti è poi anche il mutare della sostanza che, dunque, rispetto a sé *come in sé*, è permanenza, mentre rispetto a sé *come manifestazione di sé*, è divenire. Conformemente a un *secondo modo*, la sostanza viene intesa come una suscettibilità, quella, appunto, di manifestarsi come susseguirsi di accidentalità, per cui essa, proprio per questa sua natura, muta. In tutti e due i casi siamo di fronte al tentativo di descrivere il funzionamento della nostra esperienza che si trova, normalmente, ad avere a che fare sia con la permanenza di una sostanza che col divenire dei suoi accidenti. Ma quello che non bisogna mai dimenticare è che quella sostanzialità e quelle accidentalità sono *trascendentali*, non appartengono alla cosa in sé, non stiamo descrivendo ciò che *il mondo è*, ma come *esso ci appare*. Ma è “l’espressione di apparenza paradossale” che merita attenzione; infatti, la suscettibilità della sostanza, ed essa sola, può giustificare ciò che a noi appare come mutamento, cosicché ci è lecito affermare che “solo il permanente subisce mutamento”, dove questo “subire” è poi un “essere suscettibile di”. D’altro canto, il cessare ed il sorgere delle determinazioni non è, in sé e rispetto ad ognuna di queste determinazioni, un mutare, ma un essere se stesse per tutto il tempo che il loro sorgere le mantiene all’essere, cosicché il loro cessare le riconduce alla matrice comune donde sono rampollate, senza che si possa dire di esse che siano divenute alquanto che già in essenza non fossero, ovvero: semplici determinazioni: “il mutevole non subisce alcun mutamento, ma una v i c e n d a”.

273. *Vangelo secondo Matteo*, 26, 24: “Il Figlio dell’uomo se ne va, come sta scritto di Lui; ma guai a quell’uomo da cui il Figlio dell’uomo è tradito: era meglio per lui se non fosse nato quell’uomo.” L’*umanità* del Cristo non cessa di spiazzare il lettore del Vangelo di Matteo, o meglio, quel lato dell’umanità del Cristo che pronuncia la più terribile tra tutte le condanne, quella che augurerebbe al traditore del Figlio dell’uomo di non essere mai nato. In quel “era meglio per lui” ci sono, miscela concettuale paradossale,

minaccia e pietà, e la pietà per la dannazione cui il traditore è predestinato mitiga la minaccia inesorabile, ma non ne liquida la fin troppo comprensibile debolezza accusatoria. Infatti: se siamo tutti peccatori – “chi è senza peccato scagli la prima pietra” – non siamo migliori di Giuda, dunque: era meglio *per noi tutti*, non solo per Giuda, che non fossimo mai nati. Per chi è scritto quel versetto? Chi fra noi non è Giuda? Chi può non esserlo? Che posto occupa nel messaggio del Cristo questa traccia minacciosa di *pessimismo* esistenziale? C'è poi, secondo la narrazione di Nietzsche, il saggio Sileno che risponde all'insistenza del re Mida su ciò che sia meglio per l'uomo: “Stirpe miserabile ed effimera, figlio del caso e della pena, perché mi costringi a dirti ciò che per te è vantaggiosissimo non sentire? Il meglio è per te assolutamente irraggiungibile: non essere nato, non *essere*, essere *niente*. Ma la cosa in secondo luogo migliore per te è – morire presto.” (*La nascita della tragedia*) Che lezione trarre da tutto questo?

274. E' possibile scrivere, quando si è disperati, ma non è possibile *leggere*. Sono in gioco, in queste due relazioni alla parola scritta, due diverse concentrazioni, due diverse attenzioni, due diverse discipline. Infatti, se la scrittura pretende di liberare, e talvolta ci riesce, svuotando la disperazione della sua pienezza soffocante, del suo vuoto irrespirabile, la lettura, invece, non può ambire a questo, può soltanto, nella migliore delle ipotesi, *distrarre*. Ma la distrazione dalla disperazione è troppo poca cosa a fronte dell'imponenza catastrofica, onnicomprensiva e radicale della disperazione. Non c'è liberazione nella lettura, e la distrazione in essa è un progetto del tutto insufficiente per la sua levità progettuale; così l'uomo che scrive nella disperazione rimane concentrato nella disperazione, e per questo scrive, secondo una tautologia non immediatamente spiegabile ma oscuramente intuibile, se non si pensa alla scrittura come a una distrazione, mentre l'uomo che legge nella disperazione perde, a causa di essa, ogni concentrazione sulla parola e viene ributtato con ancor maggiore crudeltà sulla disperazione stessa. L'uomo che scrive *circumscribit*, ovvero: delimita, demarca l'area della sua attenzione alla parola disperata che sta scrivendo, mentre l'uomo che legge nella disperazione non guadagna i confini della parola che legge e tutto gli si confonde davanti nella cancellazione della relazione parola/cosa. La *disciplina* di cui il lettore necessita – e che la disperazione gli impedisce – fa capo ad una *sospensione del tempo comune*, che ora, mentre legge, sta tutto racchiuso in un punto dello spazio, immaginario in quanto tutto mentale, e reale in quanto s'addensa sulla pagina aperta davanti ai suoi occhi; la disciplina di cui necessita lo scrivente, invece, fa capo ad una *sospensione dell'immaginazione*, al fine di potersi ricordare con tutta la lucidità necessaria alla realtà ed al compito di salvezza che essa gli impone per la vita e per la morte: produrre il *proprio* senso.

275. Quando lo scrivente è un uomo *troppo semplice* nella sua scrittura non è mai in gioco la verità. La verità è il risultato di una fatica, di una compromissione, di una ricerca, di una convenzione, e si presenta, alla fine, come il *possibile della verità*. Il possibile della verità presuppone una sola dote nello scrivente: la *pazienza*, ed una sola virtù: la morale legata ad uno sguardo d'insieme, ovvero: la morale facente capo ad una norma di portata universale. Solo così lo scrivente esce dall'astratto di una generalità umana e diventa se stesso; si badi: *diventa* se stesso, non: *è* se stesso. Proprio perché il possibile della verità è un prodotto, un risultato, l'esito di una fatica, altrettanto lo è il corrispondente esistenziale di un tale lavoro, ovvero: ciò che chiamiamo "se stesso". Noi *diventiamo ciò che siamo*, dunque, ma non sono sicuro che in questa affermazione risuoni davvero quel che, con analoga formula, intendeva dire Nietzsche. Intanto, va pur detto che anche il diventare è un *possibile*, ed il suo collegamento con la verità lo rende asintotico, come se noi, a veder la cosa fino in fondo, *non potessimo mai* diventare noi stessi. Come se mancasse sempre "uno a far trentuno" – così dice il motto – e noi fossimo dei progetti destinalmente *mancati*, in sé irrealizzabili e, ciò nondimeno, altrettanto destinalmente *perseguibili*; come se noi fossimo soltanto dei *segni* di qualcosa che non conosciamo e che costituirebbe il completamento di quella mancanza, il riferimento esauriente di quella segnità. E' in tal senso che il fatto di diventare se stessi vale un enigma, ed è forse in questo enigma che Nietzsche non è presente.

276. Se chi vive, vive la sensazione *intima* di una colpevolezza irrimediabile, che ne sarà della sua vita? Egli vivrà, vivrà comunque, ma il suo pensiero resterà turbato per tutto il tempo in cui vivrà. E si domanderà donde provenga tale senso, il senso della sua vita diventato senso di colpa, e, poiché non potrà rispondere *mai* abbastanza esaurientemente, sarà portato ad identificare in ogni accadimento la manifestazione colpevole di una radice malata all'origine, nascosta nella terra oscura di una notte che forse non lo riguarda, *lui vivente*, ma che senz'altro lo riguarda soltanto *lui esistente*, una notte nel cui riguardo esistente si gioca tutto il mistero della vita sua e di tutti gli altri come lui. Lui esistente: lui pensante, lui scrivente; lui vivente: lui *semplicemente* vivente. La semplicità della vita è *innocente*, è il pensiero, invece, che non è mai innocente. Ma la semplicità non è mai esistenza, è soltanto vita. Si tratta allora di vivere la colpevolezza con semplicità, di *esistere semplicemente*, o anche: semplicemente di esistere. La semplicità dell'esistenza coincide col pensiero sereno di una colpa che ci fa mancanti, che ci interdice la pienezza e che ci apparenta, ci rende partecipi, ci consegna all'appartenenza. Ci fa *segni*. Nella segnità la colpa diventa appartenenza e l'esperienza declina la propria pienezza in modalità di un

vuoto essenziale, la cui pienezza paradossale consente alla contraddizione di essere pensata, pensata e vissuta, ed al suo principio, il principio di non contraddizione, di essere *il risolutore del tempo*, ovvero della successione cui il tempo rimanda e in cui, appunto, si risolve, poiché non è possibile che A sia B nello stesso tempo T1. Che cos'è allora la *colpa*, allora? E' l'annuncio del vuoto nel pieno che di volta in volta rappresentiamo sulla scena del mondo, esistendo, pensando ed esistendo. La rappresentazione del pieno, infatti, è il risultato dell'esistere nel pensiero, e la *scrittura* è la responsabile di una tal rappresentazione, di una tal scena, di un tal mondo. La serena semplicità di un tal pensiero, di una tal scrittura, di una tal esistenza si muove dentro il *turbamento di un tal annuncio*; senza il turbamento dell'annuncio non è possibile alcuna serena semplicità d'esistenza, al suo posto subentra il fuoco cupo e divorante della disperazione che, liquidando sullo sfondo ogni speranza, rivela il vuoto prima del tempo, senza la profondità del tempo che manca, senza la distanza del tempo che viene, senza la consolazione del *tempo della speranza*.

277. Che cos'è il *tempo della speranza*? Se affermassimo semplicemente: il futuro, non diremmo granché, sarebbe una definizione burocratica, che escluderebbe dalla dimensione temporale l'esperienza di un tempo davvero vissuto, ricco della propria mancanza che ci invita al viaggio, tutto schiacciato sul primo piano di una storicità cronachistica e immediata, senza sfondo, senza annuncio, senza autentica pienezza profilata sull'enigma del vuoto radicale, il solo a contenere la necessità di una distanza, a sua volta il vero luogo di una venuta, di un annuncio, appunto. Che cos'è, dunque, il tempo della speranza? C'è speranza soltanto se si fa *esperienza del doppio stato*, di un binarismo che flette l'essere sul non-essere, il tempo sul non-tempo, l'esistere sull'Essere. Queste coppie descrittive non sono casuali, esse, infatti, intendono offrire ad uno sguardo carico di speranza la disperazione della propria alterità, che si rovescia nel suo contrario rimanendo alterità: *alterità dell'alterità*; nell'alterità dell'alterità riposa lo *Stesso*. Solo lo Stesso conosce il tempo della speranza, poiché ha viaggiato, ed è tornato, come il figliol prodigo, donde era partito, senza mai essersi allontanato se non nelle successive rappresentazioni della pienezza dei sensi sulla scena del mondo. L'alterità dell'alterità intende significare lo Stesso; ovvero: intende significare la specularità che consente a ciò che è di essere per quel tanto che sporge da ciò che non è, alla temporalità di declinarsi nel tempo per quel tanto che il tempo sporge dal non-tempo, all'uomo di esistere per quel tanto che il suo *ek-* sporge dall'Essere. L'alterità non viene risolta, ma *mantenuta* come alterità nell'alterità di ciò che è altro da sé; l'alterità è sempre altro da sé, ma ciò che è altro da sé non è altro che, a sua volta, alterità, cosicché l'alterità è se stessa nella misura in cui, essendo se stessa, è e

rimane alterità. Ma è proprio in questa *permanenza d'alterità* che risiede lo Stesso: lo Stesso è l'alterità dell'alterità, a tal punto che, se l'alterità dell'alterità non fosse ancora alterità, l'alterità non sarebbe alterità, ovvero non sarebbe se stessa, ovvero non sarebbe lo Stesso. Ne segue che l'Alterità è lo Stesso per quel tanto che sa mantenersi nell'Alterità. Le conseguenze sulle coppie concettuali prima elencate sono ovvie: l'essere è lo Stesso per quel tanto che sa mantenersi disponibile alla propria alterità, al non-essere, l'esistere dell'uomo è lo Stesso per quel tanto che sa mantenersi disponibile alla propria alterità, l'Essere, la temporalità è lo Stesso per quel tanto che in essa il tempo sa mantenersi disponibile al non-tempo. *Sapersi mantenere nella disponibilità* è poi lo *sporgere* che riguarda queste antiche coppie oppostive, la cui opposizione, *estranea* al principio di non contraddizione, si risolve nel doppio stato, nel doppio modo di stare che fa capo allo Stesso. Le coppie oppostive sono i nomi dello Stesso, sono i nomi dell'alterità dell'alterità, sono i nomi di un'esperienza che approfondisce il tempo e *consola* il vivente che vi esiste, dando alla disperazione la rappresentazione della speranza e alla speranza la rappresentazione della disperazione.

278. Ma che cosa succede durante la *rappresentazione*? La rappresentazione ha a che fare col tempo, con quella sua sospensione sempre provvisoria che chiude in un'*immagine del presente* ciò che nel tempo fluisce, come se il presente della rappresentazione e dell'immagine *non fosse un vero presente*, fosse un non-tempo, senza per questo contraddirlo, o escluderlo, o farsi escludere. Nella rappresentazione il tempo ha a che fare con la sua *sospensione*, e la sospensione del tempo è uno dei nomi del non-tempo; ne facciamo esperienza ogni volta che ci rappresentiamo qualcosa, ogni volta che siamo posti davanti ad un'immagine. E' così che la *rappresentazione della speranza* finisce per essere il risultato di una *sporgenza*, di un *sapersi mantenere disponibile* della disperazione al fine di consentire la speranza e viceversa; bloccare il fluire rappresentativo significa chiudersi e soffocare nell'appiattimento di un primo piano che, disperazione o speranza che sia, non può che mettere capo al *falso*, all'illusione dell'unidimensionale, in cui *l'immagine diventa appunto illusione*, avendo perso la profondità dell'altro da sé.

279. Immagino un uomo che scrive mentre resta a bocca aperta davanti agli immensi scaffali di una biblioteca o di una grande libreria di una nebbiosa dimora poeiana, o di un'inquietante città lovecraftiana del New England. Immagino il suo sguardo perso di fronte ai banconi di una libreria antiquaria, sui quali stanno, sconosciuti e insensati, libri antichi, mai più ristampati, di cavalieri e dame galanti settecenteschi che hanno scritto, credendoci, dei loro viaggi in Asia, Africa, America, Oceania, o dei loro salotti intellettuali, memorie di cui non è più importato nulla a nessuno

pochi anni dopo essere state pubblicate, e ora offerte alla curiosità e alla gola collezionista di lontani discendenti di quelle generazioni. Immagino quest'uomo tornare a casa e porsi per l'ennesima volta davanti a carta e penna, o davanti alla tastiera di un computer: che ne sarà di lui?

280. Certamente, la scrittura è legata all'*umore*, e tutto il segreto dell'uomo che scrive sta nel *cancellarne* sapientemente le tracce. Non riesco a figurarmi le pagine di un romanzo o di un saggio filosofico con l'indicazione dei giorni della stesura dei vari tronconi: un dialogo spezzato a metà tra un giorno e l'altro, un ragionamento distribuito nel corso di una settimana. Invece, spesso chi scrive versi appone in calce luogo e data, poiché si presuppone per lo più che il giro di quella scrittura sia compreso nell'arco della giornata, cosicché un libro di versi potrebbe quasi valere come una scrittura diaristica; in quel *quasi* si gioca la serietà di una simile ipotesi. Ma quello che vale per le date di stesura delle pagine vale, appunto, anche per le tracce dell'*umore*. Poeti e narratori le risolvono nei loro versi e nelle loro storie, attribuendo il proprio stato d'animo del momento, se non riescono a prescindere scrivendo, a situazioni e personaggi; le tracce dell'*umore* sono poi anche le tracce del desiderio e del sogno. Tutto ciò che è rigorosamente *vietato* dalle norme condivise trova luogo nella scrittura di costoro, e s'incarna in trame e caratteri che a nessuno, in fin dei conti, interessa più di tanto restituire alla personalità dell'autore. La scrittura nobilita il cuore segreto di chi scrive, accordandogli il valore di una *testimonianza*, consegnando alla sua parola la responsabilità e il valore di una parola comune, condivisa anch'essa, in fin dei conti, proprio come quelle regole che risultano sulla pagina ampiamente e necessariamente trasgredite. La condivisione, nei confronti della parola scritta da costoro, è il mistero di ciò che chiamiamo Letteratura, un mito necessario ad un'epoca, come la nostra, che ha ucciso tutti gli dei, liberi e innocenti nel loro comportamento, e non è nemmeno capace di provarne nostalgia. Non resta, allora, che la Letteratura come luogo in cui vengono chiamati a raccolta gli ultimi fedeli di una *religione della trasgressione* che, nel corso della conduzione della vita quotidiana, quello stesso lettore tollerante condanna, anche presso di sé, con tutte le sue forze.

281. Uno scrivente del tipo di quelli che riempiono fogli come questi che qui-ora si stanno riempiendo talvolta *si vergogna* come un ladro di quello che fa. Ruba il tempo a se stesso, quello stesso tempo che farebbe bene ad usare facendo altro, qualsiasi altra cosa. Il fatto è che qualsiasi pagina di qualsiasi autore che si sia occupato di qualsiasi cosa gli appare meglio di questi sfoghi casuali e, al fondo, nemmeno insensati – titolo di nobiltà di un nichilismo autentico –, semplicemente generici, imprecisi, superficiali, tutti

titoli di merito di un nichilismo secondario e senz'altro inautentico. Costui – verrebbe voglia di suggerire – vuole soltanto avere quello che non ha: *qualcosa di suo da dire*, e tutta la sua disperazione gira attorno al complesso di Salieri. Ma uno scrivente del genere, che pure va lasciato cuocere nella sua vergogna perché se lo merita, dimostra talvolta che si può scrivere possedendo un *talento finto* che recita la parte di un talento vero, e per far questo per così tanto tempo, così tanto da ricoprire quasi un'intera vita, ci vuole del talento, un talento molto particolare, non riconosciuto se non assai di rado (viene in mente Orson Welles e il suo *F for Fake*), il *talento del falsario*, il talento della copia così vera da sembrare vera. C'è una verità terribile nella falsità non dichiarata, e tanto più quello che costui scrive appare vero, tanto più lui sa che è falso, tanto più lui conosce e riconosce la *propria verità* in tutta questa falsità; il Diario non è forse il luogo della confessione di una qualche verità? Ebbene, quando lo scrivente di un Diario dice il falso, *allora* dice il vero rispetto a sé, lui che è un gran bugiardo e che possiede l'unico talento di dire il falso come se fosse vero, e quando questo stesso uomo che scrive dice il vero, allora e soprattutto allora *deve* dire il falso, e lo deve dire così bene che sembri vero, altrimenti, se venisse smascherato come un bugiardo, non potrebbe più dire a se stesso che è un *vero bugiardo*, un *bugiardo di talento*, e sarebbe costretto a scrivere, con tutta l'infinita mediocrità del suo talento rispetto alla verità, il vero. A quel punto, allora, davvero questo scrivente sarebbe perduto: avrebbe la prova provata che non possiede *alcun* talento, alcun talento per dire *qualcosa di suo*. Il paradosso del mentitore descrive bene la situazione in cui si viene a trovare l'uomo che scrive un Diario.

282. E' possibile che un Diario, un Diario *assoluto*, l'unica opera che lo scrivente decida di scrivere, contenga *tutti i libri* che quello scrivente avrebbe mai potuto scrivere. Un libro che contenga tutti i libri, allora, è anche l'idea che sta alla base del Libro; la biblioteca universale non contiene tutti i libri, bensì contiene il Libro, i cui infiniti capitoli noi, creature parziali e contingenti, chiamiamo libri; la biblioteca universale è il Diario dell'umanità.

283. Una pagina di Kant, una pagina di Husserl. Ma sono soltanto due nomi, quelli delle letture di oggi. Il fatto è che il rigore, la disciplina, la ricchezza di quelle pagine convincono anche il più accanito scrivente a posare la penna e a riflettere, ma non a riflettere su quello che ha letto, ma all'edificio complessivo di cui quelle pagine sono delle finestre perfette. Riprendere la penna in mano significa anche avere del coraggio, tanto più se ci si sente nani senza nemmeno essersi ancora arrampicati fino in cima sulle spalle dei giganti...

284. La difficoltà consiste nel comprendere come la *permanenza* e l'*avvicinarsi* possano coesistere, come la temporalità ammetta una linea immaginaria con la quale ci rappresentiamo ciò che è stato, ciò che è e ciò che sarà e ammetta l'identico dentro questo avvicinarsi. Il sospetto è che la permanenza, per quanto sia un termine temporalmente connotato, *non* sia in prima istanza qualcosa di temporale, e che l'*identico*, tradotto temporalmente come permanenza, sia in sé *altro dalla permanenza*, come se il fatto che esso sia permanente sia semplicemente un debito lessicale pagato alla nostra più intima natura umana, leggibile appunto in termini di temporalità, ma che in sé l'identità sia altro, sia di più. Già, ma che cosa? O forse: come? Infatti, mentre il tempo risulta leggibile mediante un'*immagine* – una linea di punti tutti tra loro equivalenti nell'essere qui/ora –, al contrario il permanente non è mai traducibile in un'*immagine* che ci renda plausibile quanto con essa intendiamo significare. La linea potrebbe procedere all'infinito, ma che tipo di permanenza ne risulterebbe, invischiata come sarebbe nelle panie dell'infinito? La linea potrebbe ridursi ad un punto, un punto che conterrebbe tutti i punti possibili: ma allora occorrerebbe distinguere tra il punto-ora della linea e questo punto del tutto diverso da questo; e ancora: la permanenza richiama l'immagine della *totalità*? Ma la *totalità non* è un concetto temporale, e comunque la *totalità non* è un'*immagine*; come dunque *immaginarsi* la permanenza?

285. Tutto ciò che è temporale, dunque, è riducibile, o forse traducibile, o meglio ancora *rappresentabile in immagine*. L'*immagine* è sempre immagine del tempo, e quando noi parliamo del tempo ne parliamo sempre facendo ricorso a immagini. Se le cose stessero così, l'enigma della permanenza non sarebbe mai risolvibile negli stessi termini in cui vengono risolti i problemi legati a ciò che si situa sulla linea del tempo e nei punti-ora. *L'enigma della permanenza* è condizione irrepresentabile di un condizionato che possiamo rappresentarci, cosicché l'enigma si raddoppia, poiché anche il fatto che da un irrepresentabile si possa trarre un rappresentabile non è meno enigmatico. Certo, se sapessimo rispondere alla domanda: che cos'è "immagine"?, potremmo anche impostare, non certo risolvere, il problema di *ciò che immagine non è*, pur essendo la sua condizione: l'irrepresentabile come condizione del rappresentabile, la permanenza come condizione del permanente.

286. Il fatto di affidarsi a parole scritte per avere e dare senso è poi anche leggermente *ridicolo*. Bisogna che l'uomo che scrive se lo confessi ogni tanto, e accetti di farsi giudicare con perplessità da chi *prima di tutto* intende vivere. Perché, qualunque cosa se ne possa dire, scrivere si oppone a vivere, scrivere non fa bene, fa male a chi vuole *prima di tutto* vivere. L'uomo che

scrive ha un bel dirsi che anche la scrittura è un atto della vita, è un suo accadimento non meno di quanto lo siano gli altri, ma la differenza sta nel fatto che lo scrivere assorbe la vita, la scrittura è il vampiro della vita, ne succhia il tempo a fiumi come linfa che, talvolta e solo talvolta ahimè, riesce a dare colore e calore al gelo accecante della pagina, per lo più quella linfa preziosa scorre via senza lasciare traccia e lo scrivente si ritrova, oltre a non aver vissuto, spesso anche a non aver scritto nulla che valesse la pena. In questo senso, scrivere è davvero un *rischio*, un rischio silenzioso, inavvertito presso i più, presso coloro che vivono ‘reali’ dentro la ‘realtà’ che per loro, precede indiscutibilmente tutte le parole. Ecco, qui sembra nascondersi la vera natura dell'uomo che scrive, in questo passo che invece, per lui, *precede fatalmente le cose*, in questo passo d'ombra che troppo spesso sono le parole per lo scrivente, in questa anteriorità sostitutiva delle cose, tale per cui lo scrivente, dopo aver scritto di una vita che non ha ancora vissuto, ritiene per tal motivo di poter fare a meno di viverla, e questo sempre, ogni giorno della vita, così che si può affermare senza tema di esagerare che colui che scrive *non deve e non può* vivere che dentro quella scrittura dell'altro mondo, anticipando, con gli attimi della vita che corre via, anche quell'ultimo attimo, per lui che scrive come per tutti gli altri, che fermerà tutti gli altri, e che fermerà, nel caso suo, prima di tutto la mano alle prese con la sua ultima parola.

287. La sera, la sera, sempre la sera. La sera arriva e con essa arriva un groppo carico d'immensa malinconia, per l'irreparabile, per l'impronunciabile, per tutto ciò che è andato definitivamente *perduto*. Ed inizia in tal modo un terribile viaggio a ritroso, per aggrapparsi a ciò che, non più vivo, ci ha reso vivi, e ora, morto, ci dice lungamente addio dentro una lontananza che il cuore non sopporta e la mente non sa spiegare. E tu, figura d'amore che non puoi appartenere che all'altro di te stessa, dove sei ora, che è cominciata una dura salita verso il colmo della notte ed il sonno non è mai una meta di riposo, ma solo un'attesa vana spenta, in ultimo, dallo sfinimento? Non resta dunque che quest'ombra di desiderio, questa carne sempre in anticipo sulla parola che ti fa presente, sempre in ritardo sulla mano che prende contatto? A domani, allora, e domani non esiste, perché il senso che salva è sempre chiuso in questa manciata di sguardi sulle cose qui e ora che chiamiamo vita, vita che vive.

288. Fallisce il suo bersaglio chi cerca programmaticamente un'*esperienza della profondità*. Essa arriva quando meno te l'aspetti, mentre guardi distrattamente un volto, un paesaggio, una cosa. E poi, in che cosa essa realmente consista, è impossibile a dirsi; semplicemente, ad un certo punto ti sembra che le cose, quel volto, quel paesaggio siano altro da ciò che ti

sono apparsi fino a quel momento; *altro*: ma che cosa tu intenda dire con questa parola resta sempre in punta di penna, e ti sembra che abbia ragione chi vede nell'artista – l'esperienza estetica essendo uno dei modelli più diffusi di esperienza profonda – che riemerge dalla configurazione della sua opera una sorta di risveglio da un sonno ipnotico di cui non ricorda più nulla. Tutto questo è già stato raccontato molte volte: Plotino, Schelling, Proust, Montale; gli autori più diversi paiono aver tutti fatto questa esperienza ed essersene ritratti delusi, ricacciati indietro dalla forza escludente delle cose, a conferma del limite insormontabile posto all'uomo da ciò che lo rende tale. Chi o che cosa rende uomo l'uomo? Ciò che abbiamo chiamato Dio, Natura, o altro ancora? Chiunque esso sia o qualunque cosa esso sia, era un ente che la sapeva lunga, e noi, purtroppo o per fortuna, non impariamo mai abbastanza a stare zitti e calmi. Né adeguazione né rassegnazione, semplicemente un 'sano' realismo empirista, visto che di empiria presuntivamente profonda qui si tratta. Probabilmente, non potendone mai dare un autentico resoconto che non sia soltanto allusivo o dichiaratamente retorico, ci potrebbe esser lecito pensare che di esperienze profonde non ne esistano affatto.

289. Uno degli aspetti più sorprendenti della narrativa di Bukowski è la naturalezza con cui vengono descritti i più marginali (e antinarrativi) gesti della vita quotidiana, in particolare quelli legati al metabolismo e alla sessualità. «Mi pulii col lenzuolo» scrive dopo il resoconto frettoloso e assolutamente antierotico di un atto sessuale; «andai a cacare» scrive riferendo di un momento, tra gli altri, della sua giornata. Non si può affermare con sicurezza che faccia questo intenzionalmente, ma l'effetto di un simile ingresso dell'irrilevante nella narrazione rende la narritività di quest'uomo estremamente contigua alla descrizione della semplice sopravvivenza e, deprivata però del potenziale sarcastico e tragico del nichilismo intenzionale di Beckett, la situa sul versante dell'arte del racconto genericamente nichilista dove, per lo più, "non succede niente" poiché nulla ha da succedere e dove, dunque, proprio questo il nulla quotidiano va raccontato. Infatti, la necessità di citare spesso l'irrilevante rende tutto ciò che viene raccontato *equivalente a tale irrilevanza*; e questa, a ben pensarci, è una poetica, devastante e limitata quanto si vuole, ma è una poetica, ed è anche, a ben vedere, un punto di vista generale sulla vita, e forse, in contrasto con quanto scritto poco sopra, a suo modo una forma subliminale dell'intenzione.

290. Certi amori si nutrono delle loro stesse interdizioni, e tanto più sono incapaci di risolversi in quotidianità ed abitudini quiete e consolidate, tanto più vivono in modo fecondo e doloroso le loro tensioni e le loro

contraddizioni non sanate. Non vedersi è terribile quanto lo è il provvisorio vedersi, e tra un incontro e l'altro lo iato è colmato soltanto dal sogno ad occhi aperti e dal desiderio condannato a sublimarsi. Quando il sogno diventa leggera allucinazione, quando una chioma, ogni chioma di un certo colore richiama alla mente la chioma della persona amata, allora l'amore è maturo per fare l'ingresso nella follia. Ma la strada è molto lunga, dura tempo e tempo, fino a che gli occhi di chi ama, stanchi di consumare il volto soltanto immaginato della persona amata, si chiudono su di sé, in un silenzio che non soffre neanche più, dal tanto che il corpo ha smesso di parteciparvi. Dentro quegli occhi riposa un *amore malato*, la cui febbre sale fino ai vertici degli impedimenti – non importa più ora quali essi siano – e li supera d'un balzo, come se essi non esistessero più, come se la forza del desiderio avesse finalmente raggiunto la meta desiderata; ma non è mai così, naturalmente, e dopo quel balzo immaginario l'amore di chi ama regredisce ad una quotidianità sola, e rassegnata a vivere l'incubo della realtà come l'unica realtà per sé possibile ormai.

291. Amo le persone che sognano *sogni inutili*. I sogni inutili non sono soltanto i sogni impossibili, ma sono soprattutto i sogni che non interessano a nessuno. Un cieco sogna di vedere, un sordo sogna di ascoltare, e questi sono sogni importanti, ma un sognatore di sogni inutili ha desideri che, alla gran parte della gente, appaiono piccoli piccoli. Per esempio, amo le persone che sanno stare in silenzio, e sogno di averne una al fianco, capace di apprezzare il mio silenzio come io saprei apprezzare il suo. E amo le persone che stanno male dentro la folla, dentro tutte le folle, e che alle grandi città chiedono soltanto arte, musei e concerti, al diavolo tutto il resto. Ma persone che sognano l'esistenza di città del genere, che per lo più non esistono, ne conosco sempre di meno; di solito, ad una grande città, la gente domanda ben altro. Amo le persone che sanno star quiete e fanno poche cose, non necessariamente bene – e magari sono le uniche cose che comunque riescono a fare –, non le fanno benissimo ma quel poco che fanno lo fanno con amore, con autentico amore, ovvero: fanno tutto ciò che possono. Io amo chi non pretende niente dagli altri e da sé sa trarre, nei limiti di ciò che possono, quello che serve loro e agli altri, nulla di più e nulla di meno, poiché nel fare la misura è sempre misura d'amore, sia rispetto a sé che rispetto agli altri. Io amo persone così e, poiché quando le conosco me ne innamoro, sogno non soltanto di conoscerle (questo è possibile), non solo d'innamorarmene (questo sarebbe fatale e necessario) ma di poter stare loro al fianco, e questo, a differenza degli altri due, non è soltanto un sogno impossibile (almeno per me che lo sogno tutte le sere), ma – mi parrebbe di capire immaginando i commenti di tante persone che conosco – proprio un sogno inutile.

292. Sulla santità. Sulla santità, un innamorato ha ben poco da dire; se ama, allora lo si consideri *santo nell'amore*, chiunque egli ami. Se invece la santità è altro da un tale amore rispetto a qualsivoglia oggetto, se nella santità l'amore è senza oggetto perché ama l'oggetto più grande di tutti, così grande però che non è più neanche un oggetto o una loro somma, ambedue grandezze comprese all'interno della finitezza, allora un tale innamorato lo si distingue dall'innamorato precedente a tal punto che, a conclusione della ricerca della parola che qualifichi una tal distinzione, si finisca per restare senza parole. Non lo si chiami più innamorato, quindi, o lo si definisca *innamorato di nulla*, se ogni oggetto è pur sempre un qualcosa e se il tutto è comunque un tutto di oggetti. Nell'infinito di un'oggettualità che non cessa di essere grande oltre ogni oggetto o somma di oggetti immaginabili, l'amore non comprende e non è compreso; forse allora la santità, che qui farebbe il suo ingresso, misurata col nulla di cui sarebbe l'incomprensibile innamorata, consentirebbe ad un soggetto altrettanto impossibile di uscire dall'amore-per-qualcosa e diventare amore per nulla, o *amore d'amore*, ed anche – e non c'è malizia nel suggerirlo – un *nulla* d'amore.

293. Ci sono persone che leggono come degli *avari*. Con occhi di rapina, come se volessero portar via le parole con tutto quello che esse contengono, come se tutto ciò – parole e cose – ad essi appartenesse per diritto di lettura. Ma la gran parte delle cose che il lettore scopre nelle parole *ce le ha messe lui*, il lettore stesso, ed è grave che egli non lo sappia mai, cosicché imputa alla parola una proprietà che essa non possiede, poiché la parola è solo una disponibilità, un'*apertura ad accogliere cose*. Le cose che entrano nelle parole vi vengono accolte, raccolte e custodite; esse affondano nel cuore dolce e caldo della parola, vi cercano riposo e vi trovano il sonno che le mantiene vive e ricche di senso. Il prestito cui l'uomo le sottopone è ad esse gradito, purchè poi, dopo l'uso, esse vengano restituite al loro giaciglio e possano in tal modo ricostituire le loro forze preziose per tutte le adibizioni cui l'uso dell'uomo intende sottoporle. Ma ci sono lettori con occhi di rapina, avari e ladri, che non comprendono nulla di quanto rubano all'uso comune, e che pensano – esercitando oltre il consentito un diritto di tutti – di farsi interpreti di un senso delle cose che, non si sa per quale motivo, proprio a loro dovrebbe essere stato rivelato. E non è mai vero, poiché le cose, così violentate, *si chiudono* nelle parole, e le parole, così sottratte, diventano *mute* come tombe e fredde come sassi. Allora, questi ladri di gioia e d'ombre feconde, privati dell'una e delle altre, inventano il delirio delle loro rivelazioni, attribuendo cose a parole che non parlano, e costringendo tutti i lettori a leggere nelle parole quello che attraverso esse non è mai stato scritto. Ma le parole che questi lettori usano

per decifrare le parole che essi leggono, solidali con le sorelle defraudate del loro enigmatico esserci per noi uomini, si divertono a *significare nella pazzia*, lasciandosi adibire per ordini del discorso che dicono tutto e il contrario di tutto, cosicchè, alla fine, un tal lettore, un tal parlante, non potendo essere compreso mai, fermato per sempre nella comunicazione, condannato dalla propria tracotanza all'insensatezza, nel migliore dei casi tace perplesso e riflette, nel peggiore (e ahimè più diffuso) dei casi continua imperterrito a parlare fino alla consunzione totale del senso e allo stabilirsi, dentro il rumore universale, della più totale entropia comunicativa.

294. Proprio oggi che l'arte è *completamente* libera, essa *sembrerebbe* non contare più nulla. Essa, infatti, è libera in quanto non è più costretta a 'significare' nulla e, se lo fa, *sceglie* di farlo in omaggio ai vecchi tempi, quando gli uomini si rivolgevano a lei per comprendere il mondo. In qualche modo, la "morte dell'arte" hegeliana *si è realizzata* con gli interessi pagati a due secoli (Ottocento e Novecento) di apparente significanza estetica giocata *a dispetto* della severa interdizione filosofica del nume tedesco. Il mercato dell'arte consente ad ogni oggetto artisticamente intenzionato di assumere un singolare valore di scambio estetico, cosicchè, alla sparizione dell' "aura" di benjaminiana memoria, oggi corrisponde la sua sostituzione monetaria mediante un'attribuzione di prezzo. Questo è forse possibile in quanto un oggetto artisticamente intenzionato in senso stretto non esiste più, dato che *ogni* oggetto è suscettibile di tale adibizione. Il rumore oggi partecipa essenzialmente del fatto musicale, la macchia 'casuale' sulla tela partecipa essenzialmente del fatto pittorico, la parola sganciata da una qualsivoglia sintassi d'ordine partecipa senza rimpianti del fatto poetico, eccetera: la libertà, o meglio: l'apparenza dell'*arbitrio* e del *caso* diventati immagine della vera libertà, *non* liberano oggi l'arte *se non* liquidandone, implicitamente o esplicitamente, ogni tradizionale potenziale d'ordine che non sia – se si desse il caso – direttamente voluto nel qui e nell'ora da chi, *in quanto creatore*, ne *intenziona* il materiale o è capace, da *fruitore* che sa stare al gioco, di coglierne le intenzioni estetiche. Un'arte del genere, però, è diventata difficilissima, sia a farsi, sia a fruirsi; un simile prodotto fatalmente elitario consegna spesso chi vi partecipa alla solitudine o all'incomprensione, alla tragedia sociale della solitudine culturale, e chi non vi partecipa alla dannazione di un successo condiviso, sì, magari a livello di massa, ma del tutto estraneo a ciò che, l'Arte appunto, oggi potrebbe essere vissuto contro la falsità mediatica come il *solo luogo* di manifestazione del Vero. Ma la libertà, in arte come in ogni altra faccenda di questo mondo, come si vede, costa cara.

295. Arte, scienza e pensiero seguono percorsi paralleli, anche se scanditi con *tempi diversi*. La situazione in cui si trovano oggi le particelle subatomiche di materia, le opere d'arte e la questione del Soggetto accomuna questi tre cose del pensiero in una identica *indeterminatezza* statutaria. Il fatto è che a questa incertezza di fondo corrisponde l'impossibilità d'impostare un'ipotesi di sintassi in grado di costruire un ordine del discorso, sia esso estetico, scientifico o egologico e, di conseguenza, di poter stabilire la vita dell'uomo secondo una qualche *base di senso*. Indeterminazione degli elementi, incertezza definitoria, insensatezza esperienziale: da Heisenberg a Pollack a Derrida l'uomo del XXI secolo sconta la scoperta del vuoto preparata dal XIX secolo, abbozzata dal XX secolo e, oggi, a XXI secolo appena iniziato, diventata l'evidenza piena di una catastrofe matura, forse da troppo tempo, soltanto nelle parole dei filosofi, ma adesso assunta come il *clima mentale quotidiano* entro il quale vivere l'assurdità di ciò che il sarcasmo di un ultimo istrione ottimista chiama comunque "vita".

296. La capacità che dimostriamo di possedere, in ogni momento in cui *riteniamo* di esserne in grado, nel prendere le distanze dalle nostre *determinazioni* contestuali che – pensiamo noi – costituiscono nel tempo le fonti della nostra personalità così come si è venuta a configurare in un modo piuttosto che in un altro, certifica che siamo essenzialmente *liberi*. Ma questa libertà essenziale è come la venatura di un marmo leibniziano, che esige una *paideia* affinché possa manifestare il senso della figura che lo scultore, educato grazie a tale *paideia*, sarà poi capace di leggervi e scolpirvi. La libertà, dunque, è sia una *disponibilità* essenziale ad essere liberi, sia il *risultato* di un'educazione durante la quale impariamo ad esserlo. Ecco perché l'uomo, in ogni epoca della sua storia drammatica, anche in questa che ci piace pensare la più drammatica e minacciosa di tutte, proprio in quanto libero è anche già da sempre *salvo*. Salvo rispetto ad ogni catastrofe che gli possa toccare di vivere, salvo *purchè sappia* che può esserlo, salvo purchè lo voglia, ovvero: salvo purchè *possa e voglia* essere libero.

297. La determinazione massmediologica, la più insidiosa che sia mai stata messa in scena, forse quella che appare la più totale e definitiva, senz'altro la più difficile da estirpare già oggi, è però una minaccia il cui trionfo non potrà *mai* essere risolutivo. La cattiva fantascienza non fa i conti con la mortalità, col fatto, cioè, che la vita umana è *troppo breve* perché il male che viene perpetrato a danno di una generazione possa essere confermato una volta per tutte anche per *tutte* le generazioni seguenti. Ogni generazione che muore, infatti, lascia in eredità all'altra che segue il proprio fallimento, e nessun camuffamento di un modello di vita in vesti di trionfo potrà mai

rendere appetibile ai figli quanto hanno realizzato i loro genitori. Cari padroni del mondo, invece di maledirvi con tutto il cuore per la vostra innocente e colpevole malvagità, vi devo semplicemente ricordare che il vostro male ogni volta è *tutto da rifare!*

298. Quando non si riesce a far quadrare il tempo a nostra disposizione nel modo in cui vorremmo impiegarlo, piuttosto che guardare in noi stessi e non trovarci granchè sembrerebbe meglio guardare le cose del mondo, guardarle secondo una fenomenologia un po' improvvisata lì per lì, guardarle un po' trasognati; può essere sufficiente anche questo modo dilettantesco di guardarle per vederle sul serio *per la prima volta*. Ma va però aggiunto anche questo: le cose, così nuovamente guardate, non colmano la nostra noia profonda, bensì la rivelano nella misura in cui la nostra attenzione viene da essa catturata *senza scopo* perché ciò accada. Guardare le cose senza uno scopo che le faccia strumenti del nostro agire è *pericoloso*: si rischia, senza averlo voluto, di renderle specchi fedeli e spietati del nostro non-agire, e dunque in grado di ridarci un'immagine di noi quale non vorremmo mai essere, ovvero: inattivi, inutili, insensati, quali, infatti, esse appaiono al nostro sguardo immobile e un po' incantato. Così, appena ci riusciamo, distogliamo gli occhi dalla fascinazione e cerchiamo di spezzare il cerchio magico che ci cattura e ci rivela quali siamo fuori di noi, quali sono le cose fuori di noi, qual è in ogni caso il fuori-di-noi: *non-tempo, non-scopo*. E cerchiamo al più presto di rientrare nel giro del mondo dove regnano l'abitudine del nostro avere a che fare con esso, e la sicurezza della nostra fiducia in noi stessi, in quel "noi" consolidato dallo sguardo degli altri, a loro volta certificati dal nostro; un cerchio non meno magico, a dire il vero, ma l'uscita dal quale ci fa ogni volta più paura.

299. Non credo che i presunti intelligenti muoiano diversamente dai presunti stupidi; certo le loro vite appaiono profondamente diverse, eppure si tengono per mano sempre, e non lo fanno. Si può anche dire che tutta la differenza nelle loro vite la fa poi quella *presunzione*, quella presunzione d'intelligenza data a se stessi, o d'imbecillità data ad altri. Senza di essa, probabilmente lo stupido e l'intelligente riuscirebbero a dirsi e a fare insieme un sacco di cose. Un sacco di cose alla costituzione delle quali ognuno dei due tipi collaborerebbe con la propria intelligenza specifica, perché di stupidi, a dire il vero, non ce ne sono, tutt'al più ci sono degli istupiditi, dei frastornati, degli intorpiditi, quando il mondo è più forte della loro libertà essenziale e più invasivo dentro le loro vite. Quanto agli intelligenti, la loro presunzione è già testimonianza sufficiente della limitatezza di questa intelligenza, e basta da sola a rovesciarla nel suo contrario; anche qui il senso comune, e con esso il pregiudizio, sono

prevalsi: le *differenze naturali*, che sono sempre una ricchezza, si sono trasformate in *differenze culturali*, che nel corso del tempo impoveriscono sempre chi le accentua per farsi forte nei confronti degli altri e partecipare, in tal modo, e senza rendersene pienamente conto (dove la loro quota di stupidità reale), al movimento perverso di *prevaricazione* che il mondo esercita indifferentemente su tutti.

300. L'ossessione della scrittura quale vuoto nasconde? O piuttosto rivela? Nasconde, e rivela, il *vuoto*. Le parole colmano, hanno un'estensione immaginaria, quella che più ci aggrada, hanno un peso immaginario, quello che ci fa più comodo, sono dotate delle più diverse qualità, quelle che in quell'*hic et nunc* ci consolano o vogliamo che c'inquietino, ci profilano mondi, quelli di cui abbiamo bisogno per credere di vivere dentro un senso già dato. Dietro le parole si nasconde, ovvero si rivela, il nostro lavoro d'uomini, poiché nulla è dato che non sia stato dato da noi, rispetto al senso che il dato assume. *Tacere*, allora, nasconde, ovvero rivela, il desiderio di *non* essere uomini, di non avere il dovere di lavorare per essere uomini? E *morire* può coincidere con un silenzio radicale di questo genere, con un desiderio paradossalmente 'realizzato'? Per poterlo credere, occorre essere molto *stanchi*.

301. Ci sono giorni, giorni meravigliosi, in cui senti nascere dentro di te il prodigio di una forza che non sospettavi di possedere. E infatti ne sei posseduto, tu non hai meriti, devi semplicemente ubbidirle e assecondarne le movenze che ti portano dove, fino ad allora, stava in sonno il luogo che ti è più congeniale. Ora quel luogo ti si apre come il boccio di un fiore, ed il suo profumo, di donna di libro di passi felici, irradia tutt'attorno il suo fuoco benefico e ti riconcilia col dono del mondo e della vita. Tutto il falso e il vero si raccolgono in un punto e tu sei ben vivo in quel punto, ben desto e pronto a baciare la sorte – così ti senti di chiamarla, senza pensarci troppo – e ad accarezzarne la disponibilità a lasciarsi sedurre. Ci sono giorni, giorni che non hai mai aspettato e che ti giungono ancora più graditi, in cui la sorpresa di essere qui a viverli non basta a se stessa e ti esorta a riflettere sul fatto che, in ciò che chiami vita, l'alternanza della gioia e del suo opposto sono previsti in un disegno che oltrepassa la tua comprensione immediata, costringendoti alla fatica di *dislocare* il tuo punto di vista fino a che lo sforzo della visione più corretta non riesca a convincerti che quello che vedi quotidianamente non è mai tutto ciò che c'è da vedere, ma che comunque anch'esso fa parte della visione, e che c'è dell'altro da vedere, cosicché in quei giorni rari, incantevoli, diversi tu faccia la più grande delle esperienze, quella che ti pone di fronte alla consapevolezza che l'enigma del dono della vita non va compreso affinché possa essere vissuto, ma vissuto

fino in fondo affinché *si possa essere compresi* dentro quell'enigmatica donazione.

302. Semplificando il dipanarsi della propria sintassi, si complica, rendendola equivoca, la *ricezione*, da parte degli altri, del pensiero, riducendolo ad una sequenza di dichiarazioni di servizio, la cui argomentazione è demandata ad altro tempo, ad altro luogo, ad altra persona, ovvero: all'*inutile*, alla sezione considerata, da chi scrive in tal modo, la zona inutile della comunicazione; inutile in quanto ridondante, inutile in quanto preoccupata della chiarezza, della retorica della chiarezza, nella convinzione che il Vero sia l'essenziale, e che l'essenziale non sia necessario argomentarlo in quanto già di per sé evidente. Ma l'*evidenza*, ahimè, è sempre *risultato*, non presupposizione, l'evidenza non è mai già data prima dell'argomentazione, ma ne è il risultato; prima del risultato, l'evidenza è un'implicitezza ipotetica, un enunciato che chiede di essere messo alla prova, che invoca la demarcazione dei propri limiti di applicabilità e solo così, in qualità di prodotto di un lavoro del concetto, potersi aprire, esplicitato fin dove è stato possibile, all'evidenza di chi legge. Allora l'*inutile* della comunicazione diventa forse inutile *rispetto a ciò* che s'intende comunicare, piuttosto che *rispetto a colui* cui s'intende comunicarlo, venendo quest'ultimo *dopo* l'illuminazione, avvenuta nella mente di chi comunica, che ciò che s'intende comunicare rappresenta per l'enunciatore. Ma è poi vero che l'enunciato viene prima del suo destinatario? Non è forse vero che, quando l'enunciatore produce il suo enunciato, ha ben presente, e fin da subito, il destinatario di quell'enunciato, e sulla base di un tal presupposizione lo elabora? Se le cose stanno così, allora non c'è né un prima né un dopo nella configurazione di un enunciato a fini di comunicazione, e dunque non è mai difendibile il giudizio d'inutilità, attribuito dallo scrivente avaro di sviluppi sintattici, all'ipotassi argomentativa. *Nulla è inutile nella comunicazione*, tutto è necessario, e la maggiore o minore articolazione del dettato dipende esclusivamente dalla complicatezza di ciò che s'intende comunicare; nessuno è abbastanza stupido per richiedere più argomenti del necessario, nessuno è abbastanza intelligente per poterne fare a meno, nessuna comunicazione è abbastanza semplice per non dover sopportare il limite dell'argomentazione.

303. Quanto *coraggio* ci vuole per uccidere una persona a sangue freddo? E per ucciderne centoventi? Studiando le vite terribili di alcuni partigiani di città, chi, come me, 'anima bella', è nato *dopo* la seconda guerra mondiale, deve poter capire come si possa vivere – senza essere semplicemente un superstita che ce l'ha fatta ed ha avuto fortuna dentro una vicenda collettiva in cui si è limitato a cercare di uscirne vivo – sapendo di *aver ucciso uomini*

(120) a sangue freddo, secondo la necessità ‘storica’ imposta da una guerra di cui, avendone intimamente comprese le opposizioni ideologiche radicali giacenti al fondo, si sono condivisi, date le condizioni estreme, i termini generali giustificativi e legittimanti questo tipo d’operatività, l’omicidio a sangue freddo. Uomini? Sì, uomini, uomini ‘nemici’, non uomini-cose, si badi bene, perché chi uccide nemici considerati cose non si pone, evidentemente, alcun problema né morale né politico, né prima né poi; soltanto chi uccide nemici che ha comunque considerato altri ‘uomini’, vissuti come implacabilmente ‘diversi’ da lui nelle motivazioni dell’agire, può eventualmente *porsi problemi*. E risolverli, poiché chi spara a sangue freddo al nemico, *senza dimenticarsi che è un uomo* colui che in tal modo verrà ucciso, *deve aver potuto risolvere* il problema aperto dall’essere uomo del suo nemico.

In che cosa consiste l’essere uomo del mio nemico? Il problema si apre con queste semplici parole, e si chiude poi con quel colpo d’arma da fuoco che spegne la vita di colui che è il ‘soggetto’ passivo del problema, conservando (*mors tua vita mea*) in tal modo ‘viva’ la vita di colui che di quel problema è, invece, soggetto attivo. Ma in che cosa consiste allora la *risoluzione* del problema che ne segue? Se per chi osserva l’evento il colpo d’arma da fuoco vale come una *metafora*, superficiale ma efficace, della risoluzione, *per chi lo spara e per chi lo riceve* no, è ben altro da una metafora. Ma che cosa tale risoluzione rappresenti nella vita di chi resta vivo (per l’altro, ovviamente, rappresenta la dazione della morte) è questione davvero ardua da impostare nei suoi termini più generali.

Intanto, si potrebbe distinguere tra ciò che costituisce il problema *prima* della sua soluzione immediata (l’omicidio a sangue freddo), e ciò che costituisce il problema *dopo* la sua soluzione immediata; prima e dopo il colpo d’arma da fuoco, insomma. Sembrerebbero, infatti, due modi diversi di porre il problema; prima del colpo di pistola l’essere *uomo* del nemico parrebbe prevalere come la giustificazione che legittima il porsi del problema *antagonismo irresolubile* tra, appunto, due uomini, ovvero due mondi ‘umani’ che essi rappresentano: tutti e due sono uomini e, proprio per questo, identificandosi o incarnandosi, o proponendosi essi, soprattutto alla ragione, come due immagini d’uomo facenti capo a ideologie, o mondi di idee, opposte fino ai confini di ciò che ognuno di loro due interpreta come contraddizione insuperabile in grado di giustificare soluzioni immediate, proprio per questo *non possono*, non riescono a consentire a che ambedue i progetti operativi, di cui sono militanti in armi, convivano in pace, poiché *il modello di uomo* che essi rappresentano e per il quale combattono è *uno solo*, e quello soltanto (ossia: ‘soltanto così si è uomini’),

ovvero: lo vivono, quello e quello soltanto, come quello “vero”, e quindi scatta, nell’antagonismo, la necessità di una *risoluzione escludente* del problema nei confronti dell’altro, configurandosi in tal modo il problema stesso come solipsismo antropologico modellizzante, ovvero: come scontro tra due tipi, o modelli, di uomo che sono se stessi *nella misura in cui non* sono l’altro, donde la necessità, anche ‘razionale’ ai suoi occhi, di annullare l’altro per la propria affermazione.

Dopo il colpo di pistola, invece, la giustificazione, capace di legittimare a ‘vivere la vita’ per chi dei due è rimasto, e di valere per esso *fuori dal senso di colpa* per l’omicidio dell’altro, s’appoggia in prima istanza sull’essere stato *nemico* da parte di quell’uomo che, con la dazione della morte, è stato per questo escluso dalla ‘con-vivenza’, ossia dal *cum* che consente di *vivere* ad ambedue gli opposti, di opporsi senza contraddizione. Le due giustificazioni (prima, dopo) non sono in contraddizione, anzi, si supportano l’una con l’altra; semplicemente si susseguono, ed il prevalere dell’una sull’altra dipende soltanto dalla focalizzazione che lascia, nei due momenti, l’una o l’altra sullo sfondo. Prevale, infatti, in questo secondo momento della risoluzione ‘morale’ del problema, vissuta come *autoassolvimento* da parte del soggetto attivo del conflitto, la componente strettamente militare-operativa, legata – come s’è visto prima – alla constatazione d’impossibilità rispetto a un’alternativa che consenta al nemico di restare, se pur ‘nemico, *vivo in quanto uomo*: l’altro, infatti, pur restando uomo, ora è *prima di tutto* un nemico, e la componente progettuale della sua operatività in quanto nemico rendeva *inutile*, dannosa, inefficiente per la propria progettualità generale la sua persistenza in vita, fino al profilarsi, presso colui che diventerà il suo assassino, della necessità inderogabile che il progetto dell’altro diventasse ‘nei fatti’ impossibile a realizzarsi, donde la necessità particolare, puntuale, empirica, *affinché la propria storia personale e collettiva procedesse* nell’ordine della propria fede, che l’altro venisse eliminato.

La potenza delle ideologie sta, dunque, nella loro *volontà giustificazionista*: nervatura d’acciaio, punta di diamante del pensiero nell’analisi di casi tanto difficili; dimenticarselo, significherebbe condannare affrettatamente ad una colpa senza perdono e senza remissione chi ha inteso, *in buona fede*, far ‘procedere’ il proprio progetto di storia ‘contro’ un altro progetto di storia; tutto questo, tra l’altro, in questo modo così difficile da comprendere *dopo*, dopo la caduta degli antagonismi militanti faccia a faccia, per chi *non* ha vissuto quelle situazioni-limite, in cui uccidere, per quanto paradossale possa sembrare, coincideva con un *dovere* a servizio della vita collettiva; laddove quindi questo *procedere* della storia (nell’ordine della propria fede)

non dovrebbe però diventare poi, a guerra finita, né un processo giuridico in cui l'agire "progressivo" di chi ha combattuto e ucciso il nemico "in buona fede" venga sottoposto a profondo dubbio valoriale ponendolo sullo stesso piano di analoghi avvenimenti accaduti in tempo di pace, né dovrebbe nutrire una processione retorica di valori in cui l'agire dei vincitori diventi, per questa sua natura vittoriosa, *automaticamente* il Bene, il Buono, il Giusto, dimenticando, in questo caso, quanto abbia influito su quei comportamenti lo stato di necessità e di eccezionalità in cui sono stati vissuti.

In tutta questa complessa disamina, la parola più difficile da maneggiare, dal momento che serve per sostenere ambedue (prima, dopo) le giustificazioni, è la parola *fede*; siamo sicuri di sapere bene quanto di 'razionale' ci sia nell'esercizio di una *buona fede*? La quadratura del cerchio, probabilmente, da parte di chi ha ucciso a sangue freddo durante una guerra civile un uomo diventato ormai soltanto il 'nemico' da abbattere, esige davvero, al fine di *sopportare* la responsabilità di aver fatto 'procedere' la storia in una direzione piuttosto che in un'altra *anche* in questo modo, un immenso, inimmaginabile, forse impossibile *coraggio*.

304. Il sonno di tutti gli uomini è popolato di *violenza*. Non c'è immagine onirica abbastanza innocente che non realizzi un desiderio, condotto alla sua origine *per li rami*, che in fondo non sia violento. Ma che cos'è violenza? La vita propria e quella degli altri è appesa a un filo in ogni attimo, solo i morti ed i non-nati non temono la violenza. Se la morte non fosse così tanto spesso legata alla violenza, forse non risponderemmo alla domanda collegando la violenza alla morte, secondo una fatalità ermeneutica che ci impedisce di capire tanto la violenza in sé quanto la morte in sé, e vedremmo nella violenza un nome terribile rispetto al semplice fatto di vivere, il nome della parte di vita che è inestricabilmente legata alla natura. Ma, poichè noi *non* siamo soltanto natura, tutto ciò che nella violenza vi è di *non naturale* finiamo per assimilarlo alla violenza naturale e, così facendo, non comprendiamo più nulla. La violenza non naturale è *voluta*, è il prodotto dell'umana volizione che, invece di mitigare la naturalità della violenza della vita, la esaspera mescolandola all'atto di volizione stessa e profilando, in tal modo, l'interrezza del vivere stesso come un fatto di violenza. La mancata distinzione tra *violenza di natura* e *violenza di cultura* è alla base di tutti gli equivoci riguardanti la vita e la violenza, la morte e l'uomo. Solo una volizione che non voglia la violenza è in grado di riflettere sulla necessità della violenza naturale; presso gli uomini, è possibile risolvere il problema della sopravvivenza di tutti non, come accade nel mondo animale, ricorrendo alla violenza (in essi: naturale, e dunque

ineliminabile), ma riflettendo sul problema al fine di eliminare ed oltrepassare questo tipo di soluzione, poiché, se è pur vero che noi siamo *anche* animali, per quella parte di noi che non lo è siamo allora in grado di andare *oltre* quel tipo di soluzione, e infine approdare ad una *soluzione non-violenta del problema*. Invece accade il contrario, e la riflessione sul problema aggiunge anzi un *surplus* di violenza, voluta e razionale questa volta, alla violenza naturale scatenata dalla sopravvivenza. Che cosa pensare riguardo a tutto questo? Forse che l'umana ragione può, a differenza dell'animale che non sa quello che fa, *saper bene* quello che fa, e saperlo fino al punto di *volere* fare il male? Il male, e la violenza non naturale che gli appartiene di diritto, sono forse delle specificità dell'essere uomo? Il male come volontà di fare il male attraverso una violenza non naturale, è dunque un risultato della riflessione che l'uomo fa quando riflette alla propria *differenza*, alla differenza tra l'essere uomo ed il non esserlo?

305. «Tu mi accogli – scrisse in seguito –, la tua casa è semplice, apri la porta e mi sorridi, ma non dici una parola. E nemmeno te ne aspetti una, una mano tesa ed un sorriso di rimando, niente di più. Siamo persone silenziose, siamo anche molto soli, per quante persone ci girino attorno tutto il santo giorno. Ci sediamo in poltrona e tu metti una mano accanto ad un libro aperto a metà, poi guardi un attimo fuori dalla grande finestra che dà sulla città e sul tramonto invernale; ma è già sera, la notte avanza in fretta ed io guardo a mia volta accendersi alle finestre delle case di fronte le prime luci, piano piano la gente torna dal lavoro, la città ripopola le sue viscere interne e ognuno è rilanciato, un'altra volta, dentro di sé, chiuso tra quattro mura, dentro di sé spalancato, tempo che si fa domanda, tempo che si sa stanco, infinitamente stanco, esiliato dal riposo. Tu mi accogli ed io rispondo alla penombra che s'infittisce tutt'attorno al tuo volto con l'ostinazione di un silenzio che non finge nemmeno di essere imbarazzato, forse è proprio quello che vuoi, e le parole morte che giacciono alla rinfusa nella stanza non mandano rantoli, sono morte senza disturbare coloro che hanno pensato di appartenere loro, li hanno lasciati soli e loro, le parole, sono andate a morire da qualche parte nella casa. Così noi tacciamo, non muoviamo un muscolo e respiriamo appena, abbandonando questo niente di suono tra noi al rumore della città, del mondo, al ronfo monotono del traffico e delle voci indistinte negli appartamenti di sopra e di fianco. Perché sono venuto da te? Perché mi hai aperto senza fare domande? Ci conosciamo, è vero, e ci amiamo, è vero, ma è stata davvero una scelta quella di sorriderci senza dire una parola? Ed è stata una scelta voluta? Ognuno di noi due pensa la sua risposta ma non riesce a formularla in parole, piuttosto scorrono, davanti ai nostri occhi pensanti, immagini veloci di cose comuni, di situazioni in cui ci siamo dette tante notizie, tante

emozioni; di questo e di questo soltanto viviamo, ora come sempre, bastiamo a noi stessi tacendo forse per sempre, finalmente tacendo e tenendoci l'uno accanto all'altra in una stretta mortale, pur senza muovere un muscolo e abbandonando ogni nostra iniziativa alla tenebra, spaccata dai lampi delle automobili che percorrono coi fari le pareti ormai avvolte dal nero più fitto. Tu m'hai accolto, e continui ad accogliermi ancora per qualche minuto, stanca, sfinita come sei dal niente che ti ho portato in dono e che tu desideravi come il dono della salvezza per quel tutto di cui ti senti in colpa. Per quel tutto di cui *io, ora*, mi sento in colpa e di cui tu, con indescrivibile gentilezza, ti costringi a portare il peso; ma tu non sei, non sei colpevole di nulla se non di essermi passata accanto una volta, due volte, una volta di troppo. So che nella notte della tua poltrona sorridi e che la tua mano accarezza la costa del libro, so che non dirai nemmeno una parola, ancora nemmeno una parola, quando io mi alzerò e me ne andrò in punta di piedi vergognandomi di essere venuto e di non averti saputo dire niente. So che di questo silenzio, di questo mio andarmene impercettibile, di questa mia vergogna tu mi sarai grata e così, per una volta almeno, prendo una decisione, e resto ancora un poco. Forse nell'illusione di stupirti, anche se so – anche questo so – che quel libro aperto accanto a te, e che tu conosci così bene in ogni sua pagina, *sono io*».

306. «Oggi sei tu – scrisse il giorno dopo – ad offrirmi in dono il tuo silenzio. Mi cammini al fianco sul sentiero e l'inverno inoltrato attutisce nella neve i pensieri più squillanti. Ti stringo nelle spalle e forse ti chiedo di dirmi il tuo nome, perché è così dolce, o un nome, un nome qualsiasi di una cosa che ami, il nome di un fiore, di un frutto. Ma tu non rispondi e abbassi lo sguardo, è inverno anche nel cuore e io non so accettare le stagioni dell'anima. Dopo pochi passi si apre lo scorcio sul lago e sui monti svizzeri, sono pieni di neve ed i paesi appena ai piedi di essi appaiono disabitati; per un attimo non ti vedo più, sei diventata tutt'uno col bosco, con i suoi alberi solitari. Ma mi resta il profumo accanto, la stilla d'aria del tuo respiro che mi parla ed è la sola parola che ora mi sento di comprendere. Perché non ti faccio domande? Perché non rispondo alle tue antiche domande, alle domande di ieri, di ieri l'altro? Non ce n'è bisogno, ed ora sembra che lo sappiamo bene, e sono io che devo comprendere fino in fondo il dono, il senso del dono di questa passeggiata silenziosa e dorata, malgrado il lividore del cielo. Sto aspettando un sorriso, uno dei tuoi sorrisi che aprono mondi di speranza, sto aspettando il nutrimento di una gioia inaspettata quanto al momento in cui potrebbe giungere, ma da sempre attesa quanto al fatto che debba comunque, prima o poi, arrivare. E allora ti spio con la coda dell'occhio mentre contempli il paesaggio che s'imbianca di nebbia e ti protegge dall'indiscrezione dei miei desideri, ed è così che scompaio un'altra

volta, ma questa volta non trovo la traccia del profumo, persino gli alberi del bosco si voltano dall'altra parte quando li interrogo. Perché sono venuto solo fin quassù?»

307. In chi scrive tutti i giorni qualche riga alla fine subentrano *meccanismi automatici* che, da semplici procedure operative, possono persino diventare riti, liturgie, superstizioni. L'ora e il dove sono i responsabili di queste inconsapevoli e impercettibili trasmutazioni sull'asse valoriale del semplice e lineare asse dell'agire; col passare delle ore, il mancato sopraggiungere delle parole quotidiane può ingenerare anche un leggero panico da astinenza, si rischia, in questi casi, di scrivere qualcosa purchessia anche cinque minuti prima della mezzanotte, poiché cinque minuti dopo sarebbe già il giorno seguente e quello appena trascorso sarebbe allora stato una *dies sine linea*. Allora, in uno scrivente di tal genere, si ha piena testimonianza dell'impossibilità, per l'uomo, di essere soltanto un puro, innocente, neutrale esecutore; non è mai così, non può essere così nell'uomo, poiché ogni suo gesto, se pur minimo, si carica, secondo una fatalità enigmatica che qualifica l'uomo rispetto ad ogni altro ente, di un *sensu secondo*, di un valore che appartiene a lui e a lui soltanto, a tal punto che, nelle mani dell'uomo, nessuna cosa di natura, nessuna situazione, nessuna relazione per quanto elementare sia, rimane semplicemente se stessa, è subito altro da se stessa, se per essa il fatto di essere se stessa avesse mai un senso. Ma non ce l'ha, non ce l'ha mai *fuori dell'uomo*, poiché il problema del senso è sempre un portato dell'uomo al mondo delle cose, anzi, al configurarsi di un mondo delle cose di fronte all'uomo, come se la datità inspiegabile delle cose, grazie all'uomo, solo e soltanto così *valesse un mondo* e non un inspiegabile accozzaglia giustapposta di enti. Che poi, va aggiunto, una tale inspiegabilità preumana non si rovescia affatto in completa ed evidente decifrazione del mondo per il solo fatto che ne attribuiamo, ad un certo punto, la responsabilità all'uomo; essendo l'uomo il più insondabile di tutti gli enigmi, il mondo che mette capo a lui, alla fine, è ancora più inspiegabile di quello che ne precede l'intervento.

308. Per sempre: il *sempre* è il tempo sognato dai mortali, poiché gli immortali sognano il *mai*. Ma gli uomini sono immortali? Anche agli uomini è consentito sognare il *mai*; il *mai* cancella ogni temporalità, il *sempre* l'assolutizza, cosicchè solo chi non ha per statuto a che fare col tempo può sognare il *mai*. Nella mortalità il tempo è assolutizzato o cancellato? Che lo si assolutizzi è fuor di dubbio, ma è possibile pensare di cancellarlo? Il fatto è che all'uomo non è possibile *non pensare*, e quindi si tratta di vedere se il fatto di pensare e la cancellazione del tempo sono due fenomeni compatibili. *Fenomeni*, inoltre, e non: fatti. Cosicchè la natura fenomenica

della cancellazione avrebbe poi da fare i conti con qualcosa aldilà di essa cui dovrebbe corrispondere. Pensare di cancellare il tempo affidandosi al *mai* degli immortali è, dunque, possibile, pur restando altamente problematico far corrispondere a questo pensiero qualcosa che non è questo pensiero. E che non sia pensiero questo qualcosa cui corrisponderebbe la cancellazione del tempo è provato dal fatto che noi pensiamo il risultato della cancellazione del tempo in termini temporali, perché *mai* è parola temporale, anche se con essa non intendiamo qualcosa di temporale. D'altra parte, quando intendiamo dire: *qualcosa di non temporale*, che cosa realmente intendiamo dire? Ci è possibile fare esperienza, esperienza di pensiero, fuori dalla temporalità? Che cos'è il non-tempo? Non è l'eternità del *sempre*, questo è certo, ma allora che cos'è? Anche agli uomini è consentito sognare il *mai*, ma un tal sogno, sognato dagli umani, non li fa diventare altro dall'umano, e se l'umano è mortale, non li fa diventare immortali. Solo agli uomini è consentito di fare esperienza, e quindi di essere nel tempo; uscire dal tempo vorrebbe allora dire *non essere uomini?* Solo chi non è uomo è immortale? Ma gli uomini, uscendo dal tempo, muoiono, cosicché si istituirebbe una catena logica elementare: uscita dal tempo, morte, ingresso nel non-tempo, immortalità, e la vita dell'uomo sarebbe un passaggio dal *sempre* desiderato da vivi al *mai* realizzato da morti. E' un azzardo teoretico metafisico un po' troppo facile; qui fa capolino il senso comune, e con esso una modalità banale dell'esperire. Un punto di partenza ben più impegnativo potrebbe ipotizzare, invece, la *coesistenza* di morte e immortalità, di tempo e di non-tempo, di *sempre* e di *mai*, come se tutte queste coppie un po' stantie e decotte di termini non fossero altro che i nomi di *ciò che*, essendo qui e ora in ognuno dei qui e degli ora nient'altro che questo esser-qui ed esser-ora, e così essendo essendo anche tutto ciò che ha da essere rispetto ad ognuno dei qui e ad ognuno degli ora, ebbene, *assume*, secondo il rispetto dovuto ad ognuno dei qui e degli ora, l'aspetto di un *mai* che si ripete "sempre" nell'identico come un *uguale a sé*, fuori dalla catena del tempo, ovvero: un "qui" in sé e a sé bastante, un "ora" in sé e a sé bastante, e secondo il rispetto dovuto alla loro sequenza, prodotta dentro l'umana esperienza, l'umana esperienza del tempo, *assume* l'aspetto di un *sempre* come immagine del desiderio che la catena dei qui e degli ora non finisca "mai".

309. Quando arriva sera, arriva sera per tutti. Anche la morte arriva per tutti. Per tutti le ore della giornata sono ventiquattro. Nessuno, dunque, di fronte al tempo, gode di privilegi. Il più ricco ed il più potente degli uomini, esattamente come il più misero e meschino, deve fare i conti col *proprio tempo* a disposizione. Infatti, il tempo è la proprietà più indiscussa, se non se ne avesse neanche un po' non saremmo vivi, non saremmo uomini, non

saremmo mortali, ma che cosa saremmo allora? Domanda oziosa per oziosi; il tempo è qua, amici miei, il vostro, il tuo, il mio: il nostro tempo che, per il fatto di essere in piccola o grande parte comune, rimane comunque una proprietà di chi lo gode, lo soffre, lo sciupa, lo dona, lo vive. Forse, il terrore della solitudine si spiega soltanto col fatto che, quando si è soli, si è rilanciati brutalmente, senza filtri, di fronte alla proprietà terribile del nostro tempo. Noi *siamo* quel nostro tempo e, cercando di vivere il più possibile insieme agli altri, rendiamo il nostro tempo comune, lo partecipiamo al prossimo come se, così facendo, ne potessimo finalmente mascherare, se non perdere, la proprietà; ma la *proprietà del tempo* è una proprietà sempre indivisa nei fatti e del tutto indivisibile nelle intenzioni, vige la manomorta più rigorosa sul latifondo temporale in cui viviamo tutto ciò che dobbiamo, o che ci è stato dato da vivere, e la nostra esperienza, la nostra esperienza abbiamo un bel donarla a destra e a manca per non trovarcela in ogni momento davanti sotto forma di *enigma del senso*: la dazione del nostro tempo, allora, è un inganno, un buon inganno dato che produce spesso la gioia del prossimo, ma pur sempre un inganno che perpetriamo a nostro danno, per illuderci che, essendo il nostro tempo la cosa più preziosa che sia in nostro possesso, sia testimonianza di grande bontà e generosità farne dono agli altri dedicando loro tutto il tempo che le loro necessità ci richiedono. *Ma intanto* il nostro tempo passa, passa proprio come quello dell'egotista che lo impiega tutto per sé, tutto per la gratificazione del proprio sé; a noi, che dedichiamo il tempo al prossimo, costui sembra un avaro, uno che si vuol tenere tutto per sé, e la sua vita un errore grave che produce alla fine insensatezza. Diciamo di lui: come ha passato il tempo quell'avarò, tutto proteso a ricavarne solo del piacere per sé! E diciamo di noi: abbiamo, al contrario dell'avarò, donato, col tempo, noi stessi all'altro! Il trascorrere del nostro tempo è dunque ben altra cosa del trascorrere del tempo di quello! Ma poi anche questa sera è arrivata, è arrivata per noi, questa sera come tutte le precedenti, ed è arrivata anche per l'avarò, e per tutti gli altri che si situano in un punto qualsiasi del senso comune che noi tutti diamo al modo con cui passiamo il tempo della nostra vita. Certo, forti e ricchi di senso per l'uso generoso che abbiamo fatto della nostra giornata, ci corichiamo forse senza inquietudini e sorridiamo soddisfatti allo specchio mentre ci laviamo i denti; senza inquietudini? Non esiste, non esiste proprio un'esperienza del tempo senza inquietudini. Chi afferma di farla, chi dichiara di aver vissuto la sua giornata senza inquietudini, o di essere arrivato in fondo alla giornata senza sentirsi battere in petto "l'inquieto cuore nostro", poiché costui – come tutti – *non può dirsi mai fuori dal tempo*, né da esso escluso, ebbene, per costui si può davvero dire che *non arriva mai sera*.

310. Ognuno vive trascinandosi dietro innumerevoli *mondi*, che riemergono e sprofondano secondo leggi imperscrutabili. Mondi molto piccoli, per lo più, mondi ridotti ad un pugno d'attimi, d'ore, di giorni, mondi di cui siamo diventati consapevoli soltanto molto tempo dopo, mondi lontani nel tempo, ma la cui ricomparsa trascina con sé emozioni credute per sempre perdute. Non c'è luogo in cui s'è vissuto che non sia suscettibile d'una tale esperienza, che arricchisce ma anche rende più complessa la nostra vita presente, e la sottopone al tarlo del dubbio circa la sua *autenticità*: l'indiscutibile autenticità del presente, l'esser qui e ora che nulla può davvero problematizzare, se non l'evidenza della sua genealogia persa nel profondo, nel tempo che è andato via ed è stato a sua volta un presente, un presente nel senso del dono che non sappiamo mai di vivere se non dopo averlo vissuto, che non sappiamo mai di vivere se non dopo averne perduta la pressante evidenza, quasi come se soltanto nella distanza l'occhio della mente potesse vedere ciò che accade in primo piano, nell'attimo in cui il luogo lo certifica davvero vivente. Come se la vita potesse riflettere sulla vita solo nella *sospensione* della vita stessa, in quella terra inconsistente e reale che chiamiamo ricordo e che il cuore e la mente lasciano affiorare dentro l'*incoscienza consistenza* della realtà presente. In tal modo, ogni nostro attimo presente può certificarsi del suo essere qui e ora proprio grazie alle precedenti, innumerevoli certificazioni riguardanti gli attimi passati, e ogni nostro attimo futuro può situarsi su una non meno incoscienza linea di certezza grazie alla forza di un desiderio d'abitudine che nessuna ragione filosofica sarà mai in grado di mettere una volta per tutte con le spalle al muro di fronte alla propria teoretica insostenibilità desiderante.

311. La quantità è una maledizione. Proviamo a contare i giorni della nostra vita: essi sono un *numero finito*. Ed è la quantità rappresentata dai nostri soldi che consente di possedere una certa quantità corrispondente di oggetti. Le misure relative alle parti del nostro corpo, l'altezza per esempio, o il peso, vengono interpretate spesso come portatrici di sensi addizionali che vanno a completare il quadro del nostro carattere, della nostra personalità, in quanto in qualche modo influenti sul nostro esserci generale e sul nostro agire. «Quanti libri hai pubblicato?» domanda un intellettuale ad un altro. «Quante donne hai avuto?» domanda un libertino ad un altro. «Quante volte fai l'amore in un mese?» domanda l'impiegato di un ufficio statistico per telefono a un utente apparentemente qualsiasi, in realtà scelto come campione rappresentativo di una fascia d'utenza. Quante parole saranno necessarie per imparare a tacere? Quanto silenzio sarà necessario per imparare davvero a parlare? Quanta sofferenza sarà ancora necessario sopportare prima che la quantità smetta di essere l'unico, vero criterio di giudizio delle cose del mondo?

312. Non abbiamo bisogno dell'infinito per demoralizzarci, non abbiamo bisogno dell'infinito per impostare una filosofia del limite, una morale della finitezza, una gnoseologia che rinunci ad ogni pretesa di verità. E' sufficiente amare un linguaggio ed avere la pretesa di conoscere tutto quello che con esso è stato detto o fatto entro un certo lasso di tempo. Prendiamo il caso della musica: chi può dire di possedere la padronanza di tutto quanto viene prodotto in un mese dalle case discografiche dell'intero pianeta? Nessuno. Ma limitiamo la pretesa: chi può dire di conoscere tutto quanto viene prodotto e distribuito in un mese sul mercato discografico per quanto riguarda la musica contemporanea? Anche qui: nessuno. Togliamo pure da questa nicchia di mercato tutto il jazz e, naturalmente, tutta la musica di ricerca non jazzistica ma non ascrivibile ai filoni più frequentati dai compositori d'oggi, e riserviamo la nostra attenzione a quel che resta: è una nicchia nella nicchia, eppure, vuoi per difficoltà di reperimento vuoi per l'immensa quantità di supporti che invadono il mercato ogni mese, anche in questo caso la pretesa di conoscenza è destinata a rimanere delusa. L'esempio non è importante, serve solo a testimoniare quanto, nel mondo dell'uomo, il *limite* che s'incontra quotidianamente demarchi le *possibilità di conoscenza* assai prima che si mobiliti il concetto filosofico dell'infinito. E' l'uomo stesso che si produce, nel tempo, una sorta d'*infinito potenziale* sotto le spoglie di una *finitezza attuale* che, per le sue possibilità di uomo, è già un surrogato anticipatore dell'infinito. Probabilmente, l'idea più facile e diffusa per rappresentarsi l'infinito è quella che fa capo alla pretesa di un *expertising* qualsiasi; chiunque può fare l'esperienza della propria finitezza dentro la finitezza, e su questa base immaginare ciò che poi chiamerà, senza essere capito se non sulla base *analogica* di una qualche competenza tutta umana rispetto ad alcunchè, l'infinito.

313. Una riflessione matura sulla fine delle cose, di tutte le cose, deve poter comprendere entro la propria argomentazione anche il fatto che nessuna cosa *mai finisce davvero*, e che il suo finire, sempre che quella riflessione sia onesta, vale in realtà più come un'impressione, un'emozione e un giudizio, che come un'esperienza con corrispondenze effettuali. E' facile constatare, per esempio, come una relazione venga considerata finita quando due persone, come si sentenzia in questi casi, "non abbiano più niente da dirsi", poiché il silenzio viene normalmente vissuto non come una condivisione profonda che non abbisogna di parole, ma come una condivisione non più possibile che il silenzio, in qualità di parola assente o assenza di parole, suggella col gelo del proprio fiato. Ma, appunto, non sempre il silenzio vale una tale incomunicazione, né la parola garantisce la circolazione del senso e degli affetti: sono *pregiudizi* che occultano le possibilità importanti possedute

dal silenzio, e sottovalutano i danni incalcolabili che possono produrre le parole. Niente finisce davvero mai: due persone che “non hanno niente da dirsi” possono però scambiarsi i loro silenzi attraverso sguardi che soltanto loro sanno interpretare, anche a distanza di anni. Questa fine che non finisce mai è allora un’eccedenza di angoscia nello statuto delle relazioni più intense, che nella vita di una persona non sono mai molte, a volte addirittura è una sola, e si trascina per tutta una vita fino allo sfilacciamento indecente di ogni sensatezza relazionale ma, pur così malridotto, quell’abito che veste tanto malamente i corpi sempre più invecchiati che non si amano più da tempo memorabile, *quell’abito rimane* e ogni volta che a quelle due anime capita d’incontrarsi viene da esse di nuovo indossato, come se fosse ormai per loro un gesto non più controllato dal decoro della ragione, come se il dovere di coprire il proprio malandato stare di nuovo insieme fosse diventato un automatismo, non poi tanto differente da quelli che deturpano i volti dei nevrotici tourettiani o contrassegnano i gesti inconsulti dei solitari che parlano tra sé e sé camminando per strada.

314. In fin dei conti, in tutto quel che si scrive, c’è un *tratto comune*, lo stile, direbbe qualcuno, la propria traccia di lumaca, direi io, che non credo nello stile più di quanto non creda in cose ben più importanti. Naturalmente, se per *stile* s’intende la discesa agli inferi della nostra anima scrivente, allora va bene, si parli pure di stile. E quella traccia di lumaca che, alla luce del sole morente, s’illumina e brilla come se fosse un filo d’argento, ebbene, valga pure come uno stile di scrittura, cosicché il tratto comune che ci portiamo dietro di parola in parola ci possa consolare rispetto a una qualche conoscenza privilegiata che dalla discesa agli inferi ci siamo portati dietro ed ora, all’aperto, nel -ci del nostro esserci heideggeriano, ci definisca, ci marchi come animali del tutto particolari, l’animale-uomo, e ci distingua ancora di più, differenziandoci l’uno dall’altro, scrivente da scrivente, ognuno portatore di una traccia prismaticamente diversa da quella degli altri, quasi che la somma di tutte le tracce potesse ridare l’umano nel suo complesso, a nome di tutti i non scriventi, che sono la maggioranza e che non si sentono certo rappresentati dai pochi che scrivono. Rimane solo da chiedersi se lo stile è un *peccato di presunzione* che possa essere perdonato.

315. Dislocazione *della* coscienza, oppure: dislocazione *dalla* coscienza? Il luogo in cui l’Io e l’essere entrano in relazione oppone una relazione escludente ad una giustapposizione, che nel porre l’Io e l’essere l’uno di fronte all’altro al tempo stesso include, essendo l’Io un essente, per quanto lo sia qui-ora, l’Io stesso. Quindi, non è possibile dislocarsi *dalla* coscienza, bensì è solo possibile, per la coscienza, dislocare se stessa fino al punto di ritrovare, nella frontalità dell’Io all’essere, l’Io stesso in quanto essente. Il -ci

dell'esserci sarebbe dunque il luogo di una tal dislocazione che, rifondando l'Io come esserci, *invera* la coscienza conservandola e superandola. Sarebbe necessario, a questo punto, vedere che ne sia del sapere dell'uomo, di quello scientifico e di quello politico, di quello etico e di quello estetico; si vuol dire, insomma, che una corretta ed approfondita dislocazione *della* coscienza varrebbe come un fecondo ed igienico *discorso sul metodo*.

316. «Di fronte al problema dell'origine e della fine, anche la più piccola delle vite diventa *la più grande*. E' bene che ognuno lo dica a se stesso il più spesso possibile, perché la disperazione contemporanea è subito dietro l'angolo di ogni pensiero che si pensa, di ogni parola che si parla, di ogni scrittura che si scrive; ma per poterselo dire bisogna sfuggire alla presa della *grande piovra annichilente* che usa ormai tutti i pensieri liberi e tutte le parole libere, e le asservisce ai propri scopi distruttivi. E per poter sfuggire a tutto questo è necessario riflettere prima di tutto sulla *propria esperienza*, farne sempre il centro della nostra attività tanto del cuore, che vive emozioni, quanto della mente, che produce concetti; se anche l'esperienza autentica ci sfugge di mano, siamo finiti, e le nostre vite, piccole o grandi che siano, perderanno tutto il loro senso salvifico.» Più o meno di questo tenore era il discorso che un filosofo sognato da un filosofo espose ad un pubblico che lo ascoltava immerso nella più fitta penombra; lui restava ritto in piena luce e sudava copiosamente perché le lampade gli stavano proprio dappresso, così dappresso che sembrava circondato da un nimbo come un Cristo risorgente. Alla fine del suo discorso in sala non tornò la luce e – nei sogni accade quello che i protagonisti del sogno desiderano, o credono di desiderare – non ci fu nessun applauso, il filosofo scrutò nell'ombra, scese i gradini della ribalta e s'accorse finalmente che in sala non c'era più nessuno.

317. Se noi sapessimo veramente che cos'è una *piccola vita*, potremmo ingrandirla, e la responsabilità della sua piccolezza e della sua grandezza sarebbe tutta nostra. Ma è così! Solo che *non lo sappiamo mai*, non ne siamo mai consapevoli nel mentre che si vive, giudichiamo la nostra vita solo rispetto a ciò che essa è stata, non mai rispetto a ciò che essa è qui e ora. Questo presente inattuabile, che sfugge regolarmente alla nostra coscienza per poter configurare in tal modo il nostro Io, questo tempo che si offre al giudizio e alla valutazione solo a patto di diventare oggetto di pensiero, ovvero: passato, tempo che è stato, futuro, tempo che non è ancora, ma non mai presente, tempo in cui noi siamo viventi qui e ora, tutto questo non è *né piccolo né grande*, e sta a noi coglierne la grandezza, cosicché il suo mancato coglimento, ed esso soltanto, diventa responsabile della piccolezza di una vita.

318. Non credo alla *bontà* degli aforismi. Né alla loro bontà morale, poiché per lo più essi hanno intenzioni epigrammatiche e mirano a ferire con un colpo micidiale e mortale nella loro brevità. Né alla loro bontà conoscitiva, poiché rappresentano per lo più dei corti circuiti conoscitivi, in cui l'ellissi dei passaggi intermedi nasconde la loro non esplicitata debolezza argomentativa, non la loro inutilità.

320. Quello sopra riportato valga come esempio di *contraddizione esibita senza pudore*; potrebbe anche sembrare una tautologia, ma non lo è. Affermare con un aforisma la debolezza teoretica dell'aforisma è invece una dimostrazione in piena regola. No, non è vero: è un'esibizione, ma non spudorata, anzi, leale, di quel che si pensa rispetto a quello stesso oggetto che si pensa assumendolo ad oggetto di se stesso. Ma allora è davvero una tautologia. No, è piuttosto un giudizio analitico con in più l'esibizione dell'analisi esercitata attraverso quel giudizio analitico. No, non va bene. Contraddizione, tautologia, dimostrazione, giudizio analitico: nessuna di queste formule riesce davvero a rendere conto dell'aforisma.

321. Se uno scrivente vuol esser certo di avere sempre qualcosa da scrivere, non è necessario che si umili a raccontare l'insignificanza sua quotidiana, abbandonata alla più trita accidentalità, perché gli si apre un'altra strada, forse un po' più nobile, anche se non meno inutile. E' sufficiente che si dedichi con meticolosa acribia al *commento* di tutto ciò che va leggendo nel corso della giornata: esprimere su ogni pagina che gli si srotola davanti la propria opinione? No, sarebbe troppo stupido, ci sono già i commentatori di professione, mal pagati e meno ancora letti. E' sufficiente, invece, *misurarsi con la sintesi*, anche di piccole porzioni di quanto si sta leggendo; una volta si diceva: il riassunto. E' un esercizio di sottile intelligenza, che costringe chi legge al tempo stesso al ricalco e all'invenzione di un nuovo luogo scritturale in cui situare l'argomento trattato dal testo. Nessun commento esplicito, ma – di sintesi in sintesi – l'edificazione di un paradossale *bonsai* dell'opera, il miglior commento che di un'opera si possa fare: indipendentemente dalle dimensioni che essa assume, l'opera deve rimanere se stessa, riconoscibile e al tempo stesso differente. Verrebbe voglia di dire: esercizio leibniziano rispetto a un'opera-monade che, non avendo né porte né finestre, è sempre se stessa sia nel macrocosmo del libro che si legge che nel microcosmo del libro che si scrive.

322. La più terribile delle formule leopardiane: *l'apparire del vero*. Nessuno, tranne Leopardi, è mai stato pronto per scrivere di un tale argomento. Semplifico: il vero è il deserto, è il deserto che cresce, e più il deserto cresce più le illusioni sono impossibilitate a fiorire. Ad un certo punto non cresce

più neanche la ginestra. Sotto i nostri passi si sente soltanto il cricchiare dei sassi e lo sfarinio da clessidra della sabbia. Perché in quel deserto ottocentesco, a mezza strada tra Leopardi e Nietzsche, s'è accumulata la sabbia dei secoli, la sabbia di tutti i secoli dell'uomo, s'è accumulato il vecchio tempo dell'uomo, tutto ora sotto i suoi piedi. Tutto il tempo dell'uomo sotto i piedi dell'uomo, che vi cammina sopra aggiungendo sabbia a sabbia. Ma non è sempre stato così. A lungo, molto a lungo, nel tempo sono cresciute piante, fiori, erbe, frutti, e vita, vita: che poi sono diventate sabbia, poiché tutto *dentro* l'uomo finisce! E fuori dall'uomo? C'è speranza che fuori dall'uomo nulla finisca? Nulla diventi sabbia di deserto? Nulla diventi tempo? Nulla, tempo, uomo. La più terribile delle formule leopardiane: *l'apparir del vero*.

323. Se nelle pagine di una scrittura diaristica ci fosse mai un'*ombra autentica*, essa scomparirebbe illuminata da una luce comune e anodina qualora una lettura disinteressata ne prendesse atto. Una scrittura di tal genere, infatti, chiama a gran voce una lettura ben diversa da quella improntata al distacco, al contrario, esige una lettura che contenga almeno *altrettanta* passione e intelligenza emotiva quante ce ne sono in quelle parole ombrose, e se di primo acchito passione e intelligenza non dovessero apparire, andrebbero da un lettore vero *cercate e trovate*. Costui scoprirebbe, magari, che quella passione e quell'intelligenza – e quell'ombra – *ce le ha messe lui*, e che nelle pagine del Diario non ce le ha esattamente trovate, ma *scoperte come proprie*, non importa, ora ci sono, o meglio: qualcuno, pazienza se è il lettore, ha saputo 'trovare' il tesoro nascosto, quello stesso che aveva nascosto lui. Leggere è riscrivere: non è forse vero?

324. Alle domande di Lei Lui non è capace di rispondere. Troppo spesso gira all'intorno e, pur conservando nelle parole, che sceglie per dare risposta, i termini giusti con cui quella domanda è stata da Lei formulata, e quindi: pur sembrando che stia *rispondendo*, *invece* piano piano toglie a quei termini l'intonazione genuinamente interrogante con cui inizialmente gli erano stati proposti. Non è che Lui non voglia rispondere, è che non crede nella potenza davvero effettuale della risposta; l'eventualità di una risposta in tutto e per tutto rispondente, al contrario, secondo Lui priverebbe la domanda della sua reale potenza effettuale, risolvendola come semplice domanda e quindi liquidandola. *Tenere aperta la domanda* come domanda – pensa Lui – significa continuare a parlare di ciò che più conta per Lei, e che Lei gli ha detto una volta per tutte proponendo la cosa, appunto, *la cosa che conta in termini di domanda*. Lei ha chiesto: «Chi sono io?» Lui è in attesa di trovare sul suo cammino le parole, le stesse parole di quella domanda, e s'accorge che, rispetto alla cosa domandata con quelle parole, più che le

parole da Lei dette occorre ripercorrere *le parole non dette*. Le parole non dette, infatti, possono essere una manifestazione affettuosa del silenzio. Attraverso le parole non dette passano sorrisi e gesti che non abbisognano d'altro che di essere goduti per se stessi, ognuno di essi essendo domanda e risposta, ognuno di essi collaborando a istituire l'unico ordine che grazie ad essi – sorrisi e gesti come parole non dette – produca il senso occorrente, l'ordine d'amore, in cui il domandare ed il rispondere fanno di Lei una domanda, e di Lui che risponde una risposta che nella domanda di Lei s'avvolge tutta. (30/3/2004, Salzburg)

325. Questa sera, verso le nove e mezza, ho sostato da solo davanti alla casa natale di Georg Trakl, in Waag-platz, al numero 1A, qui a Salisburgo. Mi domando che cosa significhi commuoversi di fronte al luogo dove nacque un poeta morto a ventisette anni suicida. E per l'ennesima volta non mi resta che il *silenzio* di fronte a ciò che per me significa la semplice rientranza di una piazza dove sta, raccolta e a margine, una casa di tre piani piuttosto anonima, anche se pulita e ben tenuta, adiacente alla turisticamente ben più frequentata Mozart-platz, e non lontana dalla meta di un incessante, ma superficiale pellegrinaggio, la casa natale di Mozart, al numero 9 della Getreidegasse. (30/3/2004, Salzburg)

326. E' sempre piuttosto impressionante notare l'andamento della vita quotidiana in una città *anche* turistica, laddove il tempo della vacanza, intelligente quanto si vuole, sembrerebbe dover prevalere su ogni altro tempo, ma soprattutto sul tempo di lavoro. Invece, anche qui si va in ufficio, si va in fabbrica e si va a scuola. L'impressione che se ne ha al mattino è straniante; le chiese, i palazzi e le vie del centro storico sembrano, durante le ore del primo mattino, quasi inutili, non paiono nemmeno veri. I turisti li renderanno veri dopo qualche ora, quando in città ci saranno soltanto loro. (31/3/2004, Salzburg)

327. Oggi sull'Austria splende il sole di una bellissima giornata di primavera; il prato appena fuori dalle mura è tutto verde e attorno le colline, dolci e ben coltivate, ammorbidiscono le ultime chiazze di neve sui pendii più ombrosi. Si sente dovunque un gran cinguettare e il cielo sovrasta col suo azzurro chiarissimo il quadro dell'innocenza. *Non diresti mai*, non diresti mai che in questi territori di un idillio che si ripete nei secoli uguale abbia potuto trovare posto, dentro il cuore degli uomini che li abitano coltivando pacificamente la terra, l'indifferenza, durante ben sette anni, sette primavere, per l'inferno vissuto da 200.000 persone proprio davanti ai loro occhi. Duecentomila persone: dove sono ora? e perché furono costretti qui? Questo si vorrebbe domandare ai più anziani tra quei

contadini che ora, tranquilli, guardano lavorare i loro figli. Ma se la seconda è una domanda storica, cui potrebbero rispondere soltanto loro, che tollerarono e forse vollero ciò che qui accadde, la prima non è assolta dalla colpa di non riuscire ad essere soltanto una domanda metafisica. (31/3/2004, Mauthausen)

328. Tutte le grandi capitali europee hanno le stesse luci, la stessa vita nevrotica tra le otto di sera e mezzanotte nel cerchio frantumato di queste luci. La stessa popolazione nottivaga dovunque fa un po' le stesse cose: ristoranti, concerti, teatri, cinema, bar, ognuno ben inserito nelle fasce sociologiche d'appartenenza. Di gran lunga più interessante, allora, il giovane sciancato che ieri, nella Salisburgo deserta delle undici di sera, chiedeva l'elemosina arrancandoti addosso con stampella battente a effetto d'eco nella piazza e mano tesa. Ma qui, nella grande città mitteleuropea, alle spalle di queste ombre d'uomini tutti uguali e tesi verso una meta che li diverta fino al sopravvenire del sonno, campeggiano, non saprei di quale tono emotivo messaggere, le moli immense dei palazzi costruiti durante il lungo impero asburgico, e persino i teatri, nei quali questa sera si rappresentano, mi pare, cose di poco valore, sono del tutto indifferenti a quanto in essi, oggi, si mette in scena; sembrano bastare a se stessi, sono così monumentalmente carichi di storia che i leggeri, insignificanti fantasmi viennesi che li abitano e vi si muovono tra le 20.00 e le 24.00 non riescono nemmeno a sfiorarne le pareti con le loro ombre. Dentro queste mura c'è forse troppa *vita morta*, e fuori c'è troppa *vita viva*; manca la misura per rivivere. (31/3/2004, Wien)



Quaderni delle Officine, XLVII, Giugno 2014