

# Finitezza, infinità

## Limite e illimito della quotidianità

*Alle volte si diventa scrittori a furia di letture – non con la propria primitività. Non si sa con se stessi che si è uomini, ma mediante una conclusione: perché si è come gli altri. Chissà, se poi qualcuno lo è! E ai nostri tempi, mentre d'altronde si è dubitato di tutto, a nessuno viene il dubbio di chiedere: chissà se qualcuno di noi è un uomo!*

Søren Kierkegaard, Scritti sulla comunicazione

---

1. Con timidezza instancabile le parole tracciano *il possibile del senso*, quello che ci è dato dagli altri, quello che crediamo, o abbiamo creduto di produrre noi stessi. So di amici (e amiche) che riescono ancora ad 'affidarsi': termine in apparenza grave e, all'origine di quella che credo essere la sua formulazione più autentica, *insensato* nella sua apparente gravità.

Che cosa significa per noi 'affidarsi'? Forse chi ne fa uso pensa di poterlo abbinare a qualche forma residua di ottimismo pedagogico, di redenzione dal male del mondo (e dal proprio), o forse ritiene sensato compensare il vuoto dell'attuale metafisica, ridotta a involucro per le merci più diverse, con *l'antico abbandono* (non per forza soltanto religioso) a ciò che non produce certezza in quanto conoscenza dimostrata, ma è in grado comunque di *consolare* la solitudine, il fallimento, la mediocrità irrimediabile, di giustificare la propria resa a qualche fatalità evenemenziale, insormontabile, e di assumere a tale scopo una *temporalità altra*, capace di sciogliere

---

<sup>1</sup> E' stato per molti anni docente di ruolo di Filosofia e Storia al *Ferraris*.

il passato nell'oblio, di illuminare il futuro con speranze e promesse (che non sarà necessario mantenere), di consentire l'indulgente sopportazione del presente, che ora c'è e non c'è, in un gioco delle parti che ci fa arrivare a sera, che ci prepara all'insonnia. Ecco, dunque, il senso dell'"affidarsi", ed è troppo ambiguo giudicare tutto questo un facile inganno: la vita quotidiana, che forse interessa soltanto ai poeti, traccia con l'"affidamento" il *confine* che va oltrepastato, poiché è là, soltanto là, dove la finitezza non è più percepita per quello che è e ci minaccia, è soltanto là che la vita quotidiana, finita e *costretta nel limite*, si apre con la parola ai possibili che *la parola* (e soltanto essa), custodisce, cade nella rete che chiama 'infinito' dato che il limite spezza i propri argini e consente la piena provvisoria del senso<sup>2</sup>. Quanto tempo dura, o può durare, la fatale ambiguità dell'inganno? Per quanto tempo la quotidianità può reggere *l'illimito*, la sua eccedenza di senso, la sua fatica, infine e soprattutto: il suo radicale non-senso?

### Orizzontalità

2. Uno dei tratti della quotidianità è *l'orizzontalità*. S'intende dire questo: la gestualità quotidiana tende a ripetersi uguale di giorno in giorno, sul fondo di un'abitudine (termine, come si sa, di pregnanza filosofica, da Hume<sup>3</sup> in poi) che si giustifica da sé, o sul piano della stretta necessità (a fini di semplice sopravvivenza), o sul piano del dovere (i gesti della professione, a sua volta legata alla sopravvivenza, ma non mai entro essa ridotta), o sul piano dell'affettività (privata o sociale che sia), o infine – ed è il caso più interessante – sul piano *apotropaico*, come testimonianza di un piano trasversale a tutti i precedenti, che in dosi differenti da piano a piano e da singolo a singolo, tende a *ribadire* le proprie procedure di difesa nei confronti dell'imprevedibile, del caso, della sorpresa, dell'imminenza del non-senso.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Ecco a tal proposito le parole di Kierkegaard: "Questa è la battaglia della *fede* che, se si vuole, combatte dissennatamente per la possibilità. Perché la possibilità è la sola cosa che salva. [...] una possibilità e chi dispera respira di nuovo, torna in vita, perché senza possibilità a un uomo manca in qualche modo l'aria". Cfr. Søren Kierkegaard, *Sygdommen til Døden* (1819), trad. it. *La malattia per la morte*, Roma, Donzelli, 1999, p. 42.

<sup>3</sup> "Questa applicazione delle idee oltre la loro natura deriva dal fatto che noi raccogliamo insieme tutti i loro possibili gradi di quantità e di qualità in maniera insufficiente, ma utile agli scopi della vita [...] Quando abbiamo trovato una rassomiglianza [*resemblance*] tra oggetti diversi che incontriamo spesso, diamo a tutti il medesimo nome, quali che siano le differenze che possiamo osservare nei gradi della loro quantità e qualità, e qualunque altra differenza possa sussistere fra loro. Acquistata questa abitudine [*custom*], nell'udire quel nome si risveglia l'idea di uno di quegli oggetti, e si induce l'immaginazione [*imagination*] a concepirlo in tutte le sue particolari circostanze e proporzioni". Cfr. David Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739), trad. it. *Trattato sulla natura umana*, Milano, Bompiani, 2001, p. 63.

<sup>4</sup> Più in generale, è il piano antropologico che qui viene evocato per illustrare l'importanza dell'abitudine, e varrà allora la pena di rivolgersi a quanto scrive Lévi-Strauss nella seconda delle

A parte l'oscura percezione della propria mortalità, sempre più imminente col passare dell'età, l'ipotesi sottesa a questa orizzontalità statutaria è una forma impercettibile e non concettualizzabile dell'*infinito*, da intendersi qui come ciò che non ha nessun motivo (a parte la sorte riservata alla continuità di quell'oscura percezione) d'interrompersi, (sorprienderebbe, se lo facesse, la consolidata abitudine del ripetersi delle stesse cose: reiterazione che equivale in chi la esperisce ad una incessante e gratificante riconferma di senso). Anche in questa circostanza però, *oltre* i margini di questa quotidiana esperienza di riconferma, giace *inevasa la domanda di senso*, da "affidarsi" ancora una volta al caso, più che alla necessità, all'imprevedibile, più che alla ragione predittiva: il senso esercita il suo lavoro consolatorio *entro* il cerchio del non-senso, cui il desiderio aspira suo malgrado, anche se soltanto grazie all'ipotesi di colonizzarne l'impensabilità, la non-figuralità, l'irrappresentabilità. Ora, si sa, ciò che il senso comune non sa rappresentarsi, per il senso comune *non esiste*, e dunque non costituisce problema. Rimane, al fondo dell'abitudine e del suo singolare infinito rappresentativo (all'insegna del sempre uguale quotidiano) quell'oscurità, che sul piano emotivo nutre l'inquietudine, il sospetto, il gesto di rifiuto nei confronti di tutto ciò che non viene compreso dalla cattiva infinità quotidiana.

L'orizzontalità, allora, ha questo di paradossale, che non ignora il limite, il limite, come si dice, dell'orizzonte, ossia il navigante accetta di non poter raggiungere mai l'orizzonte: si adegua al fatto che esso valga come un asintoto, *purché* il suo viaggiare non muti assetto (l'orizzontalità) giacché l'unica alternativa che sembra profilarglisi è quella del naufragio<sup>5</sup>, l'unica verticalità che conosce.

3. "L'eterno ritorno delle stesse cose": è questo *pensiero* di origine nietzscheana, forse, l'unico paradossale trascendimento possibile della quotidianità. Ma, appunto, in quanto pensiero, è questo un trascendimento *soltanto mentale*, poiché anche il solo pensarlo resta comunque all'interno della temporalità quotidiana, proprio perché le

---

sue *Lezioni giapponesi* (1986) circa la funzione svolta dall'antropologia nel quadro delle scienze dell'uomo: "Sotto tutti questi aspetti, l'esempio delle cosiddette società primitive può ammaestrarci, perché esse si fondano su principi che permettono di convertire la quantità delle ricchezze prodotte in valori morali e sociali: realizzazione personale nel lavoro, considerazione da parte dei parenti e dei vicini, prestigio morale e sociale, accordo riuscito fra l'uomo e i mondi naturale e soprannaturale" Cfr. C. Lévi-Strauss, *Lezioni giapponesi. Tre riflessioni su antropologia e modernità*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2010, p. 115.

<sup>5</sup> La ricca metafora della navigazione e del naufragio, da Platone a Lucrezio a Pascal a Goethe a Nietzsche, è servita all'Occidente per illustrare, giustificare, verificare un possibile senso dell'esistere, o al contrario per confermarne l'insensatezza. Si veda, ad es., quanto scrive Nietzsche a proposito del collegamento tra navigazione, naufragio e infinito nel terzo libro della *Gaia scienza*: "124. *Nell'orizzonte dell'infinito*. Abbiamo lasciato la terra e ci siamo imbarcati sulla nave! Abbiamo tagliato i ponti alle nostre spalle – e non è tutto: abbiamo tagliato la terra dietro di noi. Ebbene, navicella! Guardati innanzi! Ai tuoi fianchi c'è l'oceano: è vero, non sempre muggisce, talvolta la sua distesa è come seta e oro e trasognamento della bontà. Ma verranno momenti in cui saprai che è infinito e che non c'è niente di più spaventevole dell'infinito". Cfr. F. Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft* (1882), trad. it. *Opere*, Milano, Adelphi, 1965, vol. V, tomo 2, p. 129.

“stesse cose” che cos’altro sono mai se non la nostra vita in tutti gli attimi del giorno e della notte, di tutti i giorni e di tutte le notti? Il loro ripetersi significa: infiniti risvegli, infiniti addormentamenti, infiniti pasti, infinite evacuazioni, infiniti desideri, infiniti (parziali) soddisfazioni, secondo una sequenza che non può sommare piccoli isolati sensi relativi ad ognuna di queste minute fatticità, ma, al contrario, finisce per *sottrarre* ad ognuna di esse quel resto di senso che riusciamo ad attribuire loro, quando le sistemiamo in serie sulla base di un’orizzontalità in sé del tutto insensata, e indipendente dal fatto che possa contenere, accumulati in ordini provvisori e sempre suscettibili di mutamento, tutti quei minimi sensi che ci consentono, grazie ad esso, di sorridere all’attimo, al suo trascorrere, al fare, al dire quotidiani.

E allora: *scriverne* - ecco il punto chiave che qui s’intende sviluppare— può *valere altro* da questa dannazione? In altre parole: esiste un ingresso nella verticalità *che non sia naufragio*? È possibile, infine, un’esperienza della quotidianità che non soffra dei tratti ambigui e contraddittori dell’orizzontalità? E se questo esperire fosse possibile, lo sarebbe a scapito, oppure sul fondamento, oppure ancora a vantaggio dell’orizzontalità?

A tutte queste domande risponde *lo scorrere del tempo*, la rappresentazione di ciò che ne facciamo, ma soprattutto di ciò che ne facciamo *dopo* – e soltanto dopo – averne d’un tratto colto l’intimità spaesante della sorpresa, proprio *dentro quello stesso attimo* che naufraga nella serie insensata, che vi scioglie il proprio paradossale unico-intero fuori da ogni totalità: dissoluzione che non è un sacrificio, e non aggiunge alcuna consapevolezza, anzi, ne disperde finanche il desiderio, come il mormorio di una voce nel gran brusio delle folle che dicono tutto e non dicono nulla se non questa totalità di voci incomprensibile e monotona.

### Quotidianità e scrittura

4. Ma la scrittura<sup>6</sup> – va chiarito subito – è *anch’essa* una quotidianità. Potrebbe, peraltro, non avere in sé nulla di eccezionale: scrivere come camminare, parlare, confezionare il cibo, cucire, fare l’amore, dormire, soffrire, ridere. Non ha infatti nulla di eccezionale nella sua procedura: prendere una penna in mano, o premere il tasto di un computer, non equivale infatti a *qualsiasi altra* prensione tendenzialmente

---

<sup>6</sup> Va chiarito che col termine ‘scrittura’ qui s’intende quanto intendeva Sini, su base peirciana, quando teorizzò il concetto di foglio-mondo nella seconda metà degli anni novanta del secolo scorso. In particolare, per quanto riguarda la scrittura filosofica, Sini afferma: “[...] avrete già capito che, quando parlo di scrittura filosofica, intendo il termine ‘scrittura’ in senso molto allargato. Il filosofo esercita infatti la filosofia non solo scrivendo libri e saggi, ma anche parlando, discutendo, dialogando, facendo lezione, riflettendo fra sé e sé. E insomma, come diceva Platone nel *Sofista* (267c), il filosofo esercita la virtù della sua scienza “ergois te kai logos”, con le azioni e con i discorsi, parlati e scritti. Il filosofo è un “mimo” della verità, di cui porta i segni sul suo stesso corpo e nella voce (se è un filosofo)” Cfr. C. Sini, *Teoria e pratica del foglio-mondo. La scrittura filosofica*, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 6.

effettuale? Non si può che assentire. C'è forse qualche tratto inaudito nel vergare serie di parole invece che, ad esempio, inanellare serie di suoni? Non parrebbe proprio. Che dire allora? Che dire del nudo fatto di scrivere? Nulla più che una altrettanto nuda descrizione del *come* il gesto viene esercitato? D'altra parte, le intenzioni che muovono la mani sulla carta non sono necessariamente differenti da quelle che ci portano, per esempio, ad articolare suoni con l'apparato fonatorio: in ambedue i casi diamo informazioni, conversiamo, siamo iscritti nel circolo della comunicazione. La scrittura è dunque anch'essa una quotidianità, il cui orizzonte operativo sembrerebbe non affondare mai oltre la pura esecutività: *il suo senso*, come per qualsiasi altro 'fare', è *la sua superficie* (predisposizione di mezzi per conseguire fini), e non sembrano profilarsi delle profondità.

Anzi, questa banalità sembra essere la sua forza, ma la sua forza per che cosa? Davvero e soltanto per arrivare in fondo alla sua effettualità, e a quella unicamente? Oppure la sua orizzontalità esecutiva *apre un infinito dentro l'infinito* di un'abitudine operativa? Un diverso (una diversa forma dell') infinito dentro l'infinito operativo del puro e nudo e crudo fatto di scrivere?

Forse occorre una riflessione ulteriore sul *limite*<sup>7</sup> sul suo aprire e sul suo chiudere: *apertura* verso l'illimitato o *chiusura* entro i confini della finitezza, inoltrepassabile malgrado le apparenze? Un infinito come non-finito non ci fa contenti, un tale infinito è il luogo dell'incompletezza per eccellenza, di ciò che non potrà mai venire ultimato, di ciò che non conosce definitezza, che resta fuori da qualsivoglia totalità, che però potrà ambire ad *un proprio intero*, chiuso entro confini, privo monadicamente di porte e finestre, a sé bastante, autofago e autosufficiente, senza comunicazione se non internamente a sé, in una parola: *solitario*, un infinito inteso come intero-solitario, errante per tutti i dove, per nessun dove, che non sa mai se e quando parte, se e quando arriva. Un *infinito-intero-solitario* che ha qualche problema statutario con ciò che chiamiamo movimento, e attraverso esso col tempo quotidiano.

---

<sup>7</sup> La tentazione di riportare senso e funzione del termine 'limite' al *Filebo* platonico è forte, e in parte giustificata se s'intende con 'limite' quanto interpreta M. Migliori nell'edizione da lui curata per Rusconi nel 1995. Scrive Migliori: "È il principio operativo che, ordinando una realtà altrimenti disordinata per la presenza dell'illimitato, rende possibile l'esistenza di tutte le cose. Il Limite agisce come misura e le sue manifestazioni più rilevanti sono quelle matematiche. La sua funzione è sia ontologica sia assiologica. Nello svolgimento delle argomentazioni, Socrate una ripetutamente Uno come sinonimo di Limite" Cfr. Platone, *Filebo*, Milano, Rusconi, 1995, p. 254. Forse nel discorso che stiamo elaborando la funzione del Limite è prima di tutto assiologica, l'apertura e la chiusura risulterebbero legati alla questione del senso-per-noi più che all'esistenza delle cose in sé. In ogni caso, scrive Migliori "Tre sono gli elementi che si intrecciano nel corso della discussione tra Protarco e Socrate. Il primo è costituito dal motivo dominante del dialogo, il filo rosso che collega tutte le argomentazioni, e che è certamente la questione della vita buona per l'uomo [...]". *Ivi*, pp. 6-7. Questo motivo dominante, va da sé, può essere assunto come tale anche nell'implicito intenzionale del nostro discorso.

5. Una *diversa riflessione sul limite* per un diverso infinito che si apre nel nudo fatto dello scrivere: ecco la sfida che affatica per prima la scrittura stessa, che –fosse per lei – giacerebbe quietamente nella sua abitudine procedurale, paga dei propri risultati, della propria capacità di comunicare, di dare e di ricevere comunicazione, di saper intrattenere tra gli attori della scena relazioni comprensibili e replicabili, appunto, all’infinito. Allora, una diversa riflessione sul limite potrebbe interpretare l’emersione del senso del limite come *un’interruzione*, una discontinuità, un varco, uno iato, una beanza che richiederebbe *quote di desiderio* secondo un dinamismo incontentabile, sempre inquieto, testimone di un’infinità capace di apparire, d’accordo, sotto le vesti di una *perenne incompletezza*, e quindi ancora sotto le apparenze di qualcosa che non è finito, che non può mai finire, ma che utilizza questa veste, questa apparenza per parlarci d’altro, e non più rispetto all’orizzonte (cui quell’apparenza di non-finitezza continua peraltro a guardare instancabilmente), ma rispetto ad un percorso immobile, che ci mette di fronte al tema della variazione infinita dell’invarianza, dell’*eterno che si fa tempo* rimanendo quel sempre in attesa di futurazione nella coscienza di chi si pone a scrivere. A scrivere? Perché proprio a scrivere? E a scrivere che cosa? E anche: a scrivere per chi? Quest’ultima domanda cancella la domanda ‘per che cosa?’, poiché il ‘chi’, e soltanto un ‘chi’, può essere il corrispondente di quel ‘chi’ che si pone a scrivere, che sceglie di scrivere, che decide di scrivere, che ‘deve’ poter scrivere quando l’urgenza spezza l’abitudine e il limite interrompe il suo *continuum* anestetizzante.

*Fuori dalla quotidianità?*

6. S’insinua il dubbio, in chi riflette in questo modo sulla quotidianità, che non esista altro che essa, ogni qual volta si maneggiano termini come ‘vita’, o persino ‘esistenza’. Il dubbio potrebbe profilarsi come segue: che cosa c’è *fuori* dalla quotidianità? È possibile qualcosa come la non-quotidianità? Esiste un gesto, o una parola che vengano veramente agiti e detti per una volta soltanto, e che non siano debitori di una qualche analogia con altri gesti, con altre parole che li precedano? La *variazione infinita* di un’eventuale invarianza presuppone che si sappia in che cosa consista tale invarianza. E dunque la questione è: che cosa è *invarianza nella quotidianità*? È qualcosa che è stato agito, che è stato detto una volta per tutte, e poi infaticabilmente ripetuto secondo infinite possibilità di variazione.

La quotidianità, allora, sarebbe questa infinita variazione rispetto ad un *primum*, che andrebbe però illustrato, nonché definito. Pensare la quotidianità come una derivazione dell’Uno implica però l’impostazione di un tema fortemente controverso, *il tema dell’origine*: di un’origine donde rampollerebbero gli infiniti nostri comportamenti, una sorta quindi di ‘grado zero’ comportamentale su cui troverebbero fondamento le nostre azioni e le nostre parole di sempre, quelle stesse della nostra ‘vita quotidiana’, appunto. Se azioni e parole sono irrefutabilmente ‘umane’, allora l’invarianza, il ‘che cosa’ che lo qualifica, dovrà dirsi a sua volta ‘umano’, ma in tal

modo siamo rilanciati a domandare: se l'invarianza comportamentale (dove tutte le variazioni possibili che chiamiamo 'quotidianità') è essenzialmente 'umana', che cosa è in ultima analisi 'umano' (e che cosa non lo è)?<sup>8</sup>

7. L'alternanza è tra l'*astratto* – che resta irrimediabilmente troppo lontano dagli uomini in carne ed ossa, cosicché l'umanità in sé non 'esiste', 'esistono' soltanto gli uomini – e la *contingenza*, che nessuna astrazione potrà mai assicurare sul piano della durata sostanziale, della consistenza, essendo da essa altra cosa, cosicché esistono, sì, gli uomini, ma non sappiamo mai, in essenza, 'che cosa' sono.

Oppure ne sappiamo soltanto ciò che ci raccontano le antiche metafisiche: ci propongono diverse invarianze, sempre 'presenti' anche quando gli uomini in carne ed ossa 'presenti' non lo sono più, cosicché non siamo da esse soddisfatti più che tanto. Per quanto si voglia dedurre dall'astratto la contingenza, c'è un punto in cui si apre uno *iato* tra i due, che, in quanto vuoto che *desideriamo colmato*, ogni volta che lo colmiamo con qualche essenza 'umana' che ci riguarda apre un'antica contraddizione, ed è tutto da rifare<sup>9</sup>.

E poi: per quanto si voglia indurre dalla contingenza l'essenza, l'apertura della serie dei casi non potrà mai essere completa sulla linea del tempo, cosicché, anche in questa situazione, non siamo soddisfatti più che tanto, poiché questa volta non restiamo assicurati, appunto, sul piano della durata. La *ricerca dell'invarianza* che ci informa sull'umano *fallisce* comunque s'imposti la questione: il 'grado zero' comportamentale è un'illusione; potremmo aggiungere: un'*illusione necessaria*, affinché la quotidianità, con la sua finitezza statutaria e la sua infinità abitudinaria, ci convinca a restare nell'orizzontalità della ripetizione, dell'eterno ritorno delle stesse cose. E anche ci convinca, con apparente paradosso, o apparente contraddizione, che *questa* è la 'vita', e non altro, cosicché nessuna eventuale verticalità di pensiero possa mai interrompere il flusso, fino, *ça va sans dire*, fino all'evento della morte<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> In un contesto concettuale "abissalmente diverso" da quello qui implicato (direbbe Emanuele Severino) anche Emanuele Severino si pone questa domanda, o ne problematizza le eventuali ovvie (e tradizionali) risposte; se ne vedano i termini, per esempio, in questo passaggio di un suo libro recente: "Quando incomincia la vita umana? Quando finisce? Cosa significa 'vita umana', 'uomo'? lo si continua a chiedere. Pressoché assente, invece, quest'altra domanda: 'Esiste l'uomo?'. Certo, essa sembra paradossale, una perdita di tempo fuori luogo. [...] Nella vita quotidiana, comunque, non ci si rende conto che l'*esistenza* stessa dell'uomo, è una *congettura*. Dell'uomo, dico, ossia del 'prossimo' e di 'me stesso', in quanto si crede che il 'me stesso' sia radicalmente legato al suo prossimo." Cfr. Emanuele Severino, *Dispute sulla verità e la morte*, Milano, Rizzoli, 2018, p. 12.

<sup>9</sup> Rimane sempre valida, circa lo statuto della metafisica, la considerazione svolta da Kant nella famosa prefazione alla seconda edizione (1787) della *Critica della ragion pura*: "In essa si deve innumerevoli volte rifar la via, poiché si trova che quella già seguita non conduce alla meta; e, quanto all'accordo dei suoi cultori nelle loro affermazioni, essa è così lontana dall'averlo raggiunto, che è piuttosto un campo di lotta [...]" Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, trad. it. *Critica della ragion pura*, Roma-Bari, Laterza, 1966, p. 19.

**8.** Il paradosso, la contraddizione: ambedue o uno dei due, in ogni caso entrambi ‘apparenti’, nel senso che il loro apparire non impedisce l’esercizio dell’autoinganno in chi esperisce la propria quotidianità così com’è. Il paradosso, oppure la contraddizione, coesistono *dentro l’illusione* senza riuscire a scardinarne la solidità, il legame che li connette intimamente all’illusione stessa, come se fosse necessario al nudo fatto di ‘vivere’ lasciar coesistere inganno e suo smascheramento in solidale collaborazione tra loro.

L’apparenza che qui riguarda sia paradosso che contraddizione, insomma, sarebbe *parte integrante* di questa nudità esistenziale: siamo – questo è quanto se ne potrebbe pensare – di fronte ad un *dovere*, quello di scegliere (tra coscienza dell’inganno e sua rimozione), quello di decidere (tra abitudine ed etica). Qualcuno potrebbe suggerire: fare dell’abitudine un’etica; qualcun altro potrebbe insinuare: fare dell’etica un’abitudine. Forse hanno ragione tutti e due, l’abitudine, ossia qui l’orizzontalità percettiva quotidiana, non è qualcosa da cui sia possibile prescindere; prescindere, no, ma *farne problema*, questo sì, anche se la decisione-che-sceglie da sé non sarà mai in grado di certificarsi quanto alla realtà di ciò che sceglie<sup>11</sup> (di ciò che, da lì in poi, il decisore farà e dirà). Il dubbio di essere rimasti dove non volevano più restare assilla il fare e il dire *fuori di abitudine*, e li costringono – ecco di nuovo il paradosso, se non la contraddizione – a fondare una *nuova* abitudine, che si vorrebbe non istituisse una *nuova* orizzontalità, ma attingesse quella verticalità non naufragante che

---

<sup>10</sup> Jankélévitch, nel suo grande libro sulla Morte, ci rappresenta, anche su base schopenhaueriana, infinite volte questo drammatico, insostenibile snodo coscienziale in cui finitezza e infinità coesistono nell’assurdo dell’esperienza quotidiana; per es. scrive: “L’operazione umana s’irradia nello spazio e ha come dimensione naturale il tempo, che è l’alveo di ogni avventura; a ogni istante incompiuta, la persona è un non-ancora che non cessa di avvenire e la cui vocazione si realizza sempre al futuro. Lo slancio del nostro potere ci porta sempre oltre, continuamente al di là e più lontano... Poiché colui che è in modo sempre limitato, può anche all’infinito! Poiché colui che è quasi inesistente respinge all’infinito il limite del destino. Infinito quanto alla data, questo potere è peraltro miseramente disarmato quanto al fatto. Ogni limite può essere superato senza sacrilegio, ma il fatto del limite-in-generale è insuperabile, poiché questo fatto del limite non è nient’altro che la nostra finitudine...” Cfr. V. Jankélévitch, *La mort*, Flammarion, 1977, trad. it. *La morte*, Torino, Einaudi, 2009, p. 172.

<sup>11</sup> Carlo Sini così illustra, rispetto a ciò che chiama foglio-mondo, il problema: “Il fatto vero è che noi non possiamo essere iscritti nel mondo. Qualsiasi raffigurazione dell’uomo (mitica oppure storica, antropologica, psicologica, biologica, ecc.) presuppone l’essere dell’uomo come grafista. L’uomo non può essere collocato in una parte di mondo (né ‘sopra’ il mondo) se non come una replica dell’esercizio del *graphein*. L’uomo trascritto nel mondo (o sopra il mondo) è già un raddoppio, non è l’originale, è il risultato di una pratica, non la sua origine. Di qui il coincidere e il non coincidere dell’uomo col mondo, il suo avervi luogo e non avervi luogo. Ma bisogna anche vedere che questa ambiguità è il fondamento stesso della prassi e del suo successo, il fondamento del suo potersi paradossalmente distanziare dal mondo (nel quale sempre è) e della sua capacità di frequentarlo (essendone già sempre frequentato, come diceva Merleau-Ponty)” C. Sini, *op. cit.*, pp. 194-195. E poco dopo aggiunge in estrema sintesi: “Però bisogna anche aggiungere che non si propriamente mai ‘di fronte’ al foglio-mondo, quasi che lo si potesse vedere. Il foglio-mondo non si vede. Ciò che però si vede, lo si vede nel foglio-mondo” *Ivi*, p. 202.



per lo più si teme, anche se il desiderio sembrerebbe invece avere a che fare con essa, con essa, intendo dire, foriera di un possibile naufragio, in un dove che non conosciamo, in un quando senza tempo che si dimentica all'istante che stiamo invecchiando irreparabilmente. Nessun fuori-tempo, infatti, è in grado di portare senso, poiché esso in un modo o nell'altro equivale ad un anticipo di morte, è segno di mortalità, ce ne annuncia l'imminenza costante, l'insensatezza radicale.

*Casa disabitata: la vita non vive?*

**9.** Che cosa resta della quotidianità in una *casa disabitata*? Una volta abitata e ora, dopo l'evento della morte dei suoi abitanti, abbandonata, ossia lasciata così com'era prima della loro morte?

Bisogna percorrerla in qua e in là, magari da parte di parenti o di amici dei defunti, per 'sentire' qualcosa d'inesprimibile, e che è la 'vita stessa', assente eppure presente, presente nell'assenza, depositata come una polvere invisibile sugli oggetti, una volta pronti all'uso e ora?, sui libri sui quali si sono esercitati occhi bene aperti, volumi ora richiusi sul loro inutile segreto, che pure hanno dato notizie, trame di accadimenti inventati, idee a qualcuno che le ha fatte proprie, a qualcuno che è stato da vivo anche quelle notizie, quelle idee, quelle trame, attorno alle quali ha edificato una parte della propria personalità, in esse riconoscibile per l'elaborazione irripetibile che ne aveva fatto. E poi quei quadri alle pareti, scelti o donati o dipinti in proprio, mille volte mille guardati e forse non più visti, ma amati per ciò che essi rappresentavano allo sguardo del tempo sedimentato dentro quegli occhi, quella mente, quel cuore. Che cosa resta di tutta questa quotidianità, che lentamente si decompone, diventando se stessa e altro da se stessa contemporaneamente?<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Certo, la letteratura, o perlomeno una sua sezione vocata da tempo immemorabile alla 'rimembranza', ha fatto di una quotidianità del genere materia per le più diverse operazioni sentimentali e concettuali: da Poe, che nei suoi racconti utilizza prevalentemente un'oggettistica obsoleta e inconsueta affinché il peso del tempo in essa raccolta funzioni da principio di gravità per i caratteri eccezionali e anormali che ne popolano le vicende (si confronti, uno per tutti, il racconto "La caduta della casa Usher"), a Proust (un luogo qualsiasi del primo volume della "Ricerca del tempo perduto" esemplifica *ad abundantiam*), che attorno alle cose imposta una potente filosofia empirica del recupero memoriale, e si pensi nella nostra tradizione letteraria a Gozzano, che contribuisce con la sua ironia esercitata sulle vecchie cose di pessimo gusto alla formazione montaliana dell'aridità esistenziale novecentesca (ma la tavolozza gozzaniana in merito alle vecchie cose e ad antichi ambienti è molto più sfumata, l'ironia non riassume e non conclude tutti i suoi toni.; ad es. nel quarto testo di *Signorina Felicita* del 1909 si legge: "Bellezza riposata dei solai/dove il rifiuto secolare dorme!/In quella tomba, tra le vane forme/di ciò che è stato e non sarà più mai, bianca bella così che sussultai, la Dama apparve nella tela enorme". Cfr. G. Gozzano, *La Signorina Felicita ovvero la felicità*, Milano, Saggiatore, 1983, p. 76); e infine si pensi ai nostri crepuscolari, o meglio al meno allineato tra essi, Sergio Corazzini, che nel "Soliloquio delle cose" scrive: "Dicono le povere piccole cose: Oh soffochiamo d'ombra! Il nostro amico se ne è andato da troppo tempo: non tornerà più. [...] Oh! come fu triste la perdita quotidiana inesorabile del povero profumo! E se ne andò come lui, con lui, per sempre. Noi non siamo che cose in una cosa: imagine

Non fosse che questo malinconico riflettere, autorappresentativo, che non consente di oltrepassare l'attimo di amara contemplazione della propria (attraverso l'altrui) finitezza, non fosse che questa sosta fuori dal tempo dell'agire, del fare e persino del pensare, non fosse che questa accidia incolpevole che ci svuota d'ogni senso predisposto, d'ogni certezza dimostrata o fideistica, non fosse che questo *vuoto dell'origine* che sfarina l'essere apparente delle cose e di noi stessi, naufragati nell'impercettibile 'non' di ogni nostra arrogante certificazione di presenza, qui e ora, presenza in penombra, ombra che avanza e si fa fitta nella sera di questo inesprimibile 'sentire' di foglia autunnale che siamo, che siamo diventati, che siamo sempre stati.

**10.** Nessuno vede *impressa* la quotidianità sulle cose d'uso o di piacere, eppure sa che è così: un certo modo di piegare gli abiti, di posizionare dove capita le cose, di lasciare chiusi o aperti i libri, di non riporre o di riporre gli arnesi più comuni. E poi ci si mette la luce, l'ora, la stagione, a ricordare all'osservante che lì qualcuno ha condotto la propria 'vita', la propria 'vita quotidiana', fatta di abitudini, di consuetudini, di gesti non riflettuti, di parole non riflettute. Ecco: occorre però prendere le distanze dall'istanza crepuscolare, connotata che essa sia o non sia d'ironia: qui si vuole problematizzare *riflessivamente* ciò di cui tutti fanno esperienza, sia che la quotidianità li riguardi in prima persona, dato che ognuno ha la sua, sia che riguardi gli altri, sia che questi ultimi siano ancora vivi o siano morti. È pur vero che queste diverse quotidianità presentano tratti differenti, differenti ma naturalmente non incompatibili e – per tornare a qualcosa cui si è già accennato – tutti suscettibili di essere *varianti* di un'ipotetica invariante che chiamiamo 'vita

---

terribilmente perfetta del nulla". Cfr. S. Corazzini, *Poesie edite e inedite*, Torino, Einaudi, 1968, p. 109; versi che forse nascondono nelle loro lacrime di rimpianto per ciò che più non è la consapevolezza angosciosa di un'inoltrpassabile mortalità il cui destino è non-essere. Ma su tutti, e in questa linea di adibizione oggettuale negativa, trionfa in anticipo Leopardi: "Laddove quegli oggetti che agiscono sull'immaginazione e la risvegliano ec. per mezzo del senso della vista, lo fanno eccitando certe idee apposite, legate a quei tali oggetti o per la lor propria forma, o per le rimembranze ch'essi destano nella memoria, o per immagini adeguate e analoghe in qualunque modo a quella tal vista ec.[...] quelle cose influiscono a dirittura sulla facoltà immaginativa. [...] Se dunque l'immaginazione, perché non l'ingegno?". Cfr. G. Leopardi, *Zibaldone*, 3386-3387 nell'ed. Sansoni, *Tutte le opere* vol. II, Firenze, 1983, p. 846. E inoltre, a proposito del ruolo giocato dall'"ingegno" nella conoscenza delle cose: "Noi diciamo che la ragione vede poco. In effetto la sua vista si stende quasi in infinito, ed è acutissima sopra ciascuno oggetto, ma essa vista ha questa proprietà che lo spazio e gli oggetti le appariscono tanto più piccoli quanto ella più si stende e quanto meglio e più finamente vede. Così ch'ella vede sempre poco, e in ultimo nulla, non perch'ella sia grossa e corta, ma perché gli oggetti e lo spazio tanto più le mancano quanto ella più n'abbraccia, e più minutamente gli scorge. Così che il poco e il nulla è negli oggetti e non nella ragione [...]" *Ivi*, 2942-2943, p. 742. E infine, non va dimenticato l'approdo potentemente nichilistico di tutto il discorso leopardiano: "Pare che solamente quello che non esiste, la negazione dell'essere, il niente, possa essere senza limiti, e che l'infinito venga in sostanza a essere lo stesso che il nulla." *Ivi*, 4178, p. 1099.

quotidiana', e che ancora non sappiamo bene che cosa sia. O meglio: non lo sappiamo secondo un tipo di conoscenza definitorio, ma ne assaporiamo l'*esperienza* in ogni attimo della serie degli attimi sui quali tale quotidianità si rende percepibile e, diremmo, 'vivibile'.

Mediante una tautologia un po' patetica potremmo affermare che la 'vita quotidiana' è il 'vivibile' della 'vita', laddove saremmo momentaneamente costretti a tralasciare che cosa intenderemmo con 'vita', per concentrare l'attenzione su ciò che in essa sarebbe dunque 'vivibile', ossia degno di essere vissuto, oppure – in modo più neutro – 'possibile' rispetto al 'vivere'. Quando si dice 'la vita non vive' tutti sappiamo che cosa intendiamo dire, ma è questo *un sapere senza parole*, che invoca una tautologia per dire ciò che non riusciamo ad esprimere altrimenti, cosicché alla fine diciamo la cosa con la cosa stessa piuttosto che non dire niente. Il tono emotivo di una 'vita che non vive' sappiamo bene quale sia: tutte le gradazioni del negativo qui si assommano a ridare un disagio profondo; si tratterebbe di capire che cosa va perduto quando 'la vita non vive', poiché questo 'che cosa' che rende 'vivibile' la 'vita' è esattamente ciò che rende percepibile nella sua quotidianità il vivere stesso nella sua generalità.

Nella sua generalità la vita è prima di tutto e per lo più 'quotidiana': l'ordine dei giorni, delle ore, dei minuti, l'ordine del tempo che 'passa' e che noi fermiamo (pensiamo di fermare) attraverso *la parola che riflette*: ecco allora la *doppia esperienza* che la scrittura rende possibile. Infatti, al tempo stesso 'nel' tempo e 'fuori' dal tempo, la scrittura di una parola che riflette innesta sulla quotidianità abitudinaria orizzontale una verticalità immobile (o immobilizzante, poiché la fuga del tempo continua inesorabile sopra il pensiero scritto dell'arresto mediante la parola) che vale a sua volta come una *forma non abitudinaria* di quotidianità. Una forma non abitudinaria: allora questa scrittura rappresenterebbe l'eccezione? L'eccezione rispetto alla norma opaca dell'abitudine? L'eccezione (sostantivo da *ex + capere*, mettere da parte) che pone 'da parte' ('fuori' dal tempo) qualcosa che è la cosa stessa chiusa nell'opaco della temporalità quotidiana?

### *Scrittura e illimitate*

**11.** Nel suo porre 'da parte', l'eccezione, senza uscire *de facto* dalla quotidianità, *de jure* ne prende la distanza, quel tanto che basta per dare un nome sia al fatto nei confronti del quale si è presa la distanza, sia al fatto della presa di distanza stessa. In questo preciso senso la scrittura costituisce *dentro* la quotidianità la più esplicita eccezione: né deriva mistica né asceti, qui invece è bandita ogni irrazionalità, senza per questo idoleggiare una razionalità tutta serrata dentro i recinti dell'asservimento all'utile più o meno immediato, da un lato, dell'astratto teoretico, dall'altro. Si tratta di mantenersi nel giusto equilibrio di *una parola consapevole della propria finitezza* rispetto all'infinito orizzontale che l'abitudine le pone innanzi, ma anche cosciente della propria *capacità di attingere l'illimitate* rispetto al limite che quella stessa abitudine le impone nell'esercizio pratico della propria intelligenza.

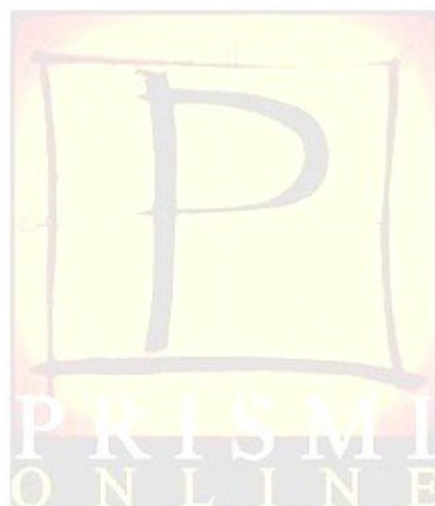
E così la *comprensione autentica* della quotidianità, grazie alla parola che riflette, ritrova nella corda della propria ostensione la necessità di esercitare ciò che chiamiamo ‘ragione’, a tal punto che la stessa ‘ragione’ scopre di essere giustificata nel proprio esercizio proprio nella misura in cui si dimostra capace di colmare, per quanto provvisoriamente, la distanza cui la quotidianità riflettuta la pone innanzi. Una *quotidianità riflettuta*, insomma, è sempre esercizio primario (e forse originario) di ‘ragione’, cosicché l’eccezione rispetto all’abitudine non tanto è altro dall’abitudine quanto è abitudine riflettuta, tolta nell’attimo alla propria serie infinita, alla propria orizzontalità, alla propria insensatezza, e rilanciata nella riflessione circa quell’attimo stesso. Nell’attimo che non ha inizio né fine (se non come decisione che qualcosa abbia qui e ora l’uno e l’altro) la ‘ragione’ rende conto della ‘vita’ in quanto ‘vivibile’, in quanto ‘possibile’ degno di essere ‘vissuto’, donde lo statuto di una quotidianità declinata secondo una qualche profondità; e ancora: donde l’emersione del *rischio* di un naufragio nella verticalità senza fondo che annuncia, nel segno della mortalità, la chiusura dell’esperienza ‘vitale’.

**12.** D’altra parte, si muore *alla* quotidianità. Non muore la *nostra* quotidianità, poiché, come s’è detto sopra, essa resta come un velo sopra tutte le cose che ci hanno riguardato e continuano a riguardarci. Sono coloro che restano, naturalmente, a effettuare il riconoscimento della nostra quotidianità postuma, cosicché qui si apre un nuovo capitolo della questione, quello riguardante il carattere statutariamente *relazionale* di tale concetto.

Non esiste, si vuole qui dire, una quotidianità *propria* che non sia già da sempre prodotto di una vasta *conciliazione* con tutte le alterità che ci riguardano. È sempre una constatazione dai complessi risvolti emotivi quella che, ad esempio, prende atto di un libro appartenuto alla persona amata, ma ai bordi delle cui pagine stanno in divertito disordine annotazioni di questa persona, annotazioni precedenti non di propria mano, una cartolina come segnalibro, spedita ad un indirizzo che non appartiene al possessore del libro, una dedica che richiama altra persona ancora, una data lontana ecc. È solo un minimo, insignificante esempio, un quasi-niente che ci parla di una conduzione esistenziale quotidiana in parte del tutto sconosciuta, sconosciuta anche al possessore del libro, a maggior ragione poi se quel libro è stato acquistato su una qualche bancarella, ossia se quello è un oggetto dalle mille appartenenze, di tutti e di nessuno, poi di questa persona, e forse ora nostro: quotidianità inestricabili i cui segni sono tutti da decifrare, anche se le rispettive attribuzioni non saranno mai abbastanza certificate, cosicché dal cumulo delle marche attributive emergerà una qualche, paradossale *forma astrattiva di quotidianità induttiva*: dalle molte, sovrapposte quotidianità l’emersione di un’idea che la riguarda e tutte le raccoglie, nell’invarianza di un titolo che tutte le sussuma senza pretendere di gerarchizzarle, di giudicarle, di selezionarle.

Forse è questa l’*unica* astrazione possibile rispetto alla quotidianità, un’astrazione sufficientemente lasca per valere soltanto come funzionale ad una distinzione tra le differenze, subito depotenziata da ogni altra sua pretesa, subito resasi trasparente a

qualsivoglia esercizio di valore, che vada oltre la semplice constatazione delle differenze tra le tracce, e tutte le lasci coesistere immerse nel tono emotivo, tutto ‘umano’, carico di senso, consapevole dell’affioramento di ciò che chiamiamo ‘mortalità’.<sup>13</sup>



---

<sup>13</sup> È impossibile non tener conto (anche per rilanciare il tema su un altro piano) del fatto che la coniugazione di quotidianità e mortalità è tratto concettuale fondamentale dell’Heidegger di *Essere e tempo* e degli scritti di poco precedenti: “Ma se l’essere-per-la-morte fa parte originariamente ed essenzialmente dell’essere dell’Esserci, esso deve, anche se, innanzi tutto, in modo inautentico, essere rintracciabile nella quotidianità. E se, inoltre, l’essere-per-la-fine deve fornire la possibilità esistenziale di un essere un tutto esistente da parte dell’Esserci, ci dovrà fornire la conferma della tesi: la Cura è la designazione ontologica della totalità delle strutture dell’Esserci. La giustificazione fenomenica esauriente di questa affermazione non può accontentarsi di un semplice *schizzo* della connessione fra essere-per-la-morte e Cura. Il rapporto deve essere reso innanzi tutto visibile nella *concrezione* più immediata dell’Esserci, cioè nella sua quotidianità.” Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1927, trad. it. *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1976, p. 307; ma dello stesso vd. anche *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1988, trad. it. *Ontologia ed ermeneutica dell’effettività*, Napoli, Guida, 1992 (soprattutto il cap. III “Costituzione della pre-disponibilità”) e *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1985, trad. it. *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, Napoli, Guida, 1990 (soprattutto la parte terza “La vita fattizia”).