

GIANMARCO PINCIROLI

**FRAMMENTI D'ESILIO**  
*Documenti e testimonianze*



*Smisurata è l'ospitalità del libro.*  
Edmond Jabès

*frammento 11*

Stamane  
per la prima volta dopo lungo  
tempo di nuovo la gioia di  
immaginare un coltello girato nel  
mio cuore.

*Franz Kafka*

## Frammenti d'esilio, 11

**336.** In che cosa consiste il piccolo? Il piccolo evento, la piccola idea, il piccolo racconto? La micrologia finisce per disperdere l'osservatore, che non riesce più a raccogliere tutto ciò che vede sotto un solo orizzonte, e questo lo inquieta, in qualche caso lo spinge a non accontentarsi, in molti altri lo deprime, poiché la mancanza di una qualche solidità d'orizzonte viene subito identificata con l'insensatezza. L'eccedenza di senso equivale, negli effetti prodotti sull'osservatore ingenuo, alla sua totale mancanza, come se il nostro sguardo esigesse misure medie in cui il grande (ma non troppo grande) dell'orizzonte potesse sempre contenere il piccolo (ma non troppo piccolo) di quanto si osserva. Naturalmente, soltanto le ideologie (religiose, politiche, filosofiche, estetiche, scientifiche) ubbidiscono ad un simile criterio; nella pratica autentica, quotidiana, leale e faticosa della ricerca di senso le cose non stanno affatto così. Non c'è consolazione che tenga: il senso deborda da ogni parte, contenerlo è un'impresa inutile, ci s'inganna pensando che esista un ordine, quando c'è solo un disordine sopportabile nella sua inapparenza. L'incessante eccedenza di senso coincide peraltro, nel nome di una paradossalità altamente feconda, con la sua altrettanto incessante mancanza: il senso manca sempre, ed è sempre troppo nello stesso tempo. Come si conciliano due impressioni così opposte da essere contraddittorie? Non si conciliano affatto, non è nemmeno necessario conciliarle, esse devono imparare a convivere, come accade a quei poeti che raggiungono il culmine della perfezione a loro concessa nell'ultimo verso che hanno scritto e subito dopo (ma già durante, a dire il vero) ne avvertono l'insufficienza e vengono rilanciati sulla strada. Così, si può affermare che l'eccedenza è sempre un'insufficienza, sulla linea del tempo nessuna eccedenza basta né all'attimo in cui si manifesta né in quelli immediatamente seguenti: in questa insopprimibile paradossalità operativa consiste forse l'essenza del tempo che siamo?

**337.** Il racconto come destino primario della scrittura è un'ipotesi che trova legittimazione probabile a causa della sua distensione lineare, della sua temporalità d'immagine, del fatto insomma che esso dipana la sua manifestazione lungo un'immaginaria linea continua che segna il darsi di un inizio e la possibilità di una conclusione. La prima parola, la prima manipolazione cosciente e articolata della parola è il racconto, è nella natura delle cose dette di distendersi pigramente ma essenzialmente allargando la forbice del prima e del poi fino a profilare l'attesa di quello che succede nel poi di quel prima. Ecco il narrare infantile di un'umanità che, dopo essersi fatta delle domande, risponde coi miti, ecco l'ominazione della parola, il suo farsi adultità consapevole di sé, della bellezza dell'attesa di un che deve o può accadere, ecco la sorpresa dopo la sospensione, l'imprevedibile a disattendere

l'accadere che si prevedeva, ecco – nel racconto – il simulacro del mondo. Che cos'altro mai può significare la parola delle origini se non la conciliazione di chi è terrorizzato, di fronte al divenire e all'orrore dei suoi imprevisti, attraverso la messa in forma di un ordine del discorso? Quando arriva la parola filosofica, il racconto ha già dato tutti i suoi artifici per realizzare questa messa in forma, cosicché l'adibizione filosofica può inventarsi un nuovo abito linguistico euristico facendo aggio su quella lunga, lunghissima esperienza di scrittura, di parola e di pensiero, e può riprendere a raccontare la sua storia come se fosse ancora una volta la prima volta. Ma il racconto non declina per questa sostituzione di funzione cui è stato costretto, la filosofia non smette di nutrirsi e anzi l'osmosi tra essi è tale, in qualche caso (Parmenide, Platone), che l'arte del racconto, contro ogni apparenza storica, sembra riprendere il sopravvento sull'arte del filosofare. Tutto questo testimonia della profonda reciproca implicazione tra racconto e filosofia, tra mito e pensiero teoretico, a tal punto che per tutti i secoli a seguire, fino ad oggi, il grande racconto è a tutti gli effetti filosofia, filosofia fatta con altri mezzi, di cui tener conto sia quando si legge il racconto come racconto, sia quando si filosofa (Beckett, e non è l'ultimo nella serie). E' vera anche la corrispondente: infatti, a sua volta la filosofia, in molti dei suoi momenti più alti (Heidegger, e non è anche lui l'ultimo della serie), è stata il racconto anche drammatico e contraddittorio di una ricerca di pensiero svolta nel tempo e raccontata come se il risultato dell'avventura potesse scaturire soltanto dall'illustrazione di tutte le difficili tappe che furono necessarie per giungere là dove si è giunti, quando si è giunti in punto di morte. Già, perché sia il raccontare che il filosofare hanno una soglia comune di fronte alla quale si arrestano: il fatto di dover morire, ad un certo punto, s'impone alla parola sia raccontata sia teoretica e detta le sue leggi, la prima delle quali è quella che segna il comando di un arresto brusco nel flusso della cosa pensata, scritta e vissuta. Parafrasando malamente: la morte si sconta scrivendo, come se il dono della morte fosse l'unica garanzia di valore per quanto siamo venuti raccontandoci nel corso della vita, mormorando a noi stessi ogni mattina di ogni nuovo giorno: c'era una volta...

**338.** Sazi di vita come i patriarchi biblici: questa dovrebbe essere la condizione ottimale di fronte alla morte. Presentarsi al rendiconto avendo esaurito ogni desiderio di vita, avendo chiuso con la voglia di futuro, e d'altro canto curiosi dell'evento che più di tutti, dopo il fatto di esser nati, ci riguarda così radicalmente. La radice della vita e la sua fioritura ultima nella morte, il vuoto che si apre nella colmatatura che non smette di finire ogni volta che ricomincia e di ricominciare ogni volta che cessa, questa lunga, risolutiva pazienza di vita produce in fondo la sazietà. Succede un po' come se ormai si sapesse, rispetto

a ciò che si poteva sapere, tutto ciò che si poteva sapere, cosicché non resta che un ultimo resto, un ultimo respiro che chiude e che apre; probabilmente, è tanto difficile (ma non sempre, però) morire proprio perché l'ultimità della cosa che vive, interpretabile in modo consolatorio come un lungo addio, vale al tempo stesso come ingresso nel donde e nel dove che non conosciamo se non per accenno di metafora. Forse, su quella soglia, scopriamo che la metafora si muta piano in piano in metonimia, e forse morire è proprio questo trapasso retorico da un luogo che sappiamo a un luogo che, dopo averlo rappresentato in immagine per abituarci ad accettarne la radicale differenza, scopriamo essere quel tutto di cui noi abbiamo vissuto la parte. D'altronde, saperlo prima non serve, anche perché il contesto nel quale viviamo non aiuta certo a vivere la sazietà della vita, quanto piuttosto a non saziarcene mai, a desiderarne sempre di più, fino a conquistare l'assurda immortalità. Perché assurda? Perché non tiene conto del limite cui il sapere è sottoposto rispetto alla fine del tempo da vivere: se noi non potessimo morire mai, non per questo sapremmo della vita qualcosa di più di ciò che conosciamo quando, raggiunta la sazietà, accettiamo di dover morire. Finiremmo (o almeno coloro che raggiungono assennatamente tale sazietà) per desiderare proprio l'opposto, desidereremmo di morire finalmente, perché oscuramente avvertiremmo comunque l'essenza retorica che ci riguarda (quella segnità, quale noi siamo, che chiama ed è chiamata dal trapasso di ciò che essa pensa, dal trapasso da metafora a metonimia), percepiremmo col cuore e con la mente ciò che chiamiamo da sempre l'aldilà, e che non è altro che la continuazione dell'al di qua visto con altri occhi, che nessuna immortalità potrà mai donarci. Gli occhi che ci dona la morte, però, costano cari, almeno fintantoché si desidera; fintantoché si desidera manca la pazienza, e le cose che sono sembrano sempre essere lì soltanto per noi, a nostra disposizione. L'eterna disposizione delle cose è il grande inganno che impedisce alla pazienza di lasciar entrare la sazietà nella nostra vita: infatti, nessuna cosa è mai disponibile, e quando tale ci appare tale ci appare nel tempo, soltanto nel tempo. Ma il tempo ha per virtù di finire, e di cancellare il sogno infantile dell'immortalità, cosicché, impediti dal fare esperienza della sazietà di vita, uniamo alla meraviglia per la fine, che ci afferra improvvisamente mentre siamo del tutto impreparati a sostenerla, il terrore per il nulla di un buio d'immagine nel quale non ci siamo mai esercitati a guardare prima.

**339.** *Immer wieder*, sempre di nuovo: la formula husserliana serve a descrivere non soltanto una profonda insoddisfazione rispetto a ciò che si è raggiunto, o una radicale insufficienza rispetto al proprio progetto teoretico, ma anche e soprattutto un imperativo morale che produce senso, eticità, rigore

esistenziale. L'odierna squalifica volgare di quest'ultimo aspetto della cosa è la prima ragione della difficoltà di rifondare non fosse che un'etica provvisoria, capace di dare alla vita di chi pensa e scrive una accettabile stabilità di principi (provvisori quanto si vuole), a loro volta al servizio (cartesiano) di un incessante tentativo di rigorizzare un'etica della relazione alle cose e alle persone che riconsenta ai contemporanei di usare di nuovo, in pace teoretica, la parola uomo. E' impossibile, si dice, utilizzare oggi questa parola senza ricadere in infinite aporie, tant'è vero, si continua a dire, che lo stesso Heidegger parla di *dasein*, non di uomini. Se ne descrive una gettatezza inconfutabile, laddove qualsiasi altro tratto dell'umano costituirebbe una compromissione col passato della metafisica, con l'ideologia, col falso e col reificato spacciati come ovvietà. E allora *immer wieder*, sempre di nuovo: ricominciare il cominciamento del filosofare come filosofare stesso, il filosofare come ricominciamento sempre inappagato, di nuovo alla ricerca. Ma l'umano dell'uomo oggi si nasconde, il suo declino potrebbe apparire ai pigri liquidatori della questione inarrestabile e irreversibile, resta soltanto il tentativo nietzscheano di scavalcare l'umano nel nome dell'umano, della sua eccedenza, della sua trasvalutazione: è molto, ed è poco quel molto rispetto a quello che se ne può capire in una società massificata, in cui l'umano è ridotto a numero, a pura funzione operativa, a sostituibilità assoluta di ognuno con ognuno nella macchina comune della sopravvivenza così come l'organizzazione globale prevede. Snidare l'umano dal suo nascondimento sembra lavoro di secoli a venire, di immani disastri (ampiamente preconizzati da Nietzsche), cosicché la parola uomo è e rimarrà ancora a lungo il luogo più equivoco del linguaggio, la presa in giro più beffarda cui colui che chiama sé uomo può ricorrere per non pensare alla propria rifondazione. Alla quale peraltro non potrà collaborare che andando faticosamente alla ricerca delle tracce lasciate nei secoli da tutti i grandi catastrofisti del pensiero, perché è in loro che è già da sempre presente alla coscienza la caduta originaria, la cacciata dall'Eden teoretico di cui lui stesso è per sé responsabile, e per di più senza nemmeno aver mangiato un gran che del frutto dell'albero del bene e del male, appena quel tanto che basta per sentirsi insoddisfatti e per denegarne il desiderio adducendo come scusa favolistica (*nondum matura est*) la propria presunta malinconica inappetenza.

**340.** C'è qualcosa nel comportamento etico delle buone intenzioni che confina molto facilmente con la malafede, e questo qualcosa si manifesta negli automatismi decisionali che ci consentono di prescindere dall'esame delle eventuali conseguenze del nostro comportamento. Va detto, a difesa delle buone intenzioni, che delle intenzioni indifferenti al male che potrebbe venire dalla loro messa in opera non si potrà mai davvero dire che siano buone, e



nemmeno che lo siano tendenzialmente; non è vero, infatti, che la bontà delle buone intenzioni prescinda dalle conseguenze dell'agire, semplicemente non può tenerle in conto di canone, o di parametro, o di riferimento valutativo rispetto a quel fare intenzionale. Bisogna quindi distinguere tra conseguenze che inficiano l'universalità e la necessità morale di quell'agire intenzionale, e che dunque sono prevedibili nel progetto esecutivo di quell'agire stesso, e conseguenze che, sulla linea del tempo, non appaiono in alcun modo prevedibili in quanto risultanti dall'interazione di quel comportamento intenzionale coi fattori contestuali più diversi costituenti l'ambiente in cui l'accadere accade, l'agire viene agito, l'intenzione s'incarna in modi tempi forme e contenuti, i quali tutti prevedono sempre la presenza interagente degli altri, dei comportamenti degli altri, delle intenzioni (buone o cattive che siano) degli altri, delle quali ultime non possiamo considerarci responsabili, se non per quel tanto che risultano prodotti da quella stessa interazione della quale anche noi facciamo parte. Che ne è dunque della malafede che intride senza che ce ne rendiamo conto la nostra migliore bontà d'agire? Probabilmente, tutte le volte che l'intenzione non è prodotto di riflessione, ed è dunque affidata a qualche automatismo dell'agire e del pensare, siamo di fronte ad una probabile malafede; di più: l'aver fede nella bontà del nostro comportamento è comunque un corto circuito rispetto alla razionalità che riflette sulle probabili conseguenze che ne inficiano universalità e necessità, a tal punto che si potrebbe affermare che in etica l'aver fede è sempre un male, e la fede che vi opera è sempre malafede, scelta tutto sommato ir-razionale, o poco razionale, o di una razionalità da senso comune e a buon mercato. Tutto questo, poi, per dire qualcosa sulla natura umana così come appare rispetto all'agire: una natura che, dovendosi fare cultura già fin da subito in ogni suo aspetto, è per essenza di difficile definizione, incerta rispetto ai fini che persegue, al loro valore (il bene, il male, l'utile, lo svantaggioso), cosicché il ruolo fondante che ciò che chiamiamo ragione ricopre in tutto questo è di tale complessità che farne problema appare fin troppo facile, ma anche è fin troppo facile, poiché la difficoltà di scegliere, decidere ed essere responsabili non potrà mai comunque costituire un alibi per la non scelta, la non decisione, la fuga dalle responsabilità. Affinché la moralità (incerta, dubbiosa, problematica) non decada in moralismo (che mette sempre capo all'efficienza dell'agire, ovvero al dogma, all'utile del dogma), occorre forse pensare di essere sempre e comunque in malafede? O basta semplicemente pensare ogni volta che il rischio che corriamo con le nostre buone intenzioni sia appunto quello o di essere in malafede perchè si agisce così e così, o di esserlo in quanto non si agisce affatto e si adotta l'alibi dell'incompetenza personale, dell'impotenza contestuale, dell'imperfezione radicale del mondo, del peccato originale connaturato in essenza all'umano?

**341.** Che la filosofia debba poter diventare la regina di tutte le scienze, e che dunque debba conquistare quel rigore che soltanto le scienze sembrano possedere, rischia di diventare un luogo comune che non fa bene né alla filosofia né alle scienze. Infatti, si tratta di chiedersi in che cosa consista il rigore scientifico, e di chiedersi se a questo rigore debba uniformarsi la filosofia, oppure se la filosofia abbia diritto al possesso di un proprio rigore, e in questo secondo caso quale esso possa mai essere, e in che cosa sia diverso da quello delle scienze, diverso da quelle della natura ma anche diverso da quelle umane, tenuto conto che la filosofia non è una scienza umana, e che la sua rivendicazione di un titolo scientifico potrebbe a questo punto apparire altamente problematico. Domandarsi che cos'è scienza, infatti, potrebbe non essere pertinente alla domanda su che cosa sia mai filosofia, dal momento che la filosofia al tempo stesso difende da tempo immemorabile il suo titolo di regina di tutte le scienze. Forse sarebbe meglio dire: regina di tutti i saperi, uno solo dei quali raccoglie tutto ciò che va sotto il nome di scienza, pur con tutte le differenze d'oggetto e di metodo che la varie scienze presentano. Ma allora il titolo che la nomina regina di tutti i saperi invece che regina di tutte le scienze sposta l'asse dell'attenzione teoretico-definitoria, se così si può dire, tanto più che come afferma un altro luogo comune la filosofia s'impara filosofando e non mettendo in pratica un'astrazione che suscettibile di essere insegnata e applicata da chi ha imparato. Se la filosofia s'impara filosofando, allora, più che a una scienza, questo sapere assomiglia ad un artigianato, e il suo apprendistato ad un tirocinio in cui s'impara nel mentre stesso che si lavora, si produce e si entra nel giro del gioco allo stesso titolo, di fatto, di tutti gli altri giocatori. La regina di tutti i saperi entra nel giro del gioco insieme a tutti gli altri giocatori ma con la corona in testa: che cosa le significa, a che le serve, che cosa intende rappresentare rispetto a tutti gli altri giochi, a tutti gli altri giocatori? I giocatori del mondo, i giocatori che giocando infiniti giochi fanno il mondo, ne fanno un campo da gioco sempre rinnovato, con sempre nuovi giochi e nuovi giocatori, ebbene, questi infiniti giocatori si trovano ad un certo punto ad avere a che fare con una giocatrice dotata d'insegne regali, che apparentemente gioca come tutti gli altri, ma di fatto esige, aspira o esercita senza mezzi termini una posizione di comando, magari a distanza, magari no, invece, ed esercita un potere autoritario a suon di dogmi e proclami ineluttabili, o si limita a rivendicare semplice autorevolezza e diritto decisionale ultimativo con maestosa autorevolezza suffragata dall'antichità del rispetto di cui è erede. La regalità della filosofia, la sua presunta scientificità, la necessità comunque la si pensi di un argomentare che, per essere filosofico, sia ineccepibile sul piano logico-dimostrativo, sono grandi temi per grandi momenti: da Aristotele a Kant, a Husserl. Eppure, l'impressione che filosofare

sia anche (per qualcuno: soprattutto) altro da tutto questo, è forte, ma la forza di questo “anche” – questo completa poi quell’impressione – si deve poter appoggiare esattamente alla regalità argomentativa di cui sopra se vuole risultare, non dico credibile, perché in filosofia non si dà credibilità, bensì evidente, inoppugnabile sul piano del discorso, incontrovertibile sul piano dei contenuti.

**342.** La cosa più difficile, perché appare la più paradossale, e quasi impossibile a realizzarsi, e insensata a progettarsi, è una filosofia senza l’umano, senza l’umano né come fine, né come mezzo, né come inizio. Come se il compito della filosofia fosse quello di profilare un mondo totalmente deantropologizzato dal punto di vista della sua interpretazione, una sorta di mondo in sé che è diventato per sé ad uno sguardo non umano, forse divino, ma dopo aver tolto al divino tutto quel che di umano ci abbiamo messo dentro per secoli. Un divino non metafisico accanto a un umano (anch’esso metafisico, dunque) non-umano: il paradosso sta nel fatto che l’umano dovrebbe spogliarsi della sua tradizionale veste d’umanità per filosofare, per rispettare l’inseità della cosa che guarda, per fare in modo che la sua interpretazione sia totalmente trascendentale, senza più nulla di antropologico, di psicologico, di soggettivo, di scettico-relativistico ecc. Così facendo, l’umano-non-più-umano in senso tradizionale, ritrova se stesso per com’è da sempre. E com’è da sempre? Che ne è di un umano fuori di metafisica? Non è più scopo o cominciamento del filosofare, ma nemmeno mezzo se non si vuol cadere nel rischio di una sorta di banale soggettivismo relativistico: senz’altro gode di un’immediatezza disincarnata, o meglio, deprivata della carne di una psicologia, di un’empiricità che ne determini ogni suo movimento con le ovvie conseguenze che ne verrebbero. L’io penso kantiano, il suo essere funzione e non più sostanza? La soggettività trascendentale husserliana, la coscienza divenuta “essere assoluto”? Ho perso l’uomo, verrebbe voglia di dire, non trovo più l’uomo da nessuna parte, e quando ce l’ho davanti non è mai abbastanza vicino perché lo veda diversamente da come l’ho visto finora: sottoposto a infinite mediazioni riflessive che ne fanno inizio, scopo o mezzo del filosofare. Lo vorremmo vedere risultare come ombra o orizzonte non voluti? Come implicitezze necessitate dallo sguardo liberato da se stesso, da quel se stesso che ha guardato finora metafisicamente negli occhi ogni alterità? Non bisognerebbe affatto porsi questa domanda, né porsi questi problemi, in quanto già falsificanti il corretto approccio all’esercizio e all’esperienza del mondo e di sé?

**343.** Il silenzio? Il silenzio è una questione tutta umana: coincide col fatto che la componente umana del mondo taccia, e con lui si tacciano tutti i suoi marchingegni. Possibile o impossibile che sia, talvolta, nel cuore profondo di notti invernali coperte di neve, la cosa si realizza ed è una vera meraviglia, come se l'udito udisse per la prima volta, udisse per la prima volta finalmente quel quasi niente che basta al mondo perché sia quel paradiso che può essere. Il silenzio è un quasi niente, poiché di per sé alberi e animali di rumori ne emettono ben pochi se sono liberi di crescere, muoversi e morire senza intervento umano; e poi il rumore che essi emettono non è per nulla fastidioso, mentre quello emesso dagli esseri umani lo è sempre, a meno che non facciano musica, che il rumore più vicino a quello naturale che l'uomo sia in grado di produrre. Ma a parte queste considerazioni del tutto superficiali, la questione del silenzio si presenta come l'atto deliberato di una volontà stanca e disperata, stanca soprattutto, stanca della mancanza di motivi per cui qualcuno prende incessantemente la parola, qualcuno sempre, qualcuno dovunque, dovunque senza scampo, poiché questi infiniti qualcuno pensano che ci sia sempre qualcosa da dire, e se non ci fosse niente da dire (ma è raro che lo pensino) risulta a costoro comunque necessario testimoniare con una parola o un rumore qualsiasi la loro presenza, quasi essa fosse il pregio di una rarità possibile soltanto nell'emissione di suoni, il dono prezioso che non si può lasciar correre nel silenzio come se niente fosse. Così, il silenzio è il male, il negativo della parola detta a ogni costo, è ciò che va evitato perché – così si dice – la buona educazione risiede nel rivolgere la parola e non nel rivolgere semplicemente (e direttamente) il volto; il volto, infatti, emerge nella sua umanità misteriosa assai meglio nel silenzio perfetto di chi sceglie di tacere, e sceglie questo perché tutto quello che c'è da dire è già detto dai tratti dei volti che s'incontrano, e si guardano, e si vedono, e sono nel silenzio dell'enigma d'esserci uguali e diversi, incommensurabilmente uguali nell'incommensurabile diversità. E tutto questo qui-oggi non è possibile, poiché il silenzio presuppone un accordo tra uomini che è di là da venire, un accordo di fondo, silenzioso e condiviso, come forse talvolta accade soltanto tra amanti alle prime mosse della relazione d'amore, quando gli occhi si bevono e le bocche si mangiano reciprocamente negli ultimi residui di gioia che la cosiddetta civiltà concede fuori dall'utile, dall'economico, dal potere e dalla gloria.

**344.** E' particolarmente impressionante il silenzio che si viene a formare attorno ad un'opera d'arte, quando riusciamo ad entrare in sintonia con la sua essenza visiva più riposta. La sospensione del mondo attorno è una sorta di effetto che, a parte il godimento dell'opera che abbiamo di fronte, ci consente di riflettere sullo statuto volontaristico dell'attenzione. In fin dei conti, il fare

attenzione a qualcosa è sempre una forma di silenzio ottenuta con la volontà di focalizzarsi su quel qualcosa, escludendo di necessità tutto quanto resta ai margini o fuori da quel fuoco. Così, è possibile dedurne che i disturbi dell'attenzione hanno a che fare con l'incapacità di ottenere silenzio attorno, di ottenere silenzio nella propria vita, laddove poi il silenzio non è la cessazione *tout court* di ogni forma di rumore, ma semplicemente la distribuzione su piani diversi delle fonti dei rumori, secondo una gerarchia che fissa la massima intensità sul fuoco che ci riguarda e il minimo, fino allo spegnimento sonoro, per ciò che ne resta escluso, con gradazioni mediane che vieppiù che si procede nella scala allontanano dalla coscienza la presenza di quelle fonti, fino ad annullarne lo statuto d'essere, come se ad un certo punto non ci fossero, e in realtà non ci sono, ma non ci sono perché noi le abbiamo relegate fuori dal fuoco della nostra attenzione, in ciò che chiamiamo silenzio. Tutto questo nella fruizione autentica di un'opera d'arte si realizza con relativa facilità, e laddove è più facile la realizzazione, proprio là siamo di fronte a qualcosa che ci riguarda assai intimamente: tra l'opera, ciò che rappresenta, soprattutto come lo rappresenta (secondo il noto principio che la forma è il contenuto), e la nostra vita vissuta corre improvvisamente un brivido comunicativo, non dicibile più di tanto a causa della sua immediatezza. Quell'opera potrebbe valere, nella realtà bidimensionale prodotta dall'arte, la multidimensionalità onirica di un incubo o di un sogno di desiderio, e tanto più la riconoscibilità delle forme è bassa tanto più dentro di noi si muove qualcosa d'impensato, il ritorno del represso - verrebbe voglia di dire - fa il silenzio tutt'attorno e fa il suo ingresso per quegli attimi di godimento estetico che sono anche attimi di rivelazione ontologica, di responsabilità etica verso se stessi, di gestione imbarazzante del sacro che fin da bambini abbiamo imparato ad accettare e che oggi lasciamo convivere con sufficienza accanto ai prodotti contingenti e delusivi della nostra ragione calcolante.

**345.** A volte, coloro che assumono un comportamento morale appaiono goffi, inattuali e degni di compassione. Bisognerebbe dire: coloro che agli occhi di chi osserva assumono un comportamento morale, ancora meglio, coloro che, considerando se stessi degni di un comportamento morale, lo assumono con tutte le loro forze e agli occhi degli altri passano, così facendo, per moralisti. Il fatto è che un comportamento dovrebbe poter essere constatabile in modo universale e necessario come morale, e l'altro fatto è che questo non accade mai, anzi, di solito un comportamento viene valutato morale da chi lo compie e non-morale, o neutrale, o insignificante da chi lo osserva: la sua moralità non emerge, poiché le buone intenzioni stanno chiuse nella mente di chi ha agito e non nelle conseguenze di ciò che è stato agito. Chi osserva il comportamento

constata le conseguenze dell'agire, a meno che non faccia uno sforzo d'identificazione con l'agente e, in tal modo, riesca a cogliere l'inapparente di quell'agito che constata, ovvero, e per l'appunto, le (buone) intenzioni dell'agente. Sembra impossibile fare meglio di così, eppure si può fare meglio di così: occorre infatti cercare di avere in comune – osservatore e agente – un codice di comportamento, delle regole condivise, anche se nessuno di questi strumenti è in grado di essere davvero quel qualche cosa di esterno in grado di assicurare osservatore e agente della moralità del comportamento agito e osservato; qualcosa di esterno significa qualcosa di così esterno all'esperienza vissuta di ambedue che in nessun modo è possibile ricondurre quel qualcosa all'esperienza, né a quella dell'uno né a quella dell'altro, senza peraltro che questo qualcosa sia estraneo a causa della sua esteriorità. Questo qualcosa di esterno, dunque, non proviene da un lavoro di astrazione da casi particolari, né dalla storia e dalla tradizione, e non è un'imposizione normativa data una volta per tutte come se fosse scritta nella pietra e dettata da una divinità. Questo qualcosa, dunque, lo dobbiamo cercare in quella parte di noi stessi che abbiamo in comune con tutti gli altri, che appartiene a tutti e a nessuno, la cui esteriorità non è estraneità ma (a tutti e a nessuno) donazione d'appartenenza: Kant chiamava ragion pratica questo luogo, e imperativo categorico il qualcosa di normativo che questo qualcosa funzionale era in grado di produrre al fine di fare dell'esteriorità la regola di comportamento e di giudizio.

**346.** Siate brevi, raccomanda una regola di scrittura, siate concisi e chiari, dite quasi tutto, “quasi” affinché vi resti qualcosa da dire l'indomani, e se poi quel che avete lasciato di resto ve lo siete dimenticato non importa, tornerà sotto altre vesti un altro giorno, quello stesso “quasi” lo stesso, uguale e diverso come uguali e diversi sono i giorni che scandiscono le abitudini del tempo che viviamo. Ma, per quanto brevi si voglia essere, nella stesura di un pensiero si dice sempre qualcosa di troppo, e non qualcosa di meno, anzi, di più, qualcosa d'altro rispetto a quello che ci era balenato in testa, qualcosa che non è più nemmeno “quasi” lo stesso che pensavamo, ancora una volta un qualcosa uguale e diverso, e non nel prosieguo del tempo, nello “scriverò” di fronte a ciò che sto scrivendo, ma nel tempo stesso della scrittura che sta venendo, come se il battito di ciglia del pensare fosse sempre in ritardo su ciò che l'occhio della mente ha visto e vuole trascrivere. Due scansioni del pensare si confrontano e si integrano: la scrittura è esattamente questo incomprensibile connubio che produce sempre un'eccedenza di pensiero nella scrittura grazie alla scrittura stessa. Il tempo del pensiero è di tale sottigliezza che la scansione della consapevolezza circa ciò che si sta pensando è sempre un passo indietro rispetto al passo del pensiero pensante: così, noi siamo consapevoli solo in

parte di ciò che pensiamo, e la scrittura equivale ad una sorta di sospensione temporale che, nel vuoto che rappresenta, consente a ciò che stiamo pensando e che sfugge alla nostra consapevolezza di depositarsi sulla carta proprio mentre stiamo scrivendo e proprio mentre crediamo che stiamo scrivendo ciò che stiamo pensando. Ma in realtà noi stiamo scrivendo sempre ciò che abbiamo già pensato un attimo prima senza che ce ne rendessimo conto, ciò che ci era sfuggito proprio nel mentre che avevamo catturato la parte più lenta di quel pensiero e che aveva dismesso la sua incredibile velocità di manifestazione in quel vuoto pneumatico, in quella *epoché* che l'atto lento della scrittura rappresenta e che ci fa credere erroneamente invece di cogliere in contemporanea il movimento imprendibile della nostra mente. Allora, se le cose stanno così, la brevità della scrittura è una virtù che, per quanto tradisca sempre le proprie intenzioni, realizza questa condizione di recupero della parte più leggera e veloce del nostro pensiero; il tradimento, naturalmente, è il benvenuto, perché, nella misura in cui l'intenzione di brevità si risolve quasi sempre nel suo contrario, siamo garantiti del fatto di essere riusciti a cogliere e a trascrivere proprio quelle frange che altrimenti ci sarebbero sfuggite e che avremmo dovuto soltanto sperare di veder ricomparire un giorno in parole, come si diceva, "quasi" le stesse: quasi le stesse ma non le stesse, mai le stesse, secondo un'emorragia mentale che ci testimonia dell'essenza del tempo come perdita, come perdita di idee, di atti da esse guidati, come perdita, alla fine, di tempo, di tempo stesso, come perdita di sé.

**347.** «Beati gli antichi, che credevano di poter parlare a se stessi, e di aver cura di sé, perché oggi chi si appresta a prendere in considerazione se stesso naufraga in un abisso senza senso, e quanto alla cura di sé, ebbene, oltre la sopravvivenza fisica e psichica, che è già tanto difficile da realizzare giorno dopo giorno, non sembra potersi realizzare granché di più. Le età della vita si susseguono nello stesso imprevedibile disordine con cui si succedono le stagioni: l'infanzia si protrae ben oltre quella che una volta era già l'adolescenza, giovani viziosi e inconsapevolmente perversi tardano fin ben oltre l'età nella quale ci si considerava adulti la loro inconsistenza di pensiero, le loro incertezze circa senso e destino da perseguire, o cui ubbidire e adeguarsi, e l'attesa di un'adulità in cui inventarsi responsabilmente il tempo della vita viene rimandato a fasi della vita stessa che si perdono nella nebbia di decenni che si pensano lontani da raggiungere e invece sono già lì, dietro l'angolo di questa lunga strada in discesa che viene percorsa ad occhi chiusi, senza fatica. Diventare vecchi? Non esiste, la vecchiaia è un'età che non esiste, o tutt'al più s'identifica con una tal decrepitezza psicofisica che non vale nemmeno la pena di prenderne in considerazione delle eventuali

caratteristiche positive da salvaguardare, da curare e da conquistare attraverso una retta conduzione delle età precedenti. Questa totale mancanza di scansioni nelle età della vita è causa diretta di confuse aspirazioni a non morire mai, a cercare oltre ogni limite segnato dalle stesse forze a disposizione dei corpi e delle menti la casualità di avventure inutili e senza scopo, il protrarsi indefesso e forsennato del divertimento come unica fonte di gioia e senso dell'esserci, la denegazione radicale di qualsiasi altra impostazione dell'esserci e del suo senso, condannata ai margini come obsoleta, "metafisica", inutile, dannosa, patetica, ridicola. In tutto questo esserci e non esserci, in tutto questo perdersi e non ritrovarsi, che ne è del Sé, dell'Altro in Sé, dell'Altro che giace fecondo dentro il Sé cui, per manifestarlo, occorre parlare, di cui occorre curare l'evidenza, favorire la rappresentazione, mantenere la presenza a Sé per tutto il tempo che la veglia ci pone nel mondo a dire, a fare, a pensare, a scrivere?». Così si può trovare scritto, così si può - scrivendo in questo modo - pensare di riuscire a fare un passo indietro nella malinconia di un mancato adeguamento al tempo presente, alle sue contraddizioni necessarie, alla sua necessità inderogabile, e così si può e si deve sbagliare nella valutazione, nel giudizio sul bene e sul male che leggiamo nei volti e nelle cose che ci stanno attorno. Occorre dunque sapere bene che si può trovare scritto così, e occorre oltrepassare la deriva di questa malinconia che ci allontana dal tempo che siamo, da noi stessi che siamo questo nostro tempo, dal mondo della vita che siamo con tutti gli altri che sono.

**348.** C'è un tipo di silenzio drammatico, inquietante, addirittura tragico se, nell'analizzarlo, si seguono corrette vie teoretiche. E' il silenzio di chi sceglie di non parlare più, e sceglie questo dopo aver parlato tanto, dopo essersi accorto, ad un certo punto, che il fatto di parlare non era per nulla un fatto innocente, che i suoi automatismi (nel domandare, nel rispondere) erano responsabili dei mali che, a causa di quelle parole, inspiegabilmente accadevano (apparentemente in modo inspiegabile). A quel punto, allora, chi tanto ha parlato ha cominciato a tacere, o semplicemente a parlare meno, all'inizio, a parlare solo quando lo riteneva necessario, prima di tacere del tutto. Infatti, fino lì non aveva mai pensato che il fatto di parlare fosse legato a qualche necessità, che altrimenti era altrettanto necessario tacere: le due necessità vanno di conserva, cosicché data la coscienza dell'una data anche quella dell'altra. Ma date ambedue queste consapevolezza, la via che porta al silenzio totale è tutta in discesa, soprattutto se in precedenza si è parlato tanto, e naturalmente si pensa che questo tanto sia stato un troppo, un insopportabile troppo. Si reagisce al tanto e al troppo con misura uguale e contraria: il poco e il nulla. Al nulla di parola non ci si abitua facilmente, anche se se ne sente il



bisogno; le persone che erano abituate ai nostri sproloqui (tali ci appaiono oggi le nostre conversazioni, o meglio, il contributo che ad esse davamo noi, noi che oggi scegliamo di tacere) non possono comprendere un tale cambiamento, tanto più che esse non avvertono affatto questo bisogno. Noi che abbiamo scelto ad un certo punto di non parlare più, siamo pronti alle conseguenze? Siamo pronti al radicale mutamento di considerazione e di giudizio nei nostri confronti? Siamo preparati ad essere disprezzati, odiati, lasciati soli, messi da parte, indicati a dito come pazzi e quindi dimenticati, come si dimentica sempre tutto ciò che ci turba perché ci manifesta una qualche verità che non vogliamo conoscere? Siamo pronti a tutto questo, ad essere socialmente e moralmente incarcerati, mandati al confino, torturati dalla logorrea di scherno altrui, uccisi nella nostra umanità di uomini che tacciono, che hanno scelto di tacere, o di parlare così poco che quel poco è in grado di far emergere la vera, rara, incontrovertibile necessità del parlare quando si deve, quando non se ne può fare a meno, quando ne va della morale di un comportamento, del senso di una vita? Siamo pronti? Sono pronti a tutto questo coloro che svolgono per tutta la vita un'attività di relazione, in cui il fatto di parlare è il fuoco dell'attenzione di chi entra in quella relazione, e il portatore di senso dell'agire e del subire? Domandiamocelo, prima di tacere, e prepariamoci a comunicare col silenzio buono di chi impara finalmente a sorridere, o a dire semplicemente grazie, invece di raccontare la bugia della comunicazione articolata in lunghi ragionamenti il cui approdo è sempre quello: la malafede di chi si fa gli affari suoi a spese degli altri, non vuole ammetterlo e cerca e trova infinite giustificazioni al proprio modo colpevole di avere a che fare col mondo.

**349.** L'esperienza fenomenologica del rosso (sempre quell'esempio, Husserl e poi tutti gli altri; potevano almeno cambiare colore) presuppone un'educazione all'insignificanza di sé che bisogna poi mettere in pratica quando entriamo in relazione con gli altri. L'esperienza del rosso deve poi diventare l'esperienza della tua parola, l'esperienza dell'accoglienza, l'esperienza del dono, e infine, con Lévinas, l'esperienza dell'Altro. L'essenza dell'Altro e l'essenza del rosso hanno in comune la procedura metodica che porta dal qui-ora alla cosa stessa, alla cosa disossata rispetto a tutte le esperienze giudicative che ne hanno fatto nel tempo un presupposto empirico già dato, non ulteriormente sottoponibile a riflessione, anzi, luogo di partenza e d'arrivo al tempo stesso di qualsiasi riflessione. Ma a questo luogo donde sfugge l'essenza, che riposa nascosta nell'empiria e ne costituisce l'inapparente verità. Nella quotidianità ci sfugge l'essenza del rosso, ci sfugge ogni essenza, ci sfugge l'essenza dell'Altro che noi stessi siamo a noi stessi:

non è possibile conoscere se stessi senza intraprendere un lavoro a ritroso che sospenda l'ego al fine di ritrovare l'Altro in Sé. L'Altro in Sé è la cosa stessa che siamo, l'Altro in Sé è l'essenza della soggettività trascendentale, ciò sulla base del quale si costruisce l'edificio egologico e interegologico delle relazioni. Così come l'essenza del rosso è ciò che consente di fare esperienza del colore, anzi, più in generale di fare esperienza *tout court*, di fare esperienza del mondo di cui il colore è elemento, quindi di fare *per li rami* anche esperienza dell'Altro. Nell'olismo fenomenologico il *donde*, il punto di partenza, e il *dove*, il punto d'arrivo sono ciò che va cercato ben consapevoli che ciò con cui si comincia (il rosso, l'Altro ecc.) e ciò con cui si finisce sono la stessa cosa, ovvero, essi hanno in comune la stessità procedurale della cosa stessa. Così, la lunga pazienza operativa con cui si fa esperienza fenomenologica del rosso equivale a quello che deve essere il nostro modo di porci in relazione con gli altri: nel senso che in questa equivalenza sta l'apprendimento di un modo di esperire che può essere praticato in ogni occasione, sia essa teoretico-conoscitiva, sia essa etica. La fenomenologia è dunque un *modus vivendi*, oltre che un *modus cognoscendi*?

**350.** La considerazione nella quale viene tenuto il proprio lavoro va di pari passo con la tenuta complessiva della nostra personalità: se ci domandiamo «chi siamo?» rispondiamo a noi stessi in buona parte con la riuscita nel nostro lavoro, in quella parte soprattutto che valutiamo come la componente più intima, più autentica, più a stretto contatto con ciò che definiamo la nostra personalità. Cioè ciò che costruisce la nostra natura più essenziale e privata giorno dopo giorno è anche ciò con cui più facilmente ci identifichiamo, venendo a costituire quello stesso che siamo, e quello stesso che siamo venendo a costituire ciò che facciamo giorno dopo giorno, con un movimento circolare in cui non sembra esserci un vero inizio. Noi siamo dunque ciò che facciamo? Ma anche: noi facciamo ciò che siamo in grado di fare essendo noi stessi così e così. La mobilità, la fluidità, l'incessante comporsi a strati contigui della nostra personalità è anche ciò che siamo nella fissità, nella solidità, nella certezza, nella permanenza: i due movimenti, quello ontologico rispetto al nostro farsi, e quello logico rispetto al nostro pensarci, procedono nella rispettiva implicanza, imbricati senza possibilità di scioglimento che non siano la follia o l'artificio dell'analisi. Questa compresenza di movimento e immobilità lascia emergere talvolta una sorta di consapevole inquietudine, che non viene tacitata dal pensiero che noi siamo ciò che siamo qui e ora, e nemmeno dal pensiero che noi siamo ciò che siamo diventati nel tempo, e nemmeno dal pensiero che noi siamo diventiamo ciò che già da sempre siamo, come frutti da fiori o fiori da semi; l'unica quiete

può venire dalla certezza che tutto questo un giorno avrà fine, anche se non sappiamo bene che cosa questo voglia dire. Chiamiamo morte questa fine di movimento e immobilità, e ci diciamo, nel mentre che ci pensiamo, che insieme all'inquietudine finirà anche tutto quel bene che il nostro inspiegabile esser vivi si porta dietro. Abbiamo un bel considerare illusorio tutto quel bene, o un bell'attribuirlo esclusivamente a soddisfacenti passeggeri e – così crediamo – superficiali: il corpo ci dice la verità, ci dice qual è l'unica felicità, quella che gli passa attraverso e che, è vero, non si ferma, va altrove, in un altrove del corpo che è sempre corpo ma è più sottile del resto del corpo, sale in alto, nella mente, diventa idea, e poi coscienza dell'idea, e talvolta scrittura dell'idea. Allora, è mai possibile che l'inquietudine di cui siamo coscienti diventi felicità? Il corpo trasformato in idea può compiere questo miracolo? E noi, ora che sappiamo tutto questo, ora che conosciamo meglio la natura intima, anomala, leale e inapparente del nostro più autentico "lavoro", ora sappiamo meglio di prima chi siamo?

**351.** L'oblio è dunque l'igiene della memoria. Se noi ricordassimo tutto, si dice, impazziremmo. Forse questa semplice constatazione, valida per l'andamento quotidiano della nostra mente, vale anche per la dissoluzione del ricordo di infinite persone che, dopo aver amministrato la propria maschera identitaria durante una vita intera ricoprendo ruoli parentali professionali pubblici e privati, scompaiono nel giro di pochi anni nel metaforico nulla della più completa dimenticanza. Infinite persone che potrebbero non essere mai esistite se non ci fosse un nome su una lapide a ricordare che ci sono state, ci sono state anche loro, e che hanno vissuto quella stessa sorte, uguale e diversa, che stai vivendo tu, passante cimiteriale non mai del tutto consapevole di questo aspetto inquietante del non esserci più. Si ha un bel dire che si continua ad esistere nella memoria di chi sopravvive, ma per meritarsi questo bisogna aver fatto detto scritto qualcosa che venga condiviso nella sua dignità a rimanere in memoria, e coloro che riescono a raggiungere un tal statuto sono così pochi che non mette conto nemmeno di pensarci. D'altro canto, all'igiene della memoria deve tener dietro l'igiene della storia: se tutti coloro che sono vissuti fossero ricordati, sarebbero le collettività ad impazzire (i cimiteri sono l'unica concessione alla memoria di chi piano piano non ha più nemmeno nome, e sbiadisce nel ricordo parentale di generazione in generazione). La sorte di un padre, ad esempio, che durante la sua vita, per quante cose abbia detto e fatto, è stato soprattutto padre, tre o quattro generazioni dopo la sua morte è quella di un trisnonno o quadrisnonno di cui è diventato impossibile ricordarsi altro del fatto che c'è stato sulla linea generazionale in quel tal ramo, e nulla più; oggi una fotografia ridà in qualche modo le sue fattezze, ma per

chi è venuto dopo rimane un perfetto sconosciuto, il cui essere stato padre (e oggi trisnonno ecc.) non ha più alcun altro valore che quello di essere stato un anello necessario della catena biologica. La sua persona è scomparsa per sempre, la maschera che con tanta fatica ha costruito giorno dopo giorno si è dissolta in un'eternità che riguarda lui soltanto, una sorta di eternità solipsistica poiché il nulla è l'impossibile, e l'essente può solo essere, ma l'uscita dal cerchio degli essenti non consente agli altri essenti di fare esperienza, e mantenere il ricordo, di chi esce. Così, la morte sta scritta nel gioco del ricordo e dell'oblio come la regola che ti toglie di mezzo quando la tua maschera non è più necessaria nemmeno al tuo destino, rientri nei ranghi di una totalità che non appare e non può apparire, e di certo non hai più bisogno, aggiustandoti sul volto la maschera, di rispondere alla domanda «chi sono io?».

**352.** Che cosa può mai spingere un temperamento ad attribuire ad eteronimi il lavoro della propria mente, a uscire dal proprio nome con l'identificarsi in altri da lui stesso inventati? I casi di Kierkegaard e di Pessoa non sono comparabili, probabilmente, se non per questa insostenibile pulsione a non essere se stessi se non sotto nome altrui, dando libero sfogo alle (a questo punto) consapevoli componenti della propria personalità, lasciando persino che esse entrino in conflitto tra loro, il che appare pienamente giustificato dal momento che ogni componente ha assunto un nome diverso e può quindi muoversi in autonomia nel fare, nel dire e nel pensare. Risulta chiaro, allora, che noi siamo una pluralità inquietante di persone e che sarebbe bene che ognuno di noi ne fosse a conoscenza: donde la necessità di una pedagogia dell'eteronomia, un esercizio quotidiano dell'alterità dentro di noi, al fine di risvegliare le nostre potenzialità rimosse e incarnarle senza danno in una maschera che, se si possiede un qualche talento, potranno anche avere un valore per altri, altrimenti si limiteranno a valere per noi che le produciamo a fini di autoconoscenza e di presa d'atto sempre più profonda della nostra ricchezza nascosta, ingombrante quanto si vuole ma nostra, intimamente nostra, radicalmente diventata (grazie ai contesti più diversi nei quali siamo vissuti) nostra col passare del tempo dentro di noi. E dunque che cosa può spingere un Sé a darsi all'eteronomia? Forse lo stesso impulso che prende qualcuno di noi a fare l'attore, a recitare una parte, nella soglia di una coscienza di essenziale teatralità della vita, quasi noi tutti sapessimo che nella vita occorre recitare sempre una parte, una parte che ora per certi tratti ci piace e ora per altri tratti che non ci piace, ma la nostra parte, quella e proprio quella grazie alla quale gli altri ci prendono in considerazione come soggetti. Si tratta però di non passare immediatamente da questa presa di coscienza della nostra necessaria pluralità costitutiva, che in Kierkegaard e in Pessoa, ad esempio,

produce personaggi che firmano e pubblicano opere addirittura a loro nome, nascondendo del tutto il reale estensore delle stesse, al vuoto altrettanto costitutivo che, da Pirandello in poi, almeno fino a Beckett, la letteratura ha drammaticamente messo in scena per illustrare l'anima nichilista della modernità. Ma il nichilismo è una cosa seria, e non si lascia decifrare tanto facilmente, tanto meno se chi lo considera rimane alla superficie dei fenomeni che assume. I passaggi che portano da Kierkegaard a Beckett sono sufficientemente numerosi, ricchi e complessi per impedire che si faccia di tuttata un'erba un fascio, proiettando la nevrosi identitaria dell'uno sul disincantato mondo di "uomini vuoti" dell'altro. In mezzo c'è la grande complessità del mondo *tout court*, del suo enigma il cui vuoto è spesso piuttosto segno di mancanza di comprensione da parte di chi lo osserva che autentica mancanza di senso da parte di chi lo vive.

**353.** Nulla. Si tratta di girare attorno alla parola chiave. La parola nulla racchiude in sé tutto ciò che le si oppone in quanto essere, essere qualcosa, cosicché il qualcosa come nulla non può darsi. Eppure il nulla si dà, si dà ma non in quanto qualcosa, altrimenti sarebbe, ma non sarebbe quel nulla che deve essere il racchiudente tutto ciò che gli si oppone. Vediamo il nulla in quanto racchiudente: tutto ciò che è, comunque sia, proprio in quanto essente si oppone a ciò che non è, e che non è in nessun modo, e che non è in modo assoluto; non sembrano esserci vie di mezzo tra la cornice del nulla, che non è neppure nominabile se non per via di metafora provvisoria (cornice, racchiudente), e l'essere degli essenti, l'essere *tout court*. Il possibile è un modo d'essere, non il *tertium* che andiamo cercando inutilmente. Allora, impossibilitato ad essere alcunché in qualsiasi modo, il nulla – forte del suo non essere – si dà come fungente rispetto a ciò che è. Un fungente non necessita di essere, non gli è necessario l'essere, un fungente è un ruolo giocato da ciò che è quando esso deve potersi spiegare la manifestazione del proprio divenire: il divenir altro da sé, da parte di ciò che è, è una manifestazione che appare come tale, e appare spiegabile come tale solo se si assume come suo fungente il nulla. Ciò che è, infatti, nella misura in cui al tempo stesso non è (non è sempre quel "che"), anche non è, o meglio, appare come qualcosa che sulla linea del tempo ora è ora non è in quanto è "altro": il divenire che ne nomina la procedura di passaggio da essere a essere (da essere ciò che è a essere un "altro" ciò che è) necessita per esercitarsi e manifestarsi di una funzione, il nulla, che consente a ciò che è di essere anche "altro", ovvero di non essere più soltanto ciò che è qui-ora, ma di essere nel poi altro da quello che è in questo qui-ora. Di qui-ora in qui-ora il nulla come fungente dell'essere spiega il divenire senza che la contraddizione tra essere e nulla

possa impiantarsi nel corpo della cosa che è, e che non può non essere che se stessa sempre. Poiché, infatti, la linea del tempo riguarda soltanto la funzione del fungente-nulla, non l'eternità della cosa, riguarda l'esibizione del suo divenire, non l'essenza d'eternità di ogni essente. Girando attorno alla parola nulla evitiamo di far finta che non significhi (l'assenza che significa è un'assenza che funge, non un'assenza d'essere, cui non ha alcun diritto) e che non sia essenziale alla spiegazione di ciò che è e che diviene, una spiegazione che altrimenti risulterebbe impossibile in quanto viziata dalla contraddizione in cui cadrebbe chi intendesse istituire un'opposizione tra due elementi che in realtà non sono opponibili, in quanto solo uno dei due possiede uno statuto ontologico.

**354.** Tutto ciò che è filosoficamente ragguardevole dovrebbe potersi sempre insegnare. Il legame tra insegnamento e filosofia è così stretto (da sempre) che non si riesce ad immaginare un filosofo che non scriva ciò che pensa senza (se pure ipoteticamente, o in astratto) rivolgersi ad un interlocutore. Lo scopo della filosofia è sempre l'instaurazione di una relazione duale, il filosofo che si rivolge a se stesso non esiste e non è mai esistito, cosicché di fatto la forma del diario filosofico non esiste. Il filosofo che tiene un diario o fa della filosofia, e allora quella non è una scrittura diaristica, o parla d'altro che non sia filosofia, anche se il Sé di cui parla è quello di un filosofo che pensa, che scrive e che dunque non potrebbe uscire da se stesso proprio quando si rivolge nella massima intimità a quel Sé che parrebbe fonte primaria di ogni suo pensiero da filosofo. Ma i suoi pensieri da filosofo non hanno il suo Sé come fonte primaria, questo è il punto. Il suo Sé è prestatato al linguaggio affinché, attraverso questo Sé, si possa rendere conto (ovvero l'umano possa rendere conto) di un'esperienza vissuta che s'innalza a segno tangibile e comune di un esperire comune, universale e necessario. La genialità del filosofo sta proprio nel situare il suo Sé, il suo esperire, il suo parlare, il suo scrivere, nel mezzo immobile della grande tempesta che costituisce la "normale" percezione del divenire del mondo. L'occhio del ciclone in cui accade il pensiero, la parola e la scrittura è circondato dal Tutto che accade, di cui quel Sé, pur facendone parte allo stesso titolo di tutti gli altri enti, è però, anche e soprattutto, il testimone che ha saputo genialmente esserci, dopo essersi armato di tutto punto con la conoscenza dello stato delle cose che lo ha preceduto, fatto di studi, osservazioni guidate, casualità relazionali, fortuna temperamentale, intelligenza naturale, sensibilità e attenzione fuori dal comune, ben esercitate fin dalla più tenera età. L'unicità, la rarità comunque, del poeta e del filosofo, se è vero che isola chi se ne fa carico facendo della sua personalità un'eccezione spesso fastidiosa e urtante per il senso comune, è

anche vero che, con l'andar del tempo, rivela la sua natura carismatica trasformando la sua solitudine in un polo attrattivo per chi da quel senso comune intende, magari anche molto tardi nella vita, uscire. E' in questo senso, allora, che tutto ciò che è filosoficamente ragguardevole dovrebbe potersi insegnare: non mancherà mai, ad una buona filosofia, il suo pubblico, poiché non le è mai mancato l'intenzione, prima o poi o durante il suo sviluppo scritto o orale, di averlo. Già da sempre quel pensare era nutrito d'intenzionalità, già da sempre quel pensato, oltre che fungere da oggetto del pensare, era condiviso da una trascendentalità che ne costituiva alla nascita l'unica direzione, l'unica motivazione, l'unico senso.

**355.** La grande difficoltà di pensare, quando non è legata alle immense occasioni di distrazioni che la semplice sopravvivenza comporta, ed è dunque tutta chiusa in se stessa, denuncia una situazione di soffocamento ormai ai limiti della normale sopportazione. Il pensiero chiede una vacanza? Affinché riprenda a funzionare? Ad essere quella funzione gratificante che ci pone al centro del nostro mondo con la necessaria lucidità, consentendoci di pensarci al centro del mondo in generale, di assumere un punto di vista totale e universale, totale perché ciò che pensiamo abbraccia tutto il pensabile, universale perché ciò che pensiamo lo pensiamo per tutti e a nome di tutti? Ci accorgiamo di questa grande difficoltà quando non riusciamo più a spiegare nulla a nessuno, quando le domande importanti ci infastidiscono, quando confessiamo a noi stessi che vorremmo leggerezza, che vorremmo sospendere la quotidiana fatica di avere a che fare con ciò che conta, e che vorremmo avere a che fare con ciò che, sembrando contare poco o nulla di solito, oggi invece ci pare contare assai di più, per contare quasi come se la totalità si fosse trasferita in esso e ci chiedesse di essere considerata con analoga leggerezza. Il fatto è che questa sensazione è, soprattutto all'inizio, assai sgradevole, ci sorprende (anche se ne avevamo avvisaglia nei giorni precedenti) e ci fa deviare dai nostri argomenti, dai libri che li contengono, dalle persone che ne parlano. D'altra parte, c'è qualcosa che non è suscettibile di essere assunto secondo atteggiamento filosofico? Per non essere sgridati come lo fu il giovane Socrate da Parmenide nella prima parte del dialogo omonimo di Platone occorre rispondere di no, anche se sulle prime non siamo molto convinti e ci sembra di buttare via tempo prezioso sia cercando di porci seriamente di fronte a questa domanda sia, poi, nell'adeguarsi accettando di buon grado di sospendere la nostra tradizionale serietà e di dedicarci a qualcosa che non avremmo mai pensato che ci potesse occupare con tanto piacere l'animo e la mente. E il corpo, andrebbe aggiunto: il vero sacrificio da parte del pensare quotidiano, che domanda di essere utilizzato di più, meglio e

– perché no? – più seriamente (anche lui). S’impara a filosofare anche non filosofando? Soprattutto non filosofando? Deviando la nostra mente dall’intenzione diretta di filosofare? Qui è più facile rispondere di no, tenendo conto però che ciò con cui non possiamo essere d’accordo è l’eventuale togliimento di quell’”anche” e il mantenimento, invece, di quel “soprattutto”: se il pensare filosofico è diventata un’abitudine, è semplicemente vero che non esiste nulla che non sia suscettibile d’attenzione secondo quell’abitudine: ciò che appare una deviazione è semplicemente un’altra via più secondaria che conduce al grande centro di riflessione cui tutto si rapporta come alla sola vera conquista della nostra difficile vita cosciente. Non si disimpara a filosofare, semmai s’impara a filosofare in molti modi, lasciando che alcuni di essi appaiono come distrazioni, o divertimenti, o sospensioni di una normale attività; cosicché si continua a filosofare anche quando le tradizionali generalità con cui abbiamo per lo più a che fare non compaiono come protagoniste della scena, ma si schiacciano sul fondo, a far da orizzonte a minute micrologie, a quotidianità che si confondono con l’empirico, a resti e ad alterità di scrittura e di parola, ma sul fondo l’abitudine riflessiva continua a lavorare, non avvertita, in silenzio, infaticabile.

**356.** E’ chiaro che il confronto è con i grandi scriventi della storia della scrittura. E’ così per tutti, dev’essere così per tutti, però non tutti reggono il confronto, perché ad un certo punto la modestia dei risultati grida vendetta e invoca il silenzio, l’igiene del silenzio, il benessere del silenzio a fronte di tanta modestia. Questo è, comunque, un grido sbagliato, in qualche caso ipocritamente elitario, aristocratico, pseudo socratico, come se chi vi ubbidisse migliorasse la qualità della sua vita smettendo di scrivere, come se vivere non fosse comunque una perdita di tempo, come se la perdita di tempo non coincidesse con l’insensatezza del vivere stesso, cosicché il fatto di scrivere, non importa che cosa né come, porrebbe rimedio provvisorio a questa inarrestabile emorragia di tempo e di senso. Dietro il giudizio indefettibilmente negativo che uno si dà rispetto alla sua fatica di scrivere sta una forma complessa di malafede: da un lato l’inattingibilità dei modelli assunti (ma non si tratterebbe affatto di raggiungerli, bensì, tutt’al più, di superarli), dall’altro la stanchezza di trovare tutti i giorni qualcosa che valga la pena che sia trascritto, una stanchezza che dipende dalla scarsa penetrazione riflessiva del soggetto scrivente e non dalla monotonia esistenziale, a sua volta frutto di tale stanchezza, dall’altro ancora la necessità di raccogliere in un tutto coerente, per quanto fluido e mobile lo si voglia lasciare, quello che passa per la testa e che non può essere mai trascritto così come viene, ma dev’essere filtrato dalle trascrizioni pregresse, con le quali va a incontrarsi, arricchendosi



e arricchendole con nuove eventuali e feconde contraddizioni, disattendimenti, conferme e ripulse. Certamente, scrivere è faticoso e difficile, esattamente quanto lo è essere fino in fondo quel Sé stessi che attraverso la scrittura si va cercando, rilanciando di un passo ogni volta il raggiungimento della meta. Ma poi, chi può seriamente dire basta a questo compito che è il dovere stesso di vivere che ce lo impone? Smettere e poi riprendere, fare vacanza e poi rimettersi al lavoro: è questa l'alternanza che ci concederebbe riposo? Ma il riposo è esattamente quel pensare che prende tempo di fronte alla parola che intende incarnare l'istanza di verità e di confessione? Perché, se così fosse, il riposo dal pensare non esiste, e tutto ciò che potremmo fare a fronte di tanta stanchezza è addormentare la vita vissuta, alleggerire l'esperienza, vivere di rendita come se la semplice sopravvivenza biologica potesse da sé ridonare quella passione della riflessione che le è completamente estranea, e che s'impara ad amministrare una volta per tutte, senza poterne dismettere l'abito mai. E' dubbio che dalla semplice sopravvivenza biologica possa scaturire una tale passione, così come è dubbio che dalla non-verità possa scaturire un giorno la verità. Così, diventa necessario tener fermo l'impegno preso con se stessi e non rinunciare davanti a nessuna crisi di volontà e davanti a nessuna constatata modestia di risultati: si è quello che si è, e si diventa quello che si deve essere, e se scrivere fa parte sia di questo essere sia di questo divenire occorre scrivere, non importa che cosa, non importa come, occorre scrivere.

**357.** Non c'è salvezza, dunque. Se qualcosa di buono si può fare, che lo si faccia qui, ora, subito. Non si viene risarciti. Chi muore invendicato, tale resterà nella memoria, che è tutto ciò che resta, quando resta. Chi muore stupido, non resterà illuminato da nessuna verità dopo la sua partenza per dove sta il dondolo non si torna. Chi muore ignorato, e ignorante, e chi si fa domande: tali resteranno tutti, in una immobilità di ghiaccio che nessuna ubriacatura di fedi potrà mai smuovere di un nulla, né potrà fare di meglio l'orgoglioso passo della ragione, che sia calcolante o meno. La salvezza presuppone una qualche forma di reversibilità: la si dimostri, o la si trovi, ma tutto quello che possiamo fare è crederci, e non è granché. Reversibilità qui significa: tornare sui passi del male che abbiamo subito, del bene che ci ha gratificato, del male che abbiamo fatto, del bene di cui siamo stati agenti. Si tratterebbe di tornare, ovvero si tratterebbe di oltrepassare la misura del tempo irreversibile e di introdurre il nostro operato, il nostro subito, la nostra esperienza, la nostra cosiddetta vita nell'eterno, laddove non si dà impossibilità di ripensamento, laddove non si ricomincia mai, né si comincia, poiché il cerchio torna incessantemente su se stesso: l'eterno ritorno dell'identico.

Laddove non accade nulla dal momento che non accade nulla d'irreversibile, essendo l'accadere il nome del tempo, del tempo come catena dei prima e dei poi. Non c'è salvezza poiché non c'è tempo per la salvezza, non c'è tempo, c'è soltanto l'abbandono all'eterno dell'identico che è accaduto e non smette di accadere ogni volta che lo pensiamo, e che, quando smetteremo di pensarlo perché saremo morti, continuerà ad accadere per altri, mentre per noi diventerà inutile qualsivoglia risarcimento, premio, punizione, giudizio. La mancanza radicale di salvezza è un altro dei nomi terribili della solitudine.

**358.** Una qualsiasi alterazione della normale lucidità mentale non solo modifica l'argomento, o gli argomenti, di cui solitamente ci si occupa, inserendo nel piano di riflessione elementi non tanto estranei quanto imprevedibili, ma anche lascia emergere un tono emotivo spesso profondamente diverso da quello che, magari con fatica, s'è cercato di mantenere entro termini di accettabile equità umorale. E' difficile valutare, quindi, questo evento alterante la quotidiana cenestesi di benessere che ci consente di riflettere secondo una linea di continuità le ossessioni concettuali che ci accompagnano tutta la vita; sono di fatto delle fratture dentro questa linea di continuità, piaghe che non si ricompongono né subito né, talvolta, mai, come se costituissero una sorta di rivelazione di qualcosa che giaceva nell'ombra, nell'implicito, addirittura nel consequenziale rispetto a tutto quanto si era pensato fino lì e che non sospettavamo, poiché la nostra normalità coincide, ahimè, anche con l'ingenuità, la superficialità, la malafede, e c'è sempre un mucchio di sabbia pronto ad accogliere la testa dello struzzo che non vuole vedere ciò che egli stesso ha portato alla luce. Probabilmente, se nel nostro pensiero c'è un'evoluzione (e non si dimentichi mai che qui non si sta parlando di filosofi, quale nessuno scrivente di questo tipo è, restando egli eternamente sulla soglia di ciò che altro talento farebbe evolvere verso quella direzione), essa è dovuta proprio a queste alterazioni imprevedibili legate alle più diverse occasioni in cui il nostro sistema nervoso, sollecitato oltre misura e soprattutto oltre la normalità, lascia essudare qualcosa che il solito nutrimento dell'anima non faceva sospettare. Eppure anche queste parole, questi pensieri sono – diciamolo così – *nostri*, anche se questo aggettivo possessivo ora sembrerebbe piuttosto rimandarci il risultato di una potente dislocazione in cui la contemplazione momentanea del vero si è coniugata con qualcosa che di primo acchito, rileggendo e ripensando, rifiutiamo come altro da noi. Ma appunto si tratta di questo: in questi casi abbiamo fatto l'esperienza della presenza in noi dell'altro da noi, cui apparteniamo intimamente nell'imbarazzo perturbante della rivelazione di una nostra pluralità egologica eticamente sempre lì, ad un passo dallo sconvolgere i nostri piani esistenziali

appena se ne offre l'occasione di manifestazione, sempre lì, ad un passo dalla rimessa in gioco di qualsivoglia magra certezza conquistata con la solita quasi inutile fatica durante la quotidiana, lucida, rigorosa ed onesta riflessione attorno ai massimi sistemi che ci riguardano ossessivamente da sempre.

**359.** Il rischio grave è l'impoverimento progressivo. Che cosa può nutrire il tuo pensiero? La lettura del pensiero altrui, senz'altro, ma questa è un'arma a doppio taglio, perché ti può anche tarpare del tutto le ali: l'eccellenza altrui può dare euforia, ma può anche deprimere oltre ogni possibilità di recupero rispetto a ciò che si pensa in proprio. Questa forma del silenzio come azzittimento, anzi, come autoazzittimento operato sulla base della parola dei maestri silenziosi potrebbe apparire come una forma di sanità mentale, del tipo di quella che porterebbe a formularsi la domanda: ma a che pro continuare a scrivere se non si ha più niente da scrivere? Perché continuare a scrivere cose mediocri: non sarebbe meglio smettere e leggere, soltanto leggere? Si può rispondere a queste domande nei modi più diversi, con infinite sfumature che vanno dal sì al no, ma una cosa è certa: il leggere e lo scrivere sono così intimamente legati che strappare l'uno all'altro è sempre e comunque sbagliato. Però, altre occasioni possono nutrire il tuo pensiero diventato logoro, stanco, pallido e senza ossigeno. Prima di tutto, la parola *detta* altrui, forse non proprio qualsiasi parola detta, ma è certo che il dialogo, anche casuale, con colui o colei che si rivelasse per un attimo la persona giusta sarebbe in grado di far ripartire, magari solo per qualche giorno, la macchina della scrittura libera concettuale. Ed è vero che questa macchina ha continuamente bisogno di manutenzione: giorno dopo giorno, senza che nemmeno noi ci se ne renda conto, viene nutrita durante una conversazione non cercata, durante una lettura non prevista, cosicché l'accumulo delle esperienze consente al concetto di formarsi e di prendere le distanze dalle fonti donde sembra aver avuto inizio. Il fatto è che parole scritte e parole dette altrui sono solo la benzina di questa macchina concettuale che ci lavora dentro incessantemente, poiché i contenuti elaborati da essa non giureresti mai che, da buon empirista, ti potessero provenire da quella stessa fonte d'energia, e preferisci pensare che giacciono impliciti da tempo immemorabile nelle pieghe del tuo esserci più riposto e già da sempre ignoto. Senza lottare per forza contro una qualche forma un po' obsoleta d'innatismo, o dividerne le antiche istanze aprioristiche prekantiane, ti viene però naturale di pensare che l'esperienza sia una fonte parziale di conoscenza, se per esperienza s'intende il già dato, la datità incontrovertibile donde partirebbe il lavoro di concettualizzazione. E allora, prima di affrontare seriamente questo snodo, provvisoriamente si può pensare che esista un angolo buio del nostro

rapporto col mondo e con noi stessi, un luogo di passaggio tra ciò che noi già da sempre siamo e ciò che possiamo diventare operando nel mondo, cosicché la quota di empirismo legata al mondo nel quale siamo e al quale facciamo riferimento qualsiasi cosa si pensi può (sempre provvisoriamente) conciliarsi con ciò che siamo e che non ci pare proprio che provenga del tutto dal mondo così come ne abbiamo fatto fino lì esperienza. Qualcosa di più dell'apriorismo kantiano, qualcosa di meno dell'anamnesi platonica: forse è la soluzione husserliana? Il segreto del Sé nasconde ampie quote di Sé al Sé che si fa soggetto di Sé come oggetto: inesauribili ricchezze di cui scrivere, smosse dalla parola detta e dalla parola scritta, aspettano gli uomini di buona volontà piegati sui tasti di un computer o raccolti attorno a un tavolo con altri Sé presi da analoga angoscia?

**360.** Se a chiunque avesse raggiunto l'età matura venisse domandato (con possibilità di riflessione preventiva) che cosa più desidererebbe in dono dalla sorte, una parte di costoro risponderebbe: essere perdonato. D'altra parte, il perdono è esattamente ciò che non potrà mai essere concesso da coloro che, avendo ricevuto danno da parte nostra ed avendone commesso presso altri (o anche presso di noi) per i fatti loro, presupporrebbe il fatto che si riconoscessero danneggiati da parte nostra (il che è facile che avvenga), che si riconoscessero loro stessi danneggiatori presso altri (il che è già molto meno facile) o addirittura presso noi stessi (il che è così difficile da apparire quasi impossibile). Eppure il perdono per il male che noi riconosciamo come perpetrato dalla nostra mano e dalla nostra mente è il peso più grande che non vorremmo mai e poi mai che potesse ripetersi, l'eterno ritorno delle stesse cose dovrebbe poter escludere questa eventualità: questo rende impossibile ad uomini troppo umani (quella parte di uomini a cui venisse posta la domanda formulata sopra), presi come sono nelle reti a maglie strette di un'etica che li fa sentire colpevoli sempre e comunque, di accogliere con entusiasmo la circolarità del tempo e la loro eternità. Ben venga la morte – direbbero esasperati ad un certo punto, di fronte all'ennesimo rimprovero, all'ennesimo confronto, all'ennesima dimostrazione altrui di pochezza operativa, di povertà concettuale, di debolezza morale, di viltà sociale – ben venga la fine di tutte le cose, ben venga la *mia* fine, ben venga l'oblio che mi cancellerà dalla memoria degli uomini e mi ridarà, nel non esserci più nemmeno come traccia di ricordo nella mente di qualche creditore morale, un'innocenza originaria altrimenti impossibile. Ma tutto si complica terribilmente se a queste considerazioni si aggiunge quella che afferma la necessità di farsi perdonare prima di tutto da se stessi; qui però entriamo in un'area di pensiero del tutto differente, gli altri fanno momentaneamente un passo indietro e tu sei in piena scena, illuminato

a giorno dalla tua responsabilità, dall'artificio della tua individuazione (carattere, temperamento ecc.), dall'indecifrabile pluralità che ti compone come ego interiore e ti corrisponde come ego sociale. Ed è – come si dice sempre in questi casi – un altro discorso.

**361.** Quando fai ordine, fai solo quello, non pensi ad altro che quello, non pensi ad altro e ti sembra di non pensare a niente, o a niente di che. E invece fare ordine fra le proprie cose, qualunque esse siano, è un esercizio quotidiano del pensiero cui non si presta mai la dovuta attenzione, sia rispetto al suo senso in sé sia rispetto al suo senso per noi. I due sensi d'ordine non coincidono, l'uno essendo mobile quanto l'umore e l'occasione che ci porta a utilizzare ampie porzioni di tempo per cambiare di posto alle cose che ci premono intimamente quanto al loro posizionamento nella casa interiore che ci segue dovunque, l'altro essendo comune a chiunque a possegga alcunché, cosicché il senso d'ordine finisce per essere un trascendentale storico, un ossimoro riguardante tutti coloro che incarnano nel loro piccolo o minimo il diritto a possedere qualcosa di proprio. Il motivo per cui l'ordine delle nostre cose non consente ad altra occupazione di occuparci è però testimonianza di un'intensità energetica non comune: l'investimento d'energia, di pensiero e di tempo è così alto che non può, alla fine, che venirne una soddisfazione adeguata, altrimenti l'impressione catastrofica di aver perso tempo ci deprimerebbe a tal punto di suggerirci che sarebbe meglio vivere nel disordine. Il che non accade, almeno in prima battuta, perché l'altrettanto forte impressione di vivere comunque in un disordine essenziale, di cui l'ordine da noi portato al nostro piccolo cosmo sarebbe soltanto un ridicolo palliativo consolatorio a fronte dell'essenziale fallimento della cosa, emerge quasi subito e soltanto per un attimo: la contemplazione dell'ordine fatto ci gratifica subito dopo e ci convince a riprendere l'iniziativa ogni volta che in seguito si renderà necessario. E' curiosa questa ciclotimia del senso d'ordine: il pensiero dovrebbe farsene carico ogni volta, perché ogni volta la costruzione del cosmo in casa nostra mima un altrettanto costruzione del cosmo nella nostra mente, quella che s'incarica di valutare, giudicare, collegare, ricordare, dimenticare, stabilire le regole dell'antecedenza e della conseguenza. I nostri scaffali di libri, ad esempio, sono poi tanto diversi dagli oggetti, dalle persone, dalle situazioni che, alla fine di ogni giornata, chiedono di trovare un loro posto dentro l'accumulo, per ogni altro verso casuale, della nostra esperienza vissuta?

**362.** Che ci si possa fidare di più del linguaggio del corpo che delle parole, anche se non è vero in assoluto, è senz'altro assai probabile. Ci sono situazioni, come l'amore, in cui il messaggio non può fallire l'obiettivo della verità: se il desiderio è autentico, si vede, non ci sono mezze misure, almeno nei maschi. Si tratta però di vedere *che cosa* s'intende comunicare con il desiderio sessuale, poiché, se è vero che il corpo non può tacere in questi casi, è però anche vero che ciò che afferma è tutt'altro che univoco: il semplice desiderio può infatti comunicare amore, o semplice conferma di possesso, o sfogo venale di un istinto che prevale sulla sublimazione; non si tratta di scegliere tra queste possibilità, si tratta invece d'interpretare il messaggio globale di quel corpo che fa la stessa cosa in tutti e tre i casi. Forse il modo in cui si fa l'amore può lasciar capire? No, perché anche per questo caso vale la stessa considerazione che si può fare per le parole dette: l'inganno è sempre possibile dietro i modi con cui vengono dette le parole o fatto l'amore; ciò che risulta indiscutibile, e carico di senso, è il semplice fatto dell'atto sessuale, così come per le parole dette l'unica realtà indiscutibile è il semplice fatto di averle dette, e di aver detto proprio quelle, ma quello che l'atto e la parola, alle spalle del loro esser stati dati, intendano significare, ebbene, questo resta nascosto nell'enigma di un silenzio interiore che è compito di chi riceve atto e parole decifrare se vuole capire. Eppure, il corpo inganna meno, possiede meno possibilità retoriche, meno trucchi, un minor numero di declinazioni nel tono dell'esecuzione di ciò che con esso s'intende dire, forse perché il corpo parla all'altro direttamente, e direttamente al corpo dell'altro: è una relazione di corpo a corpo, è una battaglia comunicazionale diversa in cui l'astratto, che pure è presente, è però sopraffatto da una quota di materialità così sorprendente che adibirla all'inganno da parte di chi la mette in gioco è di gran lunga più difficile che la stessa cosa effettuata con le parole, più aeree, già da subito più cariche di abitudini sociali ermeneutiche rispetto al loro significato, più trasparenti alla sensibilità di chi le riceve e permeabili per essenza ai sensi più diversi. Fare l'amore, quindi, non garantisce in chi lo fa una maggior sincerità d'intenti, una più solida onestà emotiva, né una più sicura lealtà nel rispettare ciò che nell'altro fare l'amore sommuove. Se l'altro coglie nel nostro modo di fare l'amore la breve scintilla dell'autenticità, potrà però confessare a se stesso una gratificazione di gran lunga più efficace di quanto potrà mai esserlo qualsiasi dichiarazione d'affetti pronunciata con le più sofisticate parole del lessico amoroso. Potrà dire a se stesso: facendo l'amore, mi ha detto senza una parola «ti amo».

**363.** Ci si salva dalla disperazione consentendo alla speranza di considerare il contesto storico nel quale ci si è trovati a vivere come un parziale alibi al

proprio essenziale fallimento esistenziale. Strano tipo di speranza, tutto volto all'indietro, verso qualcosa che non c'è mai stato ma che avrebbe potuto esserci se, e soltanto se. Ma il futuro del passato è esattamente questa apertura verso un possibile che non ha mai potuto essere realtà, e che viene consegnato all'immaginazione precedente il sonno come una sorta di vita che non abbiamo potuto vivere ma avremmo potuto: il futuro come possibile del passato, indifferenti al vero futuro, quello che coi aspetta domani, quello che ci aspetta sul serio. Anche in politica la disperazione prodotta dai tempi si rifugia nell'ideologia che non ha potuto, o saputo realizzarsi; qui la fuga è più grave, perché il sonno che segue il dormiente utopico è astutamente gestito dal realismo imprenditoriale della volontà di potenza vincente del momento. Così, oltretutto, da questi passi all'indietro nel futuro del passato che sarebbe stato possibile si esce, oltre che più stupidi, più affondati nell'inerzia di prima, passivi di fronte alla disfatta del mondo che vorremmo, sconfitti del tutto da forze prive di fantasia ma forti della loro stolidità violenza immediata, fatta di parole d'ordine spese sempre nel presente, di ordini impartiti senza discussione da maggioranze ebbre del potere sbandierato dai loro capi raccolti sul campo di battaglia, in cui la buona democrazia di pace ha perso la sua occasione di educare la malvagità innata a disseminare la terribilità del potere. Ci si salva dalla disperazione, ma non dalla sconfitta storica, dunque, ci si salva turandosi orecchie e coprendo occhi, ci si salva, ma sarebbe meglio condividere la sconfitta di tutti coloro che, almeno, hanno provato a resistere. L'obsolescenza della salvezza personale rende di nuovo attuale, nella sua inattualità, la necessità di pensare ad un pensare comune, altro dal comune pensare: l'altro inizio del pensare è forse il vero inizio a pensare l'altro?

**364.** Funtori e generatori di senso. Ad esempio: essere, nulla, principio di non contraddizione, principio d'identità, Dio, anima, spirito, soggetto, coscienza..., questi sono funtori. Svolgono una funzione sintattica, collegano generatore di senso a generatore di senso, producendo nuovo senso o esplicitando il senso implicito dei generatori. Casa, stella, corpo, sasso, gatto, penna, libro... sono generatori di senso, questi sono generatori di senso: s'intenzionano a una cosa illuminandone la sostanzialità; bello, grande, giallo, dolce, violento... s'intenzionano a una cosa illuminandone la qualità; alzarsi, abbassare, porgere, strappare, ridere, leggere, camminare... s'intenzionano a una cosa illuminandone la mobilità fissa e quella in movimento. Che cosa significa parlare e scrivere, allora? Significa, tra l'altro, riportare la cosa, generata nel suo senso sotto una delle tre pertinenze illustrate, a dei funtori che se ne facciano carico rispetto alla loro origine, scopo, statuto di presenza. E' bene, ad esempio, che un bel libro esista, che un soggetto lo legga, che un

Dio l'abbia ispirato, che un'anima se ne nutra... Nessuna di queste relazioni potrà mai essere dimostrata, potrà però sia essere mostrata che mostrarsi in sé, a seconda della mobilità cui sarà sottoposta. Ad esempio, un bel libro letto sarà mostrato secondo una mobilità fissa, la bellezza di quello stesso libro si mostrerà cammin facendo durante la lettura. Significare "tra l'altro": si dice così perché parlare e scrivere significano anche in altro modo. Ad esempio, parlare significa che due funtori entrano in comunicazione tra loro: Dio esiste, il soggetto possiede coscienza, essere si oppone a nulla ecc. Scrivere, invece, significa che la mobilità in movimento di una parola detta o pensata trova la sua mobile fissità sul candore di un foglio o di uno schermo di computer.

**365.** Sia data la parola "albero". La cosa, cui essa si riferisce per giustificare la propria configurazione fonica secondo una determinata lingua della quale è generatore di senso, sottoposta a tale configurazione esplose. I frammenti dell'esplosione si raccolgono con pazienza dopo molto tempo, e costituiscono, disposti sul terreno secondo un ordine non casuale, l'intera generazione del senso fino a quel momento prodotta. Che cos'è albero diventa che cosa significa "albero": la domanda ontologica diventa domanda semantica; il significato dell'ente nominato diventa il senso di tale ente, e la domanda sul che cos'è quel tale ente si riduce di portata ontologica, non presupponendo più qualcosa come una sua essenza, né qualcosa come una sua esistenza, bastando a se stessa la pura nominabilità rispetto a qualcosa che prima di tutto è in quanto parola. Solo così, ovvero solo sospendendo ogni pretesa trascendente la parola, si può adibire la parola ai contesti più diversi, consentendole di significare oltre la lettera, e di valere ad esempio come parola poetica. E' vero però che qualsiasi senso secondo è parassitario nei confronti di quel senso primo della cosa cui la parola deve potersi riferire per giustificare la propria configurazione fonica: ed è quindi vero che è proprio nei confronti di tale senso primo che occorre, prioritariamente, porsi domande circa la generazione di senso. In ogni caso, la disponibilità della parola alle adibizioni più diverse si radica anche nella gratuità fonica mediante la quale si manifesta, e nella gratificazione auditiva, quasi musicale, con la quale suona alle nostre orecchie: essa prioritariamente si riferisce a quella tal cosa, è vero, ma lo fa mediante una tal configurazione fonica che immediatamente si presta a significare oltre, poiché ogni fonema della configurazione risveglia, grazie all'esperienza che se ne ha con tutte le altre parole in cui esso compare, una raggera di sensi emotivi, estetici, sensibili che sono maturati con l'uso e col tempo, con l'esperienza del parlare e dell'ascoltare, col gusto, in una parola, col gusto della parola girata e rigirata fonema dopo fonema in bocca rivolgendo la parola stessa e facendosela rivolgere. L'innocenza fonica è



un'illusione: per nessuno di noi la parola "albero" potrà mai significare la stessa cosa, anche se l'ente significato è quello e quello soltanto. In questa disseminazione soggettiva del senso complessivo attraverso l'infinito dei significati possibili consiste la generazione del senso di cui è portatrice ogni parola come albero, mela, occhio, stringere, abbandonare, colpire, ridicolo, lucido, leggero.

**366.** Il funtore, in quanto tale, non ha alcuna necessità di riferirsi in modo trascendente a qualcosa oltre se stesso che lo giustifichi sul piano ontologico come un corrispondente esistenziale analogo al corrispondente della parola "albero". Il funtore funge, ed il suo statuto ontologico si chiude lì, nel fungere: nominalismo operativo. Si assuma, ad esempio, il funtore "coscienza": non viene richiesto ad esso di "esistere", ma di fungere, ovvero di operare in modo che i generatori di senso possano relazionarsi tra loro a formare un senso. La coscienza, dunque, non "esiste", ma funge da polo relazionale per colui che la "possiede" e per ciò di cui si ha coscienza, in tutti e due i casi due generatori di senso del tipo "uomo" e il che di cui l'uomo che ha coscienza ha coscienza. In questo modo si tolgono di mezzo parecchi falsi problemi relativi ai funtori, senza con questo togliere di modo la loro funzionalità. Due funtori in relazione tra loro, oltre che il significato generale che assumono (il fatto di "parlare"), assumono anche e soprattutto il loro significato particolare, quello che, distinguendo ogni funtore da un altro, consente infinite combinazioni di senso, pur non avendo esse (e non potendo mai avere) alcun significato analogo a quello che scaturisce dall'unione tra due generatori. Non è vero, dunque, che l'enunciato "la coscienza presuppone il principio d'identità" non abbia alcun senso, senz'altro non ha lo stesso tipo di significato dell'enunciato "la coscienza di vivere qui e ora", ma quest'ultimo può riferirsi ad un luogo, ad un tempo, ad una fatticità, e con essi configurare un'esplosione di senso proprio grazie all'appoggio ad almeno tre generatori di senso portatori in sé di significato. Il primo enunciato, invece, continua a costituire una riflessione sull'operatività dei funtori che, quando entrano in relazione tra loro, vanno a profilare la problematicità, peraltro necessaria e irrinunciabile, di un metalinguaggio, di un linguaggio, cioè, che deve potersi rigorizzare nelle sue relazioni e nelle sue definizioni terminologiche al fine di poter scrivere il mondo.

**367.** Le relazioni tra i funtori sono di gran lunga l'oggetto di riflessione più specifico del filosofare, mentre quelle tra generatori di senso sembrano riguardare in modo più diretto la poesia. Concetti e immagini, rispettivamente,

prodotti da filosofia e poesia devono poter entrare in contatto, arricchendosi vicendevolmente sotto tutti i profili. In particolare, il concetto, grazie all'immagine acquista visibilità, si manifesta e si rende comprensibile, comunicabile e maneggevole, l'immagine, grazie al concetto, acquista nervatura, permanenza di senso, solidità e in ultima analisi fondamento, fondamento legata alla permanenza di senso, alla sua non precarietà, o non arbitrarietà, o non gratuità, o non inutilità, o non semplice ornamentalità. L'arte di collegare funtori e generatori di senso corrisponde appunto a questa mescolanza d'intenti, che rende ricca, variata e soprattutto unica la scrittura: unica ma non univoca, unica ma polivalente, unica ma suscettibile di infinite adibizioni differenziate tra immagine e concetto. A tal punto le cose stanno così che la differenza tra poesia e filosofia diventa radicale soltanto rispetto a ciò di cui ci si occupa con le parole del discorso, poiché l'ordine del discorso sfuma le differenze e consente alla metafisica di ispirare la poesia e alla poesia di rendere visibile il concetto. E' vero però che Aristotele ed Husserl non sono poeti, e che Petrarca e Montale non sono filosofi; Dante è spesso ambedue le cose, e altrettanto da sempre sappiamo di Platone. In ogni caso, l'esercizio della relazione tra funtori è esclusivo del filosofare, poiché in esso non si danno immagini, né possono darsene, poiché in tale esercizio mancano completamente generatori di senso, ovvero mancano i loro riferimenti, le cose del mondo, che tutt'al più vengono assunte, dai funtori adibiti a ciò, in essenza, fuori d'esistenza, vengono insomma assunte esse stesse come funtori, cose di riferimento dei generatori di senso assunte come funtori. Ad esempio, Socrate diventa coscienza, oppure soggetto, e tutto ciò si dice di Socrate in quanto coscienza o soggetto non è più detto di Socrate, ma degli uomini in generale (e quindi *anche* di Socrate, ma non in quanto Socrate, bensì in quanto uomo).

**368.** Il funtore, dal momento che funge, funziona. Fungere, ovvero stare al posto di, essere segno: la funzione del segno, la funzione del funtore è quella di fare da connettivo tra la parola e la sua ulteriorità, tra la parola e la cosa stessa. "Io possiedo una coscienza", "Io sono un soggetto" connette la parola "coscienza", o la parola "soggetto" alla cosa stessa che, con quell'altro funtore corrispondente alla parola "io", quelle parole formula, dice, scrive o pensa. Che cosa sia io grazie a coscienza e soggetto non equivale certo a ciò che io sono in quanto cosa stessa, ma è tutto ciò che posso sapere di me stesso, ovvero di quel funtore-Io che afferma di possedere o di essere una coscienza o di essere un soggetto. Poterlo dire, scrivere o pensare è cosa grande, presumere di essere arrivati in fondo alla cosa che tali connessioni rappresentano è però inutile illusione, o meglio, non del tutto "inutile",

giacché lo iato che separa il funtore dalla sua ulteriorità di riferimento rappresenta tra l'altro il lavoro che deve fare ogni volta che dice, scrive o pensa, e lo deve fare per necessità, per connaturata necessità, per ineludibile necessità. Se restiamo all'esempio, l'Io di cui si parla si situa dunque tra segnità e ulteriorità della stessa, da esso stesso richiamata, esatta, implicata e spesa nel dire, scrivere e pensare. La funtorialità del segno che noi siamo ha dunque il compito di fungere da tramite tra sé e l'oltre di cui è segno, il suo funzionamento è oltrepassamento all'insegna del "dovere": tra essere e dover essere c'è la stessa relazione che sussiste tra funtore, o segno, e cosa stessa, o ulteriorità. Ed è già grande cosa rendersi conto della propria imperfezione radicale, o finitudine segnica, al fine di configurare l'Altro da Sé come luogo di una funtorialità impossibile, nel quale però giace e riposa il senso ultimo (altrettanto impossibile, fuori di conoscenza, se non di comunicazione) di quello stesso Sé affidato alla sua sola segnità. Fuori di conoscenza, ma non di comunicazione: significa che la relazione di segnità ha il dovere di trasformare la comunicazione che viene al Sé dall'ulteriorità (cui rimanda in quanto segno) in conoscenza, assorbendo volta per volta quello che la sua funtorialità è in grado di recepire e trasformandola. La tras-formazione ha almeno tre modalità: la parola pensata, la parola detta, la parola scritta. Anche il *trans-* di trasformazione illustra un'alterità, ma questa volta non nel senso di una trascendenza, ma di una riduzione: la riduzione della comunicazione (in quanto ulteriorità che si manifesta) a conoscenza, ovvero a informazione. La medietà del segno raddoppia il suo compito: da un lato recepisce affinando l'udito verso l'alterità di ciò che sta in "alto", dall'altro elabora e tra-duce affinando la parola che dice, che pensa, che scrive. Il funtore svolge esattamente questa funzione: tra-duce verso la parola la "parola" dell'ulteriorità; così, la funtorialità del funtore funziona come l' "umano", il lavoro di quell'ente che costruisce la propria specificità per raggiungere la quale nomina Sé come "uomo", come *humus*, "terra" sul cui fondamento si edifica globalmente la produzione del senso.

**369.** Che l'umano si edifichi tra due ulteriorità, una trascendente verso l'inapparente ed una riducente verso la comprensione, costituisce una nuova immagine della sua essenziale medietà statutaria, donde quell'inevitabile senso d'insufficienza che, nella sua radicalità, da sempre vale come il senso vero e proprio dell'umano: una perfetta insufficienza. Una perfetta insufficienza? Che cosa vuol dire? Intanto, che l'umano *deve* essere questa insufficienza, non: può ma: deve. L'insufficienza è *necessaria* all'umano per essere umano, è la sua gloria, il suo merito, la sua responsabilità e solo sotto un certo punto di vista la sua croce. Necessità è perfezione: tutto ciò che è

necessario è perfetto dal momento che non può essere diversamente da com'è, e tutto ciò che non ha possibili ha soltanto realtà, e la realtà è quello che è, non di più e non di meno, cosicché l'essere necessario, essendo com'è e non potendo essere diversamente, è anche tutto ciò che può essere, e dunque è perfetto, ovvero è fatto esattamente come dev'essere fatto, né più né meno, è compiuto (*perficere*: compiere): giustificazionismo ontologico. La funtorialità dell'umano descrive questa medietà senza annettervi alcuna tonalità emotiva, bensì riservandosi di declinarne la manifestazione ogni volta che tale funtorialità produce senso. Allora il senso della tragedia dell'umano, del vivere come esperienza dell'umano condotta fino in fondo a tutta la sua necessità ha luogo ad essere, allora la compiutezza e la necessità, il dover essere uomini e la realtà di viverne la manifestazione ad ogni livello, tutto contribuisce a illuminare il senso della sua profonda emotività, della ragione per cui ciò che è e non può non essere, allora il Sé scopre Sé in qualità di scala da salire dai ripidi gradini, laddove ogni gradino è un *imago* dello stesso Sé che ci sospinge in avanti alla ricerca: di funtore in funtore, da soggetto a Dio, da coscienza ad essere, da spirito a nulla.