

GIANMARCO PINCIROLI

MAESTRI SILENZIOSI

13 fogli di calendario



Quaderni delle Officine, LIII, Ottobre 2014



Gianmarco PINCIROLI



(Immagine: **Pierre Alechinsky**, *La jeune fille et la mort*, 1967)
(Fonte: <http://madinkbeard.com/archives/pierre-alechinsky>)

MAESTRI SILENZIOSI
13 fogli di calendario
(Luglio 2004)

foglio 7: luglio

*Eterno giorno, che cos'è la morte
quando sui visi radianti si posa
la maschera lucente
del tramonto lentissimo di luglio?*

*Non c'è memoria più, non c'è speranza
nel transito fatale del tempo
Attilio Bertolucci*

514. *L'ultima vanità* da sconfiggere è quella riguardante il pensiero che ci sia qualcosa in noi che valga la pena che resti per chi verrà dopo di noi. Nella misura in cui non riusciamo a sconfiggerla, abbiamo la Letteratura, e con essa *una vittoria sul nulla* tanto illusoria quanto disillusa, giacché ogni parola della Letteratura porta iscritto nei suoi spazi bianchi quel nulla che in essa tenta in ogni momento di prevalere; nella misura in cui, invece, la scrittura tace, allora la coscienza dello scrivente conquista il più totale anonimato e in esso anche l'ultimo barlume di coscienza si lascia affondare. Il regno della Letteratura, dunque, è un luogo in cui la coscienza, sublimata in coscienza scrivente e in conseguente capacità di riflessione, appare costantemente in pericolo di naufragio, ma è anche il luogo essa si mantiene, si testimonia viva contro ogni forza che le risulti ostile. Nella sua ambivalenza antinomica, quindi, la Letteratura è in grado di rivelare, come quella grande metafora che essa complessivamente vale rispetto a chi – scrivente o lettore – ne faccia uso, lo statuto altrettanto duplice della coscienza: da un lato *luogo di rappresentazione* della propria euforica emersione del tipo: «Io ci sono! Io sono Io!», e dall'altro *luogo d'incessante immagine del pericolo* incombente sul proprio affioramento dal vuoto essenziale, dalla minaccia instancabile che, nella morte, prefigura la cifra temporale della propria instabilità radicale. Per questo motivo, non fosse che per questo solo motivo, *non c'è innocenza* in Letteratura, ma solo una perpetua, ininterrotta dilazione di un immenso senso di colpa che non trova mai un nome definitivo, un riposo.

515. *Requiescat*: nel fatto che la morte custodisca qualcosa come il riposo c'è ben chiara la consapevolezza che la vita sia una gran fatica, o che in essa la sopportazione dello statuto di viventi, fatte salve le intermittenze dalla sofferenza, trovi il suo approdo di pace, il suo riposo finale, soltanto nella morte.

516. E l'amore? E' veramente straordinaria la capacità che tutti, ma proprio tutti hanno di nascondere a se stessi la responsabilità rispetto al male in cui versano gli altri con cui hanno avuto a che fare. Piuttosto che vivere con un senso di colpa, meglio non vivere? oppure: meglio vivere costruendosi addosso un altro senso in merito agli accadimenti di cui, a onor del vero, saremmo in tutto o in parte colpevoli? Infatti, il non ritenersi colpevoli è possibile soltanto come prodotto finale di una produzione del senso che sostituisce tale prodotto con quello, per chi sarebbe colpevole, moralmente insostenibile, all'interno del quale 'naturalmente' (ovvero: secondo l'ordine 'naturale' degli eventi così come anche noi stessi li abbiamo predisposti) noi ci veniamo a trovare. *Dirsi la verità*: la verità è che noi siamo colpevoli del male altrui, la verità è che questa colpa è il senso dell'accadere al cui centro ci siamo

trovati, la verità è che ciò che è accaduto e che ha causato il male dell'altro l'abbiamo voluto noi; il lavoro del colpevole, allora, consiste nel negare, negare approfittando, per esempio, del comportamento irriflessivo o dei discorsi insensati dell'altro. La vittima si tradisce sempre, dice o fa sempre qualcosa che consente al suo carnefice di alleggerirsi la coscienza affermando: «Se l'è cercata lui, in fin dei conti, anche lui ha collaborato alla propria disfatta, poteva rifiutarsi e non l'ha fatto». Un primo, immediato deresponsabilizzarsi consiste nell'affidarsi in fretta e furia all'*escamotage* chiamato "concorso di colpa", secondo il quale nessuno, men che meno chi recita la parte della vittima negli avvenimenti in cui qualcuno alla fine sta male, nessuno è innocente. Da qui in poi la strada si appiana e poi ben presto scende a precipizio, attraverso tutti gli alibi, allo scarico totale; alla fine qualcuno potrà dire: «Io non c'entro, è stato il frutto del *caso*, era inevitabile che accadesse date le premesse ecc.»: scienza (il causalismo deterministico e meccanico) e mito (il caso) si danno la mano per perseguire lo stesso scopo, ovvero quello di *destituire di senso l'interpretazione* del fatto che ci vedrebbe protagonisti colpevoli, e di sostituirla con un'altra interpretazione più accomodante per noi, che ci consenta di continuare a vivere senza che la coscienza ci rimorda troppo. Ma in tutto questo, che c'entra l'amore?

517. L'uomo che scrive non sa scrivere delle belle storie, è troppo cerebrale, né sa versificare senza far sbadigliare di noia un lettore che non c'è, è troppo controllato, né sa trasformare in concetti il proprio vissuto di vita e di pensiero, è troppo urgente in lui il fatto di scrivere. Ma allora *che cosa* scrive l'uomo che scrive? E' chiaro che è lui il primo a non saperlo, e intanto scrive. Ogni giorno scrive, in mille modi diversi, che non sa trovare un senso e una direzione a ciò che va scrivendo. Il fatto che non trovi senso e direzione rispetto a ciò che sta vivendo è secondario per lui, e *non* è la causa della sua scrittura che giudica insensata, semmai è vero il contrario. La scrittura dà senso, dunque, e dà una direzione alla vita, ma perché questo accada non sarebbe forse necessario che chi vive questa scrittura un senso e una direzione ce li avesse già?; quindi, la scrittura darebbe a chi la vive ciò che costui già in sé possiederebbe? Ma allora *perché* scrive? Oppure è la scrittura, il fatto di scrivere in sé, che ha senso e direzione, e non fa che trasmetterli a colui che intende viverla? Il quale, dunque, non sarebbe più uno scrivente, ma *un uomo sotto dettatura*, un trascrittore?

518. Non si riflette mai abbastanza sulla potenza del denaro, e sempre troppo poco sul suo senso. Il *senso del denaro* è camuffato da *funzione*, poiché il denaro prima di tutto funziona a meraviglia, cosicché la sua straordinaria potenza, camuffata da semplice funzione, sembra rendere il denaro un che di neutro, se

non proprio di innocente. Ma poiché il denaro non è né neutro né innocente, varrà la pena di smascherare quella sua presunta semplice funzionalità riconoscendo ad essa il suo *sporco lavoro*, ovvero il fatto che la funzione del denaro consiste nel *dare senso* a ciò con cui entra in contatto, e quindi nel dare valore, nel valere esso stesso, il denaro, come il luogo, *la fonte di ogni valore* condiviso dalle collettività. La potenza del denaro, quella vera, sta nella sua capacità di mimetizzarsi perfettamente con ciò con cui entra in contatto, noi non lo vediamo mai all'opera, né nella sua nudità di mezzo utile a predisporre fini, no, noi lo vediamo soltanto quando tutto lo sporco lavoro è stato fatto, noi lo vediamo *dentro* le cose, fatte e finite, *dentro* le persone, nelle loro vite, *dentro* le situazioni, nelle parole e nei silenzi che le articolano distribuendo ruoli e destini ai loro attori. Ciò che alla fine appare terribile è la *naturalità* di cui l'artificio si è saputo vestire, la naturalità accompagnata da tutto il suo antico corredo, appunto: neutralità, innocenza, fatalità, spontaneità. Com'è possibile sopportare tutta l'immensa quota di *malafede* che diventa necessaria per dimostrare a noi stessi ogni giorno che le cose è bene che siano così e così? Eppure, è quanto accade presso tutti coloro che diventano consapevoli del denaro come forza che tiene in piedi *questo* mondo in tutto ciò che di male e, naturalmente, di bene esso è in grado di mobilitare. Non riesco a immaginare che cosa potrebbe succedere alle infinite 'anime belle', ricche o povere che siano, qualora questo bagaglio di malafede dovesse rovesciarsi loro tutto addosso, non risultando un bel giorno più sostenibile il suo peso; ma un Socrate, e un Cristo, qui da noi in occidente ci sono già stati...

519. Si finisce per comprendere al volo solo le persone che sono prese da una *perenne malinconia*, che fluttuano alla ricerca di una *parola di salvezza* presso gli altri, ben sapendo che troppo spesso quella parola di salvezza costerebbe troppo cara a chi la dovesse mai pronunciare. Infatti, il malinconico tirerebbe a sé, attraverso quella parola, il parlante stesso, per tutta la lunghezza della vita che il misericordioso avesse in destino di condividere con lui; la parola di salvezza non è una parola definitiva, una parola donde possa prendere inizio qualcosa che poi continuerebbe a marciare con le sue gambe. La parola di salvezza ha la spiacevole caratteristica di dovere ogni volta ricominciare da capo il suo lavoro presso la persona che ha inteso salvare, cosicché il parlante di questa parola, nel dare la parola di salvezza, dona la propria vita a colui che intende salvare, poiché parlandogli lo *ama*, poiché parlandogli trasforma il destinatario di questa sua parola nel donatario di un gesto d'amore. Ecco perché il malinconico intuisce al volo chi può parlargli in questo modo, ed ecco perché ben pochi parlanti poi, alla fine, se la sentono di parlare, e la comprensione-al-volo resta l'unica comunicazione, silenziosa, sempre in attesa

di uscire dal regno dei possibili in cui la parola che fino lì non ha parlato dorme, più che custodita e protetta, piuttosto nascosta e impaurita.

520. E' difficile prescindere dal *risentimento*. Il risentimento presuppone l'*avere*, non l'essere, o meglio: presuppone che l'essere e il non essere di qualcuno dipenda prima di tutto dal suo avere o non avere, cosicché colui che non è ciò che vorrebbe essere, essendo prima di tutto colui che non ha ciò che vorrebbe avere, sia nei confronti di chi è in condizioni opposte alle sue, per l'appunto, risentito. Ma la negatività del risentimento non ricade soltanto su chi è soggetto attivo di un tal sentire, poiché ricade, senza che l'interessato se ne renda conto, anche su colui che serve da riferimento per quel risentimento. Se colui che non ha è risentito nei confronti di colui che ha, quest'ultimo, non tanto subisce da soggetto passivo il risentimento del primo (questo tutt'al più è un problema storico), quanto, piuttosto, si pone nei suoi confronti fin da subito in modo falso: egli, infatti, in quanto riferimento assoluto sul piano dell'avere, che gli piaccia o meno lo è anche sul piano dell'essere, cosicché costui si ritrova a *valere* come punto di riferimento dell'essere generale; il suo mondo di valori, il suo modo d'essere in relazione, il suo pensare, il suo agire, la sua etica, il suo senso del gusto e del bello: tutto in lui *insegna* all'altro, il risentito, come dovrebbero andare le cose per essere giuste, buone, vere e belle, ed il fatto che il risentito, che le miriadi di risentiti non ce la facciano giustificata ahimè, da parte di certe 'anime belle', una *paideia* in cui il superamento eventuale del risentimento s'accompagna alla più conformistica conciliazione col mondo così com'è, all'insegna della *malafede* più naturalizzata sul piano valoriale che mai sia stata data.

521. Il collegamento tra malafede e risentimento è impietoso per tutti. Non sembra che qualcuno possa salvarsi dalla macchia di appartenere o alla schiera innumerevole dei risentiti, o a quella, senz'altro molto meno numerosa, di chi è in malafede. Colpa e salvezza, infatti, vanno declinate su questo piano della costituzione interiore d'esserci, laddove esserci chiama all'una o all'altra appartenenza, sempre ben consapevoli dell'irrimediabilità della colpa in un orizzonte di salvezza abbandonato ad un tale esserci, ad un esserci fondato sull'avere. Ma la schiera dei risentiti consente di aumentare, a ben vedere, la schiera di coloro che sono in malafede, se si pone attenzione al fatto che *gran parte dei risentiti è anche in malafede*; infatti, il risentito per lo più (ma non tutti, e non sempre, per fortuna) è tale esclusivamente nella misura in cui, ritenendo di non appartenere all'altra schiera che ai suoi occhi appare comunque una schiera di fortunati, se non di eletti, vorrebbe appartenervi, non vedendo appunto in essa affatto della malafede ma, al contrario, il modello da perseguire. Alla malafede di chi pensa che si possa essere buoni, giusti, buoni e

belli in un mondo in cui l'esserci è fondato sull'avere, corrisponde allora la malafede di *chi è contro costoro soltanto perché vorrebbe sostituirsi ad essi*, lasciando intatto il quadro valoriale di riferimento. La malafede, dunque, morde la schiena sia di chi ha che di chi non ha; il salto di qualità che consenta il *superamento della malafede* presuppone un essere che non intrattenga più con l'avere delle relazioni di dipendenza fondazionale, ma che capovolga quella dipendenza chiudendo l'avere nella sua natura di mezzo, da un lato, e di effetto, dall'altro. Si vorrebbe dire che se il fine è davvero l'essere, l'avere dovrebbe essere ininfluenza ai fini del conseguimento dell'essere come giusto, vero, buono e bello, e che se l'avere è davvero solo un effetto secondario, l'essere dovrebbe presentarsi sempre come la causa primaria di qualsiasi statuto dell'avere. Ma le cose non vanno così, né mai sono andate così, forse perché le reciproche implicazioni di essere e avere sono così sottili e complesse che lo schematismo moralistico di questa impostazione del discorso non riesce a render conto del nodo. Pensare questo nodo è un compito per giovani generosi e privi di pregiudizi.

522. Tra rassegnazione e risentimento: questo il tono emotivo. Ma il tono emotivo perde la sua immediatezza dentro le infinite distrazioni della vita quotidiana, e ben pochi ne sono consapevoli; la riflessione trae dalla quotidianità soltanto *una parte* del male vissuto, il resto della personalità va alla ricerca (e trova, questo il compito riuscito dell'industria culturale) di un narcotico, e tira via il tempo come se in fondo al proprio dover essere così e così ci fosse un qualche premio, male che andasse almeno un postulato della ragion pratica...

523. Ci sarà pure un grano d'incommensurabile saggezza nel fatto che *nessuno sia mai tornato indietro* e che il tempo appaia irreversibile alle nostre coscienze che lo pensano e lo vivono. Questo grano di saggezza è un'ombra invalicabile, il vero limite, l'autentico crinale oltre il quale *non si dà* cammino. La curiosità rispetto al versante in ombra appartiene all'umano come il suo male connaturato, l'insetto che lo rode con domande cui non può rispondere, cui però non risponde neanche *dopo*, poiché dopo non si danno più domande, né risposte, non essendoci più coscienze in grado di parlare, in grado di ascoltare.

524. In questo vuoto immenso che alle undici di sera prende alla gola l'anima e la trascina dove essa non vorrebbe, proprio in questo giace quell'*ombra di talento* che costringe l'uomo che scrive a soffrire fino in fondo ogni parola che scrive? Proprio così stanno le cose? Allora davvero il dono è un enigma insondabile, una benedizione per gli altri, una maledizione per chi lo riceve e nello scrivere consuma tutta la sua riserva di senso per poi, infine, stramazzone

svuotato nel sonno. Che cosa estranea, incomprensibile la semplice felicità di una sera d'estate in riva al lago, in compagnia di qualcuno che mormora parole altrettanto semplici! Inseguire questo idillio senza deriderlo, trattenendosi dallo smascherarne l'inverosimiglianza, ecco la salvezza a portata di mano, se soltanto si potesse volerlo!

525. Scrivere versi in un'altra lingua non equivale forse un po' a *nascondersi*? E' un ben strano modo di nascondersi, però; infatti, chi lo fa di solito non conosce così bene quella lingua quanto la propria, cosicché il suo nascondersi rischia di lasciare in vista ampie porzioni di ciò che non vorrebbe si vedesse di lui. Sorge il sospetto che chi scrive versi in un'altra lingua *non voglia affatto* nascondersi, ma una volta tanto si scopra esibendo un'ingenuità linguistica che non sarebbe capace di nascondere proprio niente, se soltanto si avessero occhi per vedere, e si accettasse di fruire *alla lettera* quello che lì sta scritto. E' però anche vero che, se si vuol nascondere qualcosa, *conviene esporlo* fingendo un'ingenuità che non c'è affatto in quel progetto di scrittura, zoppicante com'è dal punto di vista lessicale, sintattico, idiomatico ma proprio per questo insospettabile come luogo di rivelazione di una qualche anima scrivente. Verrebbe voglia di dire, leggendo quei versi dilettanteschi in lingua estranea: «Ma come, tutto lì? E' tutto lì il mistero che si nasconde nei tuoi difficili versi indigeni?» «Ebbene sì, è tutto lì...» sembra rispondere l'interessato che, invece, in quella povertà ha davvero nascosto qualcosa d'insondabile all'ingenuità del lettore...

526. Nascondere nel possibile tutto ciò che, per essere, non dipende da noi: questa forse la via maestra, per quanto appena tracciata, che conduce da ciò che è presente, e che dunque *ci* è presente, all'esser-presente in sé di ciò che è presente in quanto *ci* è presente, e questo esser-presente, invece, non dipende da noi. In tal modo, il luogo dell'uomo appare senz'altro *dislocato* rispetto sia all'uomo, che più che occuparlo ne viene occupato, sia rispetto al luogo, che istituisce con l'uomo una relazione d'appartenenza; la relazione d'appartenenza tra il luogo dell'uomo, il luogo e l'uomo, lascia tutti e tre questi nomi liberi di funzionare come *i nomi dell'essere*: dell'essere dell'uomo, dell'essere in quanto essere, dell'uomo in quanto parola dell'essere. Forse quest'ultimo nome – l'uomo in quanto parola dell'essere – è il nome centrale che descrive il lavoro del filosofo e il lavoro del poeta, il lavoro degli uomini che scrivono e che non intendono mettere in scena un programma di scrittura (filosofo, poeta) ma soltanto un incessante approssimarsi a quello che fino lì è valso come filosofia, come poesia. Una grande stanchezza, la stanchezza della modernità abitata fino in fondo alle sue viscere dal nichilismo più desolato,

regge *la fatica d'essere*, la fatica della parola d'essere, la fatica di ciò che resta dell'uomo.

527. La partita, poi, in fin dei conti, si chiude in pari. Il dare, l'avere: chi può dire? Non si può valutare sulla base del male o del bene immediati, bisogna aspettare di poter lanciare sguardi più disincantati, più distanti, drenati il più possibile dall'emozione che accompagna ogni momento facendolo esperire come se fosse l'unico momento importante, quello e non un altro, quello ora e qui. La *parità* nel dare e nell'avere è anche il segno della *vanità* essenziale di tutto, in essa tutto si riduce immensamente a poca cosa, a nulla, persino la sofferenza, persino il male che viene fatto, persino l'indifferenza, che anticipa la vanità sul piano relazionale e che è di gran lunga la dimensione emotiva più inaccettabile che l'uomo si trovi a dover sperimentare, come l'anticipo di un qualcosa di terribile e di vero che *non appare* sul piano ontologico, la vanità essenziale, appunto.

528. Sull'indifferenza. Esiste, poi, l'*indifferenza*? Un grado zero del sentimento? Esiste il rancore, il risentimento, lo stornare sdegnati lo sguardo, la sete di vendetta che si placa nel fingere che l'altro non esista nemmeno, ma tutto questo non è ancora indifferenza. Forse l'indifferenza più autentica è quella che si prova per chi *non* si conosce, forse l'indifferenza è soltanto mancanza di profonda conoscenza dell'altro, ovvero: l'indifferenza è semplice *ignoranza*. Non un'ignoranza qualsiasi, comunque, bensì un'ignoranza precisa e circostanziata, un'ignoranza *emotiva*, per essere chiari, legata al sentire più che al comprendere, al sentimento più che al concetto. Nell'indifferenza c'è la volontà di fare il male più grande: non riconoscere l'altro come esistente, non riconoscere nell'altro *un sentimento d'esistenza*, ridurlo dunque a cosa, a suppellettile, a mezzo per di più per noi inutile, tant'è che non lo distinguiamo da qualsiasi altra cosa che non ci interessi e non lo degniamo di uno sguardo. Nell'indifferenza come grado zero del sentimento *tagliamo via da noi l'umano* che ci affratella e ci apparenta e lo costringiamo, comprimendone la naturale effusività, dentro ciò che chiamiamo la nostra anima, sottolineandone con forza il possesso, e non rendendoci conto che la nostra anima può essere davvero nostra solo se ogni volta risulta il prodotto felice e condiviso di un ritaglio da una tela cui tutti apparteniamo, tutti quanti siamo, tutti quanti differenti nell'apparente in-differenza della tela.

529. Sul peccato. Chi scrive e non è credente di una qualche confessione religiosa pecca contro che cosa? Che c'entra col vivere lo scrivere, che c'entra con lo scrivere il peccare, che c'entra lo scrivere col non essere credenti di una qualche confessione religiosa? Certamente, nel cuore di questo incrocio di

domande c'è il fatto di vivere, perché chi scrive vive, e perché chi crede vive, ma forse, soprattutto, bisogna aggiungere che chi scrive ha a che fare col fatto o meno di *credere*, ne ha a che fare secondo una complessità di relazioni di cui nessuna schematica ripartizione del tipo di quella posta attraverso le domande sopra presentate potrà mai rendere facilmente conto. Intanto, chi scrive *crede* che lo scrivere sia un che di eccezionale rispetto alla normalità esperienziale di ciò che chiama vita; se non credesse questo, semplicemente non scriverebbe. Inoltre, chi scrive *crede* che il suo fare serva al comunicare, e quindi implichi l'altro, non importa a quale livello di manifestazione, come destinatario della scrittura, implichi insomma qualcosa come un lettore. Lo crede, perché di fatto lo scrivente il suo lettore non lo vede mai, lui scrive e scrive ed il prodotto del suo fare porta scritto dentro sé quel lettore che ora e qui non c'è ma che, per il fatto di non esserci qui-ora, nondimeno è presupposto come *una necessità in cui credere* per poter continuare a scrivere. Ora, proprio perché il lettore dello scrivente non è mai qui-ora, egli è fuori dal tempo: l'oltretemporalità della scrittura descrive in buona parte l'eccezionalità del fatto di scrivere rispetto alla normalità del fare quotidiano del mondo; occorre, dunque, *credere sia* nella dimensione della temporalità, come quella in cui lo scrivere diventa un fatto, un prodotto del fare umano: per quanto eccezionale possa apparire, pur sempre un fare di cui è possibile segnare provvisoriamente l'esecuzione (l'inizio, la fine rispetto all'eseguire), *sia* nell'oltrepassamento di questa dimensione condivisa dall'esperienza comune *verso* una dimensione in cui il destinatario di questo fare *non è* qui-ora, non è nel tempo della vita cosiddetta reale. In questo non-esserci del destinatario come segno di un'altro-dal-tempo occorre *credere* soprattutto, poiché l'esperienza nostra di tutti i giorni questa alterità a dire il vero non ce la dice affatto, essa sfugge con le lettere delle parole che scriviamo, svapora in immagini con statuto genealogico d'immagine, lontane dalla loro origine empiricamente rilevabile come frutto di una qualche esperienza pregressa vissuta chissà quando: domandiamoci, infatti: «Quando è nata in noi l'immagine del nostro lettore ideale?» I *peccati* dello scrivente, dunque, quali sono? Si prendano tutti gli oggetti verso cui si direzionano le *credenze* fin qui illustrate: il loro disattendimento denuncia i diversi peccati che lo scrivente può commettere nei confronti, attraverso la non-credenza, della vita di cui lo scrivere è comunque parte, per quanto d'eccezione; ma si potrebbe concludere dicendo questo: in fin dei conti, chi *pecca* contro la scrittura, *non* credendo alle necessità di fede che implica e, insomma, non credendovi, semplicemente *smette di scrivere*.

530. Sulla colpa. Sull'innocenza. Ma chi smette di scrivere ne porta la colpa, oppure conquista finalmente un'innocenza che attraverso la scrittura ha perseguito e che soltanto con la sua cessazione ha raggiunto? Se fosse vera la

seconda parte dell'ipotesi, allora lo scrivere sarebbe la *colpa*, e smettere di scrivere l'*innocenza*, o meglio: la redenzione. Redimerci dal *peccato di scrivere*: ecco il compito vero di ogni scrivente, come se il fatto di scrivere fosse, nella sua eccezionalità, un atto di superbia che va umiliato in tutti i modi, fino ad un convinto spegnimento dell'impulso che ci porta alla coazione scritturale. Però, nella prima parte dell'ipotesi si profila un altro tipo di colpa, quello che lo scrivente si porta dietro per il fatto di aver smesso di scrivere, come se, in questo secondo caso, non la coazione scritturale ma la *cessazione scritturale* fosse la colpa, cosicché anche l'innocenza risulterebbe capovolta. Decidere tra le due ipotesi segna il destino dell'uomo che scrive che, a seconda del riferimento che viene assunto da lui o da un osservatore esterno, risulta colpevole di ciò che potrebbe essere innocente e innocente di ciò che invece risulterebbe colpevole. In questa indecidibilità continua imperterrita la storia della scrittura.

531. Sulla vergogna. *Vergognarsi di scrivere* e scrivere la vergogna. La vergogna intende nascondere, ma nascondendo rivela ciò che è nascosto come ciò che, essendo nascosto, vale la pena che tale resti: rivelato nel suo nascondimento. Così, la vergogna, attraverso la scrittura che si vergogna di scrivere, diventa il tono emotivo di ciò che sta nascosto nella scrittura stessa, e nella scrittura stessa la vergogna si manifesta, è ciò che è, parola che si vergogna, grazie al nascondimento di ciò che, vergognandosi, si rivela. La rivelazione della vergogna indica il nascondiglio dove qualcosa, attraverso la parola, sta celato, custodito e protetto. Ma allora la parola è anche tutto ciò che abbiamo, ad essa portiamo fede, poiché in principio era la parola, ma in questo tutto, in questo tutto-ciò-che-abbiamo, l'ombra che fa della parola un nascondiglio per qualcosa che non è soltanto parola, la rivelazione di tutto-ciò-che-abbiamo implica la rivelazione di tutto ciò che *non* abbiamo come di quello stesso qualcosa che abbiamo ma che non possiamo sapere di avere se non come una mancanza. La mancanza nell'aver rispetto al *tutto-che* è il luogo della vergogna, il luogo ove il tono emotivo dà il colore giusto alla gnoseologia corrispondente, da un lato, e all'ontologia corrispondente, dall'altro. Infatti, sia il *che cosa* sappiamo che il *come* lo sappiamo si fondano sopra una mancanza essenziale, un vuoto d'essere insondabile che, nella forma della vergogna, dà il senso sia a ciò che sappiamo per come lo sappiamo, sia a come sappiamo ciò che possiamo sapere.

532. Sull'antagonismo. E' un po' semplice affermarlo: chi scrive scrive *contro*. Non vuol dire niente. Contro il mondo? Può darsi che si possa dire così, ma bisogna spiegare perché scrivere è sempre scrivere contro. La scrittura, infatti, quando individua il luogo della sua manifestazione, lo nomina con termini che

significano l'addentrarsi nei meandri della cosa, l'inoltrarsi nell'ombra dell'esperienza; si procede allora *oltre* la superficie della cosa per scoprire che essa è tutto ciò che costituisce parola d'esperienza, ma l'esperienza della parola procede *oltre* il suo stesso oltre come parola d'esperienza, e offre allo sguardo che parla nella scrittura sempre nuove superfici. Il contro della scrittura più autentica non è contro il mondo, bensì *contro l'esperienza del mondo* che la parola rivela alla sua superficie mediata da istanze d'ordine diventate dogma; *contro ciò che resta immobile nella parola del mondo*, contro questo, allora, si esercita la scrittura antagonista, ma la parola più autentica non può esser nulla di diverso da questo. Nel suo movimento vige l'incertezza più radicale circa la verità che intende rappresentare dentro l'immobilità della cosa diventata parola d'ordine, cosicché il suo essere contro significa essere per un *disordine essenziale* della cosa attraverso la parola, attraverso la penombra della parola che nomina, attraverso l'altro della parola che rivela la sua superficie come l'unico piano di rivelazione possibile. A rigore, non è poi vero che la scrittura è contro *il* mondo, tutt'al più si può affermare che essa sia contro *un* mondo che si vuole imporre come *il* mondo, il migliore mondo possibile. Ma non esiste affatto il miglior mondo possibile, esiste solo un mondo che la scrittura determina come un mondo possibile tra i mondi possibili; i possibili vanno salvaguardati dalla scrittura che si fa incessante e che soffre la pena di una colpa incombente, quella di arrestarsi e di peccare contro il suo compito essenziale, quello di non fermarsi mai.

533. Un uomo che, avendo scritto più o meno tutta la vita, e avendo scritto seguendo le più diverse scritture, arriva alla piena maturità, e che la supera, se pur di poco, comincia a tirare i remi in barca. Ma il bilancio non è bene che lo faccia su quello che ha scritto, almeno in un primo momento, è bene invece che lo faccia su quello che ha letto, e se le sue letture sono state disordinate e casuali, dal momento che anche le sue scritture lo saranno, è bene che rifletta sul sorriso cui mette capo la suprema fra tutte le vanità, quella appunta che mette capo alla coazione alla scrittura. Il niente che ha scritto, costui lo ha scritto tutta la vita: si potrebbe sempre consigliare un aspirante poeta a non provarci più, se i risultati, ad una certa età, sono mediocri, ma chi osa veramente farlo? Nessuno, questa è la risposta, perché nessuno se la sente di ammazzare la produzione (mediocre, ma questo potrebbe *non* essere importante) di qualcuno che, se non scrivesse... Se non scrivesse? Si assuma l'esempio del versificatore indefesso e lo si applichi a qualsivoglia altro tipo di scrittura. Ebbene, uno scrivente del genere, che non ha saputo "lavorare" affinché la sua scrittura, buona o cattiva che sia, venisse comunque letta, discussa, accettata, rifiutata, uno scrivente del genere che, ad onta della sua viltà di "lavoratore" di se stesso, ha continuato a scrivere per tutta la vita, uno

scrivente del genere *non è un intellettuale*. Questa constatazione non è soltanto un giudizio di (de)merito, che gli impedisce di legittimarsi come scrivente all'esterno della cerchia umana nella quale scrive, ma è anche la testimonianza di una condizione sociologica tanto diffusa quanto anomala sotto il profilo dell'efficienza sociale. Per essere chiari fino alla trivialità: è un'intelligenza spreca, comunque spreca, per quanto mediocre sarebbe potuto essere il suo contributo alle magnifiche sorti e progressive dell'umanità. Ebbene, ad uno scrivente del genere, giunto alla piena maturità o poco oltre, che cosa resta da fare? Forse fare tesoro di questa sua candida e innocua condizione di mancato intellettuale, idiota nella sua inefficienza, infelice nei suoi rimorsi, pieno di opere non scritte ma soprattutto non pubblicate? Forse sì, forse no, ma una cosa è certa: costui *deve poter leggere* per non impazzire, perché è dalla lettura che egli ha tratto gli spunti alle sue sfortunate scritture; qualora cessasse di leggere, smetterebbe di scrivere, ed il suo peccato, rispetto ai pochi o tanti talenti che la sorte gli aveva affidato, risulterebbe chiaro e ben delineato nella sua irredimibilità, e poiché per una creatura del genere scrivere è vivere, il rendiconto di una scrittura che finisce in polvere potrebbe avere conseguenze catastrofiche sotto tutti i profili; si andrebbe in cerca di una qualche dolcezza riparatrice. Quale?

534. Una cosa che non può essere chiesta a nessuno, o a *quasi* nessuno, è di riflettere a lungo sulla morte, anzi, sul fatto di dover morire. C'è sempre tempo, dicono tutti. Poi, le persone che stanno attorno s'ammalano, qualcuna muore. Ma nemmeno in questo caso è lecito, per la gran parte, riflettere sulla morte, nella fattispecie: di rifletterci attraverso la morte degli altri, anzi, degli altri che ci sono più cari. Dobbiamo dimenticare per continuare a vivere, dicono. Quando sarà lecito riflettere sul fatto che tutti, ma proprio tutti dobbiamo morire? Forse mai, diranno tutti. E forse, poiché si deve vivere e far bene ed essere utili e buoni e tante altre cose e doveri, forse è davvero bene così.

535. Certo che esiste la gioia di vivere ma, come insegna forse la vita di César Franck, essa è possibile solo a determinate condizioni. Quali esse siano, ogni personalità lo sa e una loro generalizzazione è tutta da impostare; di sicuro si sa soltanto questo, e lo si sa da tempo: che ognuno deve poter diventare ciò che è in sé, e raramente il per sé di ognuno corrisponde all'in sé che potrebbe diventare, cosicché la lotta col mondo, per lo più perduta, e l'infelicità, dominano tanti destini.

536. Sulla salvezza. Ma chiunque domanderebbe: sulla salvezza da che cosa? Infatti, solitamente ci si salva *da*, qui invece occorrerebbe salvarci *per*. La

salvezza non può essere soltanto un progetto di difesa o di riconquista dopo una caduta, e non può dunque riguardare solamente il Sé di ognuno, bensì – come insegna il Cristo – la salvezza è una salvezza per, ovvero: riguarda un progetto in cui sono gli *altri* che si salvano, non il nostro Sé. E' del tutto secondario che anche il nostro Sé trovi salvezza all'interno di un progetto salvifico di questo tipo, anche perché, se il progetto riguarda gli altri, riguarda per ciò stesso anche noi, che di quegli altri siamo parte, rispetto a ciò che gli altri pensano di valere nei nostri confronti, poiché ognuno di noi è al tempo stesso Sé e Altro, secondo il necessario, doppio punto di vista donde si deve guardare e grazie al quale si deve impostare lo statuto dell'umano. Salvezza *per* gli altri, dunque, affinché ci sia salvezza *per* noi; in che misura in questa impostazione della salvezza trova il suo luogo, non necessariamente imbarazzante, l'egoismo?

537. Sull'egoismo. Verrebbe voglia di dire: dislocate la coscienza, avrete risolto il problema dell'egoismo come valore di un Sé negativo. Un Sé negativo è un Sé chiuso, ignaro dell'alterità che lo vivifica e, in fondo, lo rende un Sé autentico; un Sé negativo è un Sé *mancante di mancanza*, tutto chiuso in se stesso, l'alterità non lo penetra, la sua coscienza ignora l'alterità che lo fonda. Un Sé negativo è un sé che si crede e si vede perfetto in sé, mancante di mancanza, appunto, ignaro di essere tanto Sé quanto alterità: tronfio della propria perfezione egli si crede, inoltre, *in possesso di sé*, non appartiene né è appartenuto poiché, al contrario, possiede, non partecipa né è partecipato, poiché, al contrario, possiede, non vive dunque l'esperienza dell'apparentamento: un Sé del genere è *perfettamente solo*. Un Sé negativo: in fin dei conti, un Sé che, paradossalmente, invece di affermarsi, si nega; poiché in questo consiste la sua negatività, lungi dall'interpretarla in senso moralistico: nel fatto che un Sé egoista è un Sé monco, cui è interdetta per scelta la completezza che solo il riconoscimento di una mancanza essenziale, incessantemente colmata dall'altro e svuotata attraverso il divenire ed il falso movimento dell'esperienza, può ricomporre in unità, in una unità che deve infaticabilmente ricomporsi, naturalmente, per riconfermarsi come quel senso che fa di quella coscienza dislocata un'appartenenza, un apparentamento, una partecipazione.

538. E' fuor di dubbio che chiunque, interrogato anche appena un poco, non potrà che condannare ogni forma attuale d'ozio, d'inattività, d'inefficienza, d'inettitudine; e il verdetto di condanna riguarderà il fatto che la *mancanza d'adeguazione* alla realtà delle cose, al corso del mondo deve avere dei limiti, oltre i quali qualsiasi intelligenza, anche la più anomala o la più originale, agli occhi del senso comune diventa idiozia. Una volta l'oblomovismo, per i

maschi, e la malinconia, per le femmine, nobilitavano uno stato di profondo disagio dell'anima: nessuno capiva che cosa succedesse a queste persone che, piano piano, smettevano di fare, di parlare, di vivere, e restavano immobili nel grande movimento universale tutt'attorno, nessuno capiva ed era un gran bene, per chi viveva questa esperienza terribile, perché nessuno li costringeva a nulla e qualcuno tra essi riusciva persino a diventare un artista terribile, o un filosofo terribile, ed era un gran bene anche per chi stava a guardarli vivere, perché imparava, se aveva occhi per vedere e orecchie per sentire, a non sopravvalutare la condizione umana, o perlomeno a non sopravvalutare se stesso, costretto com'era a constatare qualcosa dell'umano che, finalmente, nessuno, lui compreso, riusciva a comprendere. Ma oggi, appunto, è fuor di dubbio che chiunque, appena un poco richiesto di un parere sul fenomeno, esprimerà tutto il suo *positivistico disprezzo* per una tal condizione, subito seguito da un altrettanto *positivistico entusiasmo psichiatrico* per l'immagine di guarigione che il nostro sapere è in grado di prospettare finanche nei casi più innocui di disagio (per quelli gravi tutto questo ragionamento sarebbe senz'altro reazionario). Alla possibilità di entrare in contatto con dimensioni oscure dell'umano attraverso la malattia, o almeno con certi livelli socialmente accettabili della malattia, oggi si oppone l'efficienza psichiatrica di una piena ripresa d'adeguamento; il mondo ha bisogno che tu riprenda a fare quello che facevi prima di arrestarti sulla soglia della follia, e dunque, amico mio, *guarisci!*

539. A ben rifletterci, è davvero molto rischioso presentarsi al mondo senza uno straccio di *alibi*. Poiché c'è sempre in giro qualcuno pronto a dirti: «Hai sbagliato, non dovevi fare questo, dovevi fare quest'altro ecc.», è bene ogni mattina, quando mettiamo i piedi per terra sollevandoci dall'unico luogo, il letto, dove riusciamo a pensare in pace, avere subito pronta una collezione di scuse, giustificazioni, pretesti, discolpe, scappatoie, buone o cattive ragioni, veri o finti motivi, se si vuol stare al mondo senza impazzire del tutto nell'urto mortale che costituisce, per lo più, la nostra esperienza dell'altro. Si diventa *diffidenti* per ignoranza nei confronti dell'altro, e poiché anche l'altro nutre un identico problema nei nostri confronti, vivere significa fare l'esperienza dell'ignoranza, in gran parte insuperabile, spesso operativa a nostro danno. Certo, c'è chi ha la *buona intenzione* di spezzare il cerchio magico della diffidenza ma, a parte il fatto che sono ben pochi, se lo fanno puoi star certo che ne hanno un tornaconto, non fosse che la soddisfazione di essere *migliore* di colui che nei nostri rispetti nutre tanto sospetto e tanto timore. E comunque ben vengano questi martiri della bontà, anche se il naturale limite segnato dalla soglia che ognuno interpreta come la soglia della propria sopravvivenza, in un modo o nell'altro prima o poi li fa tornare dentro se stessi, proprio come tutti gli altri. La condizione umana, sottoposta a questa

schematica opposizione all'insegna della volontà di potenza, può solo sospendere la sopraffazione e l'inganno, non può eliminarli; la ragione, ben esercitata, aiuta, mentre il cuore, posto al riparo dalle intemperie più rovinose, è sempre comunque ad un passo dall'affondare nell'egoismo.

540. Poiché non si può per la salvezza propria dannare gli altri, ognuno deve vedersela da solo e, se non ci riesce, dovrà interrogarsi sul concetto della salvezza, perché forse essa è lì, a portata di mano, solo che – come si dice – le cose troppo vicine non si vedono mai. L'interrogazione sul concetto della salvezza non esclude la morte come volto amico che salva; il collegamento tra disperazione e suicidio è tutto qui.

541. E' la parola che rende *fluida* la cosa, e non viceversa. Rendendola fluida la fa essere, ed anche non essere, nel senso che prima la parola nomina il suo esser così e così, e poi nomina di nuovo la cosa rispetto al suo esser cosà e cosà, altro dal precedente modo. I due modi in successione di essere della cosa sono diversi *nella* nominazione della parola, per quel tanto che in essa sta fermo ciò che la cosa è nell'un modo e nell'altro, e per quel tanto che in essa costituisce movimento il susseguirsi dei due modi; la cosa è dunque *sia* ferma nel suo esser-cosa, quella cosa che nominiamo come la cosa che è in ognuno dei due modi, *sia* è in movimento, perché la cosa, nominata due volte, nel raddoppio della nominazione è due volte la stessa cosa ma secondo stati diversi che appaiono tali solo nella nominazione. Potrebbe assomigliare, tutto questo, ad una sorta di rivoluzione copernicana ontolinguistica?

542. Le ferite che si aprono nelle relazioni tra due persone *non si rimarginano mai*. Bisogna per forza imparare a vivere con esse, col loro sanguinare goccia dopo goccia incessantemente, tutti i giorni, con la loro purulenza cronica che si manifesta imprevedibilmente attraverso impercettibili metonimie durante le conversazioni più innocenti, nell'ombra dei gesti più automatici, dentro gli sguardi – oh gli sguardi, quegli sguardi che dicono tutto senza pronunciare una parola! – che ci vengono rivolti quando inavvertitamente apriamo bocca e affrontiamo sconsideratamente l'argomento che ha generato quella piaga originaria. Le persone che si sono prese non si lasciano per questo, oh no, continuano a stare vicine, di modo che possano ricordarsi vicendevolmente il male di cui accusano l'altro, o se stesse e l'altro, o anche soltanto se stesse (senza che l'altro abbia però mai fatto nulla per impedire che quel male l'altro se lo facesse, quindi un se stesse in assenza colpevole dell'altro), di modo che possano continuare a star male perché il perdono, ecco, il perdono risulta davvero impossibile. *Nessuno perdona niente a nessuno*: questo bisogna impararlo fin da giovani; tutto quello che una persona ferita da un'altra può fare è *fingere*

di perdonare, per esempio non parlando mai di quel gesto, quella scelta, quella parola, quel fatto, quella situazione, ed è già molto tutto questo, sia per la fatica che costa il fatto di tacere sia per l'efficienza, se la finzione è così ben riuscita da sembrare autentico perdono, che produce, cui l'altro, a sua volta, *finge di credere* per non vivere nella stretta alla lunga insostenibile del rimorso. Quando la finzione di un perdono incontra la volontà di crederci, abbiamo – sulla base paradossale di una doppia finzione – una decente convivenza di due anime che non smettono di cercarsi, di *amarsi*, di farsi del male, facendo in modo che quella ferita inguaribile sia fonte non di un perdono autentico, che non potrà mai arrivare, ma di una reciproca certificazione d'esistenza e d'aiuto dentro la solitudine radicale: «Io esisto, tu esisti: finché sanguineremo per il male che ci siamo fatti non ci lasceremo mai!».

543. Chi soffre non perdona, e chi *non* soffre ma, a causa di qualcuno, ha ricevuto un danno? Si può stornare l'attenzione fissa verso colui o colei che consideriamo la causa del nostro male, ma non possiamo mai dimenticare, perché *l'oblio non dipende da noi*. E' proprio questo che rende impossibile il perdono; d'altra parte, le persone che individuano la causa del loro malessere in un comportamento attribuito in parte o totalmente ad un altro, come potrebbero rinunciare a questo loro rinvenimento di senso, senza mettere a repentaglio, mettendolo in discussione, la ragione stessa della loro esistenza? Davvero, l'insensatezza che deriverebbe renderebbe impossibile continuare a vivere, la scoperta di quella che abbiamo bisogno di considerare la verità ci consente di vivere; guai al trionfo del relativismo nei ragionamenti circa le cause del male! Colui che ne accettasse la disumana gravità avaloriale, ne morirebbe. Per vivere con gli altri occorre imparare a convivere con la buona, sana menzogna che, facendoci tutti *un po'* colpevoli, ci fa sentire tutti *uguali* nella colpa, e quindi tutti *assolti*. In realtà, ognuno di noi è irrimediabilmente colpevole per la totalità del male dell'altro, di cui sfrutta la condiscendenza, la docilità, la viltà, la semplicità, l'inesperienza, la debolezza, tutte "virtù" che consentono all'uno di sentirsi perfettamente innocente in buona fede, e all'altro di vivere comunque nel migliore dei mondi possibili.

544. Che bella accoppiata: *perdono e oblio*! Dall'oblio riemerge, senza che tu nulla possa opporre per impedirlo, ciò che non vorresti ricordare, e dal perdono fa capolino, senza che tu riesca più di tanto a negartelo in tutta coscienza, la colpa dell'altro che, in perfetta buona fede, affermi, anche di fronte alla tua ragione, di aver perdonato; ma il cuore, come il fondo inesplorato della nostra mente, non s'inganna, o meglio: non si lascia ingannare dalle tue buone intenzioni morali, se ne infischia bellamente delle tue rimozioni, come delle tue remissioni, e punta il dito accusando: «Questo è

successo, *ricordi?* e tu sei, o lui è l'autore dell'accadimento, e *quindi* tua o sua o di questo e quello è la *colpa*; altro che perdono! l'innocenza è un alibi morale, oppure sociologico, oppure ideologico, è una menzogna utile, non lo nego, ma è pur sempre una menzogna, *e tu lo sai!*»

545. Volete dislocare la coscienza? Dislocate la *logica*, attorno alla quale la coscienza s'attorce per affermare se stessa come regina di un solipsismo senza rimedio! Ma dislocare la logica non significa sospenderne il funzionamento, poiché questo implicherebbe la caduta del senso, di *ogni* senso; significa invece *trovare il suo luogo*, quello adatto al suo lavoro irrinunciabile, utile alla costruzione di un ordine del discorso, di un *qualunque* ordine del discorso che voglia ambire ad avere senso. D'altra parte, dislocare la coscienza non significa sospenderne, anche qui, il funzionamento, bensì impedirle di occupare *tutto* il posto dell'uomo. Senza una coscienza, dislocata quanto si vuole ma pur sempre coscienza, *non* si avrebbe l'uomo.

546. La terribilità di questo libro che si va costruendo *senza aver avuto un vero inizio*, nel senso progettuale della parola, e *senza aver previsto una fine* che non sia l'accidentale arresto del deflusso verbale dovuto a motivi imponderabili, o a scelte convenzionali, non consiste nel *che cosa* in esso viene scritto, che per lo più è costituito da banalità teoretiche di seconda mano e sfoghi emotivi di basso profilo, ma dall' *inesorabilità* con la quale esso *si* scrive. Si vuol dire che questo libro non può non scriversi ogni volta che chi lo scrive si appresta a scriverlo, o meglio: *si presta* a scriverlo, come se lui, il libro stesso, fosse la legge che ne definisce il dover essere piuttosto che non essere, il doversi scrivere piuttosto che il doversi tacere. E tutto questo è terribile perché appare disumano, nel senso di: fuori dal controllo "razionalmente" abitudinario e volontaristico cui fa comodo ridurre l'umano. Ma l'umano è sempre più di quanto fino lì ha costituito l'umano, c'è sempre una fascia profonda di umano che prende la mano a chi scrive e *si* scrive, contro ogni quieta abitudine, testimoniando la natura profondamente enigmatica del linguaggio quando se ne considera la sua relazione con l'uomo.

547. Per forza il tempo, così come lo conosciamo, è irreversibile: lo sono anche e soprattutto le nostre esperienze interiori più intime. «Indietro non si torna!» recita il motto che sta scritto sopra ogni accadimento emotivo e mentale della nostra vita, e anche: «Mai nulla in seguito sarà più com'è stato prima d'ora!». Ecco perché *anche* la morte è qualche cosa che, prima che accada, non è mai accaduta, e, dopo che è accaduta, nulla potrà mai più essere; si noti la differenza rispetto a qualsiasi altro accadimento: nulla potrà mai più essere come prima, affermiamo circa qualsiasi altro accadimento, mentre della

morte dobbiamo per forza dire: nulla potrà mai più essere, e basta. Dobbiamo limitarci a dire questo, poiché noi dell'essere facciamo esperienza esclusivamente *in termini di tempo* (prima, dopo), cosicché un accadimento che sta per la sua metà, diciamo, posteriore, fuori dal tempo, è e non è dentro il tempo, e noi possiamo *e non* possiamo parlarne. Possiamo parlarne per quel tanto che, stando dentro il tempo, si lascia osservare dalla nostra temporalizzata esperienza, e non possiamo parlarne, invece, per quell'altro tanto che sta fuori da quella presa temporalizzante, anzi, ne sta così fuori che, ad un certo punto, se ne lascia inghiottire come quel qualcosa che, volendo prendere, invece viene preso; di fronte a questa inopinata cattura non ci resta allora che ammutolire e accettare il verdetto che impone, al muto provvisorio, il silenzio perenne.

548. Molti libri pubblicati da uno stesso autore si correggono l'un l'altro e svelano, dell'anima dell'autore, quello stesso che velano, l'una e l'altra funzione in luoghi diversi e non ben localizzabili dei libri stessi. *Un* libro solo pubblicato, invece, è *imbarazzante*. Tutto quello che si può sapere di chi ha scritto, leggendo quelle pagine si può venire a saperlo, poiché il luogo della ricerca da parte del lettore è tutto lì, ed è un unico luogo, che si apre a pagina uno e si chiude a pagina x. Ma forse il vero problema che un solo libro pubblicato apre è un altro: è il fatto che quanto in esso si legge sia poi, in fin dei conti, *tutto quello che c'è da sapere* su quell'autore, e una parola di più non serve affatto...

549. Le vite molto ricche di avvenimenti sono consegnate all'empirico, astrarne degli *esistenziali* è molto difficile e, per la gran parte di coloro che vivono queste vite, impossibile, persino – poiché l'impossibilità in questo caso sarebbe apparente, grazie ad uno sforzo intellettuale che ben pochi tra essi però intendono fare, ed il limite che si frapporrebbe sarebbe dunque superabile – degno di sufficienza, finanche di disprezzo. Invece, le vite molto semplici, banali fino all'elementarità, povere o del tutto prive di avvenimenti esteriori rilevabili, proprio perché riducono all'osso, all'essenziale il fatto di vivere, sono il terreno privilegiato della riflessione astraente; è da coloro che vivono in questo modo, nell'uniformità e ripetitività quotidiane più *insignificanti*, che c'è da aspettarsi una qualche traccia duratura circa il *significato* dell'esistere. Il paradosso è solo apparente: qui si confrontano due ricchezze radicalmente diverse dell'esistere; da un lato l'infinita molteplicità dell'accadere, la meraviglia di fronte all'inusuale, al nuovo, all'inaudito, al non ancora sperimentato, all'avventura, la tendenza inestirpabile alla curiosità ogni volta insaziata e rilanciata verso nuove mete, e dall'altra *queste stesse* strutture d'esperienza ma consegnate alla ripetizione e al ritorno delle stesse cose tutti i

giorni, però vissute *ogni volta come* nuove, inaudite, inusuali, degne di meraviglia e curiosità altrettanto inappagata, dove l'avventura è quotidiana, e non eccezionale. Così, gli esistenziali da questo lato emergono quasi naturalmente ad una riflessione paziente, attenta e pacata, e con essa la sostanziale *equanimità* che consente di considerare degne d'essere vissute tutte le vite che si vivono nel mondo, tanto quelle esteriormente ricche quanto quelle esteriormente povere, poiché tutte e due le tipologie, di fatto, *interiormente ricche* di un'identica ricchezza, all'interno della quale la luce solare, meridiana e verticale dell'una vale la penombra fresca e leggera della seconda, ed ambedue *enigmatiche* rispetto al loro senso più autentico. Poiché l'immobilità è un falso movimento, ed il movimento nasconde l'identico che si muove.

550. E' difficile (ma non impossibile) che in una stessa persona coesistano capacità di riflessione e ricchezza esteriore di vita. Per lo più, gli uni non comprendono la vita degli altri, e la deridono, o la disprezzano, o la commiserano, o la valutano comunque negativamente, rilevando nel giudizio quelli che, dal punto d'osservazione della propria vita, appaiono i difetti gravi della vita dell'altro. Eppure la ricchezza profonda connaturata al nudo e diretto fatto di vivere è pari in ambedue i modi di vivere; chi preferisce vivere la ricchezza del vivere all'esterno deve sapersi muovere molto sulla superficie del pianeta per potere, alla fine, riposare nel Sé più autentico fatto ricco da tutti questi movimenti, e chi ama vivere la ricchezza del vivere in un luogo, invece, molto ben delimitato esteriormente deve saper fare subito tesoro, circa questa possibilità che gli viene offerta, dell'opportunità di affondare bene, e con tanto tempo davanti a sé, dentro il Sé più autentico fatto ricco, questa volta, da tutti questi movimenti verticali, appena percepibili all'esterno da un occhio superficiale, per potere anche lui, alla fine, riposare soddisfatto di avere servito la causa comune del pensiero rispetto al senso del vivere essenziale.

551. L'abbandono: lasciarsi andare, ed anche lasciare andare. Correlati, i due lasciamenti, nella loro diversità. L'amore, per quel tanto che dura, equivale al primo abbandono, la fine naturale di un amore equivale invece al secondo. Nella sua ambiguità, la parola "abbandono" consente di muoversi all'interno di tutta una storia d'amore, dall'inizio alla fine.

552. La sicurezza affettiva produce abbandono. Chi ama si consegna all'altro, fa dono di sé e muore a se stesso, se l'altro non è in grado di contenerlo; nel dono una parte del sé dell'altro cui ci si dona va irrimediabilmente perduta, preoccupata di contenere la totalità del dono stesso, cosicché l'emorragia d'amore che ne risulta apre una ferita irrimediabile, donde cola via piano piano sia l'energia vitale dell'abbandonato che si è donato, sia la potenzialità di

contenimento del donatario. L'abbandonato, se riamato, riacquista ciò che ha perduto nel donarsi, se non riamato la sua perdita è, appunto, irrimediabile, e muore all'amore per amore, diventando freddo, malinconico, spettrale, diventa quella maschera che per Laforgue era Pierrot.

553. Qualcuno sa rispondere alla domanda più comune e diffusa che ci sia: «Che senso ha la vita?»? Tutti rispondono senz'altro un sì o un no, *dopo un attimo di pausa* che, da solo, vale come ombra per tutte le solari, antiche, banali e condivise risposte che arrivano. Ma la risposta vera al senso della vita sta in quell'attimo di pausa, in quell'ombra che significa lo spiazzamento, lo spaesamento, l'anormalità mobilitata dalla domanda. Infatti, la vita prima di tutto si vive, che abbia o non abbia questo o quel senso, cosicché il senso della vita potrebbe immediatamente essere identificato col fatto stesso, muto e in sé e del tutto insensato, di vivere; se così stessero le cose, allora l'attimo di pausa seguente alla domanda circa il senso, se sospende la vita, potrebbe non essere in sé un attimo di vita equivalente agli altri che precedono e seguono quella sospensione, dal momento che esso *sospende l'immediatezza irriflessa del vivere*. Ma non è vero nemmeno questo, perché, invece, la domanda circa il senso del vivere se la può porre soltanto il vivente, e la sospensione, ovvero il silenzio di un attimo in attesa di una risposta qualsiasi, non è non-vita, bensì è vita che trova la sua immediatezza nel pensare che si sta vivendo, piuttosto che nel vivere *tout court*. Così, il vivere *tout court* dovrebbe opporsi, nella sua materialità, nel suo basso profilo, nel suo movimento incessante e fattivo, ad un vivere mediato in cui regnano sovrani il pensiero, la sospensione del fare, l'immobilità apparente. Ma l'immobilità, poiché in effetti è apparente, è un volto del movimento in cui il pensiero ha fatto scendere la sua ombra sulla luce dell'azione, con la quale il movimento per lo più s'identifica; l'*immobilità* è dunque il falso movimento del pensiero. Così, nell'attimo di pausa che precede la regolarità della risposta comune circa il senso della vita, si racchiude il cuore vitale del pensiero, il suo benefico silenzio, che risponde non rispondendo, o facendo precedere l'ovvietà di una risposta qualsiasi dalla sua igienica, salvifica critica del senso, priva di parole a senso unico, aperte piuttosto all'adibizione che verrà attraverso il bene dell'attesa, del falso movimento dell'attesa pensante.

554. Si potrebbe pensare che lo statuto ontologico delle cose che sono, adeguatamente decostruito, riveli finalmente *la fluidità di fondo delle cose stesse*, che sono quello che sono e non sono quello che non sono, e lasciano che convivano, accanto alla realtà del loro modo d'essere, i *possibili* dei loro modi di non essere. Ma l'antica constatazione problematica: «Perché le cose sono piuttosto che non essere?» è in realtà assai poco problematica se allo statuto

ontologico cui essa accenna viene aggiunto, corroborandone l'ossificarsi e la sclerosi, uno statuto giuridico del tipo: le cose sono quello che *devono* essere e non sono quello che *non devono* essere. La falciide nei confronti dei possibili taglia ogni legame tra l'ente e l'essere, poiché nell'ente di necessità essere e non essere, realtà e possibilità convivono. Il taglio allora fa dell'ente una sorta di essere depotenziato ma, nondimeno, unico, traballante rappresentante di forza dell'essere stesso; all'ente recalcitrante viene attribuito il compito di sorreggere sulle proprie spalle, incerte proprio per statuto ontologico, un essere pieno e totale come un *dover* essere così e così. Ma l'ente non ha doveri, l'ente è libero, ora è e ora non è, e ora è diverso. Solo l'essere, secondo un'immagine di esso piena e totale, *deve* essere ma, dell'essere che deve essere, l'ente che questo dovere per se stesso non ce l'avrebbe, non sa nulla, o per lo meno nulla di certo. Se costretto a saperne qualcosa, ecco che l'ente cade in contraddizione, la logica dei principi formali è felice d'interdirne e censurarne le faticose argomentazioni che esso, a sua estrema difesa, porta al fine di salvaguardare in se stesso la pacifica convivenza di realtà e possibilità, ma allora in tal modo, così come dell'essere si finirà per non saperne nulla, altrettanto dell'ente si finirà per non saperne granché, senza che per questo il funzionamento della logica formale ci faccia fare un passo avanti in una delle due direzioni di ricerca (l'essere, l'ente), e senza che del nulla, mobilitato così tanto a sproposito, si capisca, per così dire, qualcosa. La follia filosofica qui regna sovrana, e tutto questo pazzo argomentare viene poi detto "sapere", ma "sapere" rispetto a quale ignoranza?

555. Una persona disperata è una persona che ha speranze *così piccole*, ma così piccole che la loro portata temporale è ormai ridotta nell'ordine delle poche ore. Queste piccole speranze a volte si realizzano, anche se non per tutta la durata che avevano promesso, e lasciano al disperato, nuovamente disperato, una grande, torbida calma. C'è da passare la sera, poi la notte, poi si può ricominciare a lanciare nel minuto mondo desertico nel quale si vive lancinanti sonde *bonsai*, fatte di un incontro che non ha la pretesa di risolvere nulla, di un libro desiderato e finalmente trovato, di un clima così infame che si è giustificati a restare in casa tutto il tempo. La vera disperazione, dunque, non è l'assenza totale di quote se pur minime di speranza; questa dimensione del disperarsi è un lusso da filosofi, per altro verso ben soddisfatti di quello che sono e di quello che hanno. La vera disperazione è la restrizione dell'area visibile ad occhio nudo, è la diminuzione della luce sul mondo sempre più grigio, è il decremento dell'abitabilità, l'accorciamento della giusta distanza tra la vita e la morte, è l'approssimarsi di un desiderio contrario a quello che riesce ancora ad inumidirci gli occhi quando incontriamo lo sguardo di una bella donna.

556. Una persona disperata è una persona che non riesce più a uscire di casa, ma è anche una persona che non può restare in casa più di un certo numero di ore, poi deve uscirne per forza, non importa a fare che. Una persona disperata, sia che resti in casa sia che esca, sta male rispetto alla sua condizione di persona che resta in casa o che esce, poiché il disagio invade ogni luogo ormai dove abita, e cerca l'ombra desiderando la luce, per poi rifuggire la luce desiderando l'ombra: l'uomo disperato è abitato dalla *contraddizione che si è evoluta in antinomia*, cosicché la sua vita è diventata indecidibile, e in questa sospensione dell'agire poco a poco si svalorizza, e l'unidimensionalità prevale: una nuda, doverosa, insignificante sopravvivenza. Già, che ne è dell'amore?

557. Tra la vita di un uomo e l'opera di un uomo, l'uomo che legge sceglie l'opera, e l'uomo che scrive? E' proprio scrivendo che dimostra di aver scelto?

558. Quattro giovani studenti seduti al tavolino di un bar della piazza principale sorseggiano bibite e chiacchierano tra loro. E' pomeriggio inoltrato di un giorno di luglio afoso e vuoto. Ogni tanto qualcuno di loro dice qualcosa, niente d'importante, non stanno discutendo, semplicemente si comunicano il loro stare lì, insieme, a darsi una mano perché da soli si ha paura, soprattutto da giovani lo star soli fa paura. Sono belli e ben vestiti, sono abbastanza intelligenti per essere dei buoni studenti, e sono abbastanza lievi nel loro essere studenti per non farsi più di tante domande sul luogo sociale che essi ora occupano nella gerarchia, in qualità di studenti di facoltà importanti, e che occuperanno in futuro ben dentro l'immenso corpo della società civile, di cui saranno degli ingranaggi più o meno utili, sicuramente ben pagati. Chi l'ha detto che la vita è male? Non lo dicono certamente costoro; sono creature felici, probabilmente il loro futuro sarà un futuro adeguato a questo status odierno, poiché i meccanismi di selezione sociale, proprio in quanto meccanismi, portano avanti i loro prescelti garantendo loro sempre il meglio, purché, naturalmente, essi ubbidiscano a tutte le regole necessarie affinché quel meccanismo possa attivarsi e funzionare per loro nell'interesse del funzionamento di tutto il meccanismo sociale stesso. Nessuno può obiettare nulla a tutto questo, nessuna etica può mettere in dubbio l'innocenza e la giustizia e la piena legittimità, che fanno in modo che a questi quattro giovani vengano offerte opportunità che ad altri non sono state offerte, forse anche perché questi altri giovani non erano, per i più diversi motivi, in grado di cogliere e soddisfare a pieno le esigenze richieste da quelle opportunità. Chi l'ha detto, dunque, che la vita è male? La vita non è né male né bene, è la storia che decide chi sarà felice e chi no, chi avrà i doni della sorte e chi no; i doni della sorte? quale sorte? Non c'è sorte nella storia; nella storia ci sono

classi, gerarchie, nella storia c'è solo volontà di potenza. E' la storia che è male, non la vita. Ma tutto il senso della vita è storia, e quei quattro giovani al tavolino fanno bene a non saperne niente, a inseguire le loro carriere, a dimenticarsi delle scorie umane che hanno attraversato le loro vite tutte nuove, tutte scintillanti di luce, e che sono servite loro per diventare quello che sono. C'è tempo per farsi domande...

559. *Paideia.* Ah, parola magica, con la quale – secondo l'accusa – chi non ha più l'età dell'innocenza vorrebbe insegnare a chi, invece, quell'età ce l'ha, a vivere, ma a vivere come? da colpevole? Poiché la storia macina gli uomini lavorandoli piano col tarlo insonne del senso di colpa, allora *non* bisogna insegnare la storia agli innocenti. Questi innocenti, poi, privi di una *paideia* che li abbia aiutati a crescere nella colpa comune, scopriranno il loro danno e il loro male da presunti innocenti: sbaglieranno gravemente e non sapranno mai di aver sbagliato, di continuare a sbagliare. Stanno forse venendo su, in occidente, da vent'anni a questa parte, generazioni di inconsapevoli idioti?

560. L'uomo che scrive, l'uomo che ama, l'uomo che vive: ognuno di essi nel corso dei decenni si è chiuso alle spalle innumerevoli porte, ma soltanto una volta, una volta per ognuno di loro tre, la porta chiusa alle spalle è stata un'ultima porta. Ha fatto, girando sui cardini, lo stesso rumore di sempre, ma nell'attimo in cui è scattata la serratura qualcosa, in chi è rimasto fuori, è stato avvertito, qualcosa di definitivo, di ultimo, di terribile. Infatti, ognuno dei tre si è immediatamente voltato ed ha avuto la tentazione di picchiare pugni alla porta, o più educatamente di suonare il campanello, fingendo di avere dimenticato un oggetto, di avere dimenticato una commissione. Però nessuno dei tre l'ha fatto: di fronte ad una cosa che l'esperienza profonda ammonisce che sia l'ultima di quella serie di cose, tutti e tre quegli uomini si sono rassegnati e hanno accettato la disperazione dell'irrimediabile. La morte della vita, la morte della scrittura, la morte dell'amore: tre porte sbattute con fracasso quotidiano, di almeno due delle tre non te n'accorgi subito. L'altra, col tempo, potresti sceglierla tu, invece di subirla come le altre due.

561. Che cosa si vuole da un diario? Si vuole, si esige la *prima persona singolare*. Così, colui che non l'adotta, non è un diarista, è un bugiardo che si nasconde nella prima plurale, nella seconda singolare, o ancor più vilmente nella terza, singolare o plurale che sia. Ma un diarista che non si nasconde e parla in prima persona non è mai veramente *lui*, costui è ancora più bugiardo degli altri che stanno ben protetti nelle persone degli *altri*; non si dimentichi mai la *Lettera rubata* di Poe. E non la si dimentichi non soltanto rispetto all'evidenza e alla prossimità in cui giace sotto gli occhi di tutti affinché, pur tutti potendola

guardare, nessuno la veda davvero, ma la si rammenti anche e soprattutto rispetto al fatto che questa lettera, in origine, è stata *rubata*. La prima persona singolare, un vero diarista, la va a nascondere *come* se gli fosse stata rubata: per questo la esibisce come prima persona singolare; infatti, è proprio lì che risulta impredicabile. Chi sono *io*? Chi mi ha rubato l'identità? Aiutatemi a cercar*mi*; ora vi dico quello che so di me...

562. «Forse un giorno, ma dopo tanti anni, capirai che cosa è successo, e che bene e che male hai fatto...» E' sempre così. Ammesso che ci sia una verità vera, una verità ultima, ammesso e non concesso affatto, certe comprensioni a distanza consentono di cogliere almeno la natura ben camuffata dei nostri alibi, il tono disperato, urgente delle nostre giustificazioni. Chiamiamola come si vuole, questa esigenza: chiamiamola felicità, o semplicemente benessere, o anche solo decente sopravvivenza, ma a distanza di tempo ne comprendiamo l'immenso statuto compromissorio. E *il compromesso*, si faccia bene attenzione, è con noi stessi, col nostro insuperabile egoismo, che per l'appunto non osiamo chiamare felicità perché siamo tanto moralisti e non accetteremmo mai – il che chiamiamo con enfasi più forte di noi “la nostra coscienza morale” – di aver voluto essere “felici” a scapito del male altrui. Ci è più comodo pensare che abbiamo scelto il *male minore* per gli altri, ed il fatto che esso coincida, nella considerazione a distanza, col nostro benessere non riesce, malgrado tutta la nostra attenzione, a configurarsi come una manifestazione di puro egoismo. Gli altri, gli altri: l'alibi più sicuro per non accorgersi del male che facciamo, appunto, *agli altri*.

563. Che strano ordine d'arrivo: prima un libro sul male di vivere, poi un libro sull'amore, poi un diario concettuale in cui male di vivere e amore trovano una sintesi tragica. Forse l'ordine di scrittura è inconsueto solo *a cose fatte*; infatti, il libro sul male di vivere è stato scritto per amore, ed il diario concettuale che ne ha descritto la colmatatura è l'esito dello svuotamento. Già, e il libro sull'amore? Il primo ed il terzo libro sono stati scritti consapevolmente, mentre il secondo si è scritto da sé, nel tempo che l'amore è durato, cosicché la vera, autentica natura frammentaria della scrittura non è stata quella che ha messo capo al libro sul male di vivere, che era già tutto negli appunti di anni di pensiero e di esperienza, né a quella, *esteriormente* frammentaria, che ha messo al capo al diario concettuale, poiché in esso la frammentarietà nasconde un'identità e un'avventura tematiche antiche come quelle raccontate nel primo libro. La vera, autentica natura frammentaria della scrittura è legata ad una miriade di biglietti casuali, di lettere spedite e non spedite, di versi la cui legittimazione estetica è stata l'ultima delle preoccupazioni, di pagine desideranti e disperate, innamorate e rassegnate alla precarietà, tutte chiuse

nell'attimo, nella sospensione magica dell'attimo di scrittura in cui si ama per amore delle parole dell'amore; qui la scrittura nega se stessa e si consuma nel frammento, nell'attimo, trascorso il quale la parola scritta, per chi l'ha scritta, *non vale più nulla*, e diventa necessario ripetere l'incantesimo di una presenza verbale della persona amata attraverso altre parole scritte, poiché quella persona è *assente*... La scrittura veramente frammentaria è un cimitero di epigrafi diventate indecifrabili pochi attimi dopo che sono state scritte e, ahimè, dopo che sono state lette...

564. Sul pensiero ossessivo. Vai a letto e sai di avere un pensiero ossessivo, e ti addormenta soltanto l'estrema spossatezza. Quattro, cinque ore di sonno; il minimo rumore esterno all'alba ti sveglia e per il riposo ormai non c'è più niente da fare; ed il pensiero ossessivo è lì che ti aspetta. Ti accompagna per tutta la giornata, qualsiasi cosa tu faccia, dica, scriva, qualsiasi cosa apparentemente altra da quella tu *pensi*. Il pensiero ossessivo, infatti, s'insinua negli altri pensieri, talvolta come un corpo estraneo che li violenta con sfrontata prepotenza, talaltra invece si mimetizza con parti di essi succhiandone –feroce parassita – la linfa vitale. L'insonne che, quando infine è ben desto, cerca salvezza, da che cosa la cerca allora? «Tu – grida con la voce che le rimane la vittima – lo sai che sei il mio male?» e poi aggiunge pentita e spaventata che quel suo male, scomparendo, perfezioni la tortura mancando essa del tutto: «No: forse lo sei soltanto diventato». Può, infatti, accadere questo: un pensiero buono diventa un pensiero ossessivo avendo esaurito la sua carica di bene; sui motivi di questo svuotamento non vale quasi mai la pena di perder tempo. Ma si ponga attenzione a questa sequenza: poiché il bene è il senso delle cose, e poiché è scritto nelle cose il loro caricamento di senso, lo svuotamento di senso (e di bene) allora occupa nella parola la zona scura che sta ben nascosta, in agguato, nella luce della parola stessa. Se poi il bene è amore, e amore è dunque il senso delle cose, lo svuotamento riconsegna le cose al loro enigma custodito nell'oscurità della parola, e riconsegna l'amore a chi fino lì lo ha donato al mondo. E tutto questo incomprensibile movimento rappresenta forse un'*altra* forma di bene. (24/7/2004, Compatch. Seiseralm)

565. Il pensiero ossessivo non è pensiero filosofico, ma lo precede come una sorta di precondizione. Infatti, tutto può assoggettarsi al pensare filosofico a patto che si depuri del tono emotivo che determina il materiale ossessivo, in seguito possibile oggetto del filosofare. Il pensiero ossessivo è questo materiale che si distingue comunque dal semplice pensare funzionale all'agire quotidiano; ciò che lo distingue, appunto, è la sua ossessività, da interpretarsi, qualora s'intenda profilare questo pensiero sull'orizzonte di un suo evolversi

in direzione filosofica, in termini di unicità escludente, ed anche in qualche misura autoescludentesi, nella misura in cui un pensiero cresce attraverso il confronto con l'altro di *quel* pensiero, altro che è poi *ancora* pensiero, mancando il quale confronto l'esclusione rispetto all'altro del pensiero è anche esclusione verso se stesso, ovvero: progressivo inaridimento. Il pensiero filosofico, invece, presuppone già come istituito al proprio interno un tal confronto e imposta, semmai, un confronto privilegiato con ciò che chiamiamo in generale l'esperienza, l'esperienza nella sua totalità (pensiero, non pensiero), donde peraltro esso proviene, dove dunque esso infine approda. Cosicché, se il pensiero filosofico si qualifica come tale sia sul versante del *che cosa* (esperienza) che sul versante del *come* (pensiero filosofico) quel che cosa viene argomentato, il pensiero ossessivo, invece, dopo aver assunto un *che cosa* come contenuto (escludente tutti gli altri contenuti di pensiero) lo ripropone mediante un *come* eternamente uguale a sé, iterando la sostanza di quel contenuto presuntivamente data una volta per tutte sotto una gamma metamorfica di proprie presenze instancabile e incredibilmente monotona, apparentemente imprevedibile; in una parola: sotto una gamma metamorfica *ossessiva*. Il pensiero ossessivo, allora, è tale a causa della gamma di fatto ossessiva delle sue manifestazioni in superficie, così diverse tra loro. L'ossessività del pensiero ossessivo è un *come* diventato indifferente al suo *che cosa*, è un pensiero che non segue più l'evoluzione del suo contenuto, non feconda quel contenuto e non ne viene fecondato, non cresce, non diviene; esso è, malgrado la multiforme gamma delle sue presenze, sempre identico a sé. Il pensiero ossessivo ha una qualche parentela tutta da decifrare con la malattia morale dell'innamorato nell'esperienza solipsistica dell'amore. (24/7/2004, Compatch. Seiseralm)

566. «Tu ci sei. So che ora non vorresti più. Almeno così credo. Il tuo *ci* si è svincolato del tutto dal mio, almeno tu lo credi, ma io non so bene se è veramente così, e per di più credo che non serva, che non ti serva. A me, purtroppo, non serve senz'altro. Tu ci sei sempre. Durante il sonno sei appena sotto il velo del sonno, mi sveglio e il pensiero di te prende tutto lo spazio di cui la mente dispone. Soltanto allo stremo delle forze il pensiero di te accetta di riposare sotto quel velo per qualche ora e di lasciar riposare il luogo mentale e sentimentale che lo ospita. Ad una notte segue un'altra notte e così via, con le ore della veglia sempre ben occupate dalla tua presenza fantasmatica, e così via sempre. Sempre il pensiero di te che ora si nega, di te che ora ammonisci, di te che ora taci e acconsenti, di te che taci e non acconsenti affatto, sempre un qualche pensiero di te sbuca in *ogni* pensiero che si pensa, in qualsiasi pensiero si pensi sul *resto* delle cose delle situazioni delle persone del mondo. Sempre il tuo volto che amo fa capolino dietro i sipari delle recite quotidiane; i

luoghi ti evocano, tutti, quelli dove non sei stata perché sarebbe stato bello che tu con me ci fossi stata, quelli dove con me sei stata per questo stesso semplice motivo, ed il fatto che tu ci sia stata con me, lì, proprio lì, quella tal volta, rappresenta per me ora un esserci-stato una volta per tutte, una sorta di terribile metonimia che caccia via, secondo un'altra escludente ossessività ancora, tutte le altre volte venute con altri prima e dopo...» (24/7/2004, Compatch. Seiseralm)

567. Difendersi dal pensiero ossessivo è possibile soltanto ad una condizione, che esso si sappia sublimare in qualcosa di concettualmente più elevato, riuscendo finalmente ad entrare in contatto fecondo con ciò che gli è “altro”, altro dall'ossessività sempre ricorrente su di sé, dalla monomania facente perno su di una presunta datità inamovibile e quindi conosciuta una volta per tutte. Questa alterità del pensiero si presenta in prima istanza come pensiero *plurale*, disamorato di sé e disincantato nei confronti di tutte le ricorrenze come se non bastassero mai a fissare una volta per tutte qualcosa di pensato come vero, un pensiero scatenato dai ceppi del se/allora della logica e disubbidiente rispetto ad ogni supplica del senso comune, trasgressivo intellettualmente dunque, al servizio della vita e della morte, in quanto costituenti un *unico* pensiero in una continua crescita su di sé, nulla escludente di quanto resta *fuori* della sua portata; un pensiero incessantemente all'opera, mai a riposo se non nell'opera, fondatore instancabile d'ordini precari di senso. (24/7/2004, Compatch. Seiseralm)

568. Un pensiero ossessivo, la cui precisa ossessione costituisce l'inoltrabile limite dell'umano, è quello che lavora attorno al concetto d'identità. Il pensiero ossessivo dell'identità produce ciò che negli ambiti di sapere più diversi chiamiamo la *coscienza*, e che dunque ancor meglio definiremo coscienza dell'identità e Sé. L'apertura concettuale più elevata rispetto al Sé prodotto dal pensiero ossessivo dell'identità è il Sé-Altro, col quale il Sé entra in contatto con l'Altro inteso come, e dunque con la qualità di, *funzione fondante* del Sé, cosicché la coscienza dell'identità come Sé appare sotto questo profilo un prodotto secondario, a fronte dell'assoluta primarietà del Sé-Altro, dell'indistinto pronominale. Ovvero: prima avremmo il Sé-Altro, poi – sullo sviluppo della sua base – il Sé come coscienza dell'identità. E' facile chiamare *solipsismo* un tale prodotto coscienziale sganciato dall'Altro, anche perché ripete in tal modo, sul piano teoretico quella figura dell'Io che sul piano morale chiamiamo *egoismo*; l'egoismo, infatti, è il nome più comune che assume l'ossessione legata al processo identitario facente perno esclusivamente sul Sé, d'altra parte l'altruismo non ne è che il versante uguale e contrario, equivalente, quanto a squilibrio spaziale, o distanza, tra il Sé e l'Altro,

all'egoismo, nella misura in cui, nel caso dell'altruismo, l'ossessività, invece di far perno sulla gratificazione del Sé, si scarica tutta sulla rinuncia a Sé, nella dimenticanza di Sé. Per superare la dissimmetria tra Sé e Altro e ricompone l'unità originaria *nella consapevolezza riflessiva*, il primo passaggio, e passaggio obbligato, pur rimanendo nella sostanza la rinuncia a Sé, esso deve potersi non appagare di un tal rifiuto e deve, invece, conciliarlo con la presenza non distruttrice dell'Altro al fine di configurare la forma corretta del Sé, la forma del Sé-Altro. Si vuol dire questo: quando l'amore, per esempio, è rinuncia a Sé e questo soltanto, esso è ancora pensiero ossessivo, e tale rimane finché gli mancherà la corrispondenza paritaria, nel suo caso, Amante-Amante e al suo posto rimarrà vigente la corrispondenza subordinante Amante-Amato. Nella corrispondenza Amante-Amato il primo elemento della coppia (Amante) è lavorato fino all'osso, fino alla follia dall'ossessione oggettuale rappresentato dal secondo elemento della coppia, la cui oggettualità ne fa un Amato, almeno finché non diventa soggetto d'amore a sua volta, e quindi Amante; fino a quel momento, l'Amato non può che fuggire il desiderio di possesso nei suoi confronti, oggetto d'amore, per non restarne arso, consumato, distrutto. Tanto più si apre la distanza tra Amante e Amato, tanto più il pensiero d'amore dell'Amante è pensiero ossessivo, solipsismo erotico, solitudine affettiva. (25/7/2004, Compatch. Seiseralm)

569. Di pari passo col costituirsi escludente della coscienza dell'identità come tessuto del Sé si indurisce fino alla sclerosi un Super-Sé che da sempre nella coscienza dell'uomo è il posto di Dio. Il posto di Dio sta chiuso come in uno scrigno nel pensiero del Sé. E allora bisogna aprire Dio (in quanto Super-Sé), esattamente come bisogna aprire il Sé al fine di profilare il Sé-Altro. Lo scrigno della coscienza lascia ammuffire i suoi tesori se non li apre alla luce di un pensiero salvato dall'ossessività. Ma che ne sarebbe allora di un Dio aperto? Il Dio che si apre oltre i limiti del proprio Super-Sé è un Dio che muore, un Dio-uomo, certamente, e quindi un Dio che muore essendo incessantemente, finché ci saranno uomini, questo suo morire, lui, il Dio che muore, aperto all'Altro dal Super-Sé. Se il Super-Sé nella coscienza dell'uomo è il luogo di un essere totale, la sua apertura all'Altro dal Super-Sé è il luogo in cui un essere totale si misura con un nulla assoluto. La conciliazione di un essere totale con un nulla assoluto produce un essere in-finito che, per quel tanto che è non-finito, è anche e soprattutto testimoniato da quel suo morire incessante. La morte di Dio descrive un Dio che muore, non mai un Dio che è morto. Il morire di Dio è la *Sua* salvezza, così come la dislocazione della coscienza dell'identità come Sé è la salvezza dell'uomo; si dà allora una corrispondenza funzionale tra il fatto di morire (Dio) ed il fatto di dislocarsi (l'uomo). L'uomo che muore è un uomo la cui coscienza si è dislocata,

ovvero: ha lasciato alle spalle l'ossessività costitutiva, così come il Dio che muore lascia alle spalle il suo Super-Sé, la sua ossessività costitutiva. L'amore, dal canto suo, qui vale a sua volta come un in-finito che deve poter oltrepassare la propria ossessività oggettuale, percorrendo un analogo cammino risolutivo da una sclerosi ad una fluidità, anche perché nell'amore troverebbero la loro risoluzione tanto la pienezza di una coscienza salvata dalla e nella propria dislocazione, quanto l'in-finitezza di un Dio che, in quanto non-finito, è a sua volta fatto salvo dalla propria conciliazione di essere totale con un nulla assoluto. Per poter risolvere la propria ossessività – e aiutare in tal modo gli scioglimenti concettuali dell'uomo e di Dio – l'amore deve lasciar cadere l'idea del *possesso*. (25/7/2004, Compatch. Seiseralm)

570. «Io dunque ti credo. Mi ami ancora ma non devi più vedermi, così dici a te stessa, mi ami ancora ma non puoi più nemmeno dirmelo, nemmeno con un sussurro tra te e te, non puoi più nemmeno scriverlo.» Il riscatto del verbo credere trova la propria gloria nella progressiva perdita d'autorevolezza del pensiero d'amore ossessivo presso le proprie vittime; il pensiero d'amore, nutrito prima di conferme, ora è diventato fede d'amore, nutrito forse d'illusioni. «Se non ti credessi, dei tuoi non più vedermi, non più parlarmi, non più scrivermi, ne morirei da tanto che ti amo.» Ma affermando questo non ci si contraddice? No, poiché l'appartenenza ed il possesso sono esattamente i due approdi tra loro implicati cui pervengono rispettivamente il pensiero d'amore liberato, salvato, aperto e quello ossessivo; l'appartenenza è una forma matura, filosofica, quieta del possesso. «Eppure non mi convinci. Morire d'amore allora che cosa significa qui?». Significa perdersi nell'appartenenza più profonda, laddove il possesso non è più un problema quotidiano da risolvere o una meta ogni giorno perduta e ogni volta dunque da riconquistare, laddove soprattutto l'impossibile della veglia (possedere l'Amato che ora ci sfugge) è diventato *per quell'attimo ultimo e definitivo* la realtà di un sogno (l'appartenenza riposata ed eterna all'Amante che amiamo). Perché il pensiero d'amore non ossessivo, fuori da quell'attimo ultimo e definitivo che confonde per l'ultima volta sogno e realtà, *sogna*, tutte le notti ad occhi chiusi e tutti i giorni ad occhi aperti, essendo il sogno una delle più semplici manifestazioni, nella scala della salvezza erotica, dell'avvenuta conciliazione *su un piano illusorio* tra l'Amante e l'Altro che, se nella cosiddetta realtà è soltanto l'Amato, nel sogno è divenuto finalmente Amante dell'Amante. Forse allora il sogno è soltanto il primo gradino di questa scala salvifica: l'ossessività del pensiero ossessivo trova comunque in esso un suo primo riposo. (25/7/2004, Compatch. Seiseralm)

571. Se l'amore diventa Arte: ecco un secondo gradino sulla scala della salvezza dal pensiero d'amore ossessivo. Significa: se l'Amore si esprime come Amore nel suo *come*, se l'Amore diventa la forma del proprio contenuto, se l'Amore è Amore d'Amore ed il suo *che cosa* diventa il *come* di questo Amore stesso. Paradosso? Non è forse questo Amore la quintessenza della più parossistica ossessività? No, poiché il *come* può applicarsi ora a *qualsiasi* contenuto; no, poiché il pensiero ossessivo *ha* un contenuto da cui si distingue nelle sue monotone manifestazioni sempre diverse e sempre uguali, mentre l'Amore ridotto al suo *come*, l'Amore-forma, è quel suo stesso contenuto donde non si distingue sul piano della sostanza (che cosa, come) ma solo sul piano della manifestatività nel passaggio dall'aver o non avere qualcosa (l'Amato) all'essere qualcosa e non poter essere che quello (l'Amante). L'Amore nel suo *come* è finalmente leggerezza di forme. (26/7/2004, Compatch. Seiseralm)

572. «Mi guardi e sorridi. Tu dici: non mi convinci neanche ora, anzi, ancor meno di prima. Prima il sogno, ora l'arte. Ma, continui tu, nel tuo cielo non s'era fatto scuro? non pioveva a dirotto sui fiori del tuo giardino? non ero io quella pioggia? non ero io quel giardino? e quel cielo? quella tenebra? Forse stai scherzando con te stessa, ti prendi in giro, o mi prendi in giro. Vorrei rispondere qualcosa alle tue domande; che cosa posso dirti? L'amore non dà scampo, né a te né a me, dovunque ci insegue e dovunque si espone, esibendo il *suo* sguardo, il *suo* sorriso, il suo sguardo dentro i nostri sguardi, il suo sorriso dentro i nostri sorrisi. Forse tu non mi ami più e non capisci. Potremmo, ai tuoi occhi, essere alla pari. Ti sei liberata di me come io, col sogno e con l'arte, di te. Ora dunque saremmo soltanto *amici...*» (26/7/2004, Compatch. Seiseralm)

573. Il pensiero ossessivo dell'amore non evolve in amicizia mai lungo il percorso della sua liberazione. Esso è forse capace di modificare il suo rapporto con l'oggetto, come nel sogno, di modificarsi come soggetto, come nell'arte, ma resta pensiero d'amore, sempre. Quanto alla parità, ebbene, questo è un problema che non si pone. Infatti, se il pensiero d'amore conquista la sua leggerezza, allora è pronto per amare l'oggetto del suo amore da *lontano*, da infinitamente lontano, è diventato un soggetto senza oggetto, un Amante senza Amato, o meglio: il cui Amato è sospeso a tal punto nella sua sostanzialità che questo consente all'amore ossessivo di perdere la sua ossessività, il perno (l'oggetto, l'Amato) della sua ossessività mantenendo, della coppia che esso forma, soltanto quella agente, l'Amante. L'Amante è solo: è solo come un'opera d'arte che sospende il mondo senza perderne le forme che comunque la sostanziano, alleggerendone tutt'al più l'imponenza ontologica che chiamiamo realtà e istituendo mediante esse un altro mondo,

un mondo parallelo in cui l'iterazione ossessiva diventa finalmente e soltanto *falso movimento*. (26/7/2004, Compatch. Seiseralm)

574. Oltre il sogno, oltre l'arte. Il pensiero ossessivo perde la sua ossessività e matura la dislocazione coscienziale del pensante attraverso l'autoriflessione, effettuata quindi dal linguaggio su di sé, sulla natura *ontologica* del linguaggio, sul fatto cioè che il linguaggio sia fonte e destino di ogni ricorrenza d'essere per ogni ente che è e di non essere per ogni ente che non è. La morte dell'ente, sotto il profilo del linguaggio, testimonia del fatto che *il nome* di quell'ente ha perso la sua ossessività esistenziale, ha perso cioè il fatto che ci sia piuttosto che non ci sia qualcosa di corrispondente sul piano della cosiddetta realtà a quel nome; la perdita viene compensata nella parola che nomina quell'ente dal fatto che ora è stato reperito in essa il luogo in cui l'ente può *stare*, non più semplicemente essere o non essere, non valendo quell'ente ora più altro che come un luogo, il luogo in cui esso sta; e anche: essendo, quell'ente, il luogo dove quell'ente non c'è più come ente "reale", ma dove sta come parola che lo nomina. La parola: il luogo dove l'ente non c'è e, quando la morte diventa protagonista del non esserci rispetto a quell'ente, il luogo dove l'ente non c'è più. L'ente comunque è parola sia quando c'è sia quando non c'è (o non c'è più). La perdita di ossessività dell'ente – nel caso dell'uomo si tratta della coscienza della propria identità come Sé – è sempre legata all'emersione in esso di ciò che in esso non è esistenziale (nel caso dell'uomo) o ontologico (nel caso di tutti gli altri enti). I possibili sono i non esistenziali, nel caso dell'uomo. Così, ossessività ed esistenza, nascondendo al pensante i suoi possibili, gli interdicono il suo *stare*. (27/7/2004, Compatch. Seiseralm)

575. L'autoriflessione sulla natura ontologica del linguaggio si chiama *scrittura*. Il soggetto della scrittura è soggetto in quanto soggiace al linguaggio, lo scrivente – rispetto al linguaggio – è responsabile, nel senso che è suo compito rispondere al linguaggio, è testimone di quanto accade nella scrittura, ovvero: è testimone responsabile della nomina. L'ente viene ad essere o a non essere grazie alla nomina; l'oggetto della scrittura nominante corrisponde, nella soggiacenza del soggetto, all'*esser-cosa-di* rispetto a un soggetto scrivente, ove dunque l'esser-cosa-di manifesta un *riguardo-a*, un *guardare-verso*, nella cui operatività consiste l'oggettività (l'oggetto scritturale, l'ente diventato cosa della scrittura) prodotta da un tale *esser-soggetto* scrivente. L'uscita dal pensiero ossessivo non significa lasciarsi dietro qualcosa come oltrepassato e concluso, ma oltrepassare qualcosa come custodito alle nostre spalle e aperto. Per questo motivo l'ossessività del pensiero è pre-filosofica. Pre-filosofico non significa *non-filosofico*, né rivela un'antecedenza destinata a svanire in un conseguente. Rivela invece uno stare all'erta

all'insegna del falso movimento, un destino in cui l'autoriflessività del linguaggio esibisce il luogo dislocato dell'uomo, il senso paradossale del suo viaggio. (27/7/2004, Compatch. Seiseralm)

576. Così, l'esperienza del pensiero ossessivo è un'esperienza che predispone il soggetto per l'oggetto, purché poi il responsabile di tale esperienza sappia svincolarsi dal limite dell'ossessività, che è sempre un limite storico. La storicità di questo limite non implica il fatto che il suo oltrepassamento sia altrettanto storico, bensì che l'oltrepassamento di tale limite fondi la storicità del limite storico dell'ossessività. (27/7/2004, Compatch. Seiseralm)

577. L'oltrepassamento del limite storico dell'ossessività è fondante in quanto equivale a un punto zero. Ogni volta, la coscienza dislocata dal suo Sé equivale ad un punto zero; il suo lavoro consiste nel mantenere la coscienza del Sé dislocata, e quindi strettamente appartenente al punto zero grazie a quel *dis-* che la porta nel luogo facendola viaggiare da luogo a luogo, e consiste poi nell'edificazione dei punti che seguono sulla linea del viaggio e che costituiscono la linea della storia, ognuno dei quali punti *preso di per sé* è un pensiero ossessivo fatalmente correlato però a quel punto zero; nella misura in cui affiora alla coscienza dislocata tale correlazione, il pensiero ossessivo è fatto salvo rispetto alla sua ossessività. Un po' forzando, si potrebbe allora dire: l'Altro, nel Sé-Altro, corrisponde a quel punto zero, storicamente e coscienzialmente fondante così come il pensiero ossessivo dell'amore risulta fondato e salvo attraverso la perdita di senso del possesso, perdita ottenuta grazie al lavoro donde il possesso proviene, il lavoro dell'appartenenza, e grazie all'affioramento coscienziale di tale lavoro; l'appartenenza, dal canto suo, senza una *possibile* deriva di possesso non potrebbe mai configurarsi come appartenenza. L'Altro del Sé-Altro corrisponde all'appartenenza nel suo valere come punto zero, ed ambedue sono dunque salvifici rispetto all'ossessività del pensare coscienziale in generale ed erotico in particolare. (28/7/2004, Compatch. Seiseralm)

578. «Io ti amo. Questo mio amarti? Una sorta di punto zero donde tutto acquista senso, storia, direzione.» «Tu mi dici questo e pretendi che non sorrida? Se davvero mi ami, e comincio a dubitarne, io non capisco che cosa mi consegni col nome di amore; non puoi che amarmi, questo non capisci, in un punto ben preciso del tuo allineamento storico, coscienziale. Insomma, ti dico questo: se mi ami, mi ami ora, mi ami qui, anche se io non ci sono, anche se io sono lontana, anche se io non ti parlo, non ti vedo, non ti scrivo. Il tuo amarmi è sempre un *qui*, è sempre un *ora*, comunque essi siano posti rispetto alla mia presenza.» «Io ti amo. Una sorta di punto zero. Credimi.» «Il punto

zero in amore non esiste. Ma tu vai fiero, lo so, di questo punto zero non-esistenziale, che proprio perché tale risulterebbe fondante l'esistenza di ogni altro punto a seguire. A meno che...» «A meno che?» «A meno che tu voglia suggerirmi che il tuo amore per me sia un enigma. Che il punto zero, non-ossessivo come dici tu, del tuo amore sia un enigma fondante tutte le soluzioni ossessive degli attimi in cui affermi di amarmi, tu Amante senza l'Altro a sua volta Amante, Amante con un Amato che non ti ama come l'Amante che vai cercando nella tua ossessione e quindi resta, come Amato, come semplice Amato, infinitamente lontano, Amato che non ama forse allo stesso grado zero dell'amore cui ami tu, allo stesso grado fuori dalla linea dei punti a seguire, allo stesso grado fuori dalla storia.» (28/7/2004, Compatch. Seiseralm)

579. Pensiero ossessivo ed enigma. Forse il pensiero erotico chiama *innamoramento* la sua ossessione. Si vede bene come, d'altra parte, non ci possa essere amore senza innamoramento, ma anche come l'innamoramento debba evolvere nel tempo, divenire, maturare, muoversi, stare, stare nell'innamoramento mentre si muove verso l'amore, muoversi dunque verso l'amore restando ben piantato nell'innamoramento. Questo ora descritto costituisce il *falso movimento* dell'amore. E questo, questo viaggiare che è uno stare, questo è il suo enigma, ed il pensiero ossessivo il suo retropensiero. Nell'enigma dell'amore vige una datità incondizionata donde prende inizio l'eterno ricominciamento dell'amore e dell'innamoramento. Della datità d'amore, come di tutte le datità, *non è dato* discutere, essa è in-discutibile, non è sottoponibile mai ad argomentazione e si impone sopra l'incessante porsi di ogni singolo attimo d'amore che, come innamoramento, meraviglia dell'innamoramento, si consuma felicemente nel suo Sé, in Sé chiuso, è vero, ma in attesa di apertura, e aperto quindi in questa attesa, e nell'attesa aperto come lo è un possibile, e infine, per tutto questo, al tempo stesso chiuso e aperto, finito e in-finito, totale e parziale, concluso e in attesa, reale e possibile. Della datità in generale non è dato discutere, ma *dalla* datità *è dato* il dare inizio a quella dazione più di tutte vicina a rivelare l'enigma di ogni dazione, e questa dazione è la donazione dell'Amore. (28/7/2004, Compatch. Seiseralm)

580. Così, in fondo al pensiero ossessivo non ritrovi soltanto l'ossessione, ma l'enigma di cui l'ossessione è un possibile. Un pensiero ossessivo, tolta l'ossessione, è un pensiero liberato; un pensiero d'amore ossessivo, tolta l'ossessione erotica, è un pensiero d'amore liberato. Un pensiero liberato, allora, diventa un pensiero libero, ed un pensiero d'amore liberato diventa un pensiero d'amore libero. Libero di amare, non: liberato rispetto all'amore; bensì: liberato rispetto all'ossessione d'amore. Libero d'amare significa questo:

l'amore, sganciato dall'ossessione del possesso nei confronti dell'oggetto-Amato, scopre l'appartenenza in-capace di possedere alcunché, grazie alla quale l'Amato è a sua volta libero, libero di essere Amante o di essere non-Amante, essendo stato liberato dall'oggettualità che ne aveva fatto un Amato. Non essere Amante non è equivalente a essere non-Amante; questa seconda formula, infatti, descrive l'amore che ama nella non-corrispondenza diretta, mentre la prima descrive semplicemente l'annichilimento dell'oggetto d'amore in quanto Amato. Il non-Amante ama diversamente da come si ama un Amato, mentre colui che non è Amante non ama in alcun modo e annulla del tutto ciò che per lui sarebbe l'oggetto-Amato non intendendo in alcun modo possederlo e non riconoscendo, d'altro canto, alcuna appartenenza non possidente nei confronti del non più Amato e, rispetto a lui, Amante. Chi ama nella non-corrispondenza diretta lascia intatto l'oggetto d'amore, che oggetto poi non è se non nella comune soggiacenza all'enigma della donazione d'Amore. Chi è non-Amante non smette per questo d'amare l'Altro che lo ama, chi è non-Amante si rende disponibile, in lui giace il possibile del disporre, che, in quanto possibile, custodisce la sua realizzazione sulla linea del tempo e la dazione di una direzione, o forse intenzionalità, rispetto a una corrispondenza diretta che fino lì è mancata, così da fare di quel non-Amante un Amante. Chi è non-Amante sta instancabilmente nello spazio aperto dei possibili, non li abbandona e non ne viene abbandonato. In questa condizione ora descritta l'unico vero impossibile è: non amare. (29/7/2004, Compatch. Seiseralm)

581. «In tutta questa immensa costruzione manca il quotidiano, il sempre qui e ora.» «Ma nel sempre qui e ora manca una ragione che dia senso, un fondamento che assicuri continuità, un enigma in cui aver fede.» «Io non credo che il tuo sia amore, tu pensi fuori dalla vita, e fuori dalla vita non c'è amore.» «Ma solo chi ama in modo ossessivo pensa fuori dalla vita, il quotidiano – che è pluralità di cose – non lo riguarda più, anzi, un tal pensiero ossessivo vive dell'annichilimento di quel quotidiano cui esso sostituisce costantemente l'oggetto del suo pensare ossessivo.» «Senza l'Amato l'Amante non ha quotidiano?» «Esattamente così; ed in questo consistono l'esperienza vissuta dell'ossessione, e la sua terribilità.» «Il pensiero ossessivo acceca dunque tutto all'intorno?» «Certamente, fa cadere tutto in una tenebra che non importa più che sia fatta di luce o di buio, poiché in ogni caso non si distingue in essa più nulla.» «Tranne l'assenza di quell'Amato.» «Tranne la presenza di quell'assenza. Così, il pensiero ossessivo in fondo è un pensiero d'assenza.» «Il più terribile pensiero d'assenza, il pensiero dell'assenza più terribile, l'assenza d'amore.» «Così come ne parli, sembra un'esperienza irrimediabile.» «Per lo più lo è, salvarsi è cosa rara e difficile.» «Tu allora ti salverai, e non mi amerai

più?» «Io posso solo amarti, non amarti per me è impossibile.» (30/7/2004, Compatch. Seiseralm)

582. Non amare è impossibile, quando il pensiero d'amore ossessivo ha cominciato a fare il suo corso. Non se ne esce più. Ci si può salvare o perdere, ma non si può smettere d'amare; tutt'al più si può amare in modo deforme, mostruoso, ma non si smette d'amare. In fondo all'amore ossessivo, la vita e la morte ci aspettano, ed anche: la vita o la morte; sono possibili tutti i possibili in questo amore, nessuna realtà alza la testa più di altre se non quella, costantemente presente, del dolore d'amore, che, dal canto suo però, appartiene tanto all'ossessione d'amore quanto alla salvezza da essa. L'Amato è oggetto d'amore e, nell'ossessione, c'è soltanto la sua assenza: in questa presenza dell'assenza dell'oggetto d'amore sta l'immenso dolore. Salvati dall'ossessione, il *c'è* dell'assenza basta a se stesso, ma in questo bastare la sofferenza non svanisce, anzi, rimane e diventa sofferenza riflettuta, condivisa e desiderata, poiché il desiderio, prima tutto convergente sull'Amato assente, ora converge sul Sé-Altro Amante, sul Sé-amore per l'Altro, e nella fatica lunga e tormentosa di sviluppare questo concetto il dolore d'amore diventa un dolore dotato del più alto senso del possibile. Così, l'assenza dell'Amato si trasforma (si *può* trasformare) in Sogno, si concreta (si *può* concretare) in Arte e infine, e soprattutto, in riflessione, in pensiero scritturale, in scrittura: l'assenza dell'Amato diventa presenza in Sogno, presenza in Arte, presenza nella scrittura, e in tal modo si salva il desiderio d'amore, e si salva, trovando un suo senso, anche il dolore d'amore. (30/7/2004, Compatch. Seiseralm)

583. Bisogna sottolineare il fatto che, in qualunque modo, l'Amante, uscito o non uscito che sia dal suo pensiero ossessivo, *non è necessariamente* felice. Davvero l'amore intrattiene con la felicità relazioni complesse e sorprendenti. Se si esclude la perfetta corrispondenza Amante-Amante, che descrive una felicità altrettanto perfetta e che allude forse ad un altro tipo di ossessività luminosa e quasi divina che qui non è argomento di riflessione, non resta che assumere come un dato, una datità, un che di enigmatico dunque, il fatto che l'amore, fuori da tale perfetta corrispondenza, non dia necessariamente felicità. D'altra parte, chi ama non può scegliere di non amare, né può voler non amare; al contrario, chi ama non può non amare, né può cessare di amare o amare a intermittenza; chi ama può *soltanto* amare, e può scegliere (ma non è mai una vera scelta, appare meglio come un destino guidato dalle condizioni interiori ed esterne in cui si trova a vivere) tra almeno due possibili d'amore: l'amore ossessivo e l'evoluzione dell'amore ossessivo verso la perdita d'ossessività. Certo non è facile accettare di buon grado il binomio Amore-Non Felicità ma, poiché d'altra parte non è valido il suo opposto (Non

Amore-Felicità), il fulcro della riflessione sulla felicità deve per forza cadere allora sulla tenuta etica di cui l'amore è capace, al punto che il semplice fatto di amare già da subito ci situa in un clima morale di alta caratura concettuale, esperienziale e valoriale in grado di sostituire, incarnandola nei suoi tessuti, la felicità stessa. Amare significa, sotto questo profilo, sospendere come eticamente non rilevante il tema della felicità; l'amore, dal punto di vista etico, basta a se stesso. (30/7/2004, Compact. Seiseralm)

584. «Ma allora non saremo mai felici, pur amando? O non saremo felici se non amando?» «Esattamente così» «E saremo sempre eticamente nel giusto amando» «Ritengo di sì» «Questo dunque tu pensi di aver capito della vita: amore come necessità inderogabile, infelicità come suo corollario possibile e secondario, etica come loro innervamento, come loro ragion d'essere» «E se dunque volessi non amarti, e lo sa il cielo quanto ti amo, un disamore impossibile si aggiungerebbe all'infelicità, e in più non mi troverei eticamente nel giusto, poiché solo nell'amore l'etica raggiunge il suo colmo» «Questo è davvero un pensiero terribile, come vedi» «Così terribile che mi viene di affermare: l'etica è veramente un sapere disumano!» «Lo dici solo perché tu dai dell'umano un'interpretazione quieta, accomodante, conciliante, quotidiana, comune, forse ossessiva senza saperlo, di un'ossessività ancora diversa da quelle che abbiamo fino qui preso in considerazione.» «L'etica in amore è comunque, questo me lo concederai, se è così come me la presenti, pratica possibile a pochi.» «Certo, ma anche l'amore lo è! e anche il pensare non ossessivo lo è; sia l'amare che il pensare non ossessivi sono dei possibili difficili da conquistare, non sono realtà date una volta per tutte, spontaneamente offertesì, esperienze non problematiche.» «Eppure tutti amano, prima o poi, sia in modo ossessivo che in modo non ossessivo.» «Ma non lo fanno, o non lo fanno fare senza accettare come insuperabile l'ossessività del possesso nei confronti dell'oggetto del loro amore, o l'ossessività della sua mancanza.» «Io faccio una grande fatica a pensare, anzi, a credere a questo amore senza Amato, onirico, artistico, scritturale di cui parli quando teorizzi l'amore non ossessivo; forse esiste soltanto l'amore ossessivo, l'amore di tutti, l'amore di sempre.» «E allora tu dunque non credi? Credere è dunque un verbo che non ti appartiene? Non ti consola, non ti nutre, non ti danneggia né ti salva?» «Sì, ma attenzione: malgrado questo, io non sono nichilista» «Nichilismo è: abolire il verbo credere da ognuna delle nostre esperienze vitali.» «Ma nichilismo è anche: credere che un tal verbo possa essere abolito dal linguaggio pensante dell'uomo.» «E allora nichilismo è: credere nell'impossibile, ovvero nella possibilità di abolire il verbo credere.» «Quindi il nichilismo è impossibile.» «E' impossibile la radicalità di questa esperienza, è impossibile il raggiungimento di una sua forma assoluta, pura,

incontaminata; il nichilismo è semplicemente una malattia storica del pensiero.» «Allora si potrebbe concludere che se il nichilismo è una malattia, il perseguimento di una sua radicalità corrisponderebbe al desiderio di concludere quella malattia con la morte del paziente...» (30/7/2004, Compatch. Seiseralm)

585. Poiché il nichilismo radicale è impossibile, e poiché esso somiglia – rispetto all'impossibilità – a quell'esperienza che chiamiamo morte, dobbiamo allora dire che il nichilismo non radicale somiglia – rispetto al suo essere possibile, al suo possibile accadere, al suo storico accadere – all'esperienza del vivere come quotidianità del morire. Sotto questo profilo, se il nichilismo è inesprimibile nella sua radicalità come lo è la morte, bisogna però anche affermare che esso è inevitabile come ciò che, fuori di radicalità, costituisce per il vivente il fatto stesso di vivere. Nichilismo e vita sono un binomio i cui due termini componenti s'illuminano reciprocamente, l'uno, il nichilismo, ricordando al vivente il vuoto radicale che l'aspetta, l'altro, la vita, acquistando il suo senso nell'opporli quotidiano rispetto all'ossessività di cui il nichilismo si fa forte nel lavorare il vuoto dentro la coscienza, cosicché vivere è vivere costantemente nella possibilità del nichilismo, il cui accadere è sottoposto all'eventuarsi di determinate condizioni. D'altro canto, si ponga attenzione a questo fatto: è impossibile eliminare dal quadro esperienziale l'esperienza del possesso (propria vita, oggetto-Amato, cose); l'ossessività, di cui il possesso è segno fortemente distintivo, è dunque un esistenziale per l'esserci, uno degli elementi ineliminabili del vivere, ad esso strettamente connaturato, è anche – in qualità di esistenziale – un alcunché che alterna il sorgere al cadere, il senso al non senso, la colmatatura allo svuotamento, cosicché l'esperienza di qualcosa come nulla – l'esperienza nichilistica per eccellenza – risulta coestensiva al fatto stesso di vivere. Un nichilismo del genere non sembra aver molto a che fare con l'analoga nozione nietzscheana, anche se nel suo profilarsi concettuale non può affatto prescindere. La differenza più importante con la nozione nietzscheana sta nel fatto che qui-ora il nichilismo è sempre un dato insuperabile, una datità enigmatica, un possibile ineliminabile della coscienza, anche se, nella sua radicalità impossibile, non è configurabile mai come esperienza totale onnicomprensiva di ogni esperire. Noi quindi non esperiamo mai un nichilismo storico, superabile e risolvibile, ma esperiamo un nichilismo genetico, tanto ineliminabile nella sua radice quanto, in questa stessa radice, irraggiungibile. Potrebbe apparire, un tal nichilismo, una sorta di colore indistinto e quasi trasparente che si distribuisce come l'aria da respirare tutt'attorno all'umano, o anche come una luce o una tenebra che fa chiare oppure scure le cose dell'uomo, tutte le cose del mondo, tutte le cose della terra come mondo. Avvertirne la presenza ossessiva è un compito raro e

difficile, uscirne un miracolo della volontà, della quiete del pensiero, della gentilezza del cuore. (31/7/2004, Compatch. Seiseralm)

586. «Son passati giorni, mesi, anni, siamo morti e risorti forse, e non sappiamo più se ci siamo amati, se ci siamo sempre amati, né come ci siamo amati, ma ora, e qui, eccoci: le parole sono stanche di esserci e di aspettare, ma ci sono, e ci hanno aspettato.» «Sono dunque stanche d’aspettare ad esserci, ad essere per noi che siamo nati e rinati? ma il fallimento dell’attesa è reciproco, il fallimento dell’attesa di una parola d’amore, della mia parola d’amore per te, della tua parola d’amore per me; le parole sono stanche di aspettare le nostre attese.» «Nell’attesa della parola d’amore che non arriva il silenzio riempie quell’attesa ed è soltanto sofferenza, sofferenza muta, naturalmente, assenza di grido, amore che non riesce a dire, amore che-è e dice: nulla.» «Nessuno dei due Amanti può cominciare a parlare, ma nessuno dei due tace veramente; nell’attesa di parlare, questa loro attesa parla all’infinito, dice tutto quello che nell’attesa di parlare si può dire, eppure manca la parola, la parola d’amore.» «E così vivono, e vivranno, e così muoiono, e moriranno, vivendo la loro vita, morendo la loro morte, Amanti lontani e infelici, eppure Amanti.» «Il tempo degli Amanti ora si fa scuro, la notte è illune, non vedo l’alba per nessuno dei due.» «Anch’io lo credo, essi ora sono lontani e salvi, lontani e infelici, lontani e Amanti, hanno astratto l’amore fuori dal parossismo dei corpi e l’hanno al tempo stesso districato dall’ossessione delle loro anime.» «Dunque sono salvi?» «Non meravigliarti se ti rispondo dopo tanto tempo, poiché ora che sono in fondo al mio pensiero, ora che ho guardato dritta in faccia la mia ossessione, la mia ossessione d’Amante, ora che so di aver perso l’oggetto del mio amore, di aver perso l’Amata per sempre, ora non so più se gli Amanti sono salvi, ora non so più niente, l’Amante continua instancabile ad amare e sta male. Credo, amore mio, che occorra ricominciare da capo tutta la nostra riflessione di dolore». (31/7/2004, Compatch. Seiseralm)



Quaderni delle Officine, LIII, Ottobre 2014)