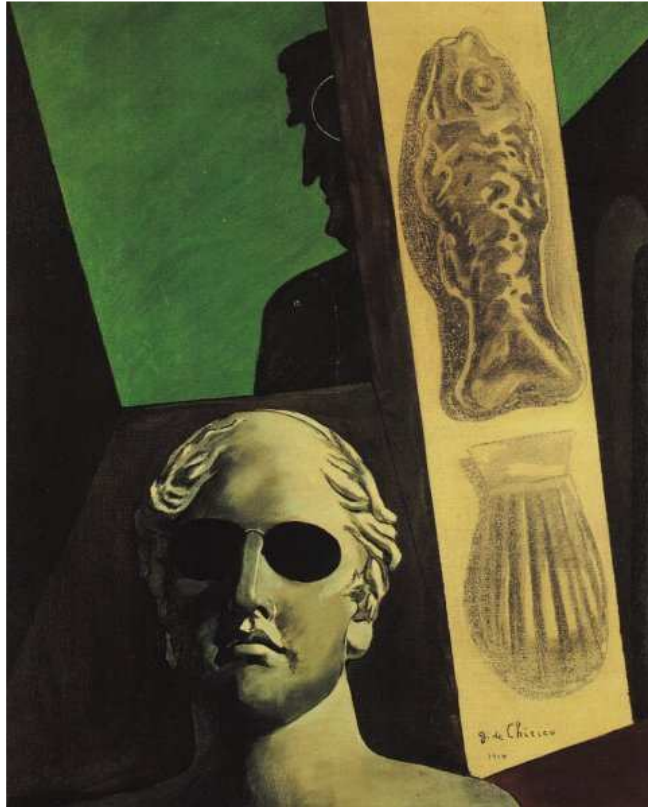


GIANMARCO PINCIROLI

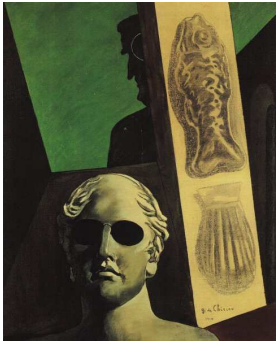
MAESTRI SILENZIOSI
13 fogli di calendario



Quaderni delle Officine, L, Settembre 2014



Gianmarco PINCIROLI



(Immagine: **G. De Chirico**, *Ritratto di Apollinaire*, 1914)

MAESTRI SILENZIOSI

13 fogli di calendario

(Maggio 2004)

foglio 5: maggio

*Maggio verrà com'è venuto Aprile,
Lola: e il futuro veste la tua forma.
Se tanto il ricordarti mi trasforma
sarà tutto il mio vivere gentile.*
Adriano Grande

411. Piccole, minute, insignificanti catastrofi. Di cui non s'accorge nessuno. Un gesto, una parola. Gesti e parole accadono, chi ne è responsabile non se ne avvede senz'altro, eppure bastano a travolgere il senso di un'intera giornata, la bontà di un avvenimento, di un incontro. S'impara con gli anni a convivere con questa costante minaccia, si diventa – anche contro il proprio volere – *diffidenti* nei confronti di tutti, di tutti, ma proprio di tutti. Anche di se stessi; e infatti s'impara ad ascoltarsi, a correggere il proprio comportamento più sciolto e solitamente meno controllato, in tal modo si appare presso l'altro per quello che *non si è*. E' una diffidenza che intende tutelare l'altro, proteggerlo contro di noi che non siamo certo migliori di chi così spesso, fuor di volontà forse, ci fa del male. Ma è tutto inutile; il timore rispetto al prossimo viene scambiato per ostilità, la prudenza comportamentale come nostro autocontrollo viene scambiata, da chi è il destinatario custodito in tal modo dalla nostra autocoscienza, per riservatezza egotistica, per egoismo *tout court*. Non resta che sperare nella buona tenuta dei sistemi nervosi con cui si entra in contatto, non resta che sperare che anche il nostro tenga ferma la propria consapevolezza di quanto sia difficile *non* fare il male all'altro.

412. Per essere in colpa bisogna essere uomini. Per essere uomini bisogna essere intelligenti, ossia comprendere lo stato delle cose che ci riguarda. Per sentirsi in colpa, dunque, bisogna essere uomini intelligenti. Per questo, per alleggerire la propria coscienza sognando un modo di stare al mondo privo di colpa, molti uomini si circondano di animali (domestici, ma non necessariamente) e di piante (commestibili, ornamentali, ma anche né commestibili né ornamentali, mera vegetazione). Gli animali sono innocenti, fanno quello che fanno ma non sanno perché, lo fanno e basta, più o meno sempre le stesse cose, più o meno sempre nello stesso modo. Le piante sono innocenti, ancora più prevedibile è il loro comportamento, in più è anche silenzioso. Ma anche i sassi sono innocenti, e con loro tutti gli oggetti inanimati, essi ci sono e non sembrano porsi alcun problema in merito al loro esserci, non cercano nemmeno, a differenza di animali e di piante, di mantenersi in vita, ignorano questa tenacia che ci rende ancora tanto vicini al mondo vegetale e a quello animale. E gli oggetti artificiali? Sono anch'essi innocenti? Gli *oggetti artificiali* li abbiamo fatti noi, e sono innocenti solo se sono *molto lontani da noi*. Un coltello è innocente solo se un uomo non lo impugna, profilando attraverso un tale impugnare la possibilità di diventare un assassino; però, allora, anche un sasso potrebbe servire a questo stesso scopo, qualora un uomo lo tenesse ben stretto in mano. C'è però questa differenza: il sasso non è stato fatto dall'uomo, il sasso è stato raccolto da terra e la sua dolce insensatezza radicale di sasso testimonia dell'impenetrabile enigma della sua origine, della sua come di tutto il regno dell'inanimato, del vegetale e

dell'animale. Il coltello, invece, è stato fatto dall'uomo, il coltello è già da subito carico d'umanità, se la porta dietro dovunque esso sia, che serva a sbucciare una mela come ad uccidere, esso è un utensile alle origini, mentre il sasso è soltanto un utensile occasionale. Allora il coltello è *portatore di colpa*, è un utensile alle origini e quindi è luogo di colpa: in esso, utensile, e grazie ad esso, come in infiniti altri e grazie ad infiniti altri, la colpa si concretizza in gesti, avvenimenti, situazioni, vittime carnefici, lavoro, esperienza, sopravvivenza, fatica, gloria, sapere, ignoranza, emozioni, valori, giudizi: Storia. *L'utensile è il motore della storia universale*, è il luogo in cui l'uomo si riconosce uomo, in cui esercita la sua intelligenza, in cui manifesta il suo agire ed il suo patire colpevoli, in cui, talvolta, sommandosi infine tutte queste condizioni, l'uomo *si sente in colpa*.

413. Ma la colpa, quando è sentimento della colpa, è sempre sentimento della *finitudine*. Si vive, e poiché si deve morire, noi chiamiamo questo dover-morire *l'effetto di una colpa*. Vivere non è una colpa di per sé, lo è vivere da uomini, e l'intelligenza necessaria a sapere che si è intelligenti potrebbe presentarsi come una dannazione, giacché a questo, appunto, approda: al sentimento di una colpa e, quindi, al fatto di dover morire. Ma se noi riuscissimo a staccare questa intelligenza della colpa dall'intelligenza in generale, allora *non sapremmo* che dobbiamo morire, e saremmo immortali come gli animali, le piante e i sassi. Immortale significa: che non muore mai, ovvero: poiché il morire è un sapere di dover morire, immortale allora significa: *che non sa che deve morire*. Chi non sa che deve morire non muore mai, ma la sua immortalità non s'identifica con l'eternità, poiché la sua condizione di uomo, anche di uomo che non sa che deve morire, è comunque situata sulla linea del tempo, e sulla linea del tempo non si dà altro che temporalità, essendo l'eternità ciò che sta fuori del tempo. Di ciò che sta fuori del tempo non si può sapere nulla, né possiamo chiamare la condizione di ciò che sta fuori del tempo immortalità, giacché ciò che giace in quelle condizioni non solo non sa che deve morire, come potremmo non saperlo noi a determinate condizioni, ma non è nemmeno dotato della possibilità di un simile sapere, essendo appunto fuori del tempo, fuori cioè dalla linea su cui si situa il sapere tutto umano di dover morire. A quali condizioni noi potremmo non sapere di dover morire, e quindi essere immortali? Se regredissimo, anche solo alla condizione preumana tipica di qualche primate di noi lontano parente sulla linea dell'evoluzione, non sapremmo, ma con questa modalità del non sapere di dover morire perderemmo anche ogni altro sapere, ogni altra intelligenza; la regressione sarebbe una *fuoriuscita dall'umano tout court*. Non esistono altre possibilità? Certo, la dislocazione estatica, per es. da Plotino in poi, per tacere di tutti i mistici, vede la non-morte di una luce che, nel mondo giacente sulla linea del

tempo, è spegnimento progressivo fino al vuoto della materia e alla sua notte completa, dove non c'è tempo nel senso, già visto, dell'inorganico e dell'incoscienza totale. Ma il fatto è che l'esperienza estatica, come si sa, ci fa uscire da noi stessi, cosicché, perdendo l'identità, non possiamo più fare di questa dislocazione radicale un sapere, un'intelligenza rispetto ad alcunché, e ancora una volta non sappiamo di essere immortali se non perdendo ogni altro sapere. Anche la riduzione della temporalità all'*attimo* impedisce il coglimento di un sapere dell'immortalità, pur consentendoci, nell'attimo che ci illudiamo di cogliere, di immaginare l'assenza della serie, l'assenza della serie d'attimi che costituisce la linea del tempo e che profila fatalmente la finitudine di chi se la vede scorrere addosso attraverso le più ampie porzioni di masse d'attimi che sono il proprio passato. E persino il proprio presente; il presente, infatti, *non* va identificato all'attimo, poiché l'attimo è una pura ipotesi di lavoro, essendo una sezione non mai quantificabile se non grazie alla convenzione di un linguaggio che scandisce il presunto divenire sulla base di un sentire temporale tutto umano. Poiché l'attimo non è mai davvero coglibile con la mente, il nostro sapere, la nostra intelligenza dell'attimo è troppo convenzionale per cancellare la temporalità di cui siamo fatti e la mortalità cui siamo destinati, cosicché l'immortalità dell'attimo è l'inganno più sciocco che l'uomo possa inventare a proprie spese tanto, per così dire, "per passare il tempo". Il quale passa comunque, sempre più carico di colpa, dentro di noi sempre meno immortali...

414. Nel sogno gli spazi si fanno sempre più angusti, soffocanti, se ne cerca uno scampo e ci si sveglia. Ma il giorno in cui non ci si potrà più svegliare, ebbene, allora quello non sarà stato semplicemente un sogno.

415. Per non sapere di essere mortali, dunque, occorre o perdere ogni altro sapere umano, e regredire al dis-umano, o perdere la propria identità, dislocandola o al di là dell'umano, presso gli angeli per esempio, o presso gli enti d'immaginazione che umani non sono. Se ne può dedurre che l'uomo, in quanto intelligenza, è due cose: coscienza della propria mortalità, identità; e che le due cose non possono andare disgiunte: in quanto 'io' sono un'identità, in altrettanto sono consapevole di dover morire, e viceversa. Cosicché una dislocazione della coscienza non può arrivare, se vuole mantenersi coscienza, e quindi identità, fino a perdere ciò che glielo garantisce, e dunque deve potersi prefigurare un *equilibrio delicatissimo tra identità e dislocazione della coscienza*, in cui quest'ultima, per quanto dislochi, non lo potrebbe fare fino al punto di annullare la prima. E' possibile, in queste condizioni, perdere la conoscenza della nostra finitudine? Sembrerebbe di no, poiché delle due l'una: o la dislocazione non perde del tutto la coscienza, mantiene intatto un frammento

d'identità e, dunque, ad essa resta, insieme alle possibilità di tutti i saperi, anche un barlume di sapere della propria mortalità, sufficiente ad impedirci di non sapere che non è nelle nostre corde conquistare l'immortalità, oppure la dislocazione nega l'identità ma, con essa, vanno perduti tutti i saperi umani, che sono tutti quanti situati sulla linea del tempo e prevedono, quindi, un'identità, non solo che li configuri, ma anche che li possa comprendere, e con quei saperi, certo, andrebbe perduto anche il sapere più semplice e immediato di tutti, quello che ci ammonisce rispetto alla mortalità stessa e, certamente, avremmo forse in tal modo conquistato l'immortalità, ma al prezzo di *non poterlo sapere mai*.

416. Ecco dunque ciò che l'uomo non potrà *mai* sapere: di essere immortale. Il sapere è sempre e solo sapere di mortalità. Ma perché? Perché *sapere e mortalità* sono fatalmente abbinati, perché l'immortalità non può essere un sapere? Perché noi non possiamo sapere di essere immortali, qualora lo fossimo? *Essere* immortali e *sapere* di essere immortali sono due cose diverse. Infatti, noi potremmo essere immortali, e non saperlo. Ma allora che ne sarebbe del nostro morire? Il nostro morire sarebbe un sapere *altro*, laddove il nostro essere immortali sarebbe uno stato non suscettibile di conoscenza, una condizione dell'essere uomini, la quale, ancora una volta, costituirebbe d'altra parte l'unico luogo possibile di ciò che noi chiamiamo l'identità, anzi, la *nostra* identità. L'identità è sempre coniugata con un *possesso* identitario, non si danno intermediari tra coscienza e non coscienza: o si è un se stessi, dislocati quanto si vuole per il coglimento di ciò che, in piena coscienza, non potremmo comunque cogliere mai, o non lo si è, ed ogni coscienza, appunto, sarebbe andata perduta, con la dislocazione radicale, nella non coscienza. Ecco dunque il vero enigma: il vero enigma è legato al fatto di sapere: *che cosa* realmente possiamo sapere noi? Quello che sappiamo, infatti, è legato a doppio filo alla mortalità, e ad essa soltanto. La mortalità è *cosa nostra*, cosicché tutto quello che possiamo sapere è cosa nostra, è cosa mortale. La domanda allora è: che cosa possiamo sapere *di* noi? La domanda è questa poiché sembra proprio che tutto ciò che possiamo in generale sapere è cosa nostra, ovvero: è un sapere di noi, e non soltanto un sapere in cui noi siamo attivi protagonisti, soggetti conoscenti, ma anche, appunto, *passivi* protagonisti, soggetti *conosciuti*. Tutto ciò che sappiamo è filtrato da ciò che chiamiamo la nostra identità, la nostra identità comune, naturalmente, la nostra identità trascendentale.

417. Ma noi *siamo* ciò che *sappiamo* di noi, siamo *soltanto* ciò che sappiamo di noi, o siamo *anche altro* che non sappiamo e non possiamo sapere? Il fatto è che sapere è mortalità, sapere è umanità, sapere è finitudine, sapere è limite, sapere è *limite* del sapere. Non si può sapere che ciò che, sapendo, si profila

come il limite oltre il quale non v'è un sapere, ma un essere, o uno stato, o una condizione dell'essere ignoti. Quel che io sono, per quel tanto che lo so, è un essere-umano, un esserci, e quel che io so, per quel tanto che lo sono, è un sapere umano; quindi, se è possibile che noi si sia altro da ciò che siamo, è da escludere che noi si sappia altro da ciò che sappiamo. Con questo, essere uomini significa essere *aperti a ciò che non è umano*, e sapere di essere uomini significa, al tempo stesso, affidarsi ad un sapere che non può uscire da se stesso. A meno che in questa coscienza che il sapere ha del proprio limite non si racchiuda una *possibilità* che ne riscatti la limitatezza e lo ricolleggi all'apertura paradossale, caratteristica, invece, dell'essere uomini. In un certo senso, noi uomini sappiamo perfettamente ciò che *non* potremo mai sapere; questa ignoranza strutturale è sotto gli occhi di tutti noi, è la cosa più evidente e, forse proprio per questo, è ciò cui prestiamo minore attenzione. Siamo per lo più preoccupati dei limiti oltrepassabili di ciò che finora sappiamo e che, in quanto sapere perfettibile, cerchiamo in tutti i modi di oltrepassare, ma non poniamo mai mente a ciò che esula da questa determinabilità, il cui oltrepassamento, invece, è strutturalmente impossibile. La conseguenza di tutto ciò è che noi siamo perennemente occupati di ciò che possiamo sapere e da ciò che possiamo sapere, e dimentichiamo del tutto *ciò che non possiamo sapere*, come se questo *che* non ci riguardasse in quanto non conoscibile da noi, dalle nostre forze, come se il nostro *essere* umani s'identificasse perfettamente col nostro umano *sapere*. Ma il nostro essere umani s'identifica davvero col nostro umano sapere?

418. Noi siamo *più* di ciò che sappiamo. Ma allora, se constatiamo questa eccedenza d'essere sul nostro sapere, siamo – rispetto a ciò che sappiamo e non sappiamo di noi – dei *segni*, il nostro sapere fa del nostro essere conosciuto come essere-umano una segnità essenziale, il cui rimando trascende fatalmente ogni nostra possibilità di sapere che non sia il rimando stesso. L'enigma dell'origine fa del nostro esserci un *incessante ricominciamento*, in cui la segnità essenziale del nostro esserci si traduce in coscienza, in umano sapere, in mortalità come segno di una condizione che non possiamo conoscere ma che giustifica, all'insegna della segnità e dell'enigma, la natura limitata e finita del nostro sapere. Fa dunque parte essenzialmente del nostro più autentico sapere il fatto di sapere che siamo mortali, a tal punto che ogni nostro più autentico sapere è un sapere iscritto sotto il segno della mortalità; la finitezza dell'uomo si esprime nella finitezza del suo sapere, per il quale non c'è rimando che ricada in altro luogo che quello donde intendeva prendere il volo. Ma tale *sapere della finitezza*, in quanto prodotto di una radicale segnità consaputa, è rimando sempre ad *altro da sé*, cosicché il rimando *appartiene e non appartiene* al luogo donde il sapere della finitezza intendeva prendere il volo. Vi

appartiene, poiché è un sapere dell'uomo, e l'uomo sa di essere mortale, non vi appartiene, poiché l'uomo è segno, e sa quindi, nell'incessante rimando, di essere più di ciò che sa.

419. Non s'impara mai abbastanza. Non bisogna mai aspettarsi nulla, da nessuno. Tutto è gratuito, tutto è inaspettato, come la vita, che può finire ora, qui; tu stesso da te stesso non aspettarti nulla. Per non rimanere deluso dagli eventi, non c'è altro modo che di viverli *come se non* dovessero accadere, cosicché, qualora accadano, tu possa meravigliartene comunque come di un dono, o non dolertene poiché, se qualcosa ti vuoi proprio aspettare, allora aspettati sempre il peggio. Il peggio accade così spesso che, se hai imparato ad aspettartelo, non ti sorprenderà nemmeno più e tu potrai continuare a vivere *come se nulla* fosse accaduto.

420. C'è un primo tipo di ricominciamento: quello con cui ci si pone a scrivere, e c'è un secondo tipo di ricominciamento: quello con cui si smette di scrivere. Il nichilista li considera equivalenti, ma sceglie il primo se intende salvarsi dal nichilismo, e sceglie il secondo se intende salvarsi dalla metafisica. Solo un poeta è in grado di sceglierli entrambi.

421. Mi domando se sia bene possedere una *forte identità*, la cui solidità consenta di accettare senza difficoltà la diversità, anche radicale, dell'altro, o se sia meglio possedere un'*identità debole*, bisognosa di quotidiane conferme ma, proprio per questo, in grado di comprendere meglio e fin da subito lo statuto di fragilità di colui che ci si presenta come l'estraneo, il diverso, come colui la cui accettazione da parte nostra, non essendo egli esattamente come noi, si presuppone che passi attraverso un apprendimento, una disponibilità, un'apertura, più facilmente rinvenibili, appunto, presso un temperamento che si cerca ogni giorno per confermarsi piuttosto che presso un temperamento che si è già da sempre trovato. Sia chi possiede una forte identità, sia chi non la possiede è portatore di eventuali limiti importanti; chi non possiede una forte identità potrebbe, invece che essere aperto e disponibile come sembrerebbe suggerire la sua costituzione, *avere paura*, paura di tutto e, prima di ogni altra cosa, di chi è in grado, con la sua diversità, di mettere in forse le precarie conquiste quotidiane in merito alle proprie certezze. Chi, invece, possiede una forte identità, potrebbe maturare un' *enfasi identitaria escludente* che, invece di accogliere nella capienza della propria sicura capacità di muoversi nel proprio mondo l'altro che, di quel mondo, non conosce ancora nulla e ne teme la reattività imprevedibile e, ai suoi occhi di straniero, minacciosa, al contrario lo respinge senza dubbi, subordinandolo a sé, modello inossidabile e inattingibile, inimitabile e, in tutti i sensi, ai suoi occhi

‘superiore’. Eccole dunque qui, sotto i nostri occhi, tutte queste identità che si muovono ogni giorno nel mondo, a contatto tra loro, e parlano, agiscono, ascoltano e anche tutto il contrario, protagoniste delle loro piccole avventure che, una in fila all’altra, costituiscono la loro vita, la vita di *identità opposte* tra loro: quelle che, anche se non possiedono nulla, straniere, emarginate, disprezzate, umiliate, cacciate nella disperazione, almeno sentono con tutte le loro forze di possedere se stesse, di essere quel possesso prima di tutto, io sono io – sembrano dire –, «lasciatemi almeno me stessa» sembrano implorare quando, ai bordi delle strade di periferia delle grandi città guardano le altre identità, le *identità indigene*, quelle che ai loro occhi invece sembrano possedere tutto. Certo, possiedono tutto, ma molti di costoro che sembrano possedere tutto, in verità possiedono soltanto tutto il resto, tutto ciò che, avendo essi perso la certezza di un’identità indiscutibile, non è però certamente in grado di colmare quel vuoto. In fondo, allora, chi possiede davvero un’identità forte? E chi ne possiede invece una fragile?

422. Non è vero, naturalmente, che un ordine vale un altro, ma quando non si sa da che parte cominciare sembra proprio che sia così. Ci si può sempre consolare considerando il fatto che, alla fine, quella scelta empiricamente effettuata piuttosto che l’altra, rimasta fra i possibili, *non* è frutto della casualità. Ecco, l’importante è cacciar via il caso da ciò che facciamo, dagli eventi piccoli e grandi della nostra vita, l’importante è riportare tutti gli accadimenti a casa, fra le quattro pareti della nostra mente, nel gran lago amico del nostro cuore. Qualcuno potrebbe ricordarci, comunque, che le quattro pareti di casa nostra nascondono insidie e che nel lago amico del nostro cuore, per non rischiare di affondare, bisogna pur sempre avere imparato a nuotare. Certo, certo, daremo retta a questo nostro amico tanto premuroso, faremo nostra la sua preoccupazione per la nostra salute mentale, e poi ci domanderemo – ma non potremo mai rispondere con certezza a questo dubbio – se questa sua cura nei nostri confronti, questa sua tanto zelante sollecitudine sia davvero corrispondente alla sicurezza delle *sue* quattro pareti, alle eventuali larghe bracciate del *suo* personale sguazzare nel gran mare della sua attenzione. Non vorremmo vederlo divorato dalle penombre mobili del suo appartamento, non vorremmo vederlo affondare tra i flutti adirati della sua personalità tanto ricca di sentimento.

423. Desiderio e volontà sono in grado di fermare il caso? Certo, c’è chi pensa – metafora inquietante – che la mano dell’uomo, come quella divina, sia in grado di fermare il corso insensato del sole nel cielo meridiano e di lasciarne brillare il disco per tutto il tempo che serve. Ma quella mano non è responsabile della presenza del sole, né del suo corso prima e dopo l’arresto

comandato dalla mano, né della luce meridiana che il sole emana per illuminare quella nostra stessa mano che gli impone di sostare, né, quella mano, è responsabile dell'esserci della mano, di quella mano che si solleva alta nel cielo, orgogliosa, un po' impaurita dalla propria solitudine e tuttavia ben decisa a impedire che il normale corso delle cose mantenga imperterrito il suo non senso, *il buon senso del suo non senso*. Quanto dura alta nell'azzurro quella mano? Che importa, se per tutto quel tempo il caso sarà stato fermato: quella mano d'uomo l'ha voluto, quella mano d'uomo l'ha desiderato: ecco quello che conta. Non è molto, dice uno; è tutto, dice un altro; è tutto ciò che ci è concesso, dice un altro ancora. Metafisici e nichilisti hanno, rispetto al caso, un'analogia incertezza di valutazione: le loro mani si alzano nel cielo con difficoltà, e sembrano credere che, per alzarle con la debita fermezza, occorra tanta *ingenuità*. Il sole non si ferma perché tu lo desideri, affermano sorridendo ambedue...

424. Il ritorno incessante sul testo è sintomo della *genuinità* di quel testo? Io potrei, in fin dei conti, riprendere continuamente a leggere quelle pagine semplicemente perché non ne comprendo il senso, cosicché la mancata comprensione del senso diventerebbe in realtà il seguente problema, ovvero: tale incomprendimento equivarrebbe, o non equivarrebbe per nulla, alla genuinità di un testo? E l'immediata comprensione di un testo, parimenti e per converso, s'identificherebbe con la sua inautenticità? In questo caso s'imposterebbe la doppia equivalenza: difficile uguale autentico, facile uguale inautentico. Ma questa doppia equazione ne potrebbe camuffare un'altra: difficile *per me* uguale autentico, facile *per me* uguale inautentico, dove la responsabilità dell'attribuzione della patente d'autenticità o del suo contrario sarebbe tutta *mia*, sarebbe tutta del soggetto, non più o non solo dell'oggetto. Il ritorno incessante sopra un testo estetico, inoltre, presenta caratteristiche assai differenti da quello implicato da un testo non estetico, un testo filosofico per esempio. La comprensione di un testo a valenza estetica è altra cosa, poiché ha a che fare, secondo tradizione, col Bello, mentre la comprensione di un testo filosofico avrebbe a che fare, almeno in prima istanza e sempre secondo tradizione, piuttosto col Vero. Non sembrano esserci garanzie inoppugnabili rispetto alla genuinità in assoluto di un testo, eppure non c'è lettore che non difenda con cura e con zelo l'*autenticità delle proprie scelte*, alle quali dedica la parte migliore della sua giornata; forse, è proprio questa dedizione che rende tanto preziosa la scelta, tanto necessaria la validità di ciò che occupa una così gran porzione del nostro tempo, tanto indiscutibile il nostro gusto nel giudicare: infatti, in questi testi noi abbiamo investito la parte migliore di noi stessi, in essi ne va del nostro Sé più intimo, forse più "vero", in essi celiamo e custodiamo da occhi indiscreti la camera più privata della

nostra mente e del nostro cuore, abitata quindi da certi testi piuttosto che da altri, e solo noi sappiamo perché. E poi: dato tutto il tempo che quei testi richiedono per essere letti come si deve, chi li legge deve poter dire a se stesso che non ha perso tempo. Il tempo della nostra vita è prezioso, è l'unica cosa di valore che ci possa realmente essere portata via.

425. Dio è *troppo* per l'uomo. Per di più, se l'uomo indebolisce la sua certezza d'identità, ne viene che, insieme al suo Sé, s'indebolisce l'identità stessa in generale e, dunque, l'Identità di tutte le identità, Dio stesso. Che ne è di Dio quando l'uomo non è più quell'Io che si crede identità inattaccabile, quando l'Io cede le sue connessioni coscienziali alla propria dislocazione? Che ne è del Dio della metafisica quando viene meno l'Io della metafisica? Ma Dio era già troppo anche per l'uomo della metafisica, tant'è vero che, quando uno dei due – uomo, o Dio – ha cominciato a indebolirsi, il crollo di ambedue, se pure in tempi un poco diversi, è stato ad un certo punto inarrestabile. La fine della metafisica è quindi la fine di tutto ciò che, *dentro l'identità*, è sempre andato cercando il proprio riposo, la propria consolazione, il proprio rifugio. Questo *tutto ciò che*, fosse pure finito, ed era l'uomo, o infinito, ed era Dio, rappresentava comunque un punto d'appoggio che consentiva di definire una gerarchia di senso a tutti comprensibile: qualcuno, Dio, stava sopra, e qualcuno, l'uomo, gli era soggetto, ma anche viceversa, naturalmente, dall'Illuminismo o da Feuerbach in poi. Proprio perché Dio era già troppo anche per l'uomo della metafisica è accaduto quello che doveva accadere: *il troppo uccide*; a lungo si è pensato, dopo Nietzsche, che Dio era morto perché l'uomo l'aveva ucciso, pur non sapendolo, ma poi a morire, nel corso del secolo che è seguito, è stato l'assassino di Dio, l'uomo stesso, cosicché oggi si potrebbe dire che più che di un omicidio divino si è trattato di un suicidio tutto umano a lunga scadenza. Inoltre, mentre sulla morte dell'uomo resta, pare, poco da discutere, della morte di Dio, in fin dei conti, non sarei tanto sicuro...

426. A volte, chi sta quasi sempre male ed ha il tono dell'umore generalmente basso, si domanda, vedendo vivere gli altri, come possano apparire – e forse addirittura essere – felici. Forse non proprio felici, ma almeno sereni, in pace con se stessi, preparati a ciò che la vita riserva, ecco: questo sì; che poi la somma di tutto questo, serenità pace interiore consapevole attenzione agli eventi, possa dare la felicità, essere una forma della felicità, credo che conti poco. Il fatto di possedere già tutto questo è così tanto, ma così tanto, che colui che si trova nello stato descritto in apertura crede di poter affermare che, qualora potesse ottenerlo anche lui, non desidererebbe più nient'altro, e accetterebbe persino il fatto di dover morire. Ed è vero che ci sono persone

così serene, così in pace con se stesse, così quiete di fronte al folle accadere, ci sono persone ricche di tutte questo; tu le incontri per strada e, se le conosci, prima di salutarti ti sorridono con gli occhi, sono meravigliate e persino contente di vederti, ed è inutile che ti domandi perché, *il motivo della loro gioia non sei tu, bensì sono loro*, sta chiuso dentro in loro e vogliono trasmettertelo, la cosa viene loro spontaneamente e non hanno nessun merito, e nemmeno ne vorrebbero. Sarebbe bello che la loro felicità fosse contagiosa e s'attaccasse ai tuoi vestiti e alla tua pelle, ma non succede mai, anzi, in te, per lo più infelice e insoddisfatto di tutto, subentrano sentimenti negativi nei loro confronti, di cui ti vergogni subito ma contro i quali non puoi far nulla, poiché anch'essi sono del tutto spontanei. Quando ci ripensi, dopo qualche tempo, il peggio di quella negatività per fortuna è svaporato, e resta soltanto una foschia d'invidia all'insorgente intermittenza delle loro immagini in memoria a velarti la trasparenza dell'aria che attraversi il mattino mentre vai verso la tua nuova, e ai tuoi occhi depressi sempre ugualmente piatta, giornata di lavoro.

427. Non credo che la filosofia possa assumersi sulle spalle *il carico del male*. Quando l'ha fatto, l'ha risolto, come fosse un problema, dimostrandone *l'inconsistenza ontologica*, oppure allontanandone l'effettualità con la giustificazione ultrarazionale che il male che accade appartiene ad aspetti empirici dell'esperienza di nessuna rilevanza riflessiva, poiché ciò che conta è soltanto l'intenzione, la buona intenzione, pazienza se poi le nostre azioni reali abortiscono effetti che quelle buone intenzioni per nessun motivo lasciavano prevedere. Ma è giusto così; per filosofare bisogna essere in buona salute, soprattutto mentale, e chi sta male la buona salute mentale non ce l'ha di certo. Per filosofare, bisogna prendere le distanze dalla vita, bisogna poterla vedere, non viverla, bensì *vederla vivere*. Tutti i tentativi esistenzialistici di mescolare vita maligna e pensiero sul male hanno prodotto cattiva letteratura e banalità filosofiche. Il male, lasciamolo ai poeti. Ne scrivono, e ne muoiono.

428. Ma il rischio è che i poeti, ad un certo punto, tacciano, e che dunque il male resti *senza parole*. Infatti, è questo il male: restare senza parole. La parola dei poeti è una parola che non parla, che parla il *non* di ciò di cui parla. La parola dei filosofi, invece, il *non* lo assume come oggetto d'indagine scientifica; anche il filosofo più disponibile ad alludere, ad accennare, a scendere a patti con una parola che riesca ad incorporare il *non* senza tradirlo in positività, anche costui *deve argomentare*. Ma il male non sopporta argomentazioni; tu lo puoi sistemare in un ordine, il male te lo scardinerà ogni volta, puoi renderne ragione, ma la sua presenza implicita dentro ogni esperienza di vita esorbita ogni volta da ogni discorso sull'esserci, puoi denunciarne la natura *noumenica* ma ogni tua chiarificazione fenomenica sarà invasa dal suo possibile, dalla sua

ombra, dall'*esercizio del dubbio*, l'unico esercizio logico nel quale il male sia imbattibile, giacché in tutti gli altri esercizi di pensiero, tesi semplicemente ad affermare o a negare, non intende certo misurarsi. Il male non nega il mondo, la gioia o la bontà, non si spreca in inutili diatribe oppositive all'insegna di una logica bandiera principale, tipo 'principio di non contraddizione', no, il male si limita a sollevare una lieve cortina di dubbi, un fumo sottile e penetrante, una nebbia che non impedisce di vedere attraverso, si limita a confondere un poco i tratti, i confini, le trasparenze eccessive, la prepotenza della luce meridiana. Forse il male, a ben vedere, è proprio il filosofare che si nasconde tra le migliori righe delle migliori pagine dei filosofi, e dunque – a parziale correzione del frammento precedente – il male non lasciamolo né ai poeti, che poi per lo più o tacciono o cantano di tutt'altro, né alla frontalità della parola dei filosofi, bensì andiamo a cercarlo nei versi che i poeti non hanno scritto, e nei palinsesti che stanno malignamente celati dentro le tronfie pagine dichiarative dei filosofi. Ma soprattutto: *le non-parole sul male*, andiamole a cercare, perché non sono mai così evidenti, appunto: sono non-parole, esse non-sono, e non-essendo ci parlano, e parlandoci dal loro non-essere, ah somma trasgressione!, esse non ci fanno del male!

429. La legge di gravitazione spiega *tutti* i fenomeni, non solo quelli fisici. La *caduta morale* ad un certo punto diventa una vertigine che ti attrae, l'immagine dell'abisso vuoto che si apre dentro di te fa in fretta in fretta piazza pulita di tutte le parole, buone e non buone, che fino lì ti sei detto e che hai ascoltato. Nel silenzio vuoto si consuma il tempo che sei, e che passa inesorabile e insensato dentro il tuo passare. Ma che cosa ti *resta* da dire? Pensieri, sentimenti? Tutta la tua polvere, la tua polvere di stelle come si diceva tempo fa nelle canzoni malinconiche. Tutta la polvere del mondo una volta è stata la parola, la parola detta, la parola buona, la parola scritta, la parola che ti salva finché tu puoi affidarti; poi la caduta libera ti libera dalla parola, dentro sei vuoto di mondo e di parole, aspetti che accada qualcosa che non è ancora accaduto, ma non osi dirti che cosa vorresti che accadesse. Non è che non lo sai, lo sai invece, ma lo temi; temi tutte le novità, quelle stesse che nel sogno desideri e che nel desiderio sogni. Per fortuna che la realtà è sempre un'altra: quella che ti fa star male e che tu conosci bene: persone, luoghi, doveri, situazioni. Nessuno può far niente per te, lo sai senza dubbio alcuno, non c'è un dio che s'incarna e col suo amore materno, femminile più che maschile, ti possa estrarre dalle macerie che tu stesso hai edificato tutt'attorno. Rassegnazione, rassegnazione! Non sei abbastanza uomo per essere un dio! Puoi solo avvicinarti un poco ogni giorno al tuo destino-modello di uomo, all'orizzonte umano che non hai mai raggiunto, preda come sei di tutto ciò che è umano a fatica, che è umano e non riconosci mai come tale, che è

umano e non vorresti che lo fosse, che è umano e ti costringe a riconoscervisi. Il male, il male che alberga a vita dentro l'umano non è l'umano che vorresti veder trionfare ogni giorno, ma trionfa, trionfa ogni giorno! La legge di gravitazione può essere sospesa soltanto da un pensiero alato, dal sorvolo di un falco che, umano e divino al tempo stesso, osserva, più che vivere, dall'alto le miserie umane, anche le proprie, con maestosa indifferenza. Beati i poveri di spirito, poiché di essi è l'alto dei cieli; ad onta della loro 'povertà', o grazie ad essa, hanno ali per raggiungerlo, dunque...

430. In fin dei conti è molto semplice. Chi sta male non può che ringraziare il cielo di *non* essere immortale, e chi sta bene invece non può che maledirlo, cosicché si assiste al paradossale rovesciamento giudicativo secondo il quale si benedice lo statuto ontologico dell'uomo quando si soffre e lo si maledice quando si gode buona salute. Ma chi sta male davvero smette di nutrire qualsiasi speranza in un mutamento della propria condizione: essa è quello che è, e non cambierà, non farà nemmeno in tempo a farlo, la vita umana è troppo breve per nutrirsi di speranza, per lo meno di una speranza che giaccia umanamente sulla linea del tempo e riguardi lo star meglio su *questa* terra e non chi sa dove, mentre chi sta bene, e lo sa, e sa di quale fortuna rara gode a fronte dell'universale sofferenza e fatica di vivere, ebbene, questo felice, questo favorito, se appena riflette un po', s'accorge subito dell'immensa precarietà della sua beata condizione e d'un tratto il suo appagamento subisce il morso di un tarlo il cui rodio si fa sempre meno fiavole, sempre meno inascoltato dalla sua coscienza, dalla coscienza della sua fortuna, dalla coscienza della rarità della sua fortuna. Tutto quello che costui possiede un giorno non sarà più suo, gli eredi dilapideranno, i figli non avranno il suo stesso talento accumulatore, i posterì sostanzialmente se ne infischiano e vogliono vivere bene la loro vita, così ben predisposta dal talento accumulatore degli antenati. Nemesis terribile e giusta, forse, quando accade, e accade, anche se non così frequentemente. Ed è sufficiente che accada qualche volta, e lo si sappia, perché il tarlo cominci a rodere nuovi felici, nuovi fortunati intelligenti abbastanza per comprendere la vanità di ogni cosa. Alla disperazione dell'infelice, dunque, corrisponde l'ansia, e poi l'angoscia senza requie di colui che, reputandosi fortunato, constata con raccapriccio l'inesorabile mortalità che l'attende. Ma sì, prendiamoci tutti per mano accomunati dall'identico destino, ricchi e poveri, malmaritati e ben maritate, ben maritati e malmaritate, belli e brutti, intelligenti e sciocchi! Prendiamoci per mano una buona volta, sarà quando sarà, sul crinale dei monti dove stanno già scendendo le prime ombre del crepuscolo...

431. L'etica è un sapere *impuro e disumano* perché non dice tutta la verità che vale la pena di sapere sull'uomo, ma solo la verità che gli è *possibile* argomentare. E' un sapere impuro perché, in tal modo, fa dell'uomo un ente *consapevolmente colpevole*, colpevole in ogni attimo della propria vita qualsiasi cosa faccia; infatti *ha un corpo*. E' poi un sapere disumano perché gli profila, come all'asino una carota, la perfezione come un raggiungimento possibile *ma non su questa terra finché è uomo qui e ora*. Credo che tutti gli uomini sani di mente e di corpo non possano che odiare con tutte le loro forze l'etica che viene loro proposta dalla loro stessa ragione, e d'altro canto non possano che ubbidirvi ferocemente con quelle stesse loro forze, se non vogliono rimanere schiacciati e sommersi dal peso della loro colpa, dal peso cioè dei propri desideri sempre al di qua di ogni legittima attesa etica di vita.

432. Ci vuole così poco per salvare un essere umano dalla catastrofe. Ma quel poco, forse perché è così poco, non lo vuol vedere nessuno.

433. E' necessario pensare che *questo* mondo, proprio questo qui, di ieri di oggi e di domani al massimo, non ha assolutamente *alcun bisogno di noi*. Siamo perfettamente intercambiabili e sostituibili; alle spalle di ognuno di noi c'è un esercito di nullafacenti che aspetta di prendere il nostro lavoro, e questo è vero per *tutte*, proprio tutte le professioni, anche le più nobili, le più prestigiose. Quanti sono, per esempio, i direttori d'orchestra che stanno aspettando di potersi fare largo per conquistare un poco di gloria e di denaro? E di gente che scrive e vorrebbe salire sul gran carrozzone che poi li distribuisce nei vari scomparti: letteratura, teatro, filosofia ecc.? Per non parlare della democrazia: quanti sono i criminali comuni che vorrebbero sostituire quelli attualmente al potere, incompetenti quanto loro ma forniti di dentature più giovani e solide? In un mondo organizzato si devono prevedere le sostituzioni, ma se si diventa sostituibili si diventa *inutili*, o meglio, non più utili in senso assoluto, ma solo relativamente ai modi e ai tempi e all'efficacia delle prestazioni. Se vuoi *vivere* deve far parte dell'organizzazione, non basta il fatto che sia una *meraviglia* e un dono *inspiegabile* il fatto che tu sia nato, che tu sia te stesso, che tu sia irripetibile, che tu, per te stesso, sia insostituibile, perché in un'organizzazione importa solo che tu sia ad essa adeguato e, quindi, dotato di tratti pertinenti comuni e ben spiegabili e non di tratti impertinenti ed enigmatici in quanto assolutamente singolari. E dunque, il singolo può ben morire, se non sa vivere *come tutti gli altri*.

434. Solo la paura del dolore fisico tiene lontani dal desiderio di una morte volontaria. Il dolore fisico *protegge* dalla morte anzi-tempo, e custodisce la persona affinché si affidi, comunque, alla morte naturale. Se morire non fosse

fisicamente doloroso, morire sarebbe troppo facile, e ogni difficoltà da superare potrebbe profilarsi come l'ultima per chi non fosse sufficientemente forte per predisporre ad un comportamento adeguato allo scopo di oltrepassarla. Ma poiché morire è fisicamente doloroso, tutti, o quasi, cercano di rimandare la morte all'evento ignoto naturale che la realizzerà, e sopportano il non superamento della difficoltà, vivendo male piuttosto che non vivere più del tutto, giacché riuscire a non vivere più del tutto è tanto difficile. La vita è bella? La vita, comunque, sembrerebbe essere cosa buona, ma le condizioni in cui essa quasi sempre viene condotta – e *sono condizioni storiche* di cui gli uomini, e solo essi, sono del tutto responsabili – non la rende tale; il desiderio di morire è dunque storicamente legittimo, anche se ontologicamente distorto. La colpa che carica le spalle di tutti gli uomini passati e presenti consiste esattamente in questa dissimmetria tra la *donatività* della vita come dono ed enigma del dono, e dono dell'enigma, e la sua *mascheratura storica*, il fatto cioè che tale donatività è stata tramutata in maledizione, in male, in desiderio di morte anzi-tempo, nel corso della storia. Oltre (e forse al posto del) la storia dell'uomo storico ci dovrebbe essere quindi la storia dell'uomo donatario; e sarebbe (e mai sarà?) un'altra storia, dove anche morire potrebbe essere un dono.

435. Ad un certo punto, senza che tu te ne renda conto, in silenzio e giorno dopo giorno, ciò che sembrava rigoglioso e indistruttibile *s'è spento*. Si spegne, anche ora si sta spegnendo, perché il movimento della fine è impercettibile, è una soglia sulla quale la tua sosta è lunga quanto il tempo che non sai più misurare dentro di te. Si spegne e si è spento, in una confusione in cui ciò che è stato e ciò che accade non riescono più a configurare un progetto, un futuro rispetto ad un qualcosa che verrà, poiché ciò che verrà sarà quello stesso spegnimento del qualcosa che era apparso fino a poco prima rigoglioso e inestirpabile. Così, a quel certo punto ti guardi attorno e nella penombra di quella soglia in cui cominci a sentire un po' di freddo, per la prima volta ti senti anche davvero solo, ma solo di una strana solitudine, come se ti avessero tolto, senza farti soffrire, piano piano, un braccio o una gamba, di cui solo ora avverti la mancanza e desideri di nuovo il funzionamento. La vita, e il suo fluire infinitesimale e sfuggente, l'amore, che chiude gli occhi e si riposa e gode del suo riposo dimenticandosi infine di svegliarsi, la scrittura, e il suo progressivo ridursi quantitativo, e il suo progressivo impoverirsi qualitativo. Ad un certo punto, dunque; ma quel certo punto, quando lo cogli, è già una somma di punti, così lunga che non riesci più a tirartela dietro e a raccoglierla in gomitolino presso di te; se lo fai, rischi di rimanerne intricato, avvolto come da spire tenaci e sottili – ma queste sì, davvero indistruttibili – e percepisci col cuore e con la mente che stai morendo soffocato.

436. *Determinata eticamente*, alla tua vita non resta che esserne pienamente consapevole. Non sarai *felice*, ma avrai conquistato un *sensò*, il tuo non essere felice avrà un senso; essere felici e condurre una vita dotata di senso non s'identificano, dunque, e Kant troneggia alle spalle di tutto questo. Ma un Kant scritto davvero sulla propria povera e vecchia pelle infelice, un Kant che non ha bisogno di farsi evidente e se ne sta rintanato e sorridente dentro le penombre di tutti i tuoi gesti, di tutte le tue parole. Poi, rispetto a tante altre questioni, potrai essere tutto quello che vuoi, potrai credere o non credere, essere pigro o pieno di voglia d'agire, potrai studiare od essere svogliato, essere refrattario alle cose belle o rimanerne incantato ogni volta recitando la parte dell'esteta, ma tutto questo, a fronte della tua vita ormai eticamente determinata, non conterà più nulla; potrai agire, non agire, credere, non credere e quant'altro la vita ti offra di necessario o di futile, di accidentale o di sostanziale, il caso sembrerà dominare tutti gli altri aspetti del tuo esserci quotidiano, ma la determinazione etica, diventata ormai il tuo fondamento, t'impedirà di affidarti ad una o più di queste opzioni come se esse fossero risolutive rispetto a qualche cosa. Esse, tutte, dipenderanno dalla tua determinazione fondamentale, ed il problema della felicità diventerà il problema della conquista del senso che, grazie a questa determinazione, la tua vita avrà acquisito *in ogni istante*.

437. L'aria, l'aria che respiro. Morire significa: non respirare più. Attraverso il respiro passa il ritmo binario della vita, la temporalità che la scansione ritmica mi consente di percepire come il mio tempo della vita. Per quanto si dica e si faccia, per morire bisogna smettere di respirare, il che è impossibile come atto intenzionale, bisogna, per riuscirci, costringersi dall'esterno, e quindi uccidersi. Uccidersi, ovvero: rendere impossibile il respiro ad un corpo inibendogli il funzionamento generale che al respirare fa capo; inibizione che si può ottenere bloccando anche semplicemente il funzionamento di una sua parte essenziale, il cuore, il fegato, il cervello e, naturalmente, i polmoni. Allora si smette di respirare, e si muore. Non si pensa mai abbastanza all'aria che respiriamo; non la vediamo e la percepiamo soltanto se soffia il vento: c'è ma non si vede, e dunque non ci pensiamo. Capisco Anassimene. L'aria è una metafora potente, molto più degli altri tre elementi. Ha una certa somiglianza col pensiero: la somiglianza sta proprio nella sua *presenza assente*, nel fatto che c'è sempre, anche quando non ce ne rendiamo conto, anche quando dormiamo. Il *sempre* del pensiero e il *sempre* dell'aria sono i due *sempre* dell'uomo che c'è, qui e ora. Sono un uomo, e dunque mi è necessaria l'aria, poiché sono un corpo; sono un uomo, e dunque mi è necessario il pensiero,

poiché so di esserci. L'aria è il *cogito* del corpo, il pensiero è l'aria dello spirito. L'inquinamento di ambedue è la catastrofe tanto attesa.

438. Quando chi scrive smette di scrivere, nella sua vita non succede proprio nulla. Smette di scrivere, tutto qui. Fa altro; che cosa fa? Non importa che cosa fa, naturalmente. Potrebbe aver a che fare con le parole, e non potrebbe: poco importa. Non saranno parole scritte, comunque, e se saranno fatti e non parole, saranno fatti che non troveranno parole (scritte) per rimanere a disposizione. Infatti, le parole scritte, ed i fatti di cui esse si occupano, *restano a disposizione*. E' la loro caratteristica principale: *scripta manent*, ed il loro restare non è un restare qualsiasi, non è il rimanere di un ciottolo; il restare della parola scritta è un restare a disposizione, ovvero, un restare in attesa di una qualche adibizione a produrre senso per qualcuno in vista di qualche fine. Se così stessero *sempre* le cose, verrebbe voglia di tacere e di gridare, ma in silenzio naturalmente, viva il silenzio!, e poi fare altro, appunto. Ma le cose, quanto alla parola scritta, non stanno sempre così, anzi, il più delle volte, *le parole scritte sono enigmi* quanto alla loro origine, enigmi quanto al loro senso fuori da quell'adibizione cui sono state sottoposte, enigmi quanto alla loro sorte, quella di restare invece di svanire nell'aria come le loro sorelle, le parole dette. Le parole scritte sono, allora, molto più simili alle loro sorelle in penombra, le parole non dette e non scritte. E' un paradosso inaccettabile, considerare somiglianti le parole non dette e non scritte con quelle scritte? No, se le si sgancia, queste ultime, dal senso cui sono state asservite; esse, così slegate, stanno lì, prima di ogni adibizione, monumenti paurosi e dalla grande ombra, che nel loro *non-significare* nulla ci ricordano il lavoro di senso che spetta a noi uomini in ogni attimo, la vanità di questo lavoro rispetto al riposo di una qualche assolutezza di valore, il vuoto essenziale di cui queste parole scritte e immobili, impietrite nel loro enigma opaco, rappresentano il monito incomprensibile.

439. Scrivere sulla scrittura degli altri, la cui scrittura ha conquistato, con la morte dello scrivente, una qualche gloria duratura: ecco una possibilità *infinita*. Dedicare la vita alla scrittura di Platone, di Dante, di Proust: l'immenso che nessuna ermeneutica assorbirà mai in nessun libro, che nessun libro assorbirà mai grazie a nessuna ermeneutica, che nessuna serie di libri scritti nel tempo assorbirà mai in nessuna biblioteca. Bisogna scegliere, forse, ad un certo punto della nostra vita di scriventi: o *questa* scrittura che conferma il limite del proprio approccio all'infinito del testo, o *quell'altra* scrittura che, pur consapevole del limite del proprio farsi giorno dopo giorno, fonda, per il tempo a venire e per lettori che ora non ci sono ancora, l'infinito cui quella scrittura, diventata forse un giorno "testo" a sua volta, metterà fatalmente

capo per altri operai della parola. Ogni operaio della parola, al servizio della scrittura d'altri diventata "testo", sogna, malgrado quel lavoro servile, di diventare anche lui il padrone di una casa, magari proprio di quella che sta costruendo coi mattoni degli altri...

440. Tra le righe fa capolino il *contrario* di quello che c'è scritto. Ma nessuno vede niente, tutti presi come sono, i lettori, dalla fronte delle parole. E la nuca, la *nuca delle parole*? L'altra faccia della luna parla con le stesse parole che vengono utilizzate per dire quanto appare scritto in fronte. E' inutile aspettare che la luna ci mostri quella faccia sempre in ombra, non si girerà mai, non la vedremo mai. Siamo noi che dobbiamo muoverci verso quell'ombra, siamo noi che dobbiamo imparare a leggere al buio la nuca oscura delle parole. Quel capolino è solo un invito, un'ombra di sospetto, niente più. Il lettore deve proprio prendere una *decisione*, non gli basterà sbirciare ogni tanto. E' un'altra la scrittura che lo attende.

441. La verità non basta che *sia*, per poter essere-per-noi deve anche *poter essere riconosciuta*, ovvero: deve essere *verità per qualcuno*, qualcuno deve poter dire: «questa è la verità». Altrimenti la verità, non essendo per nessuno, non è. Oppure è, è per se stessa in quanto è per sé, ma, non essendo riconosciuta, il suo essere per se stessa è perfettamente immobile, ignoto e inutile: è in quanto è (un'ipotesi inverificabile). La verità, l'essere, il qualcuno. Il movimento porta il qualcuno alla conoscenza dell'essere (la verità) *attraverso* il suo esserci, e fa dell'essere che ne risulta una verità, oppure fa uscire la verità dal suo essere per sé facendone *altro* da quell'essere per sé, facendone un essere-per-noi; la verità, allora, diventata la *nostra* verità, sarebbe altro dall'essere per sé, dalla verità dell'essere per sé che equivale ad una verità che non è che per sé, non essendo per qualcuno. Cosicché il non essere sarebbe sempre un non essere per qualcuno, ed il non essere per qualcuno sarebbe la non (ancora) verità della verità, mentre l'essere, in quanto verità conosciuta, il qualcuno lo presupporrebbe, dunque, sempre. E allora, se essere (conosciuto) è sempre essere per qualcuno qualora voglia valere come verità, quando essere *non* intende essere per qualcuno diventa non essere (per qualcuno), poiché il non essere, dal canto suo, è sempre assenza di qualcuno, di qualcuno che sappia riconoscere l'essere come essere-per-noi, l'essere come verità (conosciuta). La verità è essenzialmente *riconoscimento*, e l'essere di questa verità è essere *riconosciuto*, cosicché fuori dal qualcuno riconoscente non c'è né verità né essere. C'è non essere, non essere riconosciuto. Ma quel riconoscimento da parte di qualcuno nei confronti dell'essere non fa dell'essere così riconosciuto, della verità, un *dono*, e del riconoscente un *donatario*? E il *donatore*?

442. L'essere non è necessariamente la verità, ma la verità è senz'altro essere, conoscenza dell'essere, la verità è l'essere riconosciuto. Nella donazione c'è una parte di verità che fa dell'essere un dono e una parte di essere che, non essendo riconosciuta, risulta lontana dalla verità, si mantiene nell'ombra, rinuncia ad essere conosciuta o viene mantenuta nel non essere riconosciuta e, dunque, nel non essere in quanto esso è ciò che *non appartiene* alla verità. Ma allora sarebbe possibile un non essere *fuori* dal mancato riconoscimento, se fosse possibile (ma: ipotesi inverificabile) un essere fuori dal mancato riconoscimento?

443. Sembrano imporsi due domande: che ne è del *donatore*? Che ne è del non essere *fuori* del mancato riconoscimento? Se le mettiamo vicine scopriamo grazie ad esse che il donatore problematizzato dalla prima potrebbe aver a che fare con ciò che è situato fuori dal mancato riconoscimento di qualcuno, il che costituisce la problematizzazione presente nella seconda domanda, e che il donatore è tale, forse, *proprio perché manca* un qualcuno che lo riconosca. Il non riconoscimento istituisce il donatore ed il non riconoscimento rappresenta il donatore come l'*enigma* che nessun qualcuno potrà riconoscere. Nessuno può ringraziare, pensandolo, il donatore, nessuno può stare, rispetto a lui, nella riconoscenza, men che meno nella conoscenza. Sembra imporsi, allora, una domanda alle spalle delle altre due: che *relazione* si viene ad istituire tra l'enigma, in cui il donatore in quanto colui che non viene riconosciuto è rappresentato, e la *donazione* (dono, donatario)?

444. Se si potesse rispondere a queste domande, la risposta ci situerebbe nella *riconoscenza*, nella manifestazione – il rispondere – più superficiale del riconoscimento da parte di qualcuno rispetto al dono. La manifestazione, invece, più corretta del riconoscimento è il *riguardo*, poiché con esso l'enigma ha modo di pervadere di sé tutt'intera la donazione, e di diventare, per il qualcuno che riconosce e fonda la verità, l'enigma del dono. Anche il donatario, quando si assume come problema, diventa dono a se stesso, e con questo diviene anch'esso enigma; *ogni qualcuno è enigma a se stesso*, ma lo è solo entro il dono complessivo, che a sua volta è enigma solo rispetto al pervadere corroborante del donatore che, a suo modo, riguarda colui che non lo riconosce, né lo potrebbe. Se ora riprendiamo il tema della verità e dell'essere, constatiamo come tanto l'una quanto l'altro sono prodotti secondari e derivati di *un originario donare enigmatico* che presuppone, attraverso l'assenza di un riconoscimento, un non essere fuori del non riconoscimento, e che ambedue – l'essere, la verità – siano pervasi da tale enigma fino al punto di diventare enigmatici, nel loro statuto profondo, essi stessi. Quando la problematizzazione dell'enigmaticità della donazione complessivamente

assunta *arriva alla parola*, abbiamo *il problema della verità*, e dentro il problema della verità giace in sonno il ‘dogma’ dell’essere, che la problematizzazione della verità risveglia e rimette in movimento, destando da identico sonno anche il qualcuno che, fino lì, *si è creduto* in possesso della verità, e con essa dell’essere, della verità come essere che è stato riconosciuto.

445. Ordine e disordine si spartiscono *il senso del tempo*. Infatti, anche il disordine produce senso, anche il disordine è responsabile del senso, a tal punto che la scelta tra ordine e disordine è una scelta, in fin dei conti, *all’interno* della produzione di senso. Di più: il disordine è una forma più complessa e non compresa, non ancora compresa, di ordine, e l’ordine è, rispetto al disordine, una sua forma posseduta, guidata, dominata e ricondotta nei limiti della comprensione. Alle spalle di ordine e disordine c’è *l’amministrazione* del tempo da parte di qualcuno; tale amministrazione produce sempre e in ogni caso senso. Così, la richiesta di senso da parte di qualcuno è sempre acccontentata, e la questione che lo domina non è tanto il fatto che questo senso sia ordinato o disordinato, quanto che esso sia comprensibile o incomprensibile, e se fosse incomprensibile, la questione diventerebbe il sapere quando e se e sotto quali condizioni l’incomprensibile, ovvero il responsabile del disordine, diverrebbe comprensibile, ovvero ordinato. Nel disordine, il qualcuno responsabile di un tal senso identifica l’opacità, nell’ordine invece identifica la trasparenza, e assume l’opacità come *corrispondenza metaforica* del non senso, mentre assume la trasparenza come *corrispondenza metaforica* del senso. Il senso, dunque, sarebbe sinonimo in immagine di trasparenza, di chiarezza, di non problematicità, laddove il non senso varrebbe come le immagini contrarie di questi tratti pertinenti; ma il non senso è solo *trasparenza rimandata*, o trattenuta, o custodita e protetta, e tali custodia, protezione, trattenimento, rimando sono salvaguardati dal mantenimento, rispetto a ciò che sta in disordine dentro l’apparenza di un non senso, della sua *problematizzazione*. Cosicché, la distanza che separa ordine da disordine, senso da non senso, essendo comunque interna tanto all’ordine quanto al senso, è la quota di problematizzazione che ne connota lo statuto di manifestazione; tanto più elevata è tale quota, tanto più il disordine sarà responsabile di un senso così mobile e ricco da apparire come disordine insensato agli occhi di chi è abituato ad una quota più bassa, e quindi ad un disordine così ridotto ai minimi termini da mettere in evidenza la propria immagine apparentemente opposta, l’ordine, all’insegna di una sensatezza e di una trasparenza esemplari ma, ahimè, progressivamente sempre più sclerotiche, immobili, rigide, infeconde, conformi al pericolo che va profilandosi dietro ordine e senso: la dogmatizzazione. E allora, senso e non senso, ordine e disordine appaiono nomi comuni per descrivere

un'opposizione metodologico-esistenziale di fondo: quella tra *dogma* e *problema*, parola che afferma e parola che dubita, parola che porta chiarezza e parola che porta ricchezza, parola che si nasconde nella luce della propria consumazione e parola che rivela la penombra della propria inconsumabile presenza enigmatica.

446. L'amore consente di conoscere e capire almeno tanto quanto acceca. Ma ciò che l'amore, per troppa luce, non ci lascia conoscere subito potrebbe essere ritradotto, e vinto in efficacia dalla mediazione di una conoscenza superiore il cui accesso privilegiato, però, *soltanto l'amore*, date certe condizioni, ci aprirebbe. In questo caso, l'amore non ci assicurerebbe soltanto una ricchezza di contenuti nuovi, ma varrebbe il possesso di un *metodo*, un metodo molto più perspicace e pervasivo di quanto lo sia lo sguardo indagatore dell'occhio non innamorato. Se così fosse, amore e conoscenza percorrerebbero le stesse strade entusiasmanti, vivrebbero gioie analoghe nella scoperta, e sarebbero ambedue altrettanto insaziabili. Che cosa augurare ai giovani? Innamoratevi, ma innamoratevi come se l'oggetto del vostro amore fosse delicato come un raro fenomeno naturale, e conoscete, ma conoscete come se l'oggetto della vostra conoscenza possedesse lo stesso richiamo irresistibile che vi porta ogni sera sui bordi della vita a scrutare nel fondo degli occhi innamorati che vi vanno cercando.

447. Una preghiera potrebbe essere: «Dio, dammi la leggerezza!», ma questo presupporrebbe che in Dio *pesantezza* e *leggerezza* fossero la stessa cosa, poiché in Lui la perfezione esigerebbe che ciò che Lui è – l'essere supremo che egli sarebbe –, fosse ambedue le condizioni nello stesso tempo, leggerezza e pesantezza, oppure nessuna delle due cose, ma non una sola delle due, e imporrebbe comunque, qualora fosse ambedue, che fosse ognuna di esse in successione, ma d'altra parte, essendo in lui ambedue necessariamente nello stesso tempo, l'una sarebbe se stessa essendo insieme anche l'altra, ovvero essendo anche il suo opposto: la leggerezza sarebbe prima leggerezza e poi, chissà come e perché, pesantezza o viceversa, o anche: la leggerezza, pur essendo poi leggerezza, sarebbe in Dio anche e insieme, *eodem tempore*, pesantezza. Ecco un nome dell'eternità: qualcosa che è due cose, o se stessa e il suo contrario, *nello stesso tempo e sotto le stesse condizioni*. Allora, pregare Dio di concedere la leggerezza, equivarrebbe a chiederGli nientemeno che l'eternità sotto questo nome apparentemente innocuo: leggerezza. L'eternità per un mortale? L'immortalità mascherata *con leggerezza...*

448. I *cattivi* maestri non sono quelli che invitano l'allievo a non considerare la ragione il cuore pulsante del loro esercitarsi col pensiero e col filosofare, ma

quelli che, *non condividendo* la giovane direzione del tuo pensiero, ritengono che tu, alunno, stia abbandonando la via della buona ragione e ti stia perdendo in quell'oscuro contenitore, sempre buono a tutti gli usi quando ci si ritiene spiazzati dal pensiero altrui, che si chiama *irrazionalismo*. La disperazione ti aspetta, se abbandoni la via della ragione, l'inferno ti attende, se abbandoni la via della ragione; in realtà, quello che ti aspetta è semplicemente un rimprovero, una delusione, un *risentimento* da parte dei maestri per essere stati abbandonati e uccisi, perché i maestri, pur sapendo che questa sorte, e soltanto questa, li attende, ben di rado fanno accettarla. Se fanno accettarla in tempo, prima che l'alunno rinunci a se stesso e s'isterilisca diventando l'ombra e l'epigono di un grande (o piccolo) *corpus* di opere altrui, ebbene, allora quello è un *buon* maestro, finalmente. La ragione, afferma la ragione, è sempre salva se sa argomentare quello che afferma...

449. All'approdo del disordine lo scrivente *smette* di scrivere. Il suo ordine del pensiero, per quanto precario, fino lì gli è servito a scrivere, e lo scrivere, fino lì, gli è servito a comporre un qualche ordine più generale. Questa corrispondenza enigmaticamente biunivoca tra scrittura e ordine nasconde e rivela, al tempo stesso, la corrispondenza che fa da fondamento: quella tra *silenzio e disordine*. Ma così come la non-scrittura non assorbe tutto il silenzio, altrettanto il disordine è altro dal semplice non-ordine; ma intanto, all'approdo del disordine lo scrivente smette di scrivere, e in questa cessazione di un gesto sta chiusa una promessa che non sopporta parole, stanno chiuse parole che non sopportano un ordine. Parole che non sopportano un ordine: questo è un *silenzio che parla*, un *disordine che promette*. Ci stiamo avvicinando lentamente al territorio della poesia.

450. Quanta forza occorre ad uno scrivente per riuscire a scrivere *tutti i giorni* un proprio pensiero? Certo, infinitamente di più di quanta ne occorra per pensare. Se ne può concludere che scrivere è *più difficile* che pensare, e forse che il pensare più autentico –addirittura: l'unico pensare- sia quello che trova la sua scrittura. L'uomo che pensa, allora, quando scrive diventa l'uomo che pensa veramente? Ma l'uomo che scrive, se scrive veramente, è sempre un uomo che pensa. Si tratta, quindi, di sapere quando un uomo scrive *veramente*, se si vuol conoscere che cosa significhi il fatto che un uomo pensi veramente. In quell'avverbio, “veramente”, sta chiuso l'enigma del pensiero e della parola che lo scrive, l'enigma della parola e del pensiero che lo abita.

451. Giorni *brevi* e giorni *lunghi*: si distinguono soltanto dal numero di parole scritte e dal numero di pensieri fermati attraverso di esse. Tra l'altro, non esiste un pensiero, e poi un altro pensiero, e poi un altro ancora, bensì esiste la

soluzione di continuità del fatto di pensare. Questa soluzione di continuità si chiama, appunto, *scrittura*, ed in essa il pensare confluisce nella forma astratta della molteplicità dei pensieri. Ma la molteplicità dei pensieri non esiste, esiste solo un unico, immenso, incessante pensare che ricomincia ogni volta semplicemente da se stesso nudo e crudo, da una forma sempre uguale del pensare che si colora dei più diversi contenuti riproponendo ogni volta se stessa come il vero contenuto dietro tutti i contenuti. Così, il pensare appare come il *contenente contenuto* nei molteplici contenuti apparenti di cui il pensare si fa carico per potersi manifestare, e lo scrivere diventa, in tal modo, l'intermittenza consapevole di questo contenente contenuto, l'autocoscienza testimoniale di questa intermittenza, esperibile anche dall'altro, ovvero dal lettore. Il lettore pensa *attraverso* il pensiero che la scrittura dell'altro, dello scrivente, gli testimonia, e lo scrivente, dal canto suo, pensa *attraverso* il desiderio di testimonianza che va stendendo per il destinatario del suo gesto di pensiero fermato attraverso le proprie parole scritte. Nella *comunicazione* tra scrivente e lettore il pensiero transita, ed è un *unico pensiero* che, appartenendo ad ambedue, ambedue li possiede concedendo loro una comune appartenenza, una comune appartenenza di ambedue al pensiero, una comune appartenenza di ognuno dei due all'altro in quanto ambedue pensanti. Così, scrivere leggere pensare e appartenere rendono conto, ognuno rispetto al proprio versante, della comunicazione *autentica*, che il pensare fermato attraverso le parole scritte istituisce nei giorni lunghi, quando le parole scritte sono molte, nei giorni brevi, quando le parole scritte sono poche. Si profila, ancora una volta, la necessità d'interpretare, alla luce di tutto questo, il silenzio.

452. Vorrei che *lo sguardo sui quadri* prevalessesse sulla cultura che essi contengono, manifestano e rappresentano, ma lo spazio di un quadro è sempre più ricco e più fondo di qualsiasi sguardo lanciato su di essi. Non c'è solo l'enigma di un sorriso o il candore di una spuma o il cupo brusio cromatico di una tempesta romantica, non c'è solo il trionfo dei colori, della luce e delle ombre, o l'enfasi dell'intrecciarsi flessibile e inflessibile delle linee, a disegnare i corpi, le cose, gli ambienti, soprattutto c'è la *cecità* profonda di chi guarda *soltanto* il quadro, e non vede più alcuna realtà, solo mondi possibili. Allora è *il quadro che ti guarda*, e tu scompari nella tela, affondandovi gli occhi, perdendo le distanze, inabissando ogni tua certezza del tipo: sono io, sono qui, ora. Io è il quadro, il qui è il quadro, l'ora è il quadro; il quadro è per quel tanto che tu non sei più quello sguardo ingenuo che intendeva, fino a poco tempo fa, prevalere sulla cultura che in esso è contenuta, che in esso si è manifestata e che tu, ora, immerso dentro le pieghe ruvide della tela, rappresenti per quel che il tuo sguardo ha saputo perdervi.

453. Non c'è meno disperazione in un uomo che sta solo e in silenzio piuttosto che in un uomo che fa gruppo in un bar parlando di sport, di soldi (che non ha), di politica o di donne (che non ha). Non c'è meno disperazione in chi comincia a lavorare quando tutti gli altri vanno a riposare, cosicché si ritrova una lunga notte davanti a sé da passare ad occhi aperti, piuttosto che in una donna sola che passa la sera davanti ad un televisore e la notte in mezzo agli incubi. Non c'è meno disperazione in chi riempie e vuota incessantemente il proprio bicchiere cercando di calmare un poco la sete d'ombra che lo prende quando si trova di fronte ad una pagina bianca, piuttosto che in colui che riempie una pagina bianca e poi gira pagina e riprende a scrivere e poi ancora e ancora e non sa mai bene perché venga preso da una tale smania di coltura. Non c'è meno disperazione in chi sbandiera il proprio senso conquistato per caso o per fatica, piuttosto che in colui che si lascia andare su un letto, sfinito per non avere trovato uno straccio di giustificazione per tutto quello che ha fatto e non ha fatto. Non c'è mai meno disperazione di prima.

454. Agli sgoccioli di una giornata piena di bellezza e di serenità, l'angoscia di una *parola mancante*, di una parola che non viene. Che sia possibile la reciproca esclusione di vita e parola e scritta? In verità, c'è sempre spazio, nel tempo della vita, per una parola che la scrittura renda luce ferma sulle cose, là dove, ma noi non lo sappiamo mai bene, la cosa affonda nell'ombra quasi tutta intera, e lascia emergere soltanto *una punta*, luminosa grazie alla parola, che vale per il tutto affondato. Ancora una volta: potenza della retorica per significare lo statuto di limitatezza della nostra conoscenza.

455. Solo con la ragione si può dire di no alla vita, l'istinto è per un sì incondizionato, comunque e sempre. E' alla ragione che la vita, in sé, non appare indiscutibilmente cosa buona, e che risulta tale soltanto a determinate condizioni. *La ragione pone condizioni*, l'istinto no. L'istinto, in qualche caso, sembra accettare la fine della vita come accadimento del tutto naturale, la ragione fa uno sforzo incredibile per pensare un simile pensiero e, anche quando lo pensa, deve sostenere una lotta impari col cuore. Il cuore lo avverte che lui, dal canto suo, è ben lontano dall'accettare con simulata rassegnazione un fatto del genere; sarà anche necessario, sembra dire il cuore alla mente, ma il fatto di potere non esserci più è incomprendibile e terribile. La ragione? L'istinto? Che cosa sono?

456. Le relazioni tra le persone imparentate tra loro sono così fitte di doveri improrogabili e indiscutibili che qualsiasi loro disattendimento viene vissuto dall'ambiente in cui ciò avviene come qualcosa di lesivo nei suoi confronti, e d'insostenibile, quindi, sul piano etico. Se una liberazione va pensata, è proprio

rispetto a questi legami che va pensata, l'umanità è proprio da queste relazioni che va sciolta, o anche soltanto alleggerita, ma questo scioglimento, anche solo pensato, è poi al tempo stesso l'evento più terribile che possa riguardare l'umanità dell'uomo. L'umanità dell'uomo, infatti, è tutta giocata dentro questa gabbia che conferma i legami e tiene, dunque, uniti i membri – infelici, per lo più, ma rassicurati nella loro del tutto superficiale non solitudine – del gruppo. Le sbarre del gruppo d'appartenenza, infatti, li tengono uniti contro tutti gli altri, contro tutti gli altri gruppi, nei confronti dei quali, appunto appartenendo al proprio gruppo, si può provare al massimo un senso di empatica pietà per le sorti cui quegli altri gruppi possono essere soggetti nel tempo, tanto più che verrà il tempo in cui anche quel gruppo cui apparteniamo dovrà fare analoghe esperienze (lutti, disgrazie, catastrofi improvvise) e, quindi, occorre essere pronti tanto a cavarcela (a questo serve l'osservazione attenta e distante che al riparo della gabbia possiamo effettuare) nel proprio gruppo, e in esso soltanto, cui apparteniamo essendovi imparentati e al quale dovremo offrire il nostro contributo quando sarà necessario, quanto a sopportare la sostanziale indifferenza, quando questo accadrà, degli altri gruppi nei nostri confronti. Dove manca la parentalità tradizionale, allora, rischia di mancare tutto, e si rischia, a causa di questa mancanza, di essere più soli di uno stilita nel deserto. La modernità, spezzando gli antichi legami parentali del clan, ha dato il via ad una *nuova forma della solitudine* e ad una nuova forma dell'assoggettamento a legami, ad una nuova forma dell'umanità dell'umano in merito ai modi dell'apparentamento: più elastici, più suscettibili di elusione. La liberazione, ogni liberazione, però, costa cara.



Quaderni delle Officine, L, Settembre 2014)