

GIANMARCO PINCIROLI

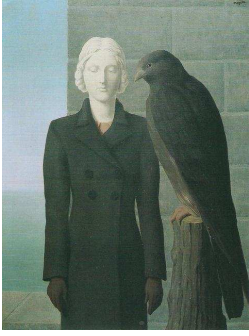
**MAESTRI SILENZIOSI**  
13 fogli di calendario



*Quaderni delle Officine*, LVIII, Marzo 2015



**Gianmarco PINCIROLI**



(Immagine: **René Magritte**, *Les eaux profondes*, 1941)

# MAESTRI SILENZIOSI

*13 fogli di calendario*

(Novembre 2004)

*foglio 11: novembre*

*Dall'immortale pace  
sorge vergine morte  
e reca, al fin d'autunno,  
sulle vigne contorte  
i venti senza pace  
e il vel notturno  
Carlo Betocchi*

**794.** Quando uno scrivente, di quanto va scrivendo, afferma: «Questo è il *mio* libro», allora quelle pagine diventano incommensurabili. E lo diventano non soltanto per un qualsiasi, improbabile lettore di quelle pagine, lo diventano anche per lui, lo scrivente. Lì giace incorrotta e sepolta per sempre la sua vita, o meglio: quello che ha ritenuto fosse e dovesse essere la sua vita, che giorno dopo giorno se n'è andata col suo passo, indecifrabile se non in superficie attraverso l'orologio o il calendario. L'incommensurabilità di quelle pagine è segno che siamo di fronte ad una scrittura diaristica, nel senso più ovvio e diretto del termine: siamo di fronte alla registrazione puntuale e diligente del mistero quotidiano di una persona che si è data, giorno dopo giorno, alla scrittura, al suo senso insensato, al rischio che comporta una presa quotidiana di distanza dalla comune immediatezza. «Questo è il *mio* libro», afferma un tale scrivente, ed è un libro che vive per quel tanto che muore con lo scrivente, per quel tanto che rischia di decomporsi sotto i suoi occhi diventati d'un tratto freddamente analitici, per quel tanto che rischia di fermarsi come la vita, d'arrestarsi di fronte allo scacco di una domanda che non ha risposta, la domanda di tutte le domande, la richiesta, il desiderio, il bisogno di un *perché* che non deve necessariamente trovare risposta dentro un giro di parole.

**795.** Il pensiero, inconsapevolmente presuntuoso, che un giorno qualcuno possa mettere gli occhi su queste pagine, fa sorridere. Infatti, al mistero della vita dello scrivente *non* corrisponde un analogo mistero delle sue parole; le sue parole vogliono dire esattamente quello che dicono, e nulla più. Il mistero racchiuso in un diario non sta nella complessità dei registri di lettura rispetto a quelle parole, che sono piatte e unidimensionali come ogni altra cosa con cui entriamo in relazione nell'*hic et nunc*, bensì sta nell'intenzione con cui sono state scritte: il mistero sta in ciò che esse non hanno saputo, potuto, voluto dire, il mistero sta nel *non detto* di quelle pagine, nelle parole che non sono state scritte, e che non potevano essere scritte senza che altre parole non scritte comunque ancora facessero da orizzonte allo scrivente, come se non si riuscisse mai a scrivere ciò che s'intende scrivere, ma si riuscisse a scrivere soltanto *la nostra intenzione*, la nostra intenzione di scrivere, e nulla più. Come se ogni nostra parola scritta descrivesse questo infinito rimando *a domani* di una temporalità scritturale che, nell'oggi, è sempre insoddisfatta, lacunosa, incompleta e in fin dei conti bugiarda rispetto ad una verità che si vorrebbe totale. Ma così come non si dà mai una verità totale, altrettanto non si dà mai una parola che la dica, ed ogni scrivente vorrebbe che la sua parola valesse come la parola di Dio.

**796.** Ma «Questo è il *mio* libro» che cosa significa veramente? Il diario è dunque anch'esso un libro? O addirittura un'opera? E in quel *mio* che cosa sta

racchiuso, quale sogno, quale desiderio, quale bisogno, quale progetto, quale intenzione, quale fallimento essenziale? Verrebbe voglia di rispondere: il libro *compensa una mancanza*, risarcisce una perdita, sostituisce la realizzazione di un desiderio, supplisce una responsabilità più immediata, consente di non valicare il muro dell'esistenza dando l'impressione di averlo valicato, o che non valga la pena di valicarlo, o che non si debba valicarlo, o che non ci sia alcun muro da valicare, o che sia facoltativo e irrilevante valicarlo, o che valicarlo consista esattamente in questo: scrivere. Questo verrebbe voglia di rispondere, ma questo non possiamo rispondere, o questo *soltanto* non possiamo rispondere se intendiamo domandarci: «Il diario è dunque un libro? O un'opera?» Con quella risposta ci avviciniamo un poco al problema che si apre con la determinazione di *possesso* rispetto all'appartenenza delle pagine diaristiche. «Questo è il *mio* libro», però, per quel tanto che è in grado di chiarirsi circa il *mio* della scrittura diaristica, confonde enormemente lo sguardo a chi si chiede a che cosa quelle pagine somiglino, e che struttura scritturale *già nota* esse intendano configurare. Un libro? Un'opera? Infatti, una scrittura diaristica concettuale nasconde l'evenemenziale risolvendolo in pensieri fuori dal tempo, eppure, al tempo stesso, siglati da una data in esergo che forse, in più di un caso, intende anche suggerire l'occasione temporale cui quei pensieri, apparentemente atemporali, possono esser fatti risalire. E allora un libro è un alcunché che si apre e si chiude, e un'opera nasconde il proprio mistero entro i limiti di un inizio e di una fine; dunque, il diario non è né un libro né un'opera, tutt'al più è un *farsi incessante* e insoddisfatto, *quotidianamente* insoddisfatto, di un libro o di un'opera. In questa quotidiana insoddisfazione sta il senso dell'operazione (non dell'opera, quindi) e riposa anche l'unica immediatezza cui possa metter capo una *vita* risolta negli attimi della *sua* scrittura, anzi, della sua scritturalità.

**797.** La fiducia di Th. Bernhard nei confronti di una comunicazione *non superficiale* tra gli uomini è praticamente nulla. Monadi la cui paradossale dannazione consiste proprio nell'illudersi di potersi dire delle cose "vere" in quanto possessori di un linguaggio, ma nel linguaggio effettivamente utilizzato c'è sempre altro da ciò che s'intende comunicare, ed anche: il linguaggio è *altro* da ciò che s'intende comunicare (Gorgia). Vale la pena riflettere, però, sulla dannazione tutta umana di cui sopra. Deve avere, malgrado tutte le apparenze derisorie nei confronti della nostra natura, un suo senso. Noi possiamo parlarci, parlare e parlarci, ma non sappiamo che cosa capiamo di ciò di cui ci parliamo; ecco, già qui c'è un qualcosa che complica il semplice negativo del paradosso, perché comunque il solo di fatto di parlarci, come vedremo tra poco, ha già un suo senso e vale già come un principio di comunicazione. In più va aggiunto il fatto che noi ci diciamo pur sempre *qualcosa*; è questo

*qualcosa*, allora, che solleva problemi, è l'antica questione della corrispondenza tra la parola e la cosa, e poi tra l'intenzione rispetto alla cosa e l'immagine concettuale che la parola intenzionante rispetto alla cosa intenzionata produce in chi ascolta. Ci si può senz'altro chiedere che cosa ci diciamo veramente, ma è fuori di dubbio che ci diciamo *qualcosa*, e che questo qualcosa, qualsiasi cosa sia rispetto a parola intenzionante e cosa intenzionata, è *qualcosa di vero*, o meglio: qualcosa che possiede *una sua verità*, che poi noi problematizziamo qualora ci ponessimo il progetto di fondare una qualche corrispondenza con parola intenzionante e con cosa intenzionata. Ma, indipendentemente da tale problematizzazione, il suo esser-qualcosa, qualcosa di detto, o di scritto, qualcosa-parola insomma, deve poter avere un suo senso, una sua verità. E noi, quando ci parliamo, intanto ci doniamo reciprocamente questa comunicazione: *ci diamo la parola*, il qualcosa-parola che io rivolgo a Te e tu rivolgi a Me. Ha senso, allora, il *fatto* di parlarci, ovvero: ha senso il qualcosa-parola che attraversa e realizza il fatto di parlarci; il senso del qualcosa-parola è il senso del dono che Io rivolgo a Te e che Tu rivolgi a Me, ed *il senso del dono* è tautologico nel suo fondo: esso è *il dono del senso*. Poi, su questo fondo circolare si può aprire l'abisso di tutte le corrispondenze cui si accennava poco sopra, ma se il cuore dell'abisso è inattingibile nella sua verticalità – e noi dobbiamo accettare il limite della comunicazione qualora ci si proponesse di comunicarci la verità rispetto a parola intenzionante e cosa intenzionata –, *non possiamo* più mettere in dubbio la verità del bordo, dei margini del cerchio comunicazionale, che noi percorriamo parlandoci nella reciproca legittimazione ad essere quell'Io e quel Tu che si parlano, che si scambiano i doni delle parole, quelle stesse che – una volta parlate, dette, scritte – affondano nell'abisso ad incontrare la perfetta corrispondenza (a noi perfettamente ignota) con le cose e a profilare, in tal modo, una forma della verità nascosta, una verità, una parola vera senza cosa vera, una forma senza contenuto.

**798.** Ma allora che cosa è non-comunicazione? E' una parola non consapevole della sua donatività, contenta di una corrispondenza fittizia, convenzionale, utile, anzi, utilizzabile, subito bruciata nell'uso, una parola che non viene donata, bensì viene mercanteggiata, viene scambiata, ha un prezzo, ha un costo, ubbidisce ad un'economia. La non-comunicazione non si pone il problema della verità, ma dell'efficienza, cosicché si può sicuramente affermare che *la parola comunicativa* è prioritariamente inutile, ed anche che è un *lusso* che l'organizzazione sociale non riconosce se non esorcizzato da una codificazione istituzionale, come la parola religiosa maneggiata da una Chiesa, o la parola poetica addomesticata da un'accademia. Ma la parola religiosa non è certo la parola sacra, non è certo la parola di Dio, e la parola poetica non è



certo la parola della poesia, non è certo la parola che si fa nel mentre che il *si* del linguaggio parla attraverso il poeta. Ma attenzione: attenzione a non cadere nella mistica di un linguaggio-soggetto anonimo; infatti, attraverso il *si* del farsi del linguaggio i nomi dei parlanti, Io e Tu, affiorano dal circolo della donazione della parola come i responsabili, i corresponsabili della comunicazione, mentre attraverso la parola sacra affiora il nome di Dio. Nella non-comunicazione, invece, non ci sono Io e Tu, ma soltanto esecutori (mittenti, riceventi), ovvero: funzioni, non *personae*. La *phersu*, la maschera etrusca che ha fornito la base etimologica alla *persona* latina, è l'abito identitario che, come prodotto secondario e mediato, copre il *si* originario del linguaggio consentendone la conoscenza e l'utilizzo per quel tanto che alle *personae* così sorte è dato di fare. Noi chiamiamo anche, tali *personae* (Io, Tu), *coscienze*. La coscienza, del *si* originario, conserva il *cum*, il piano collettivo dell'appartenenza, e in quanto tale è suscettibile di evoluzione: la coscienza è sempre coscienza *nel tempo*, la coscienza è sempre coscienza *storica*, essa stessa essendo variazione concreta, in ogni tempo, di un esser-coscienza originario di cui noi possiamo soltanto cogliere i tratti di un incessante ricominciamento, sempre uguale e sempre diverso, attraverso ciò che ogni epoca e luogo hanno inteso e intendono per Io, per Tu.

**799.** La filosofia ci ammonisce a non concentrare l'attenzione sul fatto che le cose finiscano, e le religioni ci invitano a credere che al tramonto di un corpo segua l'alba dell'anima; le scienze tacciono, e non cercano risposte a domande che non comprendono, e le arti, oh le arti lasciano che il disfacimento conviva coll'incessante brulichio delle cose del mondo tutt'attorno. Tutto è eterno, nulla nasce, nulla muore, nulla diviene, tutto è; contingenza, fenomeni transeunti, *memento mori!* Lascia che il senso decada dal suo trono tutto umano! Ma le scienze, imperturbabili, descrivono: cause, effetti, interazioni, ricorrenze, anche semplici cataloghi di mute evenienze; e le arti, tutte le arti, esplodono: mimano il caos, l'ordine: intercambiabili, indifferenti, gioiosamente al di qua del senso, oltre la sintassi del pensiero, epopea e ipnosi dell'emozione, della pura emozione, dell'attimo dell'emozione subito spenta. E di fronte a tante testimonianze così semplicemente opposte tra loro, la complessità di una contraddizione o l'ardita sfida di un'antinomia dell'argomentare faticano a trovare il loro ruolo nella vita del pensiero e nella scrittura. Si balbetta, si farfugliano mezze parole, e ci s'imbarbarisce ogni giorno un poco di più, inesorabilmente.

**800.** «Noi siamo due: io sono uno, e tu sei uno ma altro da me. Tutto quello che c'è di uguale tra noi produce amore, temperamenti emozioni pensieri, e tutto quello che c'è di diverso tra noi, anche questo scatena amore, i corpi

sono diversi, ma coi corpi la differenza cresce, s'allarga, deborda dai confini che gli hai attribuito, e segna una diversità anche laddove regnava il governo dell'uguaglianza, come se il corpo fosse a poco a poco tutto, si rivelasse una fluidità che s'espande oltre ciò che pensavamo non fosse corpo, o non fosse soltanto corpo. E' terribile: ora più che mai siamo due, due corpi immensamente lontani e diversi, due corpi altri tra loro proprio e forse esclusivamente dentro la loro corporeità, e dell'amore tra noi che ne è ora? ora che i nostri corpi hanno assorbito tutta la temperamentalità, tutta l'emotività, tutta la potenzialità di pensare? ora che i nostri corpi hanno consumato, imbevendosene, ogni nostra uguaglianza? Ora resta soltanto un amore della differenza, due corpi altri tra loro che si amano scambiandosi differenze irriducibili, se accetteranno di farlo, e questo, e questo soltanto sarà vero amore, quell'altro di prima non lo era, ma che cosa fosse non mette nemmeno conto di saperlo, soprattutto ora che abbiamo scoperto che l'amore sono i nostri due corpi che si affrontano, infinitamente altri tra loro e infinitamente desideranti l'uno rispetto all'altro, cosicché desiderare non è volere colmare lo iato della differenza, ma mantenerne aperta la meraviglia, conservare spalancata la mancanza di ognuno dei due corpi che siamo. Ecco dunque scoperti i nostri due corpi: nudità degli organi che si cercano per custodirsi altri, complementari solo finché restano diversi, umidità celeste che feconda i nostri campi. Noi siamo due: io sono uno, e tu sei uno ma altro da me.»

**801.** C'è una gioia piena e totale, ricca e maiuscola, che appartiene ai santi e ai saggi, e una gioia piccola e mansueta, dolce e anche, insieme, un poco amara al fondo, fin troppo riflessiva e a conti fatti cosciente di essere passata di lì per caso, che appartiene a tutti gli altri. Chissà se bisogna accontentarsi, oppure rassegnarsi, oppure rimanere tesi come corde musicali, e chissà se aspirare a qualcosa che non si possiede è già una gioia, e se il sabato leopardiano, che non può fare a meno della domenica per essere se stesso, è la causa della profonda malinconia domenicale, cosicché ne verrebbe che ad ogni gioia, e per di più piccola gioia, corrisponderebbe una doverosa, quasi necessaria dose di tedio, in grado di dare senso a quella gioia tanto quanto quella gioia sarebbe in grado di dar senso al tedio. Poiché, se così stessero le cose, allora il problema non sarebbe tanto quello di incontrare la gioia sul nostro cammino piuttosto che il dolore, quanto di fare in modo che – gioia e dolore insieme – si configurino come eventi in grado di darsi senso l'un l'altro, di dare senso comunque essi siano – gioia piuttosto che dolore, dolore piuttosto che gioia – a coloro che ne vivono l'avvicendamento, di dare senso al tempo che costoro, grazie ad essi – gioia e dolore: ambedue –, trascorrono chiamando tutto questo, tutto questo che in sé di senso non ne ha alcuno, tutto questo che

resta indifferente al fatto di valere per il vivente come gioia o come dolore, chiamando tutto questo la *propria* vita.

**802.** Una *prima* forma di felicità deriva dal perfetto funzionamento del nostro corpo: la macchina risponde agli stimoli, fornisce risposte adeguate, rinnova e migliora le proprie prestazioni. Una *seconda* forma di felicità deriva dal perfetto funzionamento della nostra mente, date certe condizioni contestuali e di funzionamento che noi le richiediamo, quelle e non altre: il pensiero comprende, elabora e inventa, la memoria fa da fondamento sicuro e da deposito inesauribile d'esperienza, l'immaginazione non è mai stanca di scoprire nuove relazioni tra le cose. Ma questa seconda forma di felicità è fatalmente viziata dal fatto che la mente *non* è una macchina, e dal fatto conseguente che la perfezione del suo funzionamento è ogni volta tutto da costruire, da definire, e soprattutto da accettare nei limiti che le condizioni contestuali e di funzionamento richiedono. Il vizio di questa seconda forma di felicità non è tanto da nominarsi in termini di infelicità, quanto di *fatica del concetto*; infatti, questa seconda forma di felicità, ogni volta tutta da costruire e definire, ha bisogno, per essere costruita e definita, di uno sforzo del pensiero, e di uno sforzo della memoria, e anche dell'immaginazione. Ma è soprattutto il pensiero che deve darsi da fare per costruire la felicità all'interno del recinto segnato dalle condizioni contestuali e da quelle che noi gli richiediamo, quelle e non altre, affinché vi si adegui per diventarne cosciente e costruirvi in mezzo quella felicità, e quella soltanto. Così, sono possibili *tante felicità*, all'interno della forma di felicità derivata dal perfetto funzionamento della nostra mente, *quante sono le condizioni*, contestuali e di funzionamento, che ne incarnano, e ne realizzano, la possibilità. E non può darsi nessuna felicità, di questa seconda forma, senza fatica del concetto: ritaglio delle condizioni di funzionamento, conoscenza delle condizioni contestuali, accettazione dell'adeguamento, tutto questo presuppone una mente al lavoro, una lucidità nutrita di emozioni, un'esperienza che non teme confronti con l'esperire collettivo. E allora ecco i termini di una *terza*, e ultima forma di felicità, la sola sperimentabile, forse, con una certa frequenza e una certa qual durata nel tempo: una forma di felicità che deriva dal perfetto funzionamento del nostro apparato cognitivo globale – percezione più intuizione intellettuale, più emozioni che mantengano teso l'intendere – che sa, che dovrebbe in ogni momento sapere che l'adeguamento alle condizioni date da noi e dal contesto è *provvisorio*, vario, imprevedibile e sempre molto più ricco di quanto il progetto che ci proponiamo di realizzare sappia attendersi. Una forma di felicità, per noi coscienze sempre in attesa di un luogo in cui star bene, che potremmo definire “sulla soglia”, sulla soglia della casa che abitiamo in mezzo ai molti tutt'attorno, ma che abitiamo paradossalmente soli.

**803.** Il silenzio del corpo: è inspiegabile, terribile. Stai male e il corpo tace, fai domande all'anima e il corpo non risponde. Il corpo sta nel suo guscio, indifferente, mentre il cuore, sepolto sempre più nel profondo, batte sordo, poi sembra non battere più. Però batte, solo che tu non lo senti, tace e va per conto suo, altrove. Tace, mentre tu stai male, forse lui non ha niente da dire, per te, anima troppo leggera, troppo leggera per sostenere un cuore così pesante, gonfio, greve di mondo visto di lontano e di vita non vissuta.

**804.** La vita di un narratore come Bernhard: sempre in attesa di scrivere un romanzo, o forse il romanzo, o forse semplicemente in attesa di scrivere. Nel frattempo: tutto il resto, ovvero: la vita, la vita quotidiana dai pasti alle camicie stirate, dai rattoppi edilizi per la casa in campagna alle passeggiate coi pochissimi amici, la poca compagnia e la molta solitudine, le fughe dai luoghi e i ritorni negli stessi luoghi, da un luogo all'altro, in circolo, come una farfalla impazzita dentro l'alone di luce, poiché è terrorizzata dal buio tutt'attorno. Ovvero: la vita di tutti, poiché tutti siamo terrorizzati allo stesso modo, e l'alone di luce per ognuno di noi, a ben pensarci, è poca cosa.

**805.** Ma può la scrittura valere come un alone di luce che ci protegge dalle tenebre, dall'esserne inghiottiti? Talvolta, presso alcuni scriventi più che presso alcuni scrittori, o presso alcuni scrittori che, in quel caso, sono degli scriventi e non degli scrittori, sembrerebbe la scrittura la grande voragine che inghiotte, sembrerebbe la scrittura la grande tenebra tutt'attorno, e l'alone di luce lo sfondo desiderato e non raggiunto mai da quello scrivente. C'è dunque *una scrittura vorace e annichilente*, una scrittura che seppellisce il cuore e la mente, una scrittura-abisso che divora la vita dello scrivente fino ad allontanarlo sempre più, non dico dalla luce che giace là in fondo, sempre più lontana, ma persino dalla soglia in penombra, dai margini del circolo salvifico. Chi legge non ne sa nulla, costui, dal canto suo, ha già le sue tenebre, il suo desiderio di luce là in fondo, e nelle tenebre degli altri, nelle tenebre nelle quali gli altri hanno scritto e infine sono affondati, cerca – paradosso soltanto apparente! – un aiuto, una consolazione, persino una salvezza.

**806.** Al supermercato, ore 17.30, in coda per pagare: «Anche questa giornata è finita». La signora, giovane peraltro, che ha pronunciato questa frase, ha parlato con la *giusta* intonazione di voce, ha trasmesso a chi le stava attorno il *giusto* tono emotivo che ci si vuole sentir risuonare alle orecchie alla presenza auditiva di una tale affermazione. Non lo saprà mai, ma costei ha fatto della *buona* metafisica, e anche del *buon* nichilismo: ha compiuto, parlando, le sorti quotidiane di ambedue, per quanto la riguarda. Infatti, per quell'attimo di *sua*

verità è stata attraversata dalla coscienza, fugace quanto si vuole, della vanità del tutto, e del non senso essenziale, e al tempo stesso allusivo ad un'altra realtà più vera, più vera rispetto a quella *sua* verità che approda al vuoto insensato. Ma il vuoto insensato è più *vero* ancora di quella *sua* più vera verità...

**807.** Che c'è, in fin dei conti, da disperarsi? Non va tutto per il meglio? Salute, solitudine, tempo libero, assenza quasi totale d'obblighi e regole. Assenza d'obblighi e regole? Sembra, ma non è, poiché obblighi e regole sono stati introiettati a tal punto che non t'accorgi nemmeno più di ubbidir loro. Quanto al tempo libero, va detto che facilmente esso diventa tempo vuoto, e quanto alla solitudine, va chiarito che la solitudine affettiva è la cosa peggiore che possa capitare. Resta la salute, finché dura. E dunque, a chi ti chiede come stai, rispondi pure che, finché c'è la salute, va bene, perché di fatto, anche se non hai nient'altro per le mani, e non c'è nient'altro che vada bene, la cosa più importante ce l'hai. Che c'è, dunque, da disperarsi?

**808.** A volte è riposante 'studiare' cose di cui non c'importa granché, e studiarle come se c'importassero qualcosa, o anche molto. Ci si sente a posto, dentro un ruolo professionale, oggettivo, all'interno del quale si può anche essere appassionati, anche se soltanto fino ad un certo punto; la passione dello studio rispetto a qualcosa che c'interessa poco, infatti, sostituisce la passione vera, diretta, prima della volontà di studiare, verso quel qualcosa, sostituisce quindi la passione mancante, e questa sostituzione, paradossalmente, *fa del bene a quel qualcosa*, poiché lo tratta esattamente come un atteggiamento dignitosamente 'scientifico', emotivamente freddo, esigerebbe sempre. E' così che un uomo che, in altri momenti della sua giornata, soffre i suoi versi o le sue pagine di prosa, o i suoi spunti diaristici, può mettersi a tavolino due ore al giorno e fare della buona filologia su qualche testo estraneo, anche lontano dalla sua sensibilità. E trarne dunque un buon lavoro, di cui essere soddisfatto. Soddisfatto: ecco, forse questa non è la parola giusta, poiché la sua diligenza lo ha premiato consentendogli di rispettare tutte le regole e, grazie al percorso metodologico intrapreso, di raggiungere la meta ermeneutica prefissata, ordinata in cartelle decenti e in grado di render conto nientemeno che della 'verifica di un'ipotesi di lavoro'. E' *più* che soddisfazione, questa, o è *meno* che soddisfazione? in ogni caso "soddisfazione" non è la parola giusta. Chi ha ubbidito alle regole ha prima di tutto fatto il suo *dovere*: la sua scrittura è chiara, prefissata nel registro e nei toni, prevedibile nelle sue presupposizioni 'scientifiche', in una parola: è una scrittura compiaciuta di sé, della propria abilità euristica, della propria efficienza comunicativa, ha ubbidito a regole e richieste e dunque, accogliendo tutto questo, ha colmato i vuoti e offerto

finalmente i giusti pieni a chi poneva domande. Ma poi, accantonati gli arnesi di lavoro, c'è finalmente un altro tipo di scrittura che sta in attesa...

**809.** Non ci si può aspettare né il peggio né il meglio. *I professionisti dell'attesa* aspettano l'attesa in sé, godono della sospensione senza direzione, o indifferente alla direzione. Così, aspettare è anche un'arte, un'arte piuttosto terribile, si potrebbe aggiungere, giacché, per restare sulla soglia di una casa di fronte ad una porta chiusa che deve restare chiusa, che noi vogliamo che resti chiusa, ci vuole una bella dose di disincanto e di disperazione. Disperazione? Certamente; infatti, disperare non significa: non attendersi più nulla, bensì: attendere pur non aspettandosi più nulla, attendere a vuoto, attendere nel vuoto *una vuota attesa*. Chi attende nel vuoto una vuota attesa ha rovesciato come un guanto la speranza, e l'ha abbandonata così, guanto rovesciato che non può più contenere una mano, guanto inutile, non suscettibile di strumentalità. L'attesa vuota è una non-strumentalità, che rivela, rispetto all'attesa di qualcosa, il suo versante oscuro, inquietante, insensato, lontano dal mondo della luce dove gli uomini, quando aspettano, aspettano appunto sempre *qualcosa*. Nell'attesa vuota il *qualcosa* è diventato un *nulla* contraddittorio, mentre il qualcosa, quando è oggetto d'attesa autentica, è un non-nulla che non è *ancora* riuscito ad essere un solido qualcosa, ma ne costituisce la promessa; come direbbe Jankélevitch, è un non-so-che, un quasi-niente, insomma: un possibile; nell'attesa vuota, invece, *non sono attesi i possibili*. Attesa, vuoto, possibili: catena di concetti che colma la realtà più piena e solida di qualcosa che essa ancora non ha, che la colma della propria mancanza, della propria promessa, della propria feconda possibilità ad essere.

**810.** Chi, nelle relazioni, sbaglia grandemente una volta, sbaglierà *anche le volte successive*, perché quel suo errore fa parte integrante della sua personalità, non può prescindere, se non commettesse quell'errore non sarebbe lui. Quanto più grande è il suo errore, tanto più inestirpabile esso sarà, cosicché sarà bene imparare a convivere con esso, per soffrire meno, e anche per far soffrire meno chi lo porta come lo stemma di una maledizione che lo riguarda tanto da vicino. Ecco dunque un altro terribile segno dell'umano *limite*, un segno che non sta al posto di un intero carattere, ma che lo rappresenta fin troppo bene dentro i suoi sensi di colpa, dentro la coscienza che il portatore dell'errore ha di sé, dentro la propria, purtroppo inutile, autocoscienza. Inutile a immaginare reali modificazioni, ma non inutile a conoscersi, se conoscersi significa imparare almeno ad essere un poco prudenti, a non credersi illimitati, ad accettarsi per come si è senza andarne fieri e al tempo stesso senza deprimersi. Bisogna allora trovare *la persona giusta*, la persona che comprende e perdona, la persona che sa tacere e parlare e far da vicaria di quelle mancanze; tutto

questo però a patto di svolgere, nei confronti di questa stessa persona, un *identico servizio* d'amore e di civiltà.

**811.** Ci sono persone che *non possono* che essere buone. Devono essere buone, per essere se stesse. Sotto un certo profilo, è persino, questa, una bontà senza meriti, dal tanto che appare naturale, spontanea, esercitata senza sforzo, ed esercitata sempre, in tutte le occasioni, anche le più terribili. E' difficile, per chi non gode di una tale dote, o per chi non ha saputo esercitarsi nella bontà fino a farne il suo abito quotidiano, o addirittura la sua seconda pelle, è difficile comprendere una tal natura, ed è anche imbarazzante, tanto più che la normalità comportamentale è una normalità reattiva sempre piuttosto ambivalente nella sua immediatezza. Infatti, nessuno è mai sicuro se la sua reattività, sia essa immediata o riflettuta, avrà conseguenze buone o cattive, e nessuno, per di più, è mai sicuro che la sua reattività possa essere interpretata, grazie all'adozione di un kantiano imperativo categorico, da qualcuno, oltre che da se stesso e dalla propria ragione, come reazione comportamentale buona o cattiva. La ragione troppo spesso, argomentando, inganna, e si autoinganna. Eppure ci sono persone che non possono essere che buone. Sono le loro intenzioni, ad essere buone, sono soltanto le loro intenzioni? o sono buone anche e sempre le loro azioni, e le conseguenze delle loro azioni? Di esse, delle conseguenze, a dire il vero, non possono essere considerate uniche responsabili le persone buone, poiché alla complessità del contesto cui l'agire di una persona mette capo collaborano tutti coloro che in quell'agire vengono coinvolti, e in quell'agire collettivo ne va della libertà di tutti. Ma delle azioni? questa disseminazione della responsabilità vale anche per la concretezza dell'agire della singola persona che intende essere persona buona? E' possibile separare l'*intenzione* dall'*agire concreto*?

**812.** Un mollusco. Una creatura anch'essa, una creatura creata per qualche motivo. Qui il creazionismo più tradizionale aiuta. Anche il mollusco, infatti, deve poter avere un senso. Ma se il mollusco viene assunto per descrivere una vita, il carattere di un uomo, e vale dunque come metafora, si può ancora invocare per esso, anzi, per lui, un significato liberatorio, legittimante grazie ad una superiore necessità ecosistemica, riconducibile ad un'economia creazionistica in cui ci sia posto anche per esso, anzi, per lui? No, qui occorrerebbe mobilitare nientemeno che la Provvidenza il più hegelianamente possibile agita dall' "astuzia della ragione" per render conto di un "mollusco" in termini di un suo qualche senso che ne giustificasse l'esistenza, anzi, forse nemmeno lo stesso Spirito Assoluto sarebbe in grado di comprendere un ente ridotto ad un tale stato di abiezione morale, e lo sventurato, che scoprisse rispetto a sé di possedere una tal natura suscettibile di sopportare una tal

metafora, rischierebbe di venir relegato tra le accidentalità di cui non conviene nemmeno parlare. E gli altri, gli altri che non sono “molluschi”? Per uno che si considerasse tale, *tutti* gli altri *non* lo sarebbero certamente. Verrebbe allora voglia di commentare: «Nemmeno tra molluschi ci s'intende».

**813.** E' pur vero che lo studio e la sua passione, la passione esercitata nei confronti degli oggetti di un tale studio, porta via, *porta lontano*, e in tal modo consente l'oblio rispetto a tutto il male morale che investe e pervade la vita quotidiana. Quegli oggetti di studio, infatti, sono in grado di assumere il quotidiano sotto un profilo così estraneo alla confusa mescolanza dell'*hic et nunc*, che il male di cui quel quotidiano è intriso arretra con tutta la sua cupa fatalità, con la sua terribilità insormontabile e viene, per quel tanto che è tenuto a distanza, in tal modo razionalizzato e reso innocuo. L'operazione *esorcistica* vale per tutta la sua durata temporale, ma la gradazione d'investimento affettivo nei confronti di quegli oggetti di studio deve potersi intensificare col passare del tempo, proprio come accade a tutti i tossicodipendenti, la cui dose quotidiana di nicotina, di tabacco o d'altro tende ad aumentare sempre. Fino al punto, nel caso dello studioso, di risultarne così tanto dipendente da poter dire a se stesso: «Ora sono davvero diventato un intellettuale».

**814.** C'è una bontà *immediata*, che cancella ogni differenza e va diritta alla sostanza umana, accettandola in blocco così com'è, ovvero con tutta la sua zavorra di temperamento, carattere, pregiudizi, storia personale, errori, colpe, male e negatività; chi gode di questa bontà non fa neanche in tempo a chiedersi perché proprio a uno come lui vengano riservate tante attenzioni, aveva sempre pensato di non meritare nulla, poiché non aveva saputo esercitare mai alcuna virtù, e che lui pensasse questo, e fosse vero o non vero, o che fossero stati fino lì tutti gli altri, a torto o a ragione, ad avere pensato questo di lui fino al punto che anche lui se n'era convinto, bene, ora non conta più nulla, ora *qualcuno gli vuole bene comunque* egli si sia comportato con gli altri, persino con quello stesso che ora gli vuole bene, qualcuno gli vuole bene e lui non sa più che cosa pensare, che cosa pensare di sé, degli altri; finalmente costui non sa più che cosa fare e si ferma, forse riflette, forse non è più lui pur essendo sempre lui, quel malvagio che tutti avevano sempre detto che lui era, o forse – e meglio – è lui, sì, è sempre lui, ma ora affiora alla coscienza e al comportamento *una parte di lui che non conosceva* e che, se pur non sa ancora dire grazie a chi ne ha consentito fuori d'ogni aspettativa il riaffioramento, e forse non lo dirà mai, però pensa e guarda come se lo dicesse, come se il pensiero che filtra attraverso il lume degli occhi ringraziasse anche contro la sua



volontà. C'è dunque questa bontà immediata, e poi c'è un'altra bontà. Un'altra bontà. Sì, ma quale?

**815.** Le persone davvero buone non scrivono sulla bontà. E' un po' come se la scrittura prendesse le distanze dal pieno coinvolgimento cui la grande bontà costringe chi le si sottomette. Chi è buono può soltanto essere buono, ed esserlo fino in fondo, fino al sacrificio, poiché avverte che nel suo più normale comportamento è in gioco una logica superiore, una logica del cuore che la mente apprezza e non capisce, che la mente analizza e non comprende, che la mente registra e modella ma non può comunicare. Il fatto che anche la scrittura sia un comportamento coinvolgente *oppone* il gesto scritturale a quello buono, senza per questo iscrivere il primo sotto le specie della malvagità; opposizione non significa contraddizione, anzi, da un certo punto di vista nella scrittura riposa *una bontà diversa*, e nella bontà è implicita una *scritturalità silenziosa* e carica di segni. Nella bontà vera il silenzio tutela i motivi per cui quell'agire è un agire buono, ed in tal modo ne salvaguarda la genuinità, e nella scrittura la parola custodisce la buona intenzione che porta il linguaggio alla rivelazione dell'appartenenza comune, la comunica e la rende comune, si rivolge all'altro e all'altro dell'altro, ovvero al sé che scrive e che scrivendo tutela anch'esso i motivi che lo portano a scrivere. Cionondimeno, se non c'è contraddizione, tra bontà e scrittura c'è opposizione, deve esserci opposizione, bontà e scrittura devono esplicitare la loro *reciproca limitatezza* per incontrarsi a mezza via nella vita quotidiana, affinché una buona scrittura sia garanzia di una bontà che non si stanca di agire fino al sacrificio, e la testimoni andando anch'essa fino in fondo, fino al sacrificio che denuda la parola e la perde nell'ascolto muto dell'altro, così come il buon agire non disdegna la propria scritturalità implicita, che plasma il mondo sul modello di una parola vera e autentica, affinché il gesto valga un silenzio di ringraziamento in risposta alla parola muta della bontà che non ha nome.

**816.** «Tu ci provi, e ci provi tutti i giorni. Il fatto che scrivi pur sempre qualcosa – e non rileggerti, non ne vale la pena... – lo sta a testimoniare, così sei vivo e ami anche tu, *a modo tuo*, la vita. Prima forse la amavi di più, eri più conciliato col mondo, oggi meno, perché la solitudine è una condizione difficile, e se per di più te la sei cercata, anche se non te la sei cercata per come poi s'è messa, non puoi incolpare nessuno, forse nemmeno te stesso. Ma nel frattempo incolpati pure, è sempre meglio credere di essere interamente colpevole del proprio disastro piuttosto che trasferire la responsabilità del danno su altri; in fin dei conti non è poi molto importante *di chi* sia la colpa se stai male, quel che conta è che tu puoi uscirne, anche se ora non sai come. Ti è stato detto: “Impara a volerti bene”, ma sembra facile amare la vita e insieme

amare se stessi, invece non è facile e non è nemmeno automatico. Infatti, è proprio perché, malgrado tutto, tu ami ancora la vita che non ami te stesso, è proprio perché non sei capace di amare te stesso che, volendo essere altro da quello che sei, puoi ancora immaginare di amare la vita. Tu, per come sei, non puoi amare la vita, devi poter essere diverso, devi poter avere attorno qualcuno che ti faccia sentire diverso da come ti sei sentito finora, qualcuno che ti consenta di poter essere diverso da come sei stato finora. Finché resti così solo, però, nulla sarà mai possibile per te.» Da un frammento di una lunga lettera, più perduta da una tasca che buttata a terra da una mano disperata. Disperata? Certamente, disperata: infatti, questa lettera sembra essere scritta da qualcuno a se stesso.

**817.** Per vivere non basta l'istinto di conservazione. All'uomo non basta, gli occorrono anche delle *ragioni*. Questo rende tutto immensamente difficile, questo rende il vivere un insolubile problema, questo giustifica il dubbio in merito al dovere di vivere, di vivere non importa a quali condizioni, di vivere comunque. Non è ovvio che si debba vivere, ed è d'altro canto necessario che ognuno possa, volendolo, vivere il più possibile. Difendere comunque e sempre la vita, come fa Kant, in quanto l'uccidersi non potrebbe valere come una legge universale, rivelandosi una contraddizione rispetto al fatto naturale di vivere, questo sì davvero universale, significa *confondere le carte*; una cosa, infatti, è la *vita biologica* cui tutti apparteniamo, e che non è un valore, bensì una condizione comune, e un conto è la *vita umana*, cui tutti aspiriamo e che, proprio per questo, è sì un valore, magari anche universale nell'intenzione di un suo raggiungimento ottimale, ma, nella misura in cui non viene raggiunto, in quanto finisce per essere un valore irraggiungibile per alcuni, non può più funzionare come un elemento in grado di innescare la contraddizione, qualora appunto se ne disattenda il raggiungimento radicalmente, uccidendosi. La vita umana come valore è il *risultato* della conduzione della vita stessa, ed il *giudizio* sulla qualità del valore raggiunto in quella vita ha il diritto di darlo il vivente stesso. In altre parole: la vita umana è portatrice potenziale di valore universale, ma in sé conserva, alla base, semplicemente un valore biologico, la cui universalità non tocca l'umano in sé ma il *vivente in sé*; il che significa che la condanna del suicidio può farsi forte soltanto dell'universalità del piano biologico: bisognerebbe però, nella condanna, essere conseguenti, e condannare allora, insieme al suicidio, anche *tutti gli altri atti di violenza* nei confronti del biologico, e non soltanto quelli che mettono radicalmente in discussione il piano biologico dell'umano. E poiché l'umano non è riconducibile al semplice piano biologico, occorrerebbe – per condannare davvero e credibilmente il suicidio – dimostrare l'universalità del valore *vita umana*. Il che sarebbe possibile soltanto se i responsabili dell'*umanità della vita*

*umana* non fossimo noi, se noi ci limitassimo ad esserne i fruitori, per quanto responsabili, responsabili della sua gestione di fronte ad altri, a ciò, o a colui che ne sarebbe il vero responsabile *in toto*, insomma, come vuole una lunghissima tradizione, a Dio. «Soltanto un Dio ci può salvare»? Ma se è così, allora, bisogna prima di tutto *crederci*, in un Dio, e poi affidarci alla sua clemenza e alla sua benevolenza quando la nostra vita fa schifo e noi vorremmo esserne esentati una volta per tutte. Così, il non credente, è *libero* di suicidarsi, e di farlo senza colpe, senza rimorsi, se pure con immensi rimpianti per una vita che sarebbe potuta essere ben diversa, ed essere quindi condotta fino alla sua conclusione ‘naturale’, nella felicità e nella gratificazione. E dunque, riflettiamo bene: chi è il vero responsabile, in questo caso, del suicidio?

**818.** Quando si vive in piena malafede, e se ne ha coscienza, non si può che star male. Non sembra esserci scampo alla malafede, dal momento che tutte le relazioni umane sono soggette a logorio, e tutte, d’altro canto, ambiscono a superare i limiti del tempo, del tempo che le logora. Si può allora *tacitare la malafede*, metterla da parte poiché cose ben più urgenti e serie incombono, però *ricompare* sempre, prima o poi e, come dice Indiana Jones di se stesso, salta sempre fuori come una moneta falsa. Eppure *è possibile evitare la malafede*, certamente, accettando di essere perennemente infelici; infatti, la felicità più immediata e diretta, questa felicità perlomeno, coincide con l’ubbidienza più spontanea alla precarietà relazionale, l’amore ora c’è ora c’è di meno e ora non c’è più, e c’è per qualcun altro, o qualcun’altra. Nella vita succede, almeno una volta succede, e ogni volta è una grande antinomia: ti rendo infelice e ti lascio per altri, oppure non ti rendo infelice, non ti lascio per altri e rendo infelice me stesso. Come posso essere felice se la mia felicità rende infelice altri? Ma anche: come posso renderti felice se, non lasciandoti, rendo infelice me stesso? Sembrerebbe non esserci antinomia rispetto alla *mia* sorte, poiché in ognuno dei due casi *io* sono infelice, mentre in ambedue i casi solo uno degli altri due protagonisti è infelice, o chi è lasciato, in un caso, o chi non viene preso, nell’altro. Ma è poi vero che io, non lasciando chi vorrei abbandonare, non lo renderei infelice? Infatti, pur non lasciando questa persona, non per questo riprenderei ad amarla; e abbandonandola per prendere l’altra persona, costei, se io non sono felice perché non reggo l’infelicità di chi è stato da me abbandonato, potrebbe considerarsi, accanto ad un uomo non mai sereno, felice? In ogni caso, quindi, *regna l’infelicità* relazionale e in ogni caso *regna la malafede* per nascondere questa stessa infelicità e i suoi motivi, che non si osa denunciare palesemente. Questa sembrerebbe essere la condanna che pende sopra la vita di relazione, qualsiasi essa sia, giacché è soggetta a logorio nel tempo. L’amore, la pietà, un’etica prescrittiva che ci invita a scegliere un

comportamento che valga come legge universale e necessaria: sì, certamente, ma la felicità relazionale, se intende durare nel tempo senza dirsi le bugie per farsi andare bene le cose che non vanno più bene, è altra cosa, e la vita con gli altri appare al fondo *indecidibile*.

**819.** Il dovere di uno scrivente del ‘diario concettuale’: cavare il più possibile il *generale* da ognuno dei propri casi particolari, anche il più insignificante. Solo così *chi scrive si salva*. Questo non è forse sempre possibile? Si direbbe di sì, si direbbe cioè che non possa esistere accadimento quotidiano che non possa trovare la sua legittimazione ad un livello più nobile del suo semplice accadere, sembrerebbe insomma *non esistere nulla di accidentale*. Noi viviamo quotidianamente in mezzo alla più greve sostanzialità, ed è soltanto la nostra pigrizia intellettuale, la limitata portata della nostra capacità di giudizio, della nostra immaginazione produttiva, che non sa dedurre l’essenziale da ciò che a tutti gli altri parrebbe inessenziale. Si possono scrivere racconti su una stringa slacciata, poesie su un timbro di voce femminile, filosofie su una stretta di mano; il problema è tutto qui: rendere sempre più acuto lo sguardo interiore, fare la punta al proprio vocabolario, non lasciarsi sfuggire nulla rispetto ai nostri pensieri e alle nostre emozioni. Si tratta dunque di essere apparentemente *disumani nell’umano*, di essere umani in eccedenza, di esorbitare dai limiti posti dalle convenzioni del pensare e del sentire, di lasciar traboccare l’uomo dall’immagine che presume di contenerne i possibili, i quali possibili sono, per l’appunto, non mai esattamente delimitabili, poiché sono possibili sia rispetto alla loro natura sia rispetto al loro numero sia rispetto alle loro conseguenze, alla loro portata conoscitiva. Siate disumani dunque, viaggiate *oltre* l’uomo sì, ma *dentro* l’uomo: Nietzsche per un po’ fa da guida, poi però non è più in grado di orientare lo scrivente, il suo *übermensch* non sembra molto interessato alla scrittura quanto piuttosto alla vita di cui la scrittura è soltanto vicaria, così egli deve imparare a fare da sé, se è diventato uomo oltre l’immagine di uomo che lo conteneva: ha rotto gli argini, ha spezzato i bordi della brocca, ha debordato e ha preso a scrivere, a scrivere, a scrivere: incessantemente.

**820.** A tal punto di disprezzo sono giunto nei confronti degli uomini politici italiani che ci governano, a tal punto di sdegno nei confronti della loro protervia, della loro immensa volgarità, della loro arrogante, sistematica, legittimata disonestà, a tal punto arrossisco di vergogna di fronte ai loro televisivi ghigni sardonici, ai loro grugni da maiale che digeriscono tutte le immondizie che loro stessi offrono alle loro mandibole mai sazie, alle loro parole d’odio gratuito verso chi, comunque, non è e non sarà mai come loro, che sento il bisogno di nobilitare in qualche modo questo incommensurabile,

imbarazzante disprezzo, il bisogno di non lasciare così nudo, così indifeso in fin dei conti, così non condivisibile – lo so –, da parte di persone più esperte della vita di me, questo sdegno troppo puro e troppo ingenuo, troppo poco politico, direbbe qualcuno, che mi annebbia la vista ogni mattina quando sfoglio il giornale. Ma ciò che più di ogni altra cosa mi fa venire le lacrime agli occhi, per lo stupefatto disgusto che mi monta dentro ogni volta, è dato dalla constatazione che costoro possono fare tutto ciò che fanno nella misura in cui possono esercitare il potere perfettamente dimentichi, orgogliosamente e dissennatamente dimentichi dei valori, dei semplici valori che costarono la vita, tra il 1943 e il 1945, a migliaia di giovani partigiani; mai costoro poterono pensare nella loro limpida idealità che una così sozza genia di discendenti avrebbe abusato in tal modo del loro sacrificio, avrebbe sputtanato con tanta sfrontatezza parole – come libertà o democrazia –, parole che appartengono a tutti coloro che si riconoscono, fuori da progetti ideologici necessariamente diversi tra loro, nei valori comuni di quel biennio, e che ora vengono brandite da questi cani come armi d’offesa contro l’antagonista politico del momento, reo di non essere criminale come loro, facendosene scudo per proteggere e nascondere la loro sporcizia affaristica. Nobilitare il disprezzo, dunque, ecco il dovere di chi scrive, sì, ma come? Invocando ragioni d’ordine superiore, o il male radicale di kantiana memoria? Non si perde in tal modo l’identità della propria collera, il fuoco purificatore della propria indignazione? Bisogna poter conservare tutto questo tono emotivo nell’adibizione filosofica di una tal parola adirata, o bisogna potersene disfare il più possibile, se non del tutto, per poter attingere il piano della pacata generalità?

**821.** Sul conflitto. Sull’incontro interiore tra i due che noi siamo, e che provvisoriamente, sempre provvisoriamente, si stringono la mano e collaborano tra loro, oppure s’uccidono disimparando ogni convivenza. In fin dei conti, quel che succede fuori, tra le persone, succede *dentro*, dentro la persona singola. Diamogli pure i nomi che vogliamo, ai due protagonisti che si contendono il nostro amore e il nostro odio, la nostra felicità e il nostro disagio, la nostra civiltà e la nostra barbarie; poco importa che nomi abbiano, poco importa che si preferisca Stevenson a Freud. Noi siamo due, e siamo anche tutti i loro figli, e i figli dei loro figli: una molteplicità di caratteri che è nostro dovere dominare e ricondurre ad armonia... Noi siamo questo campo di battaglia quotidiano, e ogni notte becchini sconosciuti vengono a portar via i cadaveri della giornata, per liberare il campo in vista della battaglia del giorno dopo. E’ per questo che la notte, la notte e i suoi sogni luttuosi e incomprensibili, non è mai una ‘buona’ notte. D’altra parte, augurarsi la buonanotte, è una malafede ben da poco, a fronte di tutto il male con cui entriamo in contatto durante la giornata.

**822.** Differenze tra: star male, avere dentro il male, essere il male. Ma è semplice: tutti abbiamo dentro la radice del male, che non è l'unica radice, ma c'è; tutti sono il male, quando questa radice cresce e affiora dalla terra del viso e illumina di luce nera lo sguardo e la bocca; e tutti stanno male, quando questo succede. Le differenze sono *nell'ordine dei tempi* coi quali i tre fenomeni si presentano nella stessa persona. Potrebbe non presentarsene nessuno, ma il primo è sempre anche l'ultimo; quando stai male, in te il male fiorisce e i tuoi occhi non guardano più il mondo con la luce che ti fa stare in pace, e quando questo succede, quando il male ha preso a fiorire in te, e gli altri volti si fanno bui ai tuoi occhi, e il grigio più malinconico prevale tutt'attorno, allora tu, in fondo a tutto questo, ancora stai male, e stai peggio di quanto stavi alla partenza, la malinconia s'è incupita, l'ipocondria è diventata tedio, lo *spleen* assume i tratti dell'angoscia. Tutte le differenze si cancellano: lo stare, l'essere, l'avere dentro. Non c'è che il male, il male insensato, il male incomprensibile, il male totale.

**823.** C'è una dimensione del conflitto che non oppone, dentro l'anima in cui avviene la contesa, il bene al male, l'ombra alla luce. Si tratta della *pigrizia*, o dell'antica accidia. Si tratta del muro di gomma che risponde al grido con un silenzio ottuso, si tratta della palude ammorbante e nebbiosa, nella notte densa e umida del cuore e della mente, si tratta dello spegnimento di ogni luce dell'agire e del pensare, ambedue nutriti dal conflitto; in questa dimensione il conflitto si smorza, attenua i suoi clamori, spunta gli artigli e consente che subentri un senso di piatta sospensione delle cose del mondo, che non potrà mai valere come una pace, o una conciliazione. Quando il conflitto si oppone alla pigrizia, la pigrizia prevale, è sempre più forte delle due forze contrapposte nel conflitto che si spartiscono l'anima, poiché in questo caso il campo di battaglia è la pigrizia stessa, è l'anima diventata quella palude immota e fetida, è quella notte umida e fitta di vapori malati, è quella parete muta su cui ogni parola rimbalza con un suono sordo e vuoto. La pigrizia non muove un dito per vincere la contesa col conflitto, fa come se il conflitto – pur essendoci – non ci fosse proprio, le basta stendersi come un tappeto sotto i piedi dei due contendenti, essi, lottando, affonderanno da soli nella sabbia e nel giro di poco in quell'anima non ci sarà più vita. C'è una dimensione del conflitto che non oppone l'ombra alla luce, il bene al male: essa, in un trionfo di malafede, abolisce il conflitto, semplicemente.

**824.** Ci sono giorni in cui il *carico di bellezza e di conoscenza* è così elevato che non si sa più nemmeno come riposare. Poesia, musica, filosofia, arte, conversazioni dotte e silenzio tra un evento e l'altro; e poi, la sera, un'immensa

stanchezza e l'impressione di non riuscire più ad avere a che fare col banale, con l'ovvio, col *normale*. Poiché il normale ubbidisce alla norma non scritta della medietà, bisogna pur riconoscere che conoscenza e bellezza eccedono *regolarmente* tale normatività. La norma prescrive, e prescrivendo impone e censura, mentre la regola chiede d'impostare, sulla sua base, un gioco, cosicché, disubbidendole, o si disattende quel gioco o se ne inventa un altro. La regola ammette la trasgressione come *evento creativo*, la norma punisce la trasgressione come *evento etico*. Forse è proprio per questo che non ci può essere schietta e feconda comunicazione tra genuino sapere e senso comune, tra bellezza e conoscenza autentiche e banalità e ovvietà del sapere normale. La bellezza e la conoscenza autentiche esigono sia l'ubbidienza che la trasgressione alle regole di un gioco, mentre la normalità esige solo ubbidienza, ed il contesto in cui accade ciò che è normale *non è mai* un gioco.

**825.** C'è un tipo di conflitto in cui non è l'altro ad essere cancellato dalla mia volontà di potenza, né sono io ad essere cancellato dalla sua, ma sono *io* che *voglio* annullarmi in lui, e in questo annullarmi consiste la *mia* volontà di potenza. Forse una tal situazione è quella dell'amore? Un po' come se le cose si svolgessero così: «Io ti costringo a prendere atto della *tua* prepotenza, della *tua* del tutto involontaria prepotenza, della *tua* prepotenza innocente, cui io, io *voglio* assoggettarli.» Ed anche: è un Dio nascosto, un Dio che ci chiama dal profondo della sua assenza, e che ci ama fino ad annullarsi in noi, fino ad essere *nulla* per noi? L'ateo, allora, conserva Dio dentro di sé, poiché lì dentro, nel cuore e nella mente dell'ateo, è assolutamente al sicuro, nessuno vorrà venirlo a cercare fino lì, ed in tal modo il suo nascondimento sarà perfetto. Ed in tale rifugio custodito, un tale Dio potrà amare senza scopo e non visto da nessuno, potrà amare davvero chi non lo ama e, proprio perché costui non lo ama, però lo custodisce, amandolo a propria volta senza scopo e senza intenzione, senza l'*intenzione* d'amarlo.

**826.** Il *buon* conflitto ha un segreto: consente i *passaggi*. I passaggi da un elemento del conflitto a quello con cui esso confligge. Passaggi guidati, non passaggi qualsiasi; guidati in quanto previsti dai due elementi in gioco nel conflitto, guidati da flessibilità, non da arbitrio, poiché *non tutto* è possibile. Grazie al passaggio: sì alla conciliazione, no al compromesso. La conciliazione, infatti, è sempre conciliazione tra uguali: gli uguali nel riconoscimento di una reciproca dignità sono conciliati, mentre nel compromesso sono in malafede, in quanto essenzialmente non riconciliati, ed essenzialmente non riconciliati in quanto essenzialmente non uguali nel mancato riconoscimento di una reciproca dignità. Conflitto e riconciliazione coesistono in coappartenenza, conflitto e malafede coesistono in reciproca esclusione.

**827.** E' possibile scrivere un libro all'anno? Sì, ma dipende dal libro che s'intende scrivere. Un libro che lascia *crescere su se stessa la pagina iniziale*, un'infinita variazione sul tema, che interrompiamo provvisoriamente ogni giorno perché ci sembra che tutto di quel tema sia stato detto, o per altri motivi, e che poi riprendiamo il giorno dopo, è un *libro annuale* possibile, ed è possibile nella misura in cui esso non necessita di una rilettura e di una revisione, poiché ogni sua pagina, aggiunta alla precedente, ha bisogno per giustificarsi di quella pagina precedente così com'è, costituendosi essa come una pagina, rispetto alla precedente, così come dovrebbe essere. Un simile *libro utopico*, sempre differito, sempre insoddisfatto, sempre da farsi, un simile libro è annualmente possibile, valendo, nei confronti di libri analoghi scritti negli anni a seguire, proprio come ognuna di quelle pagine nei rispetti di ognuna delle loro precedenti. In tal modo, però, la sequenza dei libri non costruisce forse un'opera perennemente inconclusa? non mette in movimento una scrittura ininterrotta? E tale è la situazione sia per quanto riguarda il complesso di questi libri-anno, sia per quanto riguarda ognuno di questi libri-anno rispetto alle pagine che lo compongono, a tal punto che finisce per non avere nessuna importanza la distinzione in libro annuale e pagina giornaliera, essendo ambedue figli infelici e vibranti di uno stesso progetto fallimentare, senza possibilità di raggiungimento di uno scopo, l'*opera*, che dunque è sempre *aldilà*, che è sempre l'*aldilà*, la trascendenza dell'opera che si va scrivendo di giorno in giorno, di anno in anno. Una mistica vuota della scrittura brucia tutto il senso e lascia lo scrivente solo e indicibilmente povero. Eppure...

**828.** Troppa severità uccide la scrittura. Bisogna lasciare spazio a chi pensa e scrive all'insegna della sperimentazione, poiché nello sperimentare *ne va della sua vita*, non della congruenza logica delle cose che scrive e che pensa. Chi sperimenta va a tentoni, fa un passo avanti e poi uno indietro, è fatale che così accada, di modo che quando costui rende conto dei risultati della sua ricerca, se si ignora il percorso che l'ha portato fino lì, è fin troppo facile crocifiggerlo alle sue contraddizioni. Ma sono i risultati ciò che più conta? No, e non è importante nemmeno la strada, magari contraddittoria, che ha fatto fin lì, poiché ciò che è davvero importante è che egli possa continuare a camminare lungo la sua strada, ed è che egli possa ancora e ancora e ancora sperimentare, sperimentare infaticabilmente. Le contraddizioni devono poter servire a *continuare*, non a fermarsi nel dubbio di avere sbagliato tutto; d'altra parte, chi osserva dall'esterno la propria avventura di pensiero, è davvero così esente da contraddizione nel suo rilevarne la presenza soltanto nel pensiero altrui? In fondo, bisognerebbe poter comunicare allo scrivente soltanto contraddizioni costruttive...



**829.** Quando si perdono le proprie battaglie, quando si perde l'*ennesima* battaglia, bisogna restar contenti. Infatti, per quanto malinconica possa sembrare la cosa, resta comunque confermata un'*immagine di sé*, ancora non si è frantumati fino al punto di non riconoscersi più in un qualche specchio. Un'*immagine* comunque, un'*immagine*. Un'*immagine* dolorosa, ma un'*immagine*. Hai combattuto, hai perso: ancora una volta. Ecco vedi, sei te stesso, quello che non vince le battaglie, che *non vuole* vincerle, forse.

**830.** Le forze vengono meno proprio nel momento in cui le eserciti. Ti si spezzano le braccia, il pensiero, ti si spezza il cuore perché ogni sostanza dentro di te è diventata secca e non regge più nulla sopra di sé, né parola né azione, sei granuloso come un biscotto per cani, friabile come un grumo di sabbia. «Dilettante! dilettante di tutto, anche della sofferenza! Guarda come può star male davvero la gente, invece di lamentarti della *tua* pigrizia! Tu, solo artefice del tuo danno!». «E' vero, è tutto vero, ma ora basta, fatemi tutti silenzio attorno. Sono stanco dei vostri punti esclamativi».

**831.** La cosa più terribile: *imitare* qualcun altro. E inoltre, dammi retta: abbassa lo *stile* a urgenza, affinché la lingua diventi parola, la *tua* parola, e lo stile resti sullo sfondo come una ricaduta sociale secondaria, riconoscibile solo in seconda battuta, fuori da quell'urgenza. Non bisogna imitare qualcun altro, per *essere* qualcun altro: che il linguaggio ti percorra, e ti salvi nel suo *tutti e nessuno*. D'altro canto, tu non puoi essere nessuno, per esserci devi poter essere qualcuno, e per di più non ti può bastare di essere qualcosa, devi proprio essere qualcuno. Qualcuno: ma *chi?*

Dovendo rinunciare ad essere se stessi per non ricadere nelle secche di uno stile, non resta che essere un *se stesso* altro da quello che mette capo prioritariamente ad uno stile. Si può soltanto *cominciare* a *non voler* essere se stessi, poiché per volere questo è necessario *sapere* prima ciò che provvisoriamente si è; bene, giacché lo sappiamo, ora non vogliamo più esserlo, o non vogliamo più esserlo prioritariamente, e dunque vogliamo *uscire* da ciò che fino lì abbiamo ritenuto fosse un *noi* stessi, ovvero un *noi* confermato all'insegna dell'identità attraverso l'aggiunta di una *stessità*, per così dire, rispetto a quel *noi*. L'aggiunta di questa *stessità* rappresenta sulla scena del mondo lo *stessi* di quel *noi stessi* che sappiamo di essere e che non vogliamo più essere, giacché decidiamo di considerare secondario lo stile e danno supremo imitare qualcun altro. Quel qualcun altro che non dobbiamo imitare, infatti, è *la stessità di quel noi stessi* che abbiamo deciso di abbandonare. Perché dobbiamo prendere le distanze da quella stessità che conosciamo rispetto a noi? Forse

perché, ribadendola in noi, la stessità chiude il noi in un'autosufficienza solipsistica, autistica, che non apre a ciò che *non* è la stessità del noi e che ci appartiene comunque ed essenzialmente. Che cos'è la *non-stessità del noi* che ci appartiene e che ci apre, a differenza di quanto la stessità faccia? E' l'Altro che è in noi e che noi riconosciamo solo se rinunciamo a ribadire il noi nella stessità; questa rinuncia, naturalmente, in quanto apertura, è sempre un arricchimento, mai una perdita, poiché è solo perdendo noi stessi che guadagniamo l'Altro, l'Altro che è in noi, ovvero: è solo perdendo noi *stessi* che guadagniamo *noi* stessi.

**832.** La terribilità di certe situazioni non è sanabile. Ci sono scriventi che *non sanno* quello che scrivono, e ce ne sono altri che, pur sapendo quello che scrivono, *non possono farlo sapere* agli altri perché mancano delle dovute credenziali. Talvolta i secondi, per disperazione, approdano alle secche dei primi, e probabilmente, se vogliono continuare a scrivere, non possono fare diversamente. D'altra parte, se vuoi essere letto perché per es. scrivi di musica, devi poter dimostrare in qualche modo ufficialmente che sei un 'esperto' di musica (un titolo, un libro, una collaborazione), e se vuoi essere ascoltato perché per es. scrivi di letteratura devi poter avanzare sul tavolo delle trattative una qualche dimostrata autorevolezza come poeta, o narratore, o critico, o simili, e se vuoi scrivere per es. di filosofia, devi per lo meno essere laureato in questa disciplina (ma non ti basterebbe comunque...). Così, chi non ha nessuno di questi prerequisiti, non è nulla rispetto a ognuna di queste discipline. E chi non è nulla rispetto ad esse, se vuole scrivere, non sa né che cosa realmente scrive né per chi, naturalmente. Si potrebbe dire: chi è nessuno non scrive qualcosa per qualcuno, ma nulla per nessuno, nemmeno per se stesso, essendo egli nessuno.

**833.** Crisi del politico?. O forse, e meglio: crisi della *coscienza* del politico, di ciò che abbiamo fin qui reputato politico. Decapitazioni barbare, moventi religiosi al massacro e al suicidio, regimi democratici intimamente e necessariamente corrotti, collusioni ormai inestricabili tra politica e criminalità: tutto questo e molto altro ancora hanno messo in ginocchio inesorabilmente la coscienza di ciò che, da Machiavelli a Bobbio, è stato chiamato il *politico*. Che cosa c'è di politico nel terrorismo mediorientale, di politico *ai nostri occhi*? Infatti, se riconosciamo la politicità di questo terrorismo (o di uno qualunque degli altri fenomeni citati), *ipso facto* lo legittimiamo sotto una categoria, quella del politico, che comprende anche l'esatto contrario del terrorismo, ovvero il pacifico confronto, la risoluzione pacifica del conflitto; il che significa che *questa categoria non contiene*, pena l'autocontraddizione, ciò che oggi per lo più accade. Ma se non facciamo rientrare nel politico quanto oggi accade, ad

esempio il terrorismo mediorientale, il politico non può che porsi in aperta contraddizione con questi accadimenti, laddove prima si poneva, raccogliendoli sotto di sé, in contraddizione con se stesso. Ponendosi in contraddizione con gli odierni accadimenti, non contenendoli, *non li comprende*, per quel tanto che restano fuori della portata del suo agire più o meno legittimato. Allora, *la crisi del politico*, assunta come critica della coscienza di ciò che comprendiamo come facente parte della politicità, è fatalmente anche una crisi dell'*agire* politico, il cui corto circuito è la più insensata delle azioni, non mai legittimata se non sul piano dell'immediatezza irriflessiva, di una coscienza politica sotto scacco: ed è guerra.

**834.** I luoghi della coscienza metafisica sono tanti quanti sono i luoghi del mondo dai quali intende *prendere il volo* per giudicarne l'inanità: per giudicare da quei luoghi *non del mondo* posti molto in alto. Ma questo sovrapposizionamento della coscienza non è autentica dislocazione, ha più l'aria di una fuga dalla verità dei luoghi che di una appartenenza ad essi. Anche la politica è uno di questi *luoghi doppi* della coscienza metafisica, che funziona da contenitore in grado di comprendere soltanto tutto ciò che vi si raccoglie già da sempre sotto, cosicché tutto ciò che in esso *non trova collocazione* non gli appartiene, e resta senza nome e senza il diritto ad un riconoscimento. Una coscienza dislocata, allora, deve prima di tutto interrogarsi su ciò che intende come *luogo*, e come vero luogo cui valga la pena di appartenere; potrebbe risulterne una rappresentazione ben diversa da quella del contenitore già dato una volta per tutte, sempre limitato nella sua operazione del contenere l'inesauribile produzione, nel tempo, delle cose e degli accadimenti del mondo. Una rappresentazione diversa dei luoghi di una coscienza dislocata non 'conterrebbe' più – e la rappresentazione della relazione tra luogo e ciò che gli appartiene non potrebbe più essere risolta in termini di contenente/contenuto –, ossia non potrebbe più essere un concetto, o una definizione. Si aprirebbe un luogo estremamente fluido e flessibile che non potremmo che chiamare *luogo dei possibili*; grazie ad esso l'appartenenza non consisterebbe in un esame di legittimità da parte di ciò che ambirebbe ad appartenervi, ma consisterebbe in un *ri-riconoscimento* delle diversità, e anche, affinché esso si realizzasse, in un *esercizio* del cuore e della mente oltre la semplice immediatezza e i suoi automatismi (dove la funzione necessaria di quel *ri-*), in una *riflessione*. Nel riconoscimento c'è sempre tempo e luogo per la riflessione, nel riconoscimento la politica non può che essere l'arte della eterna mediazione, l'arte della conciliazione, non mai del compromesso.

**835.** «[...]». Se vuoi restare sereno non voler essere felice. Se vuoi molto denaro e ne hai poco, rinuncia al molto che non hai, non è difficile, giacché

non ne hai: abbassa la quota finanziaria delle tue richieste, cibo vestiti semplici, niente viaggi, niente tempo libero costoso, e sarai sereno, avrai tutto il necessario e chiamerai tutto il resto superfluo, non sarai in numerosa compagnia a dire questo, ma non importa, pochi ma saggi. Se vuoi svolgere un mestiere prestigioso, anche solo un poco prestigioso, almeno ai tuoi occhi, rinuncia subito e continua a vivere nella penombra più grigia e insignificante, i sogni visti da fuori hanno una luce troppo abbagliante e quindi, secondo un alto tasso di probabilità, per nulla abbagliante, anzi, spesso i sogni, quando diventano realtà si rivelano irti di pericoli problemi controindicazioni malanni di ogni genere, anche in questo caso la compagnia che condividerà questo pensiero la conterai sulle dita di due mani, ma ancora una volta: meglio pochi ma saggi. Se sei innamorato di una donna che non puoi avere per i più diversi motivi, e per di più sei sposato – anche qui per i più diversi motivi – e non puoi non restarlo, rinuncia: in fin dei conti, qualsiasi relazione lunga nel tempo si deteriora eccetera eccetera, cosicché tieniti la persona che la sorte ti ha fatto scegliere un giorno assai lontano, e sii sereno [...].»

(Già, sereno, ma assolutamente non mai felice; *non desiderare la felicità*. C'è scritto anche nei comandamenti: non desiderare la roba d'altri, la donna d'altri. Ovvero non desiderare tutto ciò che rappresenta davvero *l'unico vero desiderio*, poiché si desidera ciò che non si ha e si vorrebbe avere, non quello che si ha già e ci sembra di non volere più. «Orbene, senza desiderio – potrebbe chiedere qualcuno – che ne è della vita, dico, della vita degna di essere vissuta?». «Sciocchezze – bisognerebbe rispondere subito a costui –, sciocchezze vergognose: ciò che conta non è ciò che si desidera ma ciò che si ha, poiché si potrebbe non avere nemmeno quello»).

«[...] addio dunque, amore mio, non posso desiderarti se voglio essere almeno un poco sereno, né potrò mai essere felice se non voglio essere causa d'infelicità per gli altri come per me, né potrò mai essere saggio poiché io non riesco a non amarti [...]» (da una lettera/diario risalente ai primi anni cinquanta, scovata per caso in soffitta da \*\*\*, e da lui attribuita al padre)

**836.** Ci sono persone per le quali le uniche storie d'amore che, di fatto e del tutto inconsciamente, potrebbero realizzarsi sarebbero – secondo l'apparenza di una insolubile contraddizione – storie d'amore irrealizzabili, o meglio: la cui realizzazione consisterebbe nel fatto che quelle storie d'amore rimarrebbero, dovrebbero *rimanere irrealizzabili*, laddove dunque per realizzazione s'intenderebbe il mantenimento irresolvibile di una tale radicale sospensione, quella che però non consentirà mai, purtroppo, «di prendere un caffè insieme ogni mattina.»

**837.** Questa lunga meditazione sulla morte, sull'abbandono di ciò che abbiamo difeso oltre ogni decenza: la nostra identità. Questo incessante tentativo di essere e di non essere se stessi, di occupare un luogo e di allontanarsene insoddisfatti, di dis-locarsi, come se la morte non promettesse già da sempre tutto questo, come se nostro compito non fosse la fatica di esserci piuttosto che non esserci, ed è pure una fatica non esserci quando indiscutibilmente si è. Eppure, il senso scaturisce soltanto da questa lotta che non concede riposo, ma solo ozio colpevole, inerzia vile, reticenza camuffata da prudenza; occorre *produrre senso incessantemente*, per riposare c'è un altro tempo: c'è il non-tempo della morte. Finché c'è tempo, invece, occorre esserci come se quello fosse l'ultimo attimo in cui si è, poiché se si è non si può non esserci, e chi recita questa parte del 'non volerci essere' soccombe a se stesso, essendo derisoriamente quello stesso soccombere, soccombere a quel dovere d'esserci che lo rappresenta sulla scena del mondo come un uomo. Meditare sulla morte è allora una *disubbidienza davvero radicale*, e chi la fa deve sapere che fa il suo ingresso dentro il regno di una colpevolezza senza giustificazioni, senza salvezza, senza perdono. Questa lunga meditazione sulla morte aspetta la sua punizione, il silenzio imbarazzato di chi sta attorno e non comprende che una tale riflessione impone solitudine, allontana i giusti, abbandona nella perplessità i pietosi, caccia dal cuore ogni affetto e fa intraprendere, a chi vi si affida, un sentiero in salita che si conclude in niente che valga la pena, la pena che costa ogni giorno.

**838.** Questi pensieri che fuggono via: testimonianza sarcastica di una irredenta debolezza. Ti sembra così *evidente* ciò che vai pensando, così evidente che ti domandi come tu potrai mai dimenticarlo, e così non fai l'appunto, ed il pensiero così evidente svapora di lì a un paio d'ore, e quando sei a casa è troppo tardi per scrivere, hai dimenticato tutto. Succede così spesso che alla fine ti viene di pensare – e questo lo pensi così spesso che non te li dimentichi di certo – che nulla di quanto ti passa per la testa valga la pena che sia fermato, e reso all'eternità donde proviene, attraverso la scrittura. Poiché è pur vero che la scrittura ferma il pensiero, lo gela, lo trafigge, lo uccide e gli regala la *falsa eternità* di qualcosa che resta nel divenire: falsa, in quanto quell'impressione d'eternità è data semplicemente da un trascorrere più lento di un'identica, onniavvolgente temporalità, la cui inserzione in un tutto che resta per sempre è questione che qui non è bene affrontare. Infatti, che cos'è mai il *rimanere* se non una diversa percezione del divenire? Che poi il rimanere sia scambiato surrettiziamente per essere, è ancora una volta una questione che qui non è bene affrontare. Intanto, però, molti pensieri sono fuggiti via, e sono fuggiti via proprio mentre lo scrivente ne ha fermato qualcuno sulla

carta. Se quelli fuggiti probabilmente non valeva la pena che fossero fermati, quelli fermati probabilmente non erano migliori di quelli fuggiti; il fatto che essi siano stati scritti non consegna loro alcun particolare privilegio, se non quello, appunto, di essere scampati al massacro, alla messe dei possibili, all'oblio totale di ogni pensiero pensato e non mai scritto. Sulla *falsa* base di questo privilegio, si attribuisce a questi pensieri – letti da altri precari pensanti nel tempo – una qualità speciale, un potenziale sistematico, ermeneutico, rivelativo; ma essi sono solo naufraghi che sono stati abbandonati su una spiaggia deserta, e qualcuno che apprezza i manoscritti trovati nelle bottiglie lo si trova sempre, prima o poi...

**839.** Che cosa c'è di più *indecente* che pensare alla propria morte? Pensarla da vivo, pensarla con l'elegante corredo delle ultime parole famose, con la soddisfazione di ultime, e autentiche proprio per questo forse, come tanto autentiche non furono mai, solidarietà affettive da parte di coloro che per te hanno contato, ma dai quali ritieni non aver avuto mai nulla più che qualche briciola, magari interessata. E' il massimo dell'indecenza, poiché, nella patetica autocommiserazione che ne risulta, tu ancora una volta affermi sopra tutti te stesso, come se in verità tu non volessi mai morire, come se tu non sapessi affatto morire, e anche come se tu davvero del fatto reale di morire non sapessi nulla. L'indecenza sta nel fatto che l'immaginazione si costruisce una morte *sulla misura* della tua presunzione, come se il fatto di morire fosse un evento eccezionale per tutti, ma per te *diversamente* che per gli altri, poiché tu, indipendentemente dal fatto che devi morire, saresti dotato di eccezionalità, di una eccezionalità tale da riverberarsi fatalmente su tutti coloro che ti stanno attorno, tu vivente, tu morente, su tutti gli astanti, su tutti gli spettatori paganti della tua vita fino all'ultimo respiro. Dentro un'indecenza così strutturale, persino una morte in totale solitudine agli occhi tuoi conserverebbe questi tratti di nobiltà, di eroismo tragico; i grandi, talvolta, muoiono soli e la loro fama, postuma, li insegue, li stana, ormai cadaveri, e li porta alle stelle, proprio loro che seppero vivere e morire in disparte, forse sdegnati dalla volgarità del mondo, appartati nel loro saggio segreto di vita.

Questi i pensieri notturni di un pensante indecente, che fa finta di non sapere che nessuna morte ha mai conservato nulla di nobile per nessuno, perché quando la macchina del corpo cede all'immane fatica di sorreggere la malattia, abbandona la luce della mente a se stessa e l'ultimo bagliore di un pensiero, a quel punto, è un lume muto e invisibile a tutti.

**840.** Non comprendo, invece, se sia altrettanto indecente parlare della propria *morte mancata*, parlare da scampati. In fin dei conti, non è poi vero che noi

siamo in ogni attimo e già da sempre degli scampati, poiché nessuno vive realmente secondo una tale coscienza, cosicché l'essere scampati alla morte testimonia una vicinanza al morire che è ben altra cosa dal fingere una tale prossimità nella quotidiana ricezione del *nostro* tempo che passa. Eppure, anche la morte mancata dovrebbe tutelarsi nel silenzio, barricarsi nella stupefatta perplessità di una *nuova* coscienza del vivere e del morire, del vivere soprattutto, che è stato tanto vicino alla sua risoluzione, alla sua verità notturna, al suo sposalizio scandaloso con ciò che appare così altro da sé, così estraneo. D'altronde, è raro che lo scampato alla morte parli della morte, egli parla piuttosto, se costretto, del morire, e dunque parla comunque e sempre del vivere, che è – è pur vero – un *morire dilazionato*, parla di quanto meravigliosa sia la vita che incredibilmente si trova ancora a vivere, lui che è stato ad un passo dal non poterne più godere. Soltanto chi ha vissuto una morte mancata, allora, può non mancare più davvero la gioia della vita. Costui esce a testa alta dalla malafede di una cattiva filosofia personale sul fatto di dovere morire, e impara a vivere finalmente, *soltanto* a vivere.

**841.** Siamo colpevoli delle conseguenze di cui non siamo consapevoli? E se non lo siamo, allora di che cosa siamo responsabili? Siamo responsabili soltanto di ciò che noi vogliamo che sia, ovvero che accada secondo il nostro volere? Tutto è allora affidato non tanto al senso di responsabilità, quanto alla *portata* di esso, all'ampiezza della sua potenza lungimirante e calcolante. Le conseguenze dell'agire, oltrepassato il cerchio più o meno esteso del nostro sguardo morale, della nostra volontà di potenza, entrano nel cono d'ombra, dove *l'accadere non dipende più da noi*, pur essendo collegato con noi, secondo una necessità che condividiamo con tutti gli altri, e dunque secondo una colpa universale che non ci assolve senza d'altro canto condannarci in prima persona. Ecco dunque una situazione non suscettibile di alcuna chiarezza etica, nei confronti della quale, comunque, un qualche atteggiamento etico è pur sempre necessario dover assumere. Quale? Si può rispondere soltanto mobilitando *l'etica delle intenzioni*, delle buone intenzioni, condannando l'empirico al suo accadere insignificante? Almeno di questo una tale etica formale è senz'altro colpevole: dell'emarginazione dell'accadere all'insignificanza. Come può l'accadere essere eticamente insignificante, se tutta la domanda del significare ha a che fare con esso, se in esso e per esso il senso è tale? Sia pur dato dall'intenzione etica significativa il senso, come si può allora prescindere *totalmente* dal luogo, il luogo dell'accadere appunto, in cui detta intenzione intende trovare applicazione? Ed il prescindere non può non essere totale, non si vedono mezzi termini: o l'intenzione etica si misura con l'esperienza, o la ignora, *tertium non datur*. Infatti, misurarsi con l'esperienza significa farne parte, lasciarsene impregnare, ritenerla il luogo non solo ideale

o progettuale del giudizio etico, ma soprattutto la fonte – insieme alla ragione che vuole il bene – della sua verifica, il tribunale della sua corretta applicazione, la prova che l'avventura razionale di chi sceglie un comportamento piuttosto che un altro ha prodotto effetti adeguati al grado di bontà che s'intendeva raggiungere. Il fatto è che l'esperienza un ruolo del genere non lo può mai ricoprire fino in fondo, per quel cono d'ombra che nessuna responsabilità, per quanto ampia sia la sua portata, potrà illuminare totalmente. Se il misurarsi dell'intenzione etica deve essere sempre totale, però la portata della sua potenza chiarificatrice – e quindi della sua efficacia calcolante e lungimirante – non lo potrà mai essere, donde una particolare forma d'*antinomia etica* che scaturisce dalla relazione, d'altronde inevitabile, *tra volontà buona ed esperienza*; una totalità necessaria si misura con una totalità impossibile, ma: né la prima può alleggerire la propria necessarietà, se non vuole perdersi, né la seconda può rinunciare alla propria noumenicità, se vuole continuare a restare nell'ambito dell'umano e dei suoi limiti. Uomini e donne, dunque: rassegnatevi ad agire per il meglio, senza pretendere di aver fatto per forza il bene soltanto perché ne avevate l'intenzione...

**842.** Vedere gli altri *a partire da sé*, vedere gli altri *a partire dagli altri*, essere gli altri *dimenticando sé*. Sono tre posizioni con una loro valenza etica, differente nei tre casi. Tra la prima e la seconda non c'è contraddizione, ma soltanto una diversa focalizzazione del punto di partenza, il Sé nel primo caso, l'Altro nel secondo caso, senza probabilmente che i risultati dei due sguardi debbano per forza divergere irrimediabilmente; la contraddizione oppone ambedue queste posizioni ad un'unica e comune, la terza: quella che *vede sé a partire dagli altri*, intendendo con quello sguardo uno sguardo fondativo di Sé a partire dall'Altro, ma non uno sguardo fondativo di Sé *utilizzando* l'Altro, perché altrimenti questa posizione assomiglierebbe molto alle prime due; questa terza, invece, sostituisce al vedere l'essere, ovvero sostituisce ad *una relazione di distanza*, in cui c'è posto anche per l'eventuale utilizzo dell'Altro, *una relazione identificatoria*, all'interno della quale per l'Altro in quanto mezzo non c'è posto. Ed infatti, la terza posizione entra in contraddizione con le prime due proprio per questa *valenza ontologica*, e non soltanto gnoseologica, tra Sé e l'Altro, e la contraddizione si viene a impostare ogni volta che una delle due prime posizioni, che sono posizioni semplicemente gnoseologiche, ambiscono a valere anche sul piano ontologico, e quindi fondativo. Di modo che, sul piano della relazione tra il Sé e l'Altro, è solo nella misura in cui tale relazione coinvolge l'essere dei due relazionanti che si può parlare di vero e proprio *piano etico della relazione*, poiché in tutti gli altri casi sussiste l'ambiguità, a causa della quale ciò che ora vale come *fine* potrà anche valere un giorno, all'interno di quella posizione che prevede tra i due relazionanti una qualche distanza, come



*mezzo*; è per questo che l'ontologia relazionale custodisce al suo fondo autentico una rilevanza etica, e l'impostazione etica del pensare, a sua volta, ha una necessaria ricaduta ontologica, ed è infine per questo che qualsiasi forma di gnoseologia risulta legittimata *solo* se sa subordinarsi ad un pensiero che ha già, in precedenza, impostato la propria relazione con l'alterità.

**843.** Chi si annoia è in colpa? In questo elenco di situazioni, suscettibili di relazione con la colpa, *la noia* sembrerebbe la più lontana, poiché troppo spesso la noia sgancia chi la vive dalla responsabilità rispetto al proprio agire; il fatto è che tale sganciamento è così radicale da configurare, proprio a causa dell'annullamento totale di ogni responsabilità rispetto al proprio agire da parte di chi s'annoia, *la più grande* di tutte le colpe. Chi vive la noia giace fino al collo nella colpa: gli viene meno il riconoscimento primario alla vita, propria e degli altri, la vita propria e degli altri gli è indifferente, e altrettanto apatico (ma non imperturbabile!) egli è di fronte alla morte, sicuramente a quella degli altri, in qualche caso anche della propria. Certamente, qui si tratta di una noia metafisica, di un livello ahimè superiore di incomunicazione con le cose e le persone, un livello forse irraggiungibile, o così raramente raggiunto da essere ad un passo dal rovesciarsi in estasi, in mistica dell'inazione, in elogio dell'inapparenza, insomma: dall'essere ad un passo dal proprio contrario, da una forma rara di saggezza, quella che coniuga *l'essere col vuoto*. Quando l'essere è coniugato col vuoto, chi disloca la propria coscienza fino al punto di conoscere l'universale destinazione ad una tale coniugazione, deve poter nominare la colpa di un *enigmatico distacco* da quella totalità vuota, cui intimamente appartiene, come la comune colpa originaria, quella che impregna di sé il vivere come risultato di un *nascere*. E allora si spiega quella sua noia tendenzialmente incolmabile di fronte ad ogni manifestazione del vivere, quell'elogio dell'imperfezione che egli non riesce mai a cantare, quella felice infelicità la cui radice cresce infaticabilmente ogni giorno dentro di lui fino a divorargli il cuore e la mente, fino a farlo teatro di una tremenda metamorfosi del suo pensiero, tale per cui tutto ciò che lo rende obiettivamente un infelice *alla fine lo fa felice*: fino a fargli desiderare di morire.

**844.** In effetti, il filosofare non ha molto a che fare con l'informazione filosofica, se non strumentalmente, poiché essa fornisce il linguaggio, un corredo ordinato di soluzioni ad un elenco altrettanto ordinato di impostazioni problematiche, quelle tre o quattro, quelle di sempre, quelle che si ripropongono intatte alla contestazione da parte di ogni generazione di pensanti. Molto più determinante per il pensare è l'esperienza, *l'esperienza trasformata*, l'esperienza diventata pensiero, il pensiero come esperienza, l'esperienza del pensare come pensiero dell'esperienza. Certamente,

l'esperienza, per il filosofare, ha a che fare con la riflessione, con la riflessione sul fatto di esserci piuttosto che non esserci, l'esperienza cioè – per il filosofare – è prima di tutto *oltrepassamento* della *semplice* esperienza, quella preriflessiva. Ma oltrepassare il semplice non significa ignorarlo o lasciarselo alle spalle, significa invece dedurne la complessità che esso contiene, il che è possibile soltanto attraverso un pensiero genuino e trasparente nelle sue intenzioni, consapevole dei propri limiti e ben intenzionato a non accontentarsi mai del senso comune, nei confronti del quale esercita il suo primo atto di libertà, problematizzandone “l'ovvio e l'ottuso” (Barthes) che lo caratterizzano. A tutto questo, ad un certo punto, l'informazione filosofica contenuta nelle rassegne storiografiche ed enciclopediche, anche nelle migliori, non serve più a niente; il filosofare richiede il fatto di avere vissuto, la genialità di aver saputo che si stava vivendo, e non semplicemente sopravvivendo per abitudine. Forse, al fondamento, c'è un nucleo inestinguibile oscuramente non-razionale, la vita nasconde bene questo nucleo e al tempo stesso ci invita ad indagare dentro di esso, sfidandoci con la proposta ingannevole di una sua presunta semplicità. Da questo fondo non compreso mai fino in fondo dalla ragione affiora la fonte di un *dolore*, che è il cuore e la mente del vivente che riflette, e che insieme alla sofferenza del vivere produce, attraverso la riflessione, la gioia e l'entusiasmo di una sua piena coscienza, di un'accettazione del limite ontologico della vita, segnato dal dolore, e del limite gnoseologico del filosofare, segnato dal fatto di non saperne mai abbastanza, segnato dal limite insuperabile che fa, della finitezza di ciò che si sa, l'anticipo conoscitivo rispetto al fatto che dobbiamo morire, l'anticipo del limite ontologico. Ripercorriamo allora le pagine di coloro che hanno *già* filosofato: ci accorgeremo di quanto poca informazione filosofica esse contengano, e di quanta vita vissuta nel dolore e nella sua coscienza esse propongano alla nostra attenzione. La filosofia comincia là dove finisce.

**845.** «Dio mio, di cui desidero la possibilità, certo come sono che Tu non possa esistere proprio come esistono le cose che mi stanno attorno, fammi capire che almeno in *un* momento della mia esistenza sono stato nel *giusto*, e che sono stato nel giusto avendo scelto *io* quello che andava scelto, non nel giusto a causa del contesto in cui altri mi hanno fatto capitare, o in cui mi sono trovato senza valutare a dovere la mia responsabilità nell'accettare di trovarmi. Ma Tu, pensandoci bene, non puoi farmi capire proprio un bel nulla, altrimenti tradiresti il Tuo segreto, che è un segreto per tutti e sempre dovrà rimanere tale, per accontentare il desiderio sciocco di uno solo; infatti, per continuare a non esistere come invece esistono le cose che mi stanno attorno, Tu devi mantenerti nel segreto, e dunque non puoi rivelarTi a qualcuno facendogli capire quello che egli chiede, poiché così facendo gli

faresti capire che ci sei, e che ci sei come le cose che gli stanno attorno, e questo non andrebbe bene, non perché Tu non possa *anche* esistere in questo modo, giacché Tu potresti esistere come vuoi, se esistessi, ma perché costui finirebbe per pensare che Tu esisti *solo* in quel modo, e questo davvero non sarebbe cosa buona. Così, accetto di buon grado, ora che Ti ho pregato passando da un desiderio umano ad una considerazione teologica, il Tuo silenzio, e mi preparo ad un'altra notte inquieta.

**846.** La *mano femminile* è la mano della quieta *dolcezza*, dell'affetto profondo, madre e amante accarezzano nello stesso modo la nuca dell'uomo, stringono nello stesso modo la mano incerta dell'uomo, donano tepore alla pelle di un volto nello stesso modo. Non c'è uomo a cui non manchi la mano femminile, non c'è uomo che non desideri addormentarsi, oppure morire, coperto da un palmo tenero, delicato, che la donna offre alla sua solitudine, alla stupida solitudine maschile, alla immatura reticenza maschile. La mano femminile è l'unica, vera parola che comunica lo stato del cuore, lo stato della mente, che invita a una qualche, sempre salvifica, condivisione. La mancanza prolungata di una mano femminile immalinconisce l'uomo, lo lascia cadere nella propria sporca mediocrità sia nel sentire che nel pensare, l'uomo privo di questa carezza diventa malvagio contro la sua stessa volontà, diventa comunque indifferente e violento, s'incupisce nello sguardo, tace più ancora di prima e cerca luoghi privi di umanità nei quali scaricare un dolore diventato furia insopportabile, vocazione al suicidio. Forse per questo la donna ha dovuto esercitare nel tempo una più lunga pazienza, ha dovuto contenere la propria certa superiorità esistenziale, sorridendo dentro di sé della presunzione maschile, capace soltanto di esibire una maggiore volontà di potenza ma mai una genuina potenza della propria volontà. La volontà della donna, grazie al sottile gesto d'acciaio della sua mano, *può infinitamente di più* presso le cose del mondo, che l'uomo sa solo accumulare e distruggere, indifferente al senso di un ordine naturale, alla necessità di una loro autonomia, al rispetto nei confronti di un mondo in cui, invece, deve poter trionfare sempre e soprattutto – e la mano femminile a questo fine esiste – il diritto alla buona vita, per tutti.

**847.** Verrebbe voglia di dire che, per poter scrivere della morte, sarebbe sempre necessario un grande talento, ma poi una cosa del genere verrebbe voglia di dirla rispetto a *qualsiasi altro* argomento che abbia a che fare con la *necessità* dell'umano. Cosicché dovrebbe anche valere rispetto allo stesso fatto di scrivere, laddove esso, pur restando per la stragrande maggioranza degli uomini un agire completamente inutile e insensato, per pochi, e maledetti da una sorte che non si saprebbe bene come giudicare, risulterebbe invece di

*assoluta necessità.* Se la scrittura diventa per l'uomo una necessità, non si dovrebbe né parlarne con leggerezza, né adottarla a cuor leggero; ma forse nessuno scrivente in cuor suo è poi tanto leggero quando scrive, dato che il risultato del suo agire è fuori da qualsiasi interesse che travalichi la sua persona. Anzi, è proprio una scrittura di questo genere che si carica di una immensa, quasi insopportabile serietà, poiché i 'professionisti' della scrittura, muovendosi sulla carta con mestiere grazie ad abitudini e ad automatismi consolidati, sanno recuperare, proprio scrivendo, delle oasi anche ampie di leggerezza, indipendentemente dalle cose che scrivono, che siano in sé più o meno gravi di contenuto, mentre lo scrivente 'dilettante' *non sa mai essere leggero*; infatti, costui pensa che il fatto di scrivere in sé sia una cosa così seria che non si possa mai distrarsi esercitandosi con essa, che non si possa che scrivere cose serie e gravide di contenuti necessari, di modo che quella necessità contenutistica trapassi, per osmosi epidemica, dagli argomenti trattati allo strumento con cui vengono trattati, alla lingua, alla sintassi, al lessico, alla forma. Così, la scrittura dello scrivente 'dilettante' è straordinariamente uniforme, noiosa e mediocre, per lo più, preoccupata di essere in ogni momento quello che intende essere, e incurante di apparire altro da quella 'dilettantesca' serietà. Probabilmente lo scrivente 'dilettante' scrive più spesso la verità di quello 'professionista', ha a che fare con l'autenticità del pensare e del sentire con più frequenza di chi pratica il mestiere di scrivere, però non sa comunicarlo, e troppo sovente non se n'accorge neanche, non s'accorge di essere ad un passo dalla verità, o comunque di non saperla comunicare, poiché non sa camuffarla, non sa nasconderla, non sa proteggerla e custodirla nella leggerezza del non-detto, e la dice tutta, invece, o dice tutto quello che vede, non s'arresta mai ad un passo da essa, e in tal modo non la 'vede' veramente o, se la vede, non sa farla vedere. Quasi come se, per scorgere la verità, occorresse vederla in obliquo, e per dire la verità, occorresse non dirla mai del tutto...



*Quaderni delle Officine, LVIII, Marzo 2015)*