

Daniele Giustolisi

L'officina del vivere

Attraverso il Diario di Angelo Fiore



Centro Studi "Angelo Fiore"

I quaderni di “Angelo Fiore”
4

CONSIGLIO DIRETTIVO

Emma de Giacomo	<i>Presidente Onorario</i>
Giuseppe Pagano	<i>Presidente</i>
Emanuele Valenza	<i>Vice Presidente</i>
Giovanna Gabriella Pagano	<i>Segretario</i>
Anna de Giacomo	<i>Componente</i>
Francesco Ciminato	<i>Componente</i>
Tommaso Romano	<i>Componente</i>

CONSIGLIO SCIENTIFICO

Tommaso Romano, *Scrittore e critico letterario*
Antonio Di Grado, *Professore ordinario di Letteratura Italiana, Università di Catania*
Marcello Benfante, *Scrittore e critico letterario*
Domenica Perrone, *Professoressa di Letteratura Italiana Contemporanea, Università di Palermo*
Maurizio Padovano, *Professore nei licei e scrittore*
Salvatore Ferlita, *Saggista e critico letterario*
Sergio Collura, *Saggista*

Daniele Giustolisi

L'officina del vivere
Attraverso il Diario di Angelo Fiore



Centro Studi "Angelo Fiore"



Centro Studi “Angelo Fiore”

Giustolisi, Daniele <1989->

L'officina del vivere : attraverso il Diario di Angelo Fiore / Daniele Giustolisi. –
Bagheria : Centro studi Angelo Fiore, 2018.

(I quaderni di Angelo Fiore ; 4)

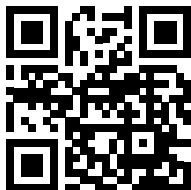
ISBN 978-88-943039-0-2

1. Fiore, Angelo.

853.914 CDD-23

SBN PAL0310719

CIP - Biblioteca centrale della Regione siciliana “Alberto Bombace”



<http://www.angelo-fiore.com>

© 2018 Centro Studi “Angelo Fiore” - Bagheria
Tutti i diritti riservati

Prefazione

Ho letto con interesse sempre crescente il saggio di Daniele Giustolisi, vincitore della quarta edizione del *Premio Angelo Fiore-Città di Bagheria*.

È bastato quel suo incipit: «è proprio vero, ci sono incontri che si realizzano al di là di un incontro personale effettivo, al di là di un tempo biologico e fisico, se vogliamo», per capire che quanto mi stavo accingendo a leggere correva sull'ordito di una intimità emozionale e pertanto non avrei letto soltanto un saggio critico, ma quanto accade nel mondo della vita, ogni qualvolta due anime si sfiorano, anche lontane nel tempo, anche se una di esse vaga già nell'incommensurabile infinito, mistero che agita i nostri pensieri e che ci aiuta a tentare – per dirla con Fiore – l'*Oltre* – ed aggiungo io: ogni possibile *oltre*, con la *o* minuscola.

Giustolisi coglie con estrema chiarezza che in Angelo Fiore, nelle sue opere, ma soprattutto nel *Diario d'un Vecchio*, i tanti *protagonisti-se-stesso-l'uomo-ogni-uomo*, pur non distogliendo mai l'attenzione sul presente, né rinunciando a percepire un futuro, anche se ancora tutto da definire, guardano spesso indietro e provano amarezza, indignazione, per ciò che è andato per sempre perduto, che non si è riusciti, né si riesce più a considerare e dargli e riconoscergli valore né tanto meno consistenza e attuosità.

È come se si ritenesse che dei padri non resta più traccia e dei loro passi non si avvisano impronte; eppure, si sentono, si avvertono, nel loro *buffonesco* mancato silenzio, nel loro naufragare tra pensieri e finzioni di possibili risposte metafisiche ai tanti nulla temporali.

Ma come se non bastasse, Giustolisi, in *combutta* con Fiore, rifiutando implicitamente il mito, quasi un'ironia, di ciò che erroneamente chiamiamo "progresso" (dispensatore di certezze che nascono ora dalla scienza e dalla tecnica, *la nuova ubbia religiosa*, oppure da meschine e *abbruttate* stratificazioni di ideologie simili a menzogna, per cui l'abisso si fa certezza e noi, ognuno di noi, mentori di bugiarde persuasioni) coglie la fede di Fiore che si apre, nonostante tutto, cioè il fallimento, alla ricerca interiore e al senso profondo, più che dell'esistenza, dell'esistere, cogliendo come suo "significante" la vita testimoniata nella sua assenza.

Un mondo capovolto, dunque, in cui il giovane saggista, critico apparentemente silenzioso in attesa di “parole”, rende positivo l’umano e strappa all’ombra l’ombra stessa, scandagliando o forse partecipando dell’abisso, affinché si possano restituire alla luce i beni che le appartengono: il silenzio, l’anima, il ricordo, la rimembranza di affetti, il desiderio e l’Attesa.

Questi i temi, dunque, le percezioni, le dinamiche interne ed esterne che Giustolisi pone al centro della sua riflessione, della sua ricerca, ma soprattutto al centro di un dialogo interiore, che non dà spazio a possibili giustificazioni, o mistificazioni dell’uomo e di Dio: unici soggetti impegnati in un confronto sempre più diretto e immediato che pone la verità e la sua negazione quale fulcro di un dibattito oltre ogni possibile spazio o pensabile ammissione di tempo ed oltre ogni possibile intendere e significare.

E così, contrariamente a quanto si possa percepire, l’opera di Fiore appare dominata non tanto dalla solitudine, quanto dall’idea della solitudine, che mette a fuoco il dolore dell’in-esistenza, dipanandolo da un groviglio di sensazioni sconcertanti o di verità che si rivelano, nel riconoscersi, semplici irritanti percezioni di voci che tornano a consumarsi nel delirio di una vita e vanno padroni. Per cui il silenzio, pur frantumatosi in *solitari-individuali* silenzi, diventa valore esso stesso e nell’esaltarlo si fa incalzante l’invito a scavare profondamente nella propria e altrui dolorante incapacità di essere.

Si avvisa allora che il silenzio diviene l’immaginario luogo dove la perenne fuga della felicità dalle cose e dagli uomini è assente, e pertanto Fiore – ed insieme a lui anche noi – non più costretto a trovare sicurezza solo nella casa-simbolo della propria intimità, si affida – quasi un consegnarsi all’“insecuritas” – chiedendo risposte alle tante domande che sgorgano spontanee dal rapporto contraddittorio che vi è tra l’istanza di vivere e il vissuto, tra il desiderio di Essere e il Nulla: perché la mente si azzera, la parola si fa muta e a noi non rimane che il dubbio, unico sostegno nella ricerca di verità che, nel frantumarsi nel mondo della vita, traspaiono, comunque, pregne di un mondo metafisico la cui sostanza percepita è l’uomo stesso, pur sempre nella sua “ontologica” solitudine.

Ma da questo antinomico travaglio della coscienza umana sorge pure un costante invito a cercare oltre l’apparenza, oltre il tempo che si dilegua in corsi e ricorsi invecchiati e stantii.

Emerge dunque un senso di speranza nascosta, futura, un desiderio di cambiamento talmente forte da segnare i destini umani fino all'indicibile.

Esistenza silenziosa, nascosta, allora, quella che appare di Fiore, che forse la scrittura del giovane studioso, – appunto perché *giovane* – lacera e fa sì che il pathos della morte e della giovinezza urtino tra la fluidità delle figurazioni e i ritmi sempre incalzanti di una scrittura – quella di Fiore – nuda, carnale, oscena a tratti e a tratti elevata e spirituale fino a sfiorare la “Verità” di Dio, lasciando che la vita diventi tutta un grido, un atto di ribellione, di disagio, di inquietudine.

Traspare con nitore, dalla lettura di questo saggio, come l'intera opera di Fiore ha il “sapore” di un percorso simbolico di un viaggio da un fuori ad un interno luogo dell'esistenza, attinto dal vissuto e scoperto attraverso le semplici e spesso contraddittorie emozioni.

E traspare ancora, con altrettanto nitore, nel tentativo di restituire sacralità alla vita, che la scrittura di Fiore resta quale documento della crisi dell'uomo di fine novecento e della pur sempre-nuova-arcaica-ricerca sul senso profondo dell'esistenza. Per cui si può pertanto dire, a quasi trentadue anni dalla sua morte, che è in lui e nella sua opera il travaglio di più generazioni (anche a venire), spesso in posizioni antitetiche fra loro e contrapposte, ma che costituiscono la storia di quest'ultimo trentennio e, forse, non solo: una storia la cui ermeneutica è la contraddizione e l'unità degli opposti.

Si apprende, infine, come la sua opera, pur nella sincronicità del periodo, tenta una dialettica interna: la ricerca di una temporalità diacronica che appartiene innanzitutto allo stesso autore e poi all'opera in quanto letta e cioè ai lettori.

Del resto optare per la diacronia nella sincronia equivale a presentare e rappresentare un quadro in movimento, variamente e alteramente articolato, in contrapposizione alla staticità, come accade in un dipinto futurista.

Si addivene, così, che nell'opera di Fiore il mistero dell'esistenza sembra sciogliersi in un gioco incalzante di luci e suoni e parole che si inseguono, si incestano e partoriscono nuove metafore di storia e di storie in attesa di un narratore che dia loro coscienza e piena attuosità.

Ho apprezzato l'*incontro* tra Fiore e il suo giovane studioso, e mi è piaciuto pensarlo e coglierlo come un interfacciarsi su temi che, al di là

dello scorrere del tempo, rimangono sempre uguali, perché uguale (antica e futura, cioè) è l'ansia che l'uomo prova al di là della semplice empirica appartenenza temporale e uguale è l'assenza/presenza di Dio che pone la verità e la sua negazione al centro di un dibattito oltre ogni possibile tempo o pensabile ammissione di spazio.

E così per il giovane critico (e insieme a lui le nuove generazione che pur non volendo rappresenta), nell'occasionale perpetuo incontrarsi, azzeccando per necessità passato e presente, rimane e permane una umile necessitata istanza di futuro.

Mi piace concludere questa mia breve presentazione con una osservazione dello stesso Giustolisi che, spingendosi fino al paradosso, afferma: *“Fiore ci insegna la tenerezza di questa solitudine che porta gli uomini ad agire in modi spesso conformistici ma anche a volte bizzarri, se non inspiegabilmente tragicomici. Ci insegna a frequentare l'alienazione degli individui come opportunità di incontro con un mondo che, a dispetto di quanto vuol dare a vedere, si riscopre in quella fragilità irrisolto, sbandato ma proprio per questo aperto al sorprendente, all'eccezionale, all'imprevedibile”.*

Sergio Collura

Introduzione¹

Posso dire di aver incontrato davvero Angelo Fiore soltanto a Londra tra l'estate 2017 e la primavera del 2018, anche se questo lavoro ufficialmente inizia nel 2015 come conseguenza della selezione del mio progetto di ricerca da parte del comitato scientifico del Premio istituito alla memoria dello scrittore palermitano.

Da allora, il progressivo aggravarsi delle condizioni del prof. Natale Tedesco – già Presidente del Comitato Scientifico del Centro Studi Angelo Fiore – la sua scomparsa e di conseguenza il freno delle attività dello stesso Centro, ma anche un ritardo personale nel lavoro di ricerca a causa della conclusione dei miei studi specialistici a Bologna, hanno fatto sì che questo lavoro vedesse il completamento soltanto nella primavera del 2018.

Questo ritardo ha permesso spontaneamente che il mio iniziale approccio puramente “letterario” agli scritti e al pensiero di Angelo Fiore assumesse col tempo i connotati di un vero e proprio “incontro” con lo scrittore.

È proprio vero, ci sono incontri che si realizzano al di là di un

¹ Il presente lavoro vorrebbe avere l'ambizione di diventare un piccolo strumento di supporto alla conoscenza di Angelo Fiore ad un pubblico di giovani. Pertanto, lo sforzo maggiore è stato quello di mantenere un linguaggio semplice e accessibile.

Esso mira ad introdurre alla conoscenza dello scrittore palermitano *attraverso* alcuni pensieri, storie e riflessioni presenti nel suo Diario, creando tuttavia una connessione costante con i suoi romanzi. E questo perché, come si vedrà, il Diario sembra aver costituito per Fiore una sorta di *officina* in cui alcuni aspetti della vita reale venivano trattenuti costituendo uno scrigno di spunti e riflessioni per i suoi scritti.

Nella logica di un'introduzione a Fiore sono stati individuati tre temi considerati da chi scrive come fondamentali per un primo approccio all'autore: 1. il suo rapporto con la Sicilia, non solo d'appartenenza geografica ma anche, se vogliamo, di natura filosofica; 2. l'importanza della scrittura come pratica di sopravvivenza quotidiana e sublimazione della propria vicenda umana; 3. il senso di Dio, della divinità e del sacro nella sua ricerca letteraria.

incontro personale effettivo, al di là di un tempo biologico e fisico, se vogliamo.

Ma cos'è un incontro? Un incontro è qualcosa che ti segna, che stravolge il tuo mondo, te lo apre, aiutandoti a percorrerlo sentendoti meno solo. È quello che mi è accaduto durante sette lunghi mesi trascorsi a Londra, quando tra le pochissime cose messe in valigia portai tutte le opere di Fiore più qualche lettura critica, ben deciso a completare una volta per tutte la pubblicazione nel tempo libero che lì avrei avuto.

Fiore è stato un buon compagno durante questa mia esperienza, l'ho riscoperto amico. E così man mano che leggevo e studiavo iniziavo a capire non Fiore ma la mia vita o meglio, in particolar modo il momento non semplice che stavo attraversando e che mi aveva portato di fatto a lasciare temporaneamente l'Italia.

Eccolo l'incontro con l'autore, eccolo l'incontro tra la sua vicenda e quella mia personale, un punto imprescindibile credo di ogni ricerca che voglia quanto meno ambire all'onestà. Perché deve accadere prima o poi che le nostre domande sull'autore si capovolgano e sia lui ad un certo momento ad interrogarci. Ed è proprio quello che mi è accaduto, a Londra.

Anche questo, che strano! Proprio la città che ha dato le fortune a quel William Shakespeare su cui Fiore avrebbe dissertato la propria tesi di laurea nel 1942 presso l'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", proprio la città in cui si parla quella lingua che Fiore avrebbe insegnato con tanta fatica e malumore ai suoi studenti.

Che taglio avrei dato alla mia ricerca? Questa è una delle prime domande che mi assillarono. Avrei dovuto "trattare" lo studio su Fiore alla stessa stregua di una tesi di laurea? Mi sarei dovuto affannare ad inserire riferimenti e citazioni di autori "classici", noti, in modo da giustificare le mie posizioni e nobilitare lo stesso Fiore?

Niente di tutto ciò. Avevo capito sin da subito, questo sì, che non solo avrei dovuto lasciar parlare il più possibile Fiore ma che ancor prima mi sarei dovuto mettere in ascolto con l'orecchio di un

ragazzo prossimo alla fine dei vent'anni: cosa avrebbe avuto da dirci Fiore a me e a quelli della mia generazione; cosa ci stava dicendo a noi ragazzi di questa prima porzione di secolo questo docente, questo eterno "supplente" che con tanta insofferenza aveva vissuto per anni una non felice esperienza d'insegnante? Cosa avremmo potuto capire?

Probabilmente molto di più di quello che potevano capire i suoi contemporanei. I personaggi falliti dei romanzi di Fiore, il loro senso di sconfitta, il loro vagare a metà, la loro follia, il loro camminare sul vuoto è probabilmente qualcosa che appartiene più a questa gioventù, a questa parte di generazione cresciuta con il senso perenne della crisi, del debito, dell'inoccupazione, dello sfaldarsi delle sicurezze su cui si erano rette le generazioni precedenti.

È vero. C'è in Fiore un senso perenne della sconfitta, del disagio, del fallimento ma che tuttavia inaspettatamente non culmina mai col trionfo di un nichilismo assoluto, ma cela sempre dietro una grande devozione alla vita, alla sua potenza che è paradossalmente proprio la causa di questo disagio: tutta questa vita non la possiamo contenere, non la possiamo imbrigliare negli stupidi affari dell'esistenza:

La vita ci ha distrutti, mi ha distrutto. Non bisogna aver paura della morte. La vita mi ha distrutto, anche se una parte della divinità è dovuta a me. Ma c'è qualcosa che mi supera ed è la vita stessa².

Probabilmente ciò che i giovani avrebbero potuto capire sarebbe stato non solo questo perenne stare sulla soglia tra il baratro e la redenzione, il buio e il bagliore, che è poi la caratteristica dei personaggi dei romanzi di Fiore, ma anche soprattutto che la vita, quella vera, quella che ti fa tremare, ti fa sentire per un attimo vivo sta proprio dove le generazioni precedenti non ci avevano detto di cercare: tra le

² S. Collura, *Intervista a Fiore*, in *Un prepotente spirituale. Appendice al Diario di un Vecchio*, a cura di C. Cellini, Tifeo edizioni, Villa San Giovanni (RC), 1989, p. 37.

piccole cose, le cose misere, insignificanti, proprio nella miseria del quotidiano, nel grigiore della monotonia domiciliare.

In questo senso, come ebbe a dire Giacinto Spagnoletti, la capacità più grande di Fiore è quella «di legittimare lo sbandamento di ogni esistenza»³, perché è nello sbandamento e nel tracollo che l'uomo sperimenta autenticamente la vita. E la vita la si può scovare in tutto, anche nel più piccolo dettaglio. Perché come scriverà Fiore ne *L'erede del Beato*:

La vita è uno scambio o una collaborazione in cui nulla va perduto⁴.

Ma c'è un altro aspetto della letteratura di Fiore che forse i più o meno giovani lettori potranno comprendere meglio oggi ed è l'assenza di giudizio verso ogni uomo, l'importanza di non giudicare nessuno. C'era stato insegnato di misurare il successo di un individuo dalla sua realizzazione personale, lavorativa, dagli zeri del suo conto in banca, dal suo rispetto dei codici sociali e morali, quando in realtà proprio questi maestri spesso hanno poi mostrato il loro volto più perverso e mostruoso.

Fiore dà uno schiaffo a tutto questo facendoci capire chiaramente da che parte sta: tutte queste cose sono costruzioni che vorrebbero esorcizzare una solitudine che in realtà è ineliminabile in ogni uomo, direi quasi costitutiva. Come scriverà Fiore nel suo ultimo romanzo *L'erede del Beato* «se stendo la mano c'è il vuoto».

Ecco allora che le pose, i tic, le nevrosi sono tutti abiti che celano il senso di vuoto e la solitudine di ogni uomo. Ma Fiore ci insegna la tenerezza di questa solitudine che porta gli uomini ad agire in modi spesso conformistici ma anche a volte bizzarri, se non inspiegabilmente tragicomici. Ci insegna a frequentare l'alienazione degli indi-

³ Movimento Giovani per un Nuovo Umanesimo, a cura di, *Atti Convegno Nazionale di Studi. Le opere e i giorni di un grande scrittore*, G. Spagnoletti, *Fiore e i suoi personaggi* in, Tifeo, Villa San Giovanni (RC), 1988, p. 27.

⁴ A. Fiore, *L'erede del Beato*, Mesogea, Messina, 2004, p. 66.

vidui come opportunità di incontro con un mondo che, a dispetto di quanto vuol dare a vedere, si riscopre in quella fragilità irrisolto, sbandato ma proprio per questo aperto al sorprendente, all'eccezionale, all'imprevedibile⁵.

In ultima analisi Fiore vuole riconoscere l'uomo non nel suo essere individuo ma nel suo essere umano, e questo automaticamente azzera ogni condanna, ogni forma possibile di giudizio:

Ciò ch'era avvenuto e che avveniva conteneva la massima certezza, la verità suprema, non poteva esservi di meglio né di peggio; non vera salvezza né condanna, ricompensa né punizione⁶.

Anziché rimproverarsi, rise della fallita impresa e del turbamento di prima. Contento non era; ma non riusciva a disprezzarsi; avvertì, anzi, una remota soddisfazione come di chi abbia scoperto di possedere un valore, non appariscente ma essenziale. Questo valore era forse l'umanità; cioè l'essenza di ciò che è meschino, che gli era invisibile e per cui vanamente soffriva⁷.

Cantando l'umanità cade inevitabilmente il senso di colpa, del giudizio e della menzogna soprattutto. Anzi proprio questa afferma la verità che ogni uomo porta con sé e che rivela anche quando la vorrebbe camuffare, dissimulare, se non nascondere:

«Ma l'uomo è sincero? Gli si può credere?» «Dobbiamo credergli sempre»⁸.

Ad ogni uomo, dunque, bisogna credere sempre perché non c'è uomo che non porti con sé dolore, sofferenza, disagio. E allora non

⁵ «L'alienazione è un processo ambiguo in cui la grazia e l'abiezione, l'espansione degli orizzonti coscienziali e la deflagrazione del loro nucleo unitario, l'inabissamento nel sottosuolo e la possibilità d'imbattevisi in una smarrita pienezza superindividuale, fanno tutt'uno e confondono piste accortamente recitate dalla razionalità occidentale e dalla sua trascrizione romanzesca». A. Di Grado, *L'eresia letteraria di Fiore* in *Atti*, op. cit., p. 68.

⁶ A. Fiore, *Il Bilancio* in *Un caso di coscienza e altri racconti*, Mesogea, Messina, 2002, p. 71.

⁷ A. Fiore, *Il problema di Rodolfo Traina* in *Un caso*, op. cit., p. 133.

⁸ A. Fiore, *Le voci* in *Un caso*, op. cit., p. 173.

resta agli uomini che la parola, questa strana pratica attraverso cui le vite si danno, si raccontano, nell'illusione di sottrarsi al tempo, al senso del passare, del finire. Ma si sottraggono, talvolta, anche alle superficialità, alle dimenticanze, a quelle distrazioni – queste sì colpevoli per Fiore – che mettono da parte i sentimenti e le emozioni, anche quelle passate, quelle finite, sfiorite. Perché in fondo questo sembra essere il lascito ultimo di Fiore: l'importanza di emozionarsi e di sentire comunque e sempre la vita:

Non di concetti c'era bisogno, ma di memoria e di sensibilità, ovvero di idoneità alla vita, a tutta la vita; mentisce e s'adatta chi non ricorda; e colui che non ricorda, è privo di sensibilità e non può nulla, eccetto l'addurre ragioni e filosofare. La filosofia è la ricerca di ciò che l'uomo ha dimenticato o che più non sente; di ciò che non gli sembra più attuale⁹.

Daniele Giustolisi

⁹ A. Fiore, *Il problema di Rodolfo Traina in Un caso*, op. cit, p. 126.

L'isola di Angelo Fiore

Una provenienza dal sud

Se ogni poetica sembra portare con sé, anche quando non manifestamente dichiarato, il segno di uno o più luoghi – luoghi poetici e quindi reali, geografici, fatti di aperture, chiusure, profondità, prospettive ma anche vita vissuta, odori, colori, storie – quella di Angelo Fiore sembra restare profondamente refrattaria a qualsiasi coordinata territoriale.

Ciò determina un primo grande scarto tra il nostro autore e gli altri a lui correzionali che con ben altra enfasi hanno eletto la Sicilia non solo a folkloristico sfondo geografico delle proprie letterature ma anche a pietra angolare di antropologica e filosofica comprensione dell'uomo.

A ben vedere la *sicilianità* e la *sicilitudine*¹⁰, divenute nel tempo due categorie ermeneutiche tanto indispensabili quanto forse un po' troppo abusate e soffocanti, sembrano essere le grandi assenti della letteratura di Fiore, riconosciuta invece sin da subito nella sua vocazione mitteleuropea sulla stessa linea di altri autori italiani (ma settentrionali) come Saba, Tozzi o Svevo: il disagio kafkiano dell'uomo contemporaneo travolto dal grigiore impiegatizio; lo scavo esistenziale oltre la "muffa" dell'esistere di sartriana e pessoiana memoria; la frattura insanabile tra il dostoevskiano "sottosuolo" della coscienza dell'uomo e la superficie del mondo; restituiscono temi topici che

¹⁰ «Si può dire che l'insicurezza è la componente primaria della storia siciliana; e condiziona il comportamento, il modo di essere, la visione della vita – paura, oppressione, diffidenza, chiuse passioni, incapacità di stabilire rapporti al di fuori degli affetti, violenza, pessimismo, idealismo – della collettività e dei singoli». L. Sciascia, *Come si può essere siciliani* in *Cento sicilie. Testimonianze per un ritratto* di G. Bufalino, N. Zago, Bompiani, Milano, 2008/2009, p. 70-71.

la letteratura di Fiore evidentemente sviscera sino all'exasperazione.

Come detto, questa vocazione "centro-nordica" del nostro autore è stata più volte rivendicata dall'alveo di critici che ad egli si sono dedicati con passione e devozione. Una rivendicazione non priva di una certa insistenza, troppo accentuata per non essere sospetta.

Motivata certo da buona fede e dal tentativo nobile di riconoscere ed inserire l'opera di Fiore in un circuito alto e virtuoso della letteratura europea, questa tendenza ha forse un po' troppo sbrigativamente liquidato la provenienza "dal sud" dello scrittore palermitano. Come se questa fosse una macchia originaria da epurare o quanto meno camuffare.

Una tendenza, forse, da inserire in quel movimento di "sprovincializzazione" che investì la critica letteraria italiana tra gli anni '60 e '70, quando il centro Europa veniva guardato come sede di una letteratura in grado di centrare davvero le cose dell'uomo e in cui al massimo la Sicilia poteva essere relegata a marginale fucina a sé stante di una scrittura "sospesa" «in bilico tra il nuovo che non può nascere e il vecchio mondo che ferocemente non vuol morire»¹¹.

Vero è che Fiore scardina radicalmente i cliché dello scrittore siciliano di metà Novecento. Scrive a proposito Giorgio Bárberi Squarotti:

Fiore contravviene evidentemente e clamorosamente all'idea di scrittore siciliano che, in Italia e all'estero, ci si è costruita: con tanta mafia, tanti delitti d'onore, tanti principi disincantati e scettici, tante narrazioni storiche per dimostrare che, nell'isola, tutto cambia perché nulla davvero cambi. Nelle opere di Fiore non c'è nulla di tutto questo. Al centro c'è sempre un protagonista che ha, potenzialmente, straordinari qualità intellettuali¹².

Allo stesso tempo, si farebbe forse un profondo torto alla scrittura di Fiore nel tacere questa sua provenienza, anche se questa viene

¹¹ *Il supplente di Dio e del diavolo* in *Paese Sera*, 25 settembre 1964.

¹² G. Barberi Squarotti, *Oltre la Sicilia* in *Un prepotente spirituale*, op. cit., p. 169.

rifiutata senza mezzi termini dallo stesso autore che dichiara laconicamente nell'intervista rilasciata a Sergio Collura «Alla Sicilia non do nessuna importanza»¹³.

È un rifiuto da problematizzare e su cui si avrà modo di ritornare. Basti dire per adesso che a ben vedere, oltre le restrittive categorie della critica che per necessità crea geografie a volte troppo nette e limitanti, i temi topici di cui si è detto sopra trovano in realtà proprio negli scrittori siciliani di inizio e metà Novecento dei grandi precursori.

Certo, apparentemente manca alla scrittura di Fiore quella *maniera* tutta barocca del racconto, in cui le piaghe della vita e della morte assumono spesso contorni visionari e onirici. Si pensi agli irrequieti spiriti di Capuana, o all'ultimo Pirandello dei *Giganti della montagna*, o agli alterego gitani e inanellati di Fortunato Pasqualino, sino ad arrivare ai racconti a scatole cinesi di Bufalino o Camilleri.

Al sogno, alla trama labirintica, ai simbolismi, alle allucinazioni fantasmagoriche (tuttavia presenti, non lo si dimentichi, in opere come *Il Supplente*) Fiore sembra opporre una scrittura tutta «eccentrica, volutamente “provinciale”»¹⁴, decisamente più vicina a quella linea toscana sponsorizzata dai suoi mentori Luzi e Pampaloni che allo sperimentalismo avanguardistico del *Gruppo '63* della sua città, Palermo.

Evidentemente in Fiore il problema della provenienza geografica assume un valore inedito e originale¹⁵. In realtà, questa lettura di

¹³ S. Collura, *Intervista ad Angelo Fiore in Un prepotente spirituale*, op. cit., p. 30.

¹⁴ M. Carmello, *Lo spazio sospeso di Angelo Fiore: una lettura del “Supplente”*. Centro Studi “Angelo Fiore”, Vol. 2, 2014, Bagheria (PA), p. 13.

¹⁵ «Il tema della sicilianità, che, in vario modo e con diverse ragioni, si è posto sempre per le opere di scrittori isolani, diventa in rapporto a Fiore un problema da porre in modo inedito. E questo non perché, si badi bene, alla base della sua formazione non vi sia la vita quale si svolge in Sicilia, ché, anzi gran parte del contenuto della esperienza di Fiore porta le stimmate isolate.

Il fatto è che nella ‘provincia’ di Fiore, invece, senza che essa perda per questo le proprie fattezze reali, vive una problematica esistenziale, che però vuole indirizzarsi verso una sfera di dialettica astrazione. Una problematica, cioè, che sorgendo da una condizione sociale precisa ha tutti i segni della nostra umanità, eppure mira a collocarli su di un piano di universale metafisica». N. Tedesco, *Introduzione* in A. Fiore, *Il supplente*,

uno stile opaco, dimesso e sfiancato, dominante nella critica di Angelo Fiore, non sembra tener sufficientemente conto dell'originalità e della contemporaneità della sua scrittura, capace di far collassare clamorosamente e inaspettatamente soprattutto in opere come *Il supplente* o *L'incarico* la solida impalcatura del tradizionale romanzo moderno.

È soprattutto in quell'ideale "trilogia dell'impiegato" *Il supplente* (1964) – *Il lavoratore* (1967) – *L'incarico* (1970) che Fiore sembra volutamente prendersi gioco del romanzo tradizionale, generalmente rispettando i suoi crismi "realistici" all'inizio delle storie per poi farle crollare dall'interno, quando a prendere il sopravvento è esclusivamente la fragile psicologia dei suoi protagonisti: il loro frequente crollo di natura allucinatoria, paranoica se non psicotica – a seguito dei loro fallimenti personali – svela l'impossibilità del soggetto a rimanere saldamente ancorato alla catena causale e simbolica della realtà.

L'irruzione di voci senza corpi, di presenze spettrali e di atti osceni e insulsi sembrano radicalmente infrangere l'apparente controllo che il soggetto del romanzo moderno esercita ordinariamente sulla realtà.

Pertanto, la struttura di quel romanzo – che prevede sempre un certo controllo sugli affetti e sugli effetti che vorrebbe "raccontare" – non può che riscoprirsi inconsistente nel non sapere e nel non potere ospitare questa soggettività magmatica e imprevedibile esattamente come avviene nella stessa realtà.

Un narratore poeta

Certo è che la questione non può essere risolta esclusivamente in un gioco di forme stilistiche. Perché se autentica e sincera la forma non è altro che l'altro volto di un dentro, di una profondità che chiede di mostrarsi, di farsi parola, la Parola. Ed è proprio alla Parola

Pungitopo, 1987, Marina di Patti (ME), p. XI.

per eccellenza, quella poetica, che Mario Luzi dedica alcuni dei suoi versi più belli:

Vola alta, parola, cresci in profondità
Tocca nadir e zenith della tua significazione,
giacché talvolta lo puoi – sogno che la cosa esclami
nel buio della mente –
dentro
però non separarti da me, non arrivare,
ti prego, a quel celestiale appuntamento da sola, senza il caldo di me
o almeno il mio ricordo, sii
luce,
non disabitata trasparenza...

La cosa e la sua anima? O la mia e la sua sofferenza?¹⁶

C'è nella parola poetica un azzeramento delle distanze, delle direzioni, delle coordinate poiché tutto nella parola poetica è e tutto diviene. Per cui simultaneamente l'altezza è l'altro volto della profondità e nadir e zentih in essa si riscoprono medesimo punto di significazione.

Perché la parola poetica è sempre una parola “in uscita” dalle costruzioni logiche della realtà, perché essa incarna in sé tutti gli opposti, tutte le contraddizioni che abitano le cose dell'uomo e del mondo. Ma tutto ciò può darsi a patto che essa sia sincera, sia luce e “non disabitata trasparenza”. È un punto decisivo su cui forse è possibile vedere una continuità tra la ricerca ermetica luziana e la scrittura di Fiore.

L'aurea potente della parola, la sua autorevolezza, la sua commozione che tocca l'intimo umano possono darsi solo se essa non si separa mai da colui che la canta, solo se la parola è canto fedele di umanità.

In questo senso, la secchezza dalla prosa di Fiore, la ruvida concretezza delle sue storie e il grigiore che poco concedono alla *suspen-*

¹⁶ M. Luzi, *Per il battesimo dei nostri frammenti*, Garzanti, 1985, Milano, p. 93.

se, all'intrigo, al pathos possono essere intese come un tentativo dello scrittore di restare – alla maniera verista¹⁷ se vogliamo – nel mondo per esplorarlo autenticamente nelle sue vicende quotidiane, “basse”, “reali”, in cui tuttavia è possibile che la monotonia dell'esistere tradisca talora un abbaglio di luce, una rivelazione di un senso superiore che abita questa stessa monotonia e in cui può accadere che “la cosa esclami nel buio della mente”.

Un realismo verista che tuttavia anela sempre e inaspettatamente verso una frattura di quella realtà, capace di svelare non solo il vuoto e il non senso dei suoi meccanismi ma anche il bisogno degli uomini di trovare una momentanea e illusoria salvezza da quel baratro. È un “realismo elegiaco”¹⁸ quello di Fiore, capace di rintracciare nella mediocrità e nella solitudine del quotidiano, un affondo di tenerezza che accomuna gli uomini nelle loro solitudini, alla ricerca di un “atto” che possa riscattare la monotonia del vivere.

Perché al poeta spetta anche di restituire parola alle cose. Da questa prospettiva l'asciuttezza della prosa di Fiore, fatta più di sostantivi che di aggettivi, risponde all'esigenza di far parlare quasi da sé e di sé una *realtà* che non è altra cosa dalla *verità*. Certo, non sempre la realtà è vera né il vero è sempre reale, ma talune volte la verità si presenta come

¹⁷ «Solo l'osservatore [...] ha il diritto di interessarsi ai deboli che restano per via, ai fiacchi che si lasciano sorpassare dall'onda per finire più presto, ai vinti che levano le braccia disperate, e piegano il capo sotto il piede brutale dei sopravvegnenti, i vincitori d'oggi [...]. Chi osserva questo spettacolo non ha il diritto di giudicarlo». G. Verga, *I Malavoglia*, Poligrafici Editoriale, 2003, Bologna, p. 3.

¹⁸ Di “realismo elegiaco” parla Natale Tedesco, evidenziando un radicale distacco di Fiore da quella poetica verista a cui facilmente potrebbe essere ricondotta la sua opera: «In Fiore non vi è alcuna disposizione verista, e solo in parte sembra che egli voglia rifare l'esperienza di quegli scrittori tra naturalismo e decadentismo. Il rapporto tra realtà e psicologia che alcuni di questi videro come nell'ordine di cose antitetico o parallelo, altri come un rapporto da risolversi alla fine in favore della psicologia [...]; questo rapporto siffatto il nostro scrittore mira ad abolire attribuendo alla realtà dei valori emblematici, dei significati simbolici». N. Tedesco, *Introduzione*, op. cit., p.VI.

una piega della realtà, come una sua improvvisa e impreveduta emersione da cose semplici, banali, *inutili*, se non addirittura marginali:

Oltre quella veduta non vi è niente; ma oltre il niente, è Dio; e quella veduta è fredda, dura, angolosa. La mia formazione si è arrestata e si sgretola; la preparazione, si sfalda, vien giù¹⁹.

Una poetica del margine

In questo senso quella di Angelo Fiore è letteralmente una *poetica marginale*, laddove il margine diventa simbolo di un confine tra il non più e il non ancora, tra la negazione e le possibilità di esistenze sì perdute, perverse, mediocri, “marginali”, irrilevanti, come quelle dei suoi personaggi e dello stesso scrittore ma al contempo, in virtù di una mancanza di impalcature e sovrastrutture, sempre aperte ed esposte alla vita senza compromessi.

La stessa esistenza del Fiore-uomo così come del Fiore-scrittore è trascorsa silenziosamente ai margini dei grandi circuiti culturali e letterari del suo tempo, quasi ai limiti dell’invisibilità. Ma come scrive Giacinto Spagnoletti «Sono gli emarginati essenziali ad ogni letteratura»²⁰, perché dal loro sguardo appartato, se non dimenticato, proviene la capacità di uno sguardo nudo e diretto sulla condizione umana.

La minorità del margine²¹ – che garantisce per suo statuto la pos-

¹⁹ A. Fiore, *Diario d'un Vecchio* a cura di S. Collura, Tifeo, 1989, Villa San Giovanni (RC), p. 109.

²⁰ G. Spagnoletti, *Fiore e i suoi personaggi* in *Atti*, op. cit., p. 26.

²¹ G. Deleuze ha parlato di *minorità* in relazione al teatro dissacrante di Carmelo Bene. L'operazione di minorità che Bene applica costantemente al suo teatro consisterebbe in un processo di sottrazione e di continua messa in discussione delle identità di celebri personaggi del teatro moderno divenute ormai “maggioritarie” e quindi cristallizzate, congelate in cliché incontrovertibili.

«È come se ci fossero due operazioni opposte. Da un canto si eleva a “maggiore”: di un pensiero che si fa dottrina, di un modo di vivere si fa una cultura, di un avvenimento si fa Storia. Si pretende così riconoscere e ammirare, ma in effetti si normalizza. [...] Allora operazione per operazione, chirurgia contro chirurgia, si può concepire l'inverso: in che modo “minorare” (termine usato dai matematici), in che modo imporre un trattamento minore e di minorazione, per sprigionare dei divenire contro la Storia,

sibilità di sottrarsi al giudizio, a quelle solidità identitarie che vorrebbero decretare il giusto stare al mondo – diventa allora condizione di una positività che scuote il mondo, lo scrolla dal peso della storia, dal cinismo dei saperi tassonomizzanti, restituendogli l'essenzialità, nel senso proprio di essenza, di ciò che è fondamento per l'uomo come l'esperienza drammatica di resistenza e resa in relazione ai propri desideri.

Scrive Fiore a proposito delle difficoltà riscontrate nella pubblicazione delle sue opere, e all'impalpabilità di una conoscenza, quella di Mario, che potrebbe aiutarlo nel suo fine:

I miei discorsi, in verità, si fanno sempre più strani e incoerenti; il tono, soprattutto, è forzato; il che va attribuito in gran parte alla coscienza della sconfitta, al silenzio di Mario, all'impossibilità di trasferire il mio io – tutto, morale e fisico – in un altro mondo, o ambiente. [...] il silenzio di Mario è significativo, indica il mio fallimento, la mia fine. Debbo rinunciare a questa mia ricchezza, a questo inizio d'una nuova vita; o meglio, a questa aggiunta di vita²².

Quello della minorità è un cammino che procede per sottrazione e prevede, per dirla alla Carmelo Bene, una continua “*sprogettazione*” del proprio sé. Una continua messa in discussione dell'io e delle sue presunte identità. Essa pertanto richiede come prezzo la fatica, la sofferenza, un continuo dispendio delle proprie forze:

Consumo enormemente, per vivere, ed è più il materiale perduto e sprecato, che quello assimilato ed elaborato. Mai un'opera utile e definita; sempre il timore dell'azione, o l'agire in fretta o goffamente. Adesso il corpo tende all'azione fisica; le immagini si concatenano; e io ricado nella disperazione: questa è forse lo stato ultimo,

delle vite contro la cultura, dei pensieri contro la dottrina, delle grazie o delle disgrazie contro il dogma». G. Deleuze, *Un manifesto di meno* in *Sovrapposizioni* di C. Bene, G. Deleuze, Feltrinelli 1978, Milano, p. 89.

²² A. Fiore, *Diario d'un Vecchio*, op. cit, p. 194-195.

il vero, l'unico. Questa condizione si ripete spesso, non perciò cessa l'inganno. Ad ogni rivolgimento, prevedo prossima la fine; e di ogni risoluzione non sono mai contento, come non si è contenti di morire nel terremoto o di un fulmine. Nessuno stato è il vero e l'unico; ed anche se mi conducesse a morte o io mi ci conformassi, credendolo definitivo, né l'ubbidienza né la morte ne proverebbero la validità²³.

Forse è in ragione di questo dispendio fisico-esistenziale che in Fiore, più che una moltiplicazione barocca delle parola – anch'essa in fondo volto di una ricerca di verità in perenne divenire – abbiamo la presenza di quella lezione “ermetica”, per cui il centellinare della parola, del periodare breve, non sta tanto ad indicare un'assenza di parola, una chiusura della parola, una ritirata da un senso che sfugge, ma semmai ne indica la presenza di un pieno, un'eccedenza di senso che per essere colta necessita di uno sguardo profondo, geloso, attento, diretto sulla realtà. Perché tutto di essa non si può trattenere e spetta alla parola ri-conoscervi ciò che davvero in essa vi è di più umano.

Un in-attuale

Da questo punto di vista, più che al realismo pittorico drammatico, enfatico e cromaticamente variopinto del palermitano Renato Guttuso, la scrittura di Fiore sembra più una trasposizione letteraria delle tele quasi monocromatiche dell'emiliano Giorgio Morandi.

L'associazione non riguarda soltanto una sinestesia visuale tra pittura e letteratura ma anche una comune vicenda umana: in uno scenario come quello degli anni '60 dominato dallo sperimentalismo avanguardistico, le opere di Morandi e di Fiore risultano rispettivamente inattuali, come fuori dal tempo, un'immagine antiquata in un contesto che non è in grado di ospitarla.

Ma questa inattualità non è l'inattualità nicciana del talmente attuale da essere in anticipo sui tempi, ma semmai l'inattualità

²³ Ibidem, p. 45.

del rapporto che l'opera d'arte intrattiene fatalmente con la verità dell'Essere delle cose, un rapporto sempre irriducibile a coordinate spazio temporali, a mode, a stili.

Questa dimensione “sovratemporale” dell'opera, su cui insiste lo psicoanalista Massimo Recalcati nei suoi studi dedicati ai soggetti morandiani, implica inevitabilmente un essere sempre “fuori posto” dell'artista, un restare esiliato²⁴ dal suo tempo. Una percezione questa ben presente nel Diario in cui Fiore annota costantemente la sua estraneità al mondo, il suo restarne sempre con un piede dentro e uno fuori:

Ho le labbra secche, un'ansia, una volontà di concludere, ma non so che cosa, il mondo mi sembra nuovo e ignoto²⁵.

Al dinamismo futurista, all'irriverenza e al furore senza soggetto del dadaismo, la pittura di Morandi oppone una ripetizione anacronistica e per nulla visionaria di oggetti comuni come bottiglie, vasi o tavoli. Ma è proprio attraverso questa tendenza e insistenza alla ripetizione di una realtà silenziosa e comune che l'artista giunge a mostrare senza farla vedere la vita misteriosa e la memoria viva che abita le cose.

Il ritorno di una stessa cosa, di una medesima situazione all'interno dell'opera, è ciò che lo psicoanalista Massimo Recalcati ha definito come “immagine-segno”²⁶, cioè un'immagine nota, comune,

²⁴ «L'essere sfasato, disestato, sospeso, non in linea con i tempi, non è la debolezza (o il provincialismo) della poetica morandiana, ma la sua forza più propria. È il suo modo di vivere ciò che Lacan definiva come necessario contrasto dell'artista con il suo tempo e con gli schemi dei pensieri dominanti». M. Recalcati, *Il miracolo della forma. Per un'estetica psicoanalitica*, Bruno Mondadori, Milano 2007, p. 135.

²⁵ A. Fiore, *Diario d'un Vecchio*, op. cit., p. 127.

²⁶ «L'immagine-segno si manifesta piuttosto come insistenza, continuità, ritorno sintomatico dell'opposizione a forme stereotipate, nate già morte, del sapere. La creazione artistica è infatti chiamata a introdurre nuovi significanti, o meglio, nuove immagini-segni capaci di rompere la cristallizzazione negli stereotipi che condiziona ogni discorso già stabilito.

quasi banale nella sua ripetitività che tuttavia, proprio nella sua ripetizione, si fa portatrice di un nuovo senso, di un nuovo significato, di una potenzialità nascosta. Questa immagine letteralmente “segna” la realtà, la apre, la rivela nel suo profondo, mettendo in crisi il noto, il supposto, il già-detto per far posto ad un nuovo-dire che stupisce, sorprende commuove.

La letteratura del “*marginè*” di Angelo Fiore è costellata da tante “immagini-segno”, che al pari dei soggetti morandiani, non dicono apparentemente nulla di eccezionale, di creativamente avvincente o, per di più, moralmente edificante: impiegati falliti e anti-eroi; vite marginali, modeste se non addirittura meschine; città innominate che sono dei non-luoghi grigi e monotoni. Tutto questo fa dell’opera di Fiore un quadro apparentemente monocoloro abitato da «personaggi monodimensionali»²⁷.

Eppure proprio su questa ripetizione “sintomatica” dei medesimi scenari e personaggi, di cui sembra variare solo il nome, proprio su questa esasperata insistenza, Fiore concentra la sua attenzione o di più, gioca tutta la sua scommessa letteraria. Per quale motivo? Perché è proprio in questo mondo, che come un quadro di Morandi sembra *sempre lo stesso*, sembra sempre la ripetizione dell’uguale, che la

Per un artista non si tratta però di produrre semplicemente altre immagini da aggiungere a quelle che già esistono.

Si tratta piuttosto di creare immagini-segni inedite, impossibili sino a quel momento, con la consapevolezza che c’è creazione solo dove vi sia un movimento di sprofondamento verso l’alterità abissale della Cosa o, per dirla più freudianamente, verso l’al di là, irrappresentabile, della pulsione di morte.

Nella pratica dell’arte questo sprofondamento non approda a nessuna afasia, ma trasferisce sulla tela immagini-segni capaci di registrare e testimoniare qualcosa dell’onda sismica che l’impatto soggettivo con il reale produce. Un’opera d’arte non scaturisce, infatti, né da un apprendimento cumulativo di tecniche (non si diventa artisti per acquisizione di un sapere specialistico) né dalla rinuncia mistica a ogni possibilità di trasmissione; essa si produce invece come effetto di un attraversamento del linguaggio, sino a raggiungere la sua violazione, la sua catastrofe, la sua sovversione intrinseca». M. Recalcati, *Il miracolo della forma*, op. cit, p. 135-146.

²⁷ M. Carmello, *Lo spazio sospeso*, op. cit, p.42.

vita può rivelarsi *sempre nuova* in tutta la sua impreveduta e in-attesa potenza.

D'altronde, come insegnava Deleuze, *la ripetizione* non è che l'altro volto della *differenza*, di uno scarto, di un'irriducibilità delle cose all'ordine del tempo, dello spazio e del senso e dell'unità²⁸. Il ritorno indica di per sé una frattura impreveduta dello scorrere "in avanti" del nostro tempo, uno scorrere arbitrario su cui tuttavia si struttura il nostro stare *al* mondo. Ma è proprio questa frattura a proiettarci *nel* mondo, in cui la soggettività umana sperimenta l'incontro con la propria verità al di fuori di ogni pretesa di logica.

L'inattualità della ripetizione – come nelle bottiglie di Morandi o nella serialità fiorana di impiegati inetti – è la condizione che sfida la tirannia del tempo e fa riscoprire l'inattualità delle cose che davvero contano per un uomo: l'inattualità dell'incontro col proprio sé, sempre fuori dalle certezze dell'ora; l'inattualità della ricerca di Dio che richiede sempre un *ri-tornare* faticoso, dubbioso sul suo senso e sulla sua esistenza e financo l'amore che, come dice Fiore nei suoi Diari, «è inattuale, è peccato, immoralità, ostinazione cieca»²⁹.

Un isolano senza Sicilia

Se è vero che questo accostamento alla pittura di Morandi rispetta idealmente ancora una volta Angelo Fiore fuori dalla sua terra natia – verso la silenziosa e umile pianura tosco-emiliana – è pur vero che la "sovratemporalità" della sua scrittura – tendente ad una metafisica oscura, incerta, ad uno "spazio sospeso" che nulla concede a rassicuranti prospettive celesti – lo proietta nel cuore di un'irrequieta ricerca tutta isolana.

²⁸ «Di fatti, l'essenziale dell'univocità non è che l'Essere si indica in un solo e stesso senso, ma che si indica in un solo e stesso senso *di* tutte le sue differenze individuanti o modalità intrinseche». G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Il mulino, Bologna, 1971, p. 65.

²⁹ A. Fiore, *Diario d'un Vecchio*, op. cit., p. 258.

Volutamente qui si dice isolana e non siciliana, per non far torto ad «[...]un siciliano senza Sicilia»³⁰ che quasi nulla concede al dato localistico e folklorico. Più che un nome, un volto, una descrizione, una città, la Sicilia di Fiore è tutta essenza e anima di un'isola e di ciò che essa comporta, segna³¹:

Non c'è quasi mai luce nelle pagine di Fiore [...]. Come pure non c'è quasi traccia di paesaggio; la campagna per esempio, così presente nelle pagine dei più grandi autori isolani, da Verga a Guastella, da Pirandello ad Alessio di Giovanni, da Lanza a Tomasi di Lampedusa, da Sciascia a Castelli, tanto per fare qualche nome, è invece assente nelle opere di Fiore. I paesi o le città in cui si muovono i personaggi sono soltanto indicati con delle iniziali³².

Se è vero che l'assenza di riferimenti diretti alla Sicilia fa di Fiore «un siciliano che rifiutava tutti i tradizionali contenuti della sua terra»³³, è pur vero che il suo sguardo sul mondo assume fatalmente la prospettiva e la condizione che ogni isola offre.

³⁰ S. Collura, *Intervista a Romano Bilenchi. Firenze 29-10-1988* in *Un prepotente*, op. cit., p. 131.

³¹ Anche quando in alcuni suoi romanzi sembrano ritornare i luoghi siculi della sua infanzia o adolescenza, questi vengono trasfigurati, mai direttamente dichiarati. In una lunga nota biografica su Fiore, chiamata significativamente "Una vita fuori corso", Antonio Pane accenna, con grande profondità e prudenza, una corrispondenza fattiva e simbolica tra l'enigmatica geografia dell'ultimo romanzo di Fiore "L'erede del Beato" e i luoghi siciliani della sua vita. In particolare giocherebbe nell'opera un ruolo non marginale Novara di Sicilia (ME) luogo elegiaco dei soggiorni estivi dello scrittore presso i nonni materni e trasfigurato, secondo le indicazioni di Pane, con il nome di Santa Maria la Noara. È probabilmente in questo piccolo centro che Fiore sperimenta nella feste popolari dell'Assunta e del Carnevale – la cui figura dominante è quella del *Caruvà*, maschera campestre coperta da pelli caprine – il contatto con una cultura primitiva, autenticamente ferina «simbolo della regressione animalesca e del caos originario», elementi che lo scrittore pone al centro della sua filosofia. A. Pane, *Una vita fuori corso* in *Un caso*, op. cit., p.224.

³² S. Ferlita, *I soliti ignoti: scritti sulla letteratura siciliana sommersa del Novecento*, Flaccovio, Palermo, 2005, p. 77.

³³ A. Pane, *Una vita fuori corso* in *Un caso*, op. cit., p. 229.

Ancora una volta ritorna il concetto di letteratura marginale: non c'è isola che non si definisca per margini netti, segnati non già da una continuità terrestre ma da una prossimità col mare, sopra cui ogni uomo può solo sprofondare o restare “sospeso”.

Ogni isola vuol dire esilio, distacco, separazione da una terra, da un'origine, da un insieme. Filosoficamente Fiore assume le conseguenze di questa geografia del taglio e dell'abbandono e con essa costantemente e drammaticamente vi si confronta.

Pietro Barnaba, Paolo Megna, Giovanni Salfi, Attilio Forra – antieroi fiorani, *outsiders* rispetto ad un corpo sociale dominante – sono tutti esponenti di quella che potrebbe essere chiamata un'*ontologia* isolana, segnata dal senso di nostalgia verso il ricongiungimento con un'unità perduta, con una meta che al di là del mare ancora non si mostra divenendo causa di «eterna irrisolutezza»³⁴:

L'essenza della soggettività era appunto in quel colmare un vuoto, in quel supplire a un organo mancante; o che era venuto a mancare più tardi, assai dopo la creazione del mondo e la comparsa dell'uomo³⁵.

Pertanto i personaggi dei suoi romanzi sono tutti antieroi alla de-riva, antieroi in attesa. Proprio l'“attesa” d'altronde è forse l'immagine più potente di questa ontologia isolana: attesa di liberazione, attesa di una via di fuga che un'isola sembra non poter garantire. Il suo orizzonte è sempre un orizzonte chiuso, sbarrato dal mare:

Si rimise, si alzò, con il desiderio di ritrovare un luogo da cui la luce del cielo e del giorno fosse visibile nella sua purezza più limpida, principio e fondamento della vita e dell'abitabilità del mondo³⁶.

³⁴ A. Fiore, *Diario d'un Vecchio*, op. cit, p.111.

³⁵ A. Fiore, *L'eredità del Beato*, op. cit, 162.

³⁶ *Ibidem*, p. 172.

Desiderio che assume il volto claustrofobico e opprimente di un'impotenza, che Fiore non manca di annotare costantemente nei suoi diari:

Non ho voglia di niente; mi sembra di non vivere, di non aver mai vissuto. Non appena penso a un modo della vita, a un fatto qualunque, m'indebolisco e il sopore mi vince. Mi sento come un bambino. C'è un vuoto, un oblio; un rinnegarmi involontario, e insieme necessario. Sono inerme avanti la morte, non offro resistenza; la vita, tutta andata, lontana³⁷.

È questa chiusura, questo fallimento della sperata unità a fare di Fiore «[...]un vecchiccio irrequieto»³⁸, un'irrequietezza tutta esistenziale e spirituale che segna la cifra più pregnante del Novecento letterario siciliano. Un'irrequietezza generata da una mancanza dell' "essere" tanto costitutiva quanto ambigua, non esattamente definibile:

A volte la vita produce un essere che l'esprime e attua, una creazione subitanea e unica, come una specie di inutile miracolo o un'attività superflua. Questa creatura può nascere, è nata, ed è già morta; nulla resta di lei³⁹.

Se è vero che non c'è tormentosa attesa senza mancanza è anche vero che ogni attesa che sia tale è una domanda d'amore.

In tutta la letteratura di Fiore (specialmente nei *Diari* come si vedrà) è presente una domanda d'amore che si fa grido, angoscia, rabbia, rivendicazione:

Ho pensato la miseria dell'uomo e della carne e ne ho sofferto; ma da questa meditazione e da questo disprezzo è nata una nuova onestà e una più grande forza potenziale d'amore⁴⁰.

³⁷ A. Fiore, *Diario d'un Vecchio*, op. cit, p. 36-37.

³⁸ Ibidem, p.195.

³⁹ A. Fiore, *Domanda di prestito*, Vellecchi, Bologna, 1976, p. 171.

⁴⁰ A. Fiore, *Diario d'un Vecchio*, op. cit, p. 86.

Ma a questa domanda d'amore non sembra seguire una risposta. Fiore resta lì alla de-riva, sul ciglio di un margine costantemente decentrato (si pensi agli spostamenti dell'autore di albergo in albergo) che non garantisce nessun arrivo, nessun approdo finale.

Ne nasce un senso di attesa che si fa in Fiore ansioso movimento, alla maniera di certi eroi greci che abbandonano l'isola per mettersi alla ricerca di una nuova terra o di un dio o di un padre come per Telemaco. Ecco allora che prende forma in Fiore una letteratura sintomaticamente de-territorializzata, che non ha identità né appartenenze geografiche e di cui il tormentoso peregrinare di Fiore è testimonianza.

Potremmo dire che Fiore rivela la sua natura isolana nel momento in cui "tradisce" la Sicilia non riferendosi mai direttamente ad essa in nessuno dei suoi romanzi. Ma di più, "tradisce" – nel senso etimologico di *tradere*, cioè tramandare, rivelare – la sua isolanità in quanto essa diventa condizione di ricerca al di là dell'isola stessa, in quanto spazio geografico che nello stesso tempo chiude e apre ad altri spazi, a nuovi orizzonti.

È a partire da questo movimento che il soggetto si definisce e si riconosce, in quanto è la sua azione che trasforma un semplice spazio in un luogo, ben al di là dei confini e delle definizioni geografiche. Ecco dunque perché Fiore non dà alcuna importanza alla Sicilia perché per lo scrittore palermitano «[...] i luoghi, sono tutti luoghi della vita»⁴¹.

Soggetto e ironia in Angelo Fiore

Ma se i luoghi sono luoghi della vita allora sono anche luoghi del mistero. Se, come detto, si può definire un luogo solo a partire da un'azione di ri-conoscimento del soggetto, questo luogo diventa anche luogo in cui il soggetto stesso si riscopre mistero per sé e per gli altri.

⁴¹ *Un prepotente*, op. cit, p. 30.

È possibile riferirsi filosoficamente a questo mistero solo a partire dalla mancanza che il soggetto è. La certezza, l'evidenza e la chiarezza appartengono all'*identità* non già alla *soggettività* che resta sempre inassimilabile al mero campo dell'*identificazione*.

Per questo, secondo una definizione divenuta ormai classica del Novecento filosofico – da Jacques Lacan a Carmelo Bene – *il soggetto è sempre altrove*, ben al di là di ciò che dà a vedere e anche in questo Angelo Fiore sembra appartenere a quella letteratura siciliana che ha costantemente esplorato e messo a nudo i concetti di identità e soggettività, dalle maschere pirandelliane ai travestimenti di Pasqualino⁴².

Incessante, e fonte di angoscia e contraddizione, è nell'uomo il bisogno di riconciliazione con la propria soggettività e dunque col proprio desiderio che la abita, che per definizione si sottrae sempre ad una sua presa conclusiva, si sottrae sempre ad una sua rivelazione.

Il desiderio pertanto vive in una doppia dialettica che da una parte lo porta ad essere radicato costitutivamente alla realtà, in quanto ne è il prodotto, un effetto; dall'altra esso porta con sé una potenza che tende a trascendere quella realtà, a superarla, a metterla in crisi.

Da una parte il soggetto è sempre una risposta alla domanda dell'Altro, ma dall'altra è proprio questa domanda a dividere il soggetto, a nevrotizzarlo, a squilibrarlo, a far scaturire in lui un senso di profonda angoscia per la sua impossibilità a rispondere totalmente alla domanda stessa⁴³.

⁴² Nella celebre affermazione freudiana “*Wo Es war, soll Ich werden*” (Dov'era l'Es, deve subentrare l'io) S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi* p. 190) è possibile ritrovare tutta la potenza innovativa della psicoanalisi di Freud il cui sforzo è quello di ricondurre l'io e la sua presunta e falsa padronanza alla sua radice immaginaria e narcisistica, indicando invece come luogo di costituzione della soggettività umana – al di là delle solidificazioni identitarie dell'io – il luogo dell'inconscio, «il luogo del soggetto dell'inconscio come soggetto del desiderio». M. Recalcati, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*. Raffaello Cortina Editore, Milano, 2012, p. 10.

⁴³ «Il soggetto è costituito attraverso la propria divisione, scissione, in rapporto all'oggetto che è in lui; questo oggetto, questo nucleo traumatico è [...] la dimensione della

Pertanto il soggetto si presenta sempre come punto di rottura dell'ordine simbolico che lo circonda, come punto di una sua crisi, ed è quello che accade esattamente nei romanzi di Fiore, in cui soggetti portatori di follia, desiderio e perversione minano costantemente il campo dell'Altro, la sua interpellanza, restituendo di conseguenza l'inconsistenza che l'Altro è.

Ecco perché l'*essere-qui* nel mondo è per il soggetto sempre un *essere-qui-altrove*, «e questo “altrove”, anche quando si palesa oscuro e misterioso, anche quando sfugge alla semplice comprensione, ha sempre la forza di un comandamento etico»⁴⁴.

In fondo, dai Diari ai romanzi fino ai racconti, quella di Fiore è una continua guerra al *logos* cartesiano che fa di certezza e chiarezza criteri per la sua definizione. Per Fiore sembra valere il rovesciamento lacaniano proprio del *cogito ergo sum* cartesiano per cui piuttosto che il celebre *penso dunque sono* vale il *penso dove non sono dunque sono dove non penso*. La soggettività è sempre altrove, è sempre mistero e per coglierlo non resta altro che l'ironia, ancora una volta dote tutta sicula a cui Fiore non si sottrae:

Sembra che io abbia fornicato, rubato e fatto distruzioni; in realtà non ho fatto nulla, ma è come se avessi fatto tutto [...]. Io so che a me tocca soffrire di tutto; ma parlo come un diplomatico e adopero un'ironia acuta e sferzante⁴⁵.

Quella di Fiore è un'ironia tagliente a tratti caustica che non risparmia concetti quali quelli di storia e identità, frutto di costruzioni

“pulsione di morte”, dello squilibrio traumatico, dello sradicamento. L'uomo come tale è una “natura malata”, deragliata, fatta uscire dai binari dall'attrazione per una Cosa letale». S. Žižek, *L'oggetto sublime dell'ideologia*, Ponte Alle Grazie, Trebaseleghe (PD), 2014, p. 219.

⁴⁴ S. Collura, *La vita, palingenesi dell'oltre*, estratto degli Atti del Convegno Nazionale di Studi “Angelo Fiore. Lo scrittore rimosso”, Città di Palermo, Assessorato alla Cultura, 2006, p.14.

⁴⁵ A. Fiore, *Diario d'un Vecchio*, op. cit, p. 3.

arbitrarie e spesso mistificatrici. Si pensi al racconto visionario *Un giorno nel passato* in cui il protagonista, Failla, prima di morire vuol sapere – attraverso una futuristica elaborazione informatica di un’istantanea – notizie *certe* del suo oscuro passato ma deve fare i conti con un’immagine emblematicamente “non centrata”⁴⁶ che manda in tilt ogni possibile esatta elaborazione del passato.

La soggettività è sempre altrove, mai pienamente riducibile agli indumenti delle pose, delle convenzioni, delle norme. Solo uno sguardo ironico è capace di cogliere questo scarto drammatico, questa distanza tra la copertura e la nudità. Uno sguardo che ancor prima che sugli altri Fiore sperimentava con rigore su se stesso:

E, incalzante, il senso del ridicolo; le intemperanze, gli eccessi, i discorsi ineguali, labirintici, un’elevazione, una serie di alti e di bassi; e i gesti e le pose, or sinceri, or balordamente pomposi; che mi vengono le lacrime agli occhi per la vergogna. Ma io non ero così; ciò che dicevo e facevo era uno schermo, l’allegria di ciò che sentivo, del mio valore, della mia saldezza [...]. Io sarei tornato alla creatura e a Dio, non rinunciavo, perché avevo scoperto la verità e il segreto della vita⁴⁷.

Così come il Guido felliniano di *Otto e ½* tenta fino ad un certo punto di *capire* razionalmente da dove nasca in lui quella confusione, quello smarrimento interiore che sta alla base del suo empasse creativo, per poi arrivare a *comprendere* che la scissione, l’ambiguità, la divisione sono a fondamento ontologico stesso del soggetto «... questa confusione sono io, io come sono, non come vorrei essere e non mi fa più paura»; allo stesso modo la filosofia di Fiore approda alla consapevolezza che il “ridicolo”, “gli eccessi”, “le pose” sono sì schermo di ciò che il soggetto non è, ma proprio questa negazione, proprio questo schermo è simbolo di una contraddizione costitutiva, ineliminabile, fondativa della soggettività.

⁴⁶ A. Fiore, *Un giorno nel passato* in *Un caso*, op. cit, p.156.

⁴⁷ A. Fiore, *Diario d'un Vecchio*, op. cit, p. XII.

Un "inevitabile" metafisico

Il mistero del soggetto può essere colto solo in relazione ad un mistero più grande che ingloba e dà fondamento al primo. Se l'orizzonte isolano sembra restare chiuso, non resta per chi è di qua dell'isola di tentare la via di un'altra profondità, apparentemente più accessibile ma non meno impervia, ovvero quella dell'altezza.

Se la profondità segnata dal mare ha un limite invalicabile quella del cielo sembra porre nessun limite di spazio e di tempo. Ne nasce quell'apertura metafisica che attraversa gran parte della letteratura siciliana del Novecento e a cui neanche Angelo Fiore si sottrae⁴⁸.

Una metafisica, sia chiaro, che non concede nulla al dato confessionale, moraleggiante o edificante, ma che diviene problematica ricerca dell'*oltre* tutta calata in una realtà grigia, meschina per non dire infame, come quella presente nei suoi romanzi popolati da personaggi pervasi da un'energia metafisica che non salva:

Fiore soprattutto rappresenta il tormento degli individui; però è costretto a proiettare sul piano metafisico, con concitazione espressiva, il proprio destino d'uomo tra volontaristiche prove ed ascese e coatte cadute⁴⁹.

È il caso per esempio del Paolo Megna de *Il lavoratore*, la cui vocazione religiosa lo porterà dopo il licenziamento ad abbracciare la vita conventuale ma come falso frate, in realtà informatore della polizia, capace di coprire sul finale un criminale da tempo ricerca-

⁴⁸ S. Latora relaziona in Fiore il termine "metafisico" sia alla contingenza che all'essenza. «[...] nel *Supplente* [...] un semplice fatto di incarico e supplenza di appena undici mesi!, diventa l'occasione di un *esperimento metafisico e rivelativo* [...]. Struttura narrativa metafisica, dunque, nel significato etimologico del termine: *tà metà physikà*, che si solleva dal fatto contingente, e, se si vuole dire in senso letterario, diventa *surreale* [...]. Fiore è scrittore che mira all'essenziale; la sua scrittura nasce da una tensione spirituale verso l'assoluto, anche se questa tensione è problematica e drammatica, che rivela un'esigenza profonda di autenticità». S. Latora, *I presupposti filosofici nella narrativa di Fiore* in *Atti*, op. cit., p. 78.

⁴⁹ N. Tedesco *Introduzione* in *Il supplente*, op. cit., p. XI.

to⁵⁰. Questa gravidanza metafisica delle pagine di Fiore dunque rivela anche un suo volto inedito, inaspettatamente osceno su cui si avrà modo di ritornare in seguito. Per adesso sia sufficiente notare un'attitudine ben precisa delle storie di Fiore per cui:

Gli impulsi d'ordine religioso, l'energia metafisica dei protagonisti vengono alla fine sopraffatti dall'attrazione esercitata su di essi dall'oscurità del peccato⁵¹.

È forse in relazione a questa inusuale emersione del metafisico dal laido mondo "fisico" che Geno Pampaloni nel secondo volume della sua *Storia della letteratura italiana* (Garzanti 1987) a proposito di Fiore ha utilizzato il termine di «*realismo metafisico*, che trascorre dalla più piatta mediocrità quotidiana al fiato misterioso di verità tanto dure quanto inafferrabili». Sulla scia di Pampaloni scrive S. Ferlita:

Si tratta di una metafisica tutta particolare, che ha sempre bisogno di un dato concreto di partenza, di un appiglio naturalistico, della brutalità della vita quotidiana per poi debordare inopinatamente e abbracciare l'insondabile, l'inconoscibile⁵².

Allora, sarà in relazione a questo *realismo metafisico* che Fiore riscriverà il paradigma spinoziano mutando il *Deus sive Natura* (Dio ovvero la Natura) nel *Deus sive Vita*⁵³ (Dio ovvero la Vita). Per Angelo Fiore il rapporto tra Dio e l'uomo si gioca conflittualmente tutto

⁵⁰ «[...] Paolo Megna si fa addirittura frate: e in verità la scelta religiosa, subita da tutti i personaggi di Fiore, è solo apparentemente in contrasto con l'immondo curriculum del loro tirocinio di laici, giacché soddisfa la loro duplice e schizofrenica (e tipicamente decadente) vocazione di *comédiens et martyrs*, mischiando le carte del peccato e della grazia per un gioco di supremo ed eccitante azzardo». A. Di Grado, *L'eresia letteraria di Angelo Fiore* in *Atti*, op. cit, p.70.

⁵¹ S. Ferlita, *I soliti ignoti*, op. cit, p. 80.

⁵² *Ibidem*, p. 77.

⁵³ «Forra ripoise: - Per conto mio non direi "Deus sive natura", ma direi "Deus sive vita". A. Fiore, *Il supplente*, op. cit, p. 51.

nell'esistenza, nel suo svolgimento in cui Dio non è affatto un'entità predeterminata ma è, come afferma Forra de *Il supplente*, un misterioso divenire che si attua solo a partire dagli atti stessi degli uomini:

Secondo me, la divinità non è una condizione né un potere assoluto; soprattutto la divinità a priori. Tutto va collaudato, svolto ed eseguito; tutto è sospeso; quindi la divinità non può che essere a posteriori⁵⁴.

Da questo processo di creazione e di scoperta della divinità nessun uomo è escluso:

In teoria, tutti sono eredi del Beato⁵⁵.

È un aspetto decisivo della teologia di Angelo Fiore: ogni uomo è un partecipante se non addirittura un demiurgo del mistero di Dio, perché ad ogni uomo spetta la possibilità di attuarlo, perché se Dio è *Dio sive vita* allora esso è in tutta la vita, in tutte le sue possibili estensioni, direzioni o inclinazioni. Allora ecco che:

[...]la realtà stessa, per lo scrittore, “si rovescia” nella tensione metafisica, sino a fare apparire i suoi eroi – o ineroi – come improbabili e assurdi, “senza qualità”, perché hanno sperimentato e vissuto tutte le possibilità dell'essere – e dell'esprimersi - , e avvertono il vuoto, proprio nel tendere verso l'assoluto⁵⁶.

⁵⁴ Ibidem, p. 51.

⁵⁵ A. Fiore, *L'Erede del Beato*, op. cit, p. 193.

⁵⁶ C. Di Biase, *Tensione metafisica in Angelo Fiore in Un prepotente*, op. cit, p. 167.

II

Il Diario. Pratica di scrittura e soggettivazione

Il sesto romanzo

In un'operazione di scoperta e conoscenza del mondo letterario di Angelo Fiore il *Diario* resta un'opera imprescindibile. Volutamente qui si parla di opera in quanto il corpus di pensieri, episodi e di vita ordinaria e immaginata, messi qui nero su bianco nell'arco di un ventennio (1940-1962), assumono tutta la dignità di un testo autonomo, di opera appunto.

Non a caso Salvatore Rossi suggerisce di leggere il Diario di Fiore come il "sesto romanzo" «[...]ambiguo e affascinante [...]. Potremmo dire un romanzo autobiografico»⁵⁷, idea supportata dal tentativo dello stesso autore di trovare un titolo adeguato a questi episodi di vita, poi raccolti col nome emblematico *Diario di un vecchio*⁵⁸.

Se da una parte esso può costituire un'opera a se stante nella produzione di Fiore, dall'altra è possibile pensare il Diario come punto zenitale che irradia la sua potenza descrittiva, emotiva e intellettuale sul resto dei romanzi. Come se per l'autore esso costituisse una sorta di officina aperta dentro cui gli affari della vita diventano base speculativa e letteraria per le sue opere. Diario come laboratorio di studio costante dell'umanità, del suo mistero, della sua eccezionalità spesso annidata nelle solitudini e nelle miserie degli uomini:

[...] li studiava, gli uomini, come per il bisogno di penetrare il senso delle loro azioni; perfino s'arrovellava, come se la sua sicurezza o il suo avvenire dipendesse da questo penetrare e approfondire.

⁵⁷ S. Rossi, *Il sesto romanzo* in *Un prepotente*, op. cit., p. 39.

⁵⁸ "Diario di un vecchio", "Diario di un fallito scrittore", "Inizio e fine della mia carriera letteraria" "Come diventai scrittore", sono solo alcune delle ipotesi per un titolo elaborate da Fiore.

Nell'uomo intuiva un principio vitale, un'esperienza in atto; ma più si studiava di cogliere la sostanza di quel principio, più il principio gli sfuggiva⁵⁹.

Per quanto la scrittura del Diario possa sembrare a tratti a-sistematica, frammentata e paratattica, essa mostra sempre perseveranza e coerenza. Scrittura dunque come pratica quotidiana di vita, come prassi fondamentale all'autore per elaborare la propria esistenza e ricercare spunti per i suoi romanzi. Perché in fondo che cos'è un diario se non il tentativo di sottrarre episodi di vita alla loro fine, al loro consumo? Sviscerarne il senso, tracciarne una possibile storia tra le storie, per andare poi al di là di essa e scoprirne il segreto ultimo?

Ma non solo. Per Fiore esiste una continuità necessaria e ineliminabile tra vita e letteratura e di questo il Diario ne è una conferma. In esso si apre una galleria di personaggi reali, in carne ed ossa, ritratti con i loro desideri, ossessioni e manie. Perché per Fiore la letteratura non è un *altro mondo* – idillico, immaginario, evasivo – rispetto alla realtà, ma un *mondo altro* che sta dietro le cose rivelandone gli inciampi, le incongruenze, in una parola: l'umanità. Scrive S. Collura:

I personaggi del suo vissuto, (Monti, la Ranno, il “vecchio” suo padre, la madre, zio Beppe, il Presidente, Rametta, ed altri), come i personaggi dei suoi romanzi, sono segnati tutti da un'angoscia che li preme e li opprime, e li impegna in una ricerca di fatti banali, di luoghi comuni, di inutili giustificazioni, di desideri nascosti, di a-metafisici discorsi, per celare le loro debolezze a se stessi e agli altri, il mistero che sempre più stringe intorno a loro, rendendoli inquieti e bisognosi di verità⁶⁰.

La realtà dunque si presenta col volto di una finzione necessaria, strutturale. D'altronde il progetto stesso della civiltà si fonda necessariamente sul tradimento di un'unità primordiale del soggetto, sulla

⁵⁹ A. Fiore, *Il problema di Rodolfo Traina in Un caso*, op. cit, p. 111.

⁶⁰ A. Fiore, *Diario d'un Vecchio*, op. cit, p. XIII.

perdita di una sua verità originaria che tuttavia, nel suo determinare un vuoto, in qualche modo permane, restando a fondamento di quelle molteplici identità che la civiltà stessa richiede per la sua esistenza.

Ecco perché in Fiore non abbiamo mai separazione tra vita e letteratura, ma anzi la consapevolezza che proprio attraverso la parola scritta, attraverso la finzione letteraria è possibile affermare quelle verità che le finzioni dell'esistenza celano.

In questo senso la stesura di un Diario, ovvero la messa in opera di una parte della propria vita, si configura per Fiore come tentativo di comprensione ulteriore sull'uomo, diario come officina letteraria in cui la sperimentazione del vivere o del non poter vivere, dell'eros, del problema di Dio, del fallimento, della mediocrità diventa testimonianza di una mancata resa alle leggi dell'esistenza, di un mancato adeguamento alla realtà.

Ne nasce un senso di rivolta che dall'esterno del mondo trova assunzione, sfogo, ed elaborazione nell'intimità dello scrittore. Solo a questa intimità è dato il privilegio di accogliere il caos del mondo perché questa intimità è il caos stesso. In questo senso Angelo Fiore vuol essere fino in fondo uno scrittore onesto e non un'anima bella: si può parlare e scrivere delle contraddizioni e delle debolezze del mondo a patto che chi scriva si riconosca come parte di quel mondo, se ne senta in qualche misura complice:

Impedimenti, ritardi, pentimenti. E a rileggere le mie carte, fratantanto, mi piglia la nausea. C'è del falso, in me; e questo falso corrisponde al falso della società, dell'animo umano, della vita⁶¹.

Soggettivare la propria irrealizzazione

Angelo Fiore pertanto si nega ad una certa retorica romantica-umanistica dell'opera, e dunque della scrittura, come fuga dalla real-

⁶¹ Ibidem, p. 151.

tà, come opposizione del bello alle lordure del mondo e alla propria irrealizzazione individuale. Anzi, egli assume proprio la lordura e l'irrealizzazione come possibilità di trattamento singolare, e quindi sintomatico, del suo essere scrittore. La scrittura diventa dunque «un movimento che scaturisce dalla soggettivazione della propria derealizzazione»⁶²:

Da molti, moltissimi anni scrivo – alfine confesso; – ma è come una disciplina e insieme uno sfogo. Tuttavia non basta a esaurire la mia personalità, il mio mondo; eppure non ho altre possibilità, altre forme di sfogo... Rivango il passato, lo ricreo: una descrizione minuziosa... L'arte? Scoprirla, cavarla da questa indeterminatezza... e se riuscissi a esprimerla, tradirei me stesso, limiterei il mio mondo... e poi, anche gli altri dovrebbero capirla⁶³.

Fiore nei suoi libri non ha fatto altro che parlare di sé, della propria particolare vicenda di *individuo*, ma relazionando sempre questa esperienza al suo essere *uomo* portatore di quesiti, angosce e pensieri sull'esistenza e sul suo senso:

[...] come l'autore di un unico libro: l'autore di un continuum, nel quale si detta sempre la propria esperienza, si proietta la propria autobiografia, con un procedimento che mentre pare adeguarsi ad una resa mimetica di tipo naturalistico, attribuendo al proprio vivere un valore emblematico, ambisce trasferirlo e riscattarlo sul piano di una realtà assoluta, trascendente⁶⁴.

D'altronde le poche informazioni biografiche che abbiamo sullo scrittore palermitano, e che ci giungono in gran parte proprio dal Diario, ci informano di una sua esistenza impantanata nelle feroci strutture della classe borghese, di fronte le quali lo scrittore è evidentemente un fallito: iscritto senza successo a Legge, prima di

⁶² M. Recalcati, *Jacques Lacan*, op. cit, p. 462.

⁶³ A. Pane, *Una vita fuori corso* in *Un caso*, op. cit, p. 227.

⁶⁴ N. Tedesco, *Introduzione* in *Il supplente*, op. cit, p. VIII.

laurearsi all'Università degli Studi di Napoli L'Orientale, poi impiegato per volontà paterna, infine svogliato docente. Eccola la parabola individuale di Angelo Fiore:

L'instabilità della mia posizione sociale (benché ormai io sia professore ordinario) e più di quella morale, il silenzio del Ministero circa le mie rivendicazioni, accrescono la mia nervosità; e più ancora mi rende inquieto la continuità della mia vita, l'ostinazione fisica del mio corpo a vivere.

Questa continuità mi obbliga all'azione, anche se, dopo, l'azione arrechi risultati negativi o finisca in burla e parodia⁶⁵.

A quasi quarant'anni Fiore è un uomo incompiuto, vive sospeso tra l'oppressione dei genitori anziani e la fuga in pensioncine palermitane; vive con insofferenza il mestiere di insegnante in attesa di abbandonarlo in favore di una buona liquidazione; sentimentalmente vive frustrato tra le avance di una donna molto più vecchia di lui – su cui spingono i genitori – e l'incapacità di gestire le proprie pulsioni erotiche.

Tutto questo non può che trovare nell'intimità dello scrittore uno scrigno dentro il quale elaborare una comprensione e una visione superiore del tutto. Per questo l'intimità è gelosamente custodita da Fiore, rigidamente protetta da un'esistenza riservata sino al limite quasi di una sua sparizione da quella che si direbbe una comune vita mondana. Ricorda a tal proposito la sua preside Nicolina Titolo:

Timido e introverso, era tutto preso di sé. Non si aveva notizia delle sue opere. Non era un cattivo professore, ma non aveva molta confidenza con i giovani. Una natura chiusa. Viveva una vita interiore e sembrava che tutto il resto, la vita esterna, non lo toccasse minimamente. Schivo e brontolone, viveva come un orso. Contestava, ma con garbo. Solitamente il linguaggio della sua contestazione era il silenzio⁶⁶.

⁶⁵ A. Fiore, *Diario d'un Vecchio*, op. cit, p. 119.

⁶⁶ A. Fiore, *Diario d'un Vecchio*, op. cit, V-VI.

Una rivolta “silenziosa” dunque, tutta interiore, tutta affrontata all’interno di un’intimità tormentata a cui soltanto alla scrittura era concesso il privilegio di entrare. È evidente, pertanto, che con Fiore non siamo in presenza di uno scrittore “corsaro”, esposto, alla maniera di un Pasolini, per cui immaginario letterario, spesa esistenziale e performance corporale si sovrappongono drammaticamente, elevando ed esibendo pubblicamente fino all’ostentazione la propria biografia a strumento conoscitivo e interpretativo della realtà.

Vero è che in Fiore, come in Pasolini, il mondo esterno assume spesso un volto sadicamente mostruoso e persecutorio, come emerge da un inedito del novembre 1964:

Dopo l’uscita del “Supplente” e il premio, si aggrava la persecuzione da parte degli studenti e dei professori alleati ad essi. Lo scopo è sempre il medesimo; limitare e poi stravolgere la mia personalità. Abusano di quel soprannome che –come detto– si addice a essi e ai loro insegnanti e maestri. Ma di questo sono consapevoli e tripudiano nella loro uniformità ipocrita. Un solo studente, malfatto e occhialuto, mi accosta e dice: “Mostri a quelli del continente la saldezza della letteratura siciliana” – e crede di aver detto cosa profonda; fortuna che tutti gli altri stanno alla larga da me, consci del mio disprezzo⁶⁷.

Ma a differenza di Pasolini, questa persecuzione in Fiore non assume la parabola sadica di una consegna pubblica – spesso provocatoria – a quel mondo. Semmai, al contrario, è necessaria una via di fuga da esso, e di ciò l’esistenza nomadica dell’autore non è che sintomaticamente un esempio. Eppur tuttavia questa via di fuga può esistere, come detto sopra, solo a patto di un drammatico scontro con quel mondo, che in Fiore come detto – a fronte di un’esistenza quasi invisibile – si gioca tutto nell’esercizio severo della scrittura, spesso al limite dell’autopunizione come per il celebre mito greco di Marsia:

⁶⁷ Ibidem, p. VI.

Scrivere per Fiore era come scorticarsi. Si levava la pelle di dosso, si denudava i nervi, il sangue si coagulava nel giro di una frase, per poi tornare a scorrere nell'oscurità fittissima della biologia⁶⁸.

In Fiore la parola è frutto di un doloroso parto che giunge da una biografia a noi oggi pressoché sconosciuta, le cui situazioni angosciose, contraddittorie e ambigue sono a noi vagamente note attraverso le trasfigurazioni letterarie dei suoi romanzi e soprattutto agli episodi di vita del *Diario*.

Da esso si evince come l'attività letteraria di Fiore non sia mai sostenuta da un attivismo pubblico, da una presa di posizione nei dibattiti culturali o politici. Nonostante il *Diario* ci racconti anche il logorante tentativo dello scrittore di ottenere una qualche forma di riconoscimento delle sue qualità dagli ambienti letterari, tutto questo non è mai scisso dalla consapevolezza delle ambiguità e del peso che ciò comporta. Scrive a proposito Fiore:

Vado girando con la borsa dei manoscritti; e a un tratto all'agitazione succede la rinuncia, il desiderio di raccoglimento⁶⁹.

Fiore risale dal sud la penisola per consegnare direttamente ad avidi editori i suoi romanzi. È un'immagine tenera e potente allo stesso tempo: Fiore ha fede nella parola, nelle sue parole, perché nelle sue storie si è giocato tutto, perché in quelle storie c'è tutta la sua vita.

Nei suoi scritti Fiore raccoglie tutte quelle verità che ha sperimentato a partire dalla sua esistenza: la "fede nell'uomo", nella miseria e grandezza che è; l'idea che Dio è proprio lì, nelle mediocrità, nei fallimenti, nel grigiore della monotonia quotidiana.

A questa "agitazione", frutto evidente di un desiderio – ovvero l'esperienza di un riconoscimento come scrittore – succede "la ri-

⁶⁸ S. Perrella, *Introduzione* in *Un caso*, op. cit., pp. 7.

⁶⁹ A. Fiore, *Diario d'un Vecchio*, op. cit., p. XII.

nuncia” che risponde ad un altro desiderio, ovvero quello del “racoglimento”.

Come a dire che al desiderio di essere uno scrittore riconosciuto ne subentra un altro più grande, ovvero fallire come scrittore. Ricorda a tal proposito Spagnoletti un incontro con lo stesso Fiore, in occasione della premiazione de *L'erede del Beato* a Castellammare del Golfo:

Ricordo Fiore che non voleva prendere atto di questo riconoscimento, voltava la testa da una parte e la dondolava, come per dire: ciò non mi appartiene, tutto quello che state dicendo non appartiene a me. Ed era lieto di disinteressarsi dei discorsi della giuria. Forse gli pareva di vivere ancora a scuola come un supplente al quale non si fa attenzione. In ogni caso c'era come un diaframma fra la sua persona e i libri di cui si veniva discutendo⁷⁰.

Superficialmente potrebbe sembrare un paradosso, una qualche forma di masochismo ma – come si vedrà – questo tema del fallimento è tutt'altro che banale nello scrittore palermitano. Anzi, proprio qui si gioca gran parte della comprensione della filosofia di Fiore, dal momento che per lo scrittore siciliano la rinuncia e il conseguente fallimento che ne deriva resta sempre la madre di tutte le possibilità divenendo pertanto condizione generativa.

Rinunciare vuol dire per Fiore attuare uno scopo senza concluderlo, senza affidarlo alla tirannia della certezza del risultato; rinunciare vuol dire lasciare che tutto possa ritornare sempre e possa trovare sempre rinnovamento, scoperta e stupore nell'attimo:

Impossibile, agire, risolvere. Ho provato un attimo di intensa gioia, una sensazione di delizia per questa mia vita⁷¹.

Rinunciare può essere anche un progetto, il progetto che Fiore sembra rivendicare nelle sue opere: rinunciare vuol dire lasciare uno

⁷⁰ G. Spagnoletti, *Fiore e i suoi personaggi* in *Atti*, op. cit, p. 27.

⁷¹ A. Fiore, *Diario d'un Vecchio*, op. cit, p. 18.

spazio vuoto per il “raccolgimento”, inteso come approdo ultimo ad una dimensione superiore degli eventi della vita in cui l’esperienza del dolore e della sofferenza – causa o conseguenza del fallimento – diventano fonte di amore e comprensione dell’uomo. Scrive Fiore ne *Il supplente*:

D’altra parte, ad onta dell’impegno, non mi sembra che io voglia giungere a conclusione; vi è anzi la segreta volontà di equivocare, prolungare, complicare. Forse, mediante l’equivoco e le lungaggini, alla conclusione io perverrò, o voglio pervenire⁷².

È in fondo quello che è accaduto all’esistenza di Fiore e che Fiore non ha smesso mai di raccontare nei suoi romanzi: ovvero la storia del suo fallimento, della sua incompletezza di uomo e individuo. Un racconto che trova la sua massima espressione nell’ultimo romanzo *L’erede del Beato*, storia di un’eredità mancata, fallita ma che trova simbolicamente proprio in questo fallimento la sua riuscita, in quanto ogni eredità (culturale, spirituale) per essere davvero trasmessa e assunta deve saper ospitare lo spazio straniero e traumatico di una lingua che apra al nuovo e sappia proiettare quell’eredità nel futuro.

Scrittura come progetto di autodistruzione

La scrittura è per Fiore una forma di resistenza, ma questa resistenza non risponde a nessun ideale, a nessuna teleologia, a nessun progetto politico-letterario: la parola è resistenza per se stessa, in quanto di per sé la scrittura è già un andare oltre la barriera del linguaggio comune, è già varco sulla realtà oltre il quale il soggetto fa esperienza – tutt’altro che idillica e pacificata – della propria intimità e delle verità che lo abitano. Scrive Fiore il 14 agosto 1940:

Mi sono rimesso a scrivere; ma non ho voglia, né scopo determinato. O se uno scopo c’è, non è nell’indirizzo e nella finalità della

⁷² A. Fiore, *Il supplente*, op. cit, p. 94.

scrittura; forse è quello medesimo che mi prefiggo da molti anni: correggere questa mia natura, o almeno limitarla.

Fin dalla fanciullezza ho imparato a diffidare d'essa, della sua inerzia e delle sue smanie, del suo rivoltarsi e del suo ripiego. La rivolta più grave avveniva – e avviene – contro se stessa, una frattura che s'allarga anche nell'inazione e nell'oblio.

Non posso sprofondare in me, esaminarmi, ascoltarmi; debbo, anzi, distrarmi, allontanarmi da me; o porgere una attenzione intermittente e frettolosa. Non c'è mai stato amore in questa intimità; né pazienza, né indulgenza, né compiacimento; ma solo una continua distruzione. Incredibile che ci sia tanto da distruggere; e ch'io escogiti tanti modi di distruzione⁷³.

E poi ancora:

Riprendo a lavorare ai manoscritti; non già perché abbia voglie o speranze, ma perché la vita già vissuta mi opprime col suo volume e le sue giravolte labirintiche; e mi tormenta il ricordo dell'energia in essa impiegata, mentre per la vita in atto ne ho poca, io l'ho quasi tutta consumata a distruggere e distruggermi⁷⁴.

Il tema della distruzione di sé e della scrittura che non ha progetto alcuno se non attuare questa distruzione sembra essere uno dei grandi rovelli dello scrittore. A distanza di dieci anni infatti (*1950 alcuni giorni della mia vita, scelti a caso*) quasi con identiche parole Fiore scrive:

[...] mi sono rimesso a scrivere. Ma senza uno scopo determinato. O sarà lo scopo che mi prefiggo da molti anni: correggere questa mia natura, o almeno limitarla.

Fin dalla fanciullezza ho imparato a diffidare d'essa, della sua inerzia e delle sue smanie, del suo rivoltarsi e del suo ripiegarsi. La rivolta più fiera avveniva – e avviene – contro me stesso: una frattura che si allarga anche nell'inazione e nell'oblio.

⁷³ A. Fiore, *Diario d'un Vecchio*, op. cit, p. 16.

⁷⁴ *Ibidem*, 136.

Non posso ascoltarmi ed esaminarmi senza rischio, e col sentimento della colpa, e del peccato; debbo distrarmi, allontanarmi da me stesso; al più, mi arrischio a porgermi un'attenzione intermittente e frettolosa. Non c'è mai stato amore in questa intimità discontinua; né pazienza o indulgenza o compiacimento; ma solo una distruzione continua. [...].

Scrivo anche col vago fine di acquistare importanza sociale, d'influire sugli uomini, di avere qualche sicurezza, un appiglio esterno alla mia vita⁷⁵.

Per Fiore la scrittura è necessità e la necessità risponde sempre a se stessa. Qualsiasi altro fine – fosse pure quello di trovare un punto di enunciazione dal quale “acquistare importanza sociale”, o “influire sugli uomini” o “avere qualche sicurezza” – può essere sì un “appiglio esterno alla vita” ma è destinato a restare “vago”, comunque non certamente fondamentale, nel senso di fondamento.

Quando la scrittura si fa esperienza dell'incontro senza compromessi con il proprio sé, allora vuol dire mettersi davvero a nudo. Ma ciò, come si diceva – e Fiore lo scrive – non ha nulla di consolatorio e pacificante.

Anzi. La scrittura si fa in qualche modo “rivolta” contro se stessi, ancor prima che con il mondo. Ci si rivolta contro se stessi perché l'uomo-Fiore vive il dramma, presente in ogni uomo, della “frattura” insanabile tra il proprio essere e la propria esistenza. Liberare la parola vuol dire liberare uno sguardo dentro se stessi, in ciò che si è e non si è. Scrivere vuol dire abbracciare la propria “natura” in tutta la sua “inerzia” in tutte le sue “manie”.

In questo senso la scrittura sembra avere valore terapeutico, autoanalitico per Fiore. Ma questa autoanalisi nel Diario è tutt'altro che conclusa. Non ha il valore di un abbraccio finale di Fiore alla sua stessa natura, ma indica un processo in corso in cui permangono ancora sentimenti conflittuali di giudizio, “peccato”, mancata “pazienza” e “indulgenza”.

⁷⁵ Ibidem, p. 69-70.

Alla scrittura Fiore affianca il termine forte di “correzione”. La scrittura avrebbe per Fiore il compito di correggere o quanto meno limitare la sua natura. Ma la *correzione* di cui parla Fiore potrebbe essere un altro nome della *comprensione* del proprio sé, processo drammaticamente in corso nel momento in cui Fiore scrive. Un percorso drammatico di cui evidentemente non possiamo stabilire né la fine né il suo compimento.

In fondo la “distruzione” a cui fa riferimento lo scrittore potrebbe avere non tanto valore di un’eliminazione mortificante delle proprie qualità, del proprio essere, ma funzione di un ritorno disperato a quell’essere e l’unica via per attuare questo ritorno è quella che porta ad una totale denudazione di se stessi.

Ma questo progetto di distruzione paradossalmente passa in Fiore attraverso una drammatica affermazione della vita, ne è in qualche modo l’ineluttabile risultato. Un’affermazione della vita anche quando questa diviene angoscia e depressione esistenziale, anche quando l’unica via per affermare la vita è l’adesione consapevole alle ipocrisie, alle menzogne del vivere, in quanto schermo di custodia e protezione della vita stessa verso un mondo che non vuole o non può capire :

La vita è pur sempre la mia ossessione, il problema che più mi agita e tortura⁷⁶.

In questo Fiore è pienamente un’esistenzialista nel solco di Sartre e Heidegger. Constatata la frattura e la contraddizione tra esistenza ed essere, la tensione dialettica della vita dell’ente posta tra l’Immutabile e il Diveniente, ovvero tra la scorza del “dover essere” per il mondo e l’“essere” nel mondo, non resta che abitare questa contraddizione e viverla fino in fondo:

⁷⁶ A. Fiore, *Diario d'un Vecchio*, op. cit, p. 69.

Oggi, l'animo è irrequieto e sparso, senza quella certezza; io non la ritrovo più, o non la sento. Se voglio ritrovarLo, devo abolire ogni Suo influsso; forse anche Lui muta e diviene; in parte è immobile e inattivo, anche se potente. La rinuncia odierna – tutt'altro che necessaria – non è effetto della mia volontà; anzi, io me ne dolgo. E ora temo che mi colpisca – il Dio immutabile – e non sarebbe la prima volta. Questa mia agitazione una causa l'avrà; e la causa è nella vita. Io L'ho perduto, e Lo ritroverò: Egli è, e non è; ma è anche se io vivo, e Lo medito⁷⁷.

Un'etica del vivere

La consapevolezza di un proprio fallimento come individuo sociale, il commiseramento di sé, financo l'odio che Fiore arriva a provare per se stesso, tutto questo non è mai dissociato da un amore, da una tensione che si fa addirittura "ossessione" per la vita. Scrive Fiore:

Ma in tutto il corpo e nello spirito è una tensione, come un'ubriacchezza, una forza nuova o rinata, che il corpo non può contenere né reggere; e l'animo ne è invaso o sovvertito. Il potere sessuale, ringagliardito; i lombi, agili e saldi; la sensibilità restituita appieno. Onde, uno spasimo, un tremito; ho bisogno dell'amore carnale del simile, ma io so della mia condanna, una vita come la mia non si ripeterà più⁷⁸.

Pure nel tormento di una sessualità tormentata e ambigua, delle frustrazioni sociali e individuali, Fiore sa bene che tutto questo è vita, la vita, che afferma tutta la sua potenza anche e soprattutto attraverso quell'esperienza dello smarrimento del sé, che può assumere a tratti connotati distruttivi, ben al di là di qualsiasi morale o logica.

Vivere autenticamente, eticamente, assumendo tutte le conseguenze del caso, vuol dire in fondo morire. Vuol dire avvicinarsi sempre più alla ventura delle venture, ovvero la morte scoprendo in

⁷⁷ Fiore A, *Il lavoratore*, Editrice Tifeo, Catania, 1987, p. 66.

⁷⁸ A. Fiore, *Diario d'un Vecchio*, op. cit, 203.

essa non tanto il punto di fine, ma il punto di ritorno, di approdo all'essere, a quell' "Essere totale"⁷⁹, come scrive il poeta Cesare Cellini sciolto definitivamente da tutto.

Per dirla alla Heidegger la vita si riscopre progetto della morte, un suo abbaglio, una sua visione che nella morte stessa trova suprema rivelazione⁸⁰. E questo un poeta-scrittore come Fiore lo sa bene, e ne vive tutte le contraddizioni perché queste contraddizioni sono la testimonianza di quel progetto. Ne *Il supplente* scrive Forra nei suoi diari:

Ed è difficile ricondurre lo spirito nei confini del corpo; e questo, a sua volta, non riesce a consolidarsi e a operare: e strano sembra il pensiero e anche il fatto della morte; arduo, limitare questa indefinitezza e assoggettarla con la morte e alla morte; ne deriva un disagio, come d'uno scopo perduto e abbandonato⁸¹.

⁷⁹ S. Collura, a cura di., *Cesare Cellini. Ad alba inoltrata 1993-1985. Tutte le poesie*. Lup, Roma, 2013, p. 65.

⁸⁰ «Con la morte, l'esserci incombe a se stesso nel suo *più proprio* poter essere. [...] Se l'esserci incombe a se stesso come questa possibilità, è *pienamente* rimandato al suo più proprio poter essere». M. Heidegger, *Essere e tempo*, Oscar Mondadori, Milano, 2001, p. 354.

⁸¹ A. Fiore, *Diario d'un Vecchio*, op. cit, 92.

III

Abitare il divino: la divinità del vivere

Un grattacapo

«Oltre quella veduta non vi è niente, ma oltre il niente è Dio»⁸². Nessun altro pensiero come questo – così candidamente lapidario, lirico, paradossale – sembra indicare al meglio la problematica più assidua e complessa della letteratura di Angelo Fiore: quella di Dio. Talvolta ironico, altre volte disperato e drammatico, l'approccio di Fiore al problema resta eccentrico ed originale.

Innanzitutto il nome-Dio per Fiore sembra avere valore polisemico: esso non è soltanto nome del Dio-sostanza dei filosofi, né soltanto quello del Dio delle fedi. Fiore combina originalmente filosofia e teologia, dal momento che per lo scrittore il problema di Dio non può mai essere scisso da questioni cruciali quali la creazione, l'uomo, il sacro, l'esistenza, l'essere. A dire il vero, neanche scisso dal concetto stesso di divinità che Fiore – come si vedrà – pone in antitesi al concetto di Dio.

Tematiche forti, spesso intrecciate fittamente tra loro e trattate dallo scrittore – è bene ricordarlo – in maniera “letteraria”, cioè esclusivamente all'interno dei suoi romanzi e del Diario. Manca pertanto quel rigore d'argomentazione e quella sistematicità usuali invece nel lavoro filosofico, che rende certo ostico – ma proprio per questo anche più affascinante – il tentativo di ricostruire coerentemente un puzzle di riflessioni potenti, originali, contraddittorie e criptiche come quella posta qui in esergo.

Innanzitutto per Fiore trovare a monte una risposta chiara e distinta al problema di Dio equivale innanzitutto ad una sorta di pa-

⁸² Ibidem, p. 109.

radosso dal momento che il concetto stesso di Dio si definisce, o meglio, si completa – come si vedrà – in relazione ad una ricerca che può dirsi conclusa solo alla fine dell'esistenza, per cui nessun esito può essere garantito a priori poiché «Dio non è intero se non dopo che la vita sia stata vissuta»⁸³.

C'è poi anche il problema del peso di Dio, che a volte diviene il dramma della sua incomunicabilità: cosa esige questo Assoluto? Cosa mi tormenta e cosa mi affascina di Esso? Come questo Assoluto può relazionarsi nella mia vita?:

Ma ancora più radicalmente, la ricerca di una verità assoluta, di un Assoluto, non può che esigere un costante cammino che metta in moto un'attesa, un desiderio, di cui non solo non si conoscono esattamente i termini ma di cui non è dato sapere il soddisfacimento, la riconciliazione:

Non casualmente forse Fiore ci consegna come sua ultima opera-testamento *L'eredità del Beato*, storia di un'eredità attesa, cercata, mancata o forse più semplicemente equivocata, malintesa, perché alla fine non sembra avere la consistenza delle cose ma quella di una ricerca spirituale che nella pienezza stessa della ricerca trova il suo approdo ultimo.

Per Fiore esiste un unico terreno su cui questa esperienza di Dio può compiersi ovvero la contraddizione, intesa hegelianamente come *regula veri*, cioè come sintesi inaspettata, sorprendente tra opposti apparentemente inconciliabili. Di questo Fiore è maestro, guizzando come un'anguilla tra un termine e il suo contrario ben sapendo che solo nella sintesi tra tesi e antitesi è possibile scorgere la visione stessa della verità, perché se è vero – come si vedrà – che Fiore nega qualsiasi apertura trascendente alla divinità in quanto “Si consuma assieme alla vita”⁸⁴ è anche vero che “oltre il niente è Dio”.

⁸³ A. Fiore, *Il Supplente*, op. cit, p. 94.

⁸⁴ S. Collura, *Intervista ad Angelo Fiore* in *Un prepotente*, op. cit, p.27.

C'è una qualche relazione tra questa vita che si consuma e ciò che sta dietro ad essa *in* essa, e di questa relazione l'uomo è perno poiché proprio nel "niente" della veduta, nel suo vuoto, egli ha intuizione di un altrove che già in questo stesso niente è, si presentifica a partire dalla sua assenza.

Ma l'altrove, o l'oltre, di Angelo Fiore non ha nulla di confessionale, né di angelico. Somiglia più all'angoscioso presagio che non tutto possa essere contenuto nelle maglie della realtà. Somiglia più ad un qualcosa, un furore, un'energia, una tensione che scaturisce proprio dalla monotonia della realtà tentando, non riuscendoci mai del tutto, di realizzarsi, di venir fuori.

Questo *altrove* infatti viene costantemente frustrato e violentato dalla ferocia della realtà che sembra non volerlo contemplare. Da qui nasce l'angoscia del vivere dei personaggi di Angelo Fiore e dell'autore stesso, tutti obbligati a stare al gioco tragico della vita, con le sue regole, i suoi codici, i suoi modi, ben sapendo che tutto ciò rivela sempre una falsità di fondo, compromettendo sempre la sincerità delle cose:

Io stesso, tarato; anzi il più tarato di tutti: la minaccia imminente delle crisi di nervi, degli atti o delle parole irrimediabili, l'assurdità del mio essere, da un canto la vita svolta e approfondita, dall'altro inesperienza, atrofia, puerilità⁸⁵.

In questo senso il Diario ci restituisce tutta la tensione spirituale inevitabilmente irrisolta e drammatica di questo "vecchio irrequieto" scrittore che – come si vedrà – non ha mai smesso di cercare un senso superiore delle cose passando attraverso la porta del dolore e dell'amore nella propria vita.

Un dialogo costantemente tenuto con l'invisibile che nelle pagine finali del Diario assumerà la personificazione contraddittoriamente ossimorica dell'*Estraneo partecipante* con cui Fiore intrattiene fitti

⁸⁵ A. Fiore, *Diario d'un Vecchio*, op. cit, p. 105.

colloqui: esso “interroga”, ha “sollecitudine”, “parla” sull’esistenza dello scrittore, voce esterna-interna del visibile-invisibile:

L’estraneo partecipante, l’invisibile, diviene l’Esistente, è l’Esistente, e ad esso l’uomo, nella sua tensione dialettica ad essere e riconoscersi umano, non solo tende, ma cerca – attraverso il “salto” – di commisurare tutte le azioni del quotidiano per scoprire ciò che sta dietro ad ognuna di esse, carpirne il segreto, sconfessarne le forme, rivelarne l’intima essenza comune a tutti gli esseri, a Dio⁸⁶.

Un ricercatore di Dio

In assenza, come detto, di opere sistematiche dedicate al problema di Dio; in assenza di non meglio precisate coordinate biografiche relative alle frequentazioni filosofiche e teologiche; non resta che tentare di ricostruire il *problema-Dio* in Fiore attraverso l’unica strada percorribile, le sue opere.

Per Fiore Dio è ricerca che si consuma nella vita. «Debbo sempre cercarlo»⁸⁷ dirà Paolo Megna de *Il lavoratore*. Nell’ironia di un’attesa che sembra girare a vuoto e nei suoi silenzi, nello sconforto della solitudine e nella rabbia che essa comporta, questa ricerca in Fiore ha la forma di una domanda sull’esistenza, cioè una domanda di senso, di direzione, di compimento della vita stessa:

Non c’era pentimento o dolore; come, del resto, nessun piacere, o intenzione di volerlo sentire. “Non percepisco né sento, ma vivo”. Ma c’era il senso della fine: la fine della sua interiorità, della sua forza morale. “Fine; e insieme principio. Il principio di un nuovo modo di essere; di cui non mi avvedrò: farò gli atti relativi senz’averne coscienza”.

“Per conto di chi vivrò? Che significherà la mia esistenza?”⁸⁸.

⁸⁶ Ibidem, p. XXI.

⁸⁷ A. Fiore, *Il lavoratore*, op. cit, p. 13.

⁸⁸ A. Fiore, *L’incarico*, Vallecchi, Firenze, 1969, p.133.

Per certi aspetti quella di Fiore può essere intesa come una biografia letteraria spirituale «in cui si addensa una spiritualità inerte, il mondo degli errori e dell'amore dei medesimi»⁸⁹. La letteratura per lo scrittore palermitano diventa luogo di una continua interrogazione personale e intima sul problema che qui si tenta di affrontare.

Nell'ironia, se non nel sarcasmo, o nell'essere cronista dei propri eventi, Fiore non ha mai smesso di cercare Dio e la letteratura è stato il terreno eletto di questa ricerca, terreno in cui riportare tutti quegli atti della vita in cui qualcosa si facesse segno di un senso superiore degli eventi, elaborandolo, ben al di là di criteri assiologici prestabiliti:

Per Fiore, come si vedrà, la partita della divinità si gioca essenzialmente nell'esistenza dell'uomo, da qui quella "difesa ad oltranza di una idea ossessiva della vita" come ebbe a dire Geno Pampaloni che caratterizza la sua letteratura. Perché per l'autore siciliano «[...] la vita in tutte le sue forme è santa, è opera di Dio»⁹⁰.

Si tratta di una partita tutt'altro che semplice poiché in essa – da buon ricercatore – Fiore sperimenta tutta la sua insufficienza di uomo, costantemente in bilico tra la resa alle leggi della realtà e un loro superamento, tra la tensione ad un oltre delle cose e la ferma resistenza ad ingabbiare questo oltre in un sistema regolato:

L'immanenza e la trascendenza, la sanità e la malattia si equivalgono, in un certo stadio della vita; ma io non comprendo, lo spirito non è idoneo, imprigionato dall'incredulità. Sono costituzionalmente inadatto, incapace; predomina la superbia e la diffidenza; nulla – io penso – mi può venir comunicato ch'io non sappia o non abbia intuito. Tuttavia, di ciò che non conosco o ho intuito mi manca la certezza; e vorrei credere, profittare. Una scissione, una dilacerazione: da un lato, entrare in comunione, trarre profitto, dall'altro, conservare la mia interezza e la capacità di critica e di negazione. In fin dei conti, è in me la possibilità di credere;

⁸⁹ A. Fiore, *Diario d'un Vecchio*, op. cit, 22.

⁹⁰ A. Fiore, *Un caso di coscienza*, op. cit, p 163.

l'animo è appassionato e fervido, i sensi liberi e sfrenati, nessun impedimento, nessun ritegno; tuttavia, il limite è nell'umanità, nella destinazione medesima della vita, e nella mia familiarità con questa⁹¹.

Divinità creaturale, divinità del vivere

Ma per comprendere la natura di questa ricerca diventa capitale mettere in chiaro una distinzione su cui si poggia – se così si può definire – il pensiero teologico-filosofico di Fiore, distinzione senza la quale qualsiasi tentativo di tracciare il problema di Dio nella sua letteratura risulterebbe vano.

Per Fiore una cosa è Dio e un'altra cosa è la divinità, più specificatamente una cosa è la divinità creativa un'altra è la divinità della vita. La prima forma di divinità dà fondamento alla seconda, ma ad un certo punto tra le due si determina un divario, un distacco. In questo distacco si gioca l'originalità del pensiero se vogliamo teologico di Angelo Fiore.

In una delle pagine più teologicamente dense de *Il Supplente*, il protagonista, Forra, nel tentativo di tracciare una sorta di personale teologia della creazione chiarisce:

Per conto mio non direi “Deus sive natura”, ma direi “Deus sive vita”. Gli stessi Angeli si corruperro, e che cosa si corrupe negli Angeli? Si corrupe ciò che li rendeva diversi dal nulla, ciò che il Creatore vi aveva messo: il soffio, l'anima, l'energia. Dunque, la divinità creativa non è la divinità del vivere, non la pone né la determina. La creazione è buona, ma non la vita; di questa non possiamo e non sappiamo giudicare; o non si osa giudicarla. I suoi elementi e la sua essenza sfuggono. Io credo però che una vita intensa, piena valga quanto la creazione. L'atto creativo può trovare la sua sostanza e la sua conclusione in una “buona” vita⁹².

Fiore riscrive alla sua maniera il paradigma spinoziano del *Deus*

⁹¹ A. Fiore, *Il supplente*, op. cit, p. 111.

⁹² *Ibidem*, p. 51.

*sive natura*⁹³, non tanto per proporre un modello alternativo ma per approfondire e radicalizzare proprio l'intuizione del filosofo olandese. Con il suo *Deus sive natura* Spinoza aveva definitivamente messo in crisi quella visione giudaica-cristiana del Dio creatore di un mondo esterno a lui. Al contrario, per Spinoza il mondo non può che essere ricondotto alla totalità dell'essere-Dio in quanto Dio – sostanza infinita, incondizionata *causa sui* – ne è il principio originario e fondante. La realtà pertanto essendo in Dio è *perfectio*.

Se tutto ha fondamento in Dio (*sive natura*) allora questa vita, questa esistenza porta in sé il segno di quell'origine che chiede di manifestarsi, attuarsi nella vita stessa (*Dio sive vita*). È per questo motivo che Fiore attua la sua distinzione tra la divinità creatrice e la divinità del vivere: la prima pone la vita, la fonda, ma spetta all'uomo compierla, attuarla. Fintanto che la vita non è compiuta non è possibile riconoscere in essa un attributo divino.

Da questa prospettiva è persistente nel Diario il bisogno di interrogarsi sulla propria esistenza: a che punto questa esistenza è ancora passivo frutto della creazione? Quando è possibile riconoscere nella creatura l'umano? In che modo la creazione può diventare divina?:

[...] i ricordi diventano fatti esterni, non trasmettono alcun significato di per sé: l'essenza, il significato è nell'anima o nella mente, o forse oltre questi poteri e facoltà, in un intelletto giovane, che nasce ora, e che forse non arriverà a maturazione. La mia vita è stata ed è a guisa di un estendersi, non già di un divenire; e io già dubito dei sentimenti e delle idee, e perfino delle parole con cui gli uni e le altre furono espresse: non v'è ragione di distinguere, scegliere, mantenersi coerente; la scelta e la coerenza inducono al sospetto, il sospetto di una durata vana, e fallace. Invece, la parsimonia e l'avarizia regnano; la vita non è stata ancora vissuta; è tuttora fede e promessa; è tuttora creazione, cioè la vita di Dio, non della creatura⁹⁴.

⁹³ «Tutto ciò che è, è in Dio e niente può essere né essere concepito senza Dio». B. Spinoza, *Etica*, parte I, a cura di, E. Giancotti, Editori riuniti, 2002, Roma.

⁹⁴ A. Fiore, *Diario d'un Vecchio*, op. cit, 75.

Occorre che la vita si apra alla vita, e questo in Fiore, come si vedrà, non può che avvenire senza compromessi, aprendosi al totalmente umano dell'uomo: il dolore, l'amore, l'inciampo, le ossessioni, le pulsioni, le oscenità appartengono all'esperienza della nudità, l'unica che permetta alla vita di aprirsi totalmente senza infingimenti, rendendo consapevole l'uomo di una profondità insondabile che sta dietro le cose e che ad esse dà fondamento.

Vivere la vita diviene in Fiore un impegno etico, l'unico a cui valga la pena rispondere, l'unico per cui valga la pena vivere:

D'ora in poi agiremo apertamente e fiduciosamente; andremo direttamente alla vita: o meglio, la faremo; poiché va fatta, è ancora da iniziare. E sarà la fine dei privilegiati e dei bugiardi. O l'uomo impara a vivere, o la sua fine è imminente⁹⁵.

La vita va fatta, non è un dato acquisito. Non è una scontata conseguenza biologica né sociale. Essa si attua nel momento in cui l'uomo, svestiti gli abiti dell'ordinarietà sociale, morale, del senso comune, tende alla verità delle cose che lo circondano:

Molto spesso l'uomo muore a metà; l'altra metà era già morta da un pezzo. Muoiono come nacquero, con troppa facilità; la morte di questa gente è come la nascita, si equivalgono; fra l'una e l'altra, un vuoto, atti non classificabili, fatti e rifatti milioni di volte, meccanicamente. Per questo avvengono tanti delitti; colposi li definiscono, non dolosi; la polizia chiude un occhio, i magistrati lasciano correre. L'uomo diventa sempre più distratto, nella sua vacuità; un controsenso⁹⁶.

Ma è una tensione, appunto alla verità. E quindi un continuo sforzarsi, contraddirsi, fallire. A tal proposito scrive C. Cellini in riferimento al Paolo Megna de *Il lavoratore*, evidente alterego dell'autore:

⁹⁵ A. Fiore, *Domanda di prestito*, op. cit., p.151.

⁹⁶ A. Fiore, *Il supplente*, op. cit., p. 59-60.

La percezione di Dio, in lui, diventa angoscia, costrizione alla ricerca e quindi alla nudità; interrogativo crudo sul senso della vita, degli incontri, delle parole, soprattutto quelle non dette: pensieri oscuri che denunciano il paradosso e rivendicano un mondo più intellegibile⁹⁷.

È nell'esperienza della propria nudità che l'uomo mette in atto la vita, ed è solo attraverso questa esperienza che è possibile riconoscere alla vita un valore divino, il solo valore a cui sembra interessato Fiore. Da questa prospettiva *Dio sive natura* e *Dio sive vita* sono inconciliabili per l'autore. Anzi, addirittura Fiore arriva a privare Dio della divinità, qualità riconosciuta invece soltanto alla vita come garanzia del suo svolgimento.

In una delle rarissime interviste rilasciate, Fiore – incalzato da S. Collura sul problema di Dio – pur conservando la sua consueta oscurità di pensiero, approfondisce ulteriormente quanto detto dal suo Forra:

[...] la divinità nega l'esistenza di Dio; la divinità, insomma, si svolge man mano: noi non sapremo mai quale sarà il suo fine [...]. La divinità c'è, ma è la vita stessa, è insita nella vita stessa. Ognuno di noi contribuisce a questa divinità a cui però non bisogna dare poi tanto rilievo, importanza; è una cosa ovvia, naturale. Ognuno di noi contribuisce a questa divinità con la sua opera⁹⁸.

In definitiva per Fiore quello della trascendenza è problema che non esiste, o meglio, per esistere necessita di essere posto da un'angolazione inedita: a Fiore non interessa indagare la trascendenza intesa come altrove delle cose, un altrove a cui appellarsi in riferimento alla finitudine della vita, al bisogno di riporre in esso la giustificazione delle nostre azioni, anzi, dove può Fiore fa parodia di tutto questo.

⁹⁷ C. Cellini in *Un prepotente*, op. cit, p. 79.

⁹⁸ S. Collura, *Intervista ad Angelo Fiore* in *Un prepotente*, op. cit, p. 25-27.

Né tantomeno egli considera quell'altrove come approdo finale e risolutivo dell'esistenza; se una trascendenza esiste, e questa trascendenza sembra per Fiore coincidere con il senso di divinità – intesa come massima, totale espressione dell'essere – essa allora sta tutta nella vita, «si consuma assieme alla vita»⁹⁹ e a questa vita l'uomo deve rispondere eticamente, cioè assumendo nella sua vicenda personale la responsabilità del vivere, senza appellarsi alle astrazioni dei codici morali, politici o religiosi poiché:

Tutto torna all'uomo, poiché tutto è dell'uomo, e l'uomo è tutto. E chi altri esiste? Noi siamo soli; e dobbiamo abituarci alla solitudine. Fino a oggi hanno cercato d'illudere l'uomo; e poi deluderlo. Ed egli a sua volta si è messo a cercare, e infine a mentire. Come può cercare, colui che mente? Cercava nella menzogna. Inventò la menzogna, poi volle scoprire la verità di questa menzogna; ancora oggi la cerca¹⁰⁰.

Pur di vivere la consueta vita ordinaria più “creativa” che “vitale”, la gente, anche quella che parla difficile e tuona, non soffre il male, lo subisce, a volte ne muore ma lo nega sempre: non è ottimismo o energia, è incapacità di giudizio di valutazione anche nei propri riguardi¹⁰¹.

L'uomo attuatore della trascendenza

In questo Fiore è in tutto e per tutto un autore nietzschiano, posto cioè nel solco di un pensiero che non nega Dio, ma nega quel Dio che gli uomini hanno strumentalizzato, elevandolo ad idolo di mondanità, sopraffazione, dove «accade che dei teologi, attraverso la “coscienza” di principi (*oppure di popoli*) riescano a stendere la mano fino al *potere* [...] e il prete ha *dominato*! Ha istituito il concetto di “vero” e di “non vero!»¹⁰².

A fronte di questa sospetta e netta distinzione non resta che una

⁹⁹ Ibidem, p. 27.

¹⁰⁰ A. Fiore, *Domanda di prestito*, op. cit., p.150.

¹⁰¹ A. Fiore, *Diario d'un Vecchio*, op. cit., p. 261-262.

¹⁰² F. Nietzsche, *Ecce homo*, Newton Compton, 2006, Roma, 33-35.

sua radicale messa in discussione, una «trasvalutazione di tutti i valori»¹⁰³ per dirla ancora alla Nietzsche, in cui la divinità non è un oggetto posseduto da pochi adepti, ma essa stessa si fa carne negli uomini, in tutti gli uomini:

Così parlò un giorno, all'ora buona, la mia purezza:

“Tutti gli esseri devono essere per me divini”.

Allora mi assalite con sporchi fantasmi; ah, dove volò mai quell'ora buona?

“Tutti i giorni devono essere per me santi”¹⁰⁴.

Allora anche il problema della fede, o della sua mancanza, di conseguenza diventa un problema valido solo se posto non in riferimento a Dio ma all'uomo che è chiamato ad attuare quella trascendenza perché «[...]la divinità c'è, ma è la vita stessa, è insita nella vita stessa»¹⁰⁵.

Ecco perché scriverà Fiore «[all'uomo] Dobbiamo credergli, sempre»¹⁰⁶, perché spetta all'uomo riconoscere, attuandola, l'unica fede per cui valga la pena vivere, ovvero la fede nella vita stessa. Per Fiore dunque occorre ripensare il senso stesso della fede, così come suggerisce il Forra de *Il supplente*:

Poi la signora parlò di fede e di religione. – non riesco a credere – confessò. È l'unico punto morto della mia conoscenza. Talvolta me ne dolgo, ma è inutile; non sento nulla.

Forra disse: - non si tratta di sentire. Non occorre sentire¹⁰⁷.

Non occorre sentire perché la divinità è qui tra noi, sta già nelle cose, è nell'uomo stesso e negli atti che esso compie. Non occorre sentirla la divinità ma riconoscerla in ciò che già è.

¹⁰³ Ibidem, p.35.

¹⁰⁴ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Newton Compton, p. 44.

¹⁰⁵ S. Collura, *Un prepotente*, op. cit, p. 27.

¹⁰⁶ A. Fiore, *Un caso di coscienza*, op. cit, p. 173.

¹⁰⁷ A. Fiore, *Il supplente*, op. cit, p. 25.

Il problema del bene e del male

Non sappiamo se e quanto Fiore abbia approfondito la riflessione spinoziana, ma il riferimento al *Deus sive Natura* può certamente suggerire delle traiettorie inedite sul problema che qui si sta affrontando. Innanzitutto se la realtà è di per sé *perfectio* in quanto estensione di Dio allora vuol dire che non ha più senso parlare di finalismo.

Per Spinoza Dio non può perseguire un fine (come quello del bene, per esempio) che non abbia già in sé, perché se non lo avesse non sarebbe perfetto. Di conseguenza è anche una contraddizione in termini affermare, come ammetteva la tradizione giudaica, che Dio vuole raggiungere un bene per l'uomo di cui, qui su questa terra, non sarebbe ancora dato godere¹⁰⁸.

Così come in Spinoza anche in Fiore viene bandita qualsiasi idea escatologica e finalistica della divinità. Se una divinità c'è si consuma, come detto, totalmente nella vita. Ma c'è un'altra importante conseguenza. La divinità creatrice che pone la vita, legittima la presenza "ontologica" del bene nel mondo, nel creato, nell'uomo stesso. Pertanto, non si *ha* il bene ma si è bene, in quanto ogni espressione del vivere rivela la divinità che la vita è.

Si tratta di un aspetto fondamentale che a ben vedere riabilita anche il concetto di male nella definizione stessa della divinità. Sempre ne *Il supplente* Tambri chiede a Forra «Che cos'è il male? Da dove scaturisce?»¹⁰⁹. Forra risponde:

Abbiamo la teoria di Sant'Agostino, il quale sostiene che il creato è buono; buone le creature e le cose [...]. Secondo la teoria di Sant'Agostino il male nasce dalla volontà viziata, dal desiderio che si svolge a oggetti inferiori. Ma Dio non ha creato nulla di inferio-

¹⁰⁸ «[...] poiché tutti i pregiudizi che qui intraprendo a denunciare dipendono soltanto da questo unico pregiudizio, che cioè comunemente gli uomini suppongono che tutte le cose naturali, come essi stessi, agiscano in vista di un fine; anzi, danno per certo che lo stesso Dio diriga tutte le cose verso un certo qual fine». B. Spinoza, *Etica*, op. cit., p.116-118.

¹⁰⁹ A. Fiore, *Il supplente*, op. cit., p. 48.

re; inferiore è quindi il “volgersi malamente” dell’uomo; il basso desiderio, la concupiscenza che ha per fine se stessa. Cattivo, dice Sant’Agostino, è chi adora la cosa per la cosa, e non adora Dio nella cosa, o la cosa in Dio¹¹⁰.

La citazione pseudo-agostiniana di Forra assume un certo peso nell’impianto teologico-filosofico che qui si sta cercando di abbozzare. Come per Spinoza, anche per Agostino Dio è la verità che rende possibile tutte le altre verità. Egli è l’Uno e principio di unificazione di tutto il creato. Ciò riserva delle importanti conseguenze in merito al problema del male e del peccato.

Procedendo tutto da Dio non è possibile riconoscere al male un fondamento ontologico, né metafisico poiché “il creato è buono” come sostiene Forra. Esso ha soltanto esistenza fattuale nel momento in cui si ha privazione del bene, nel momento in cui – per dirla ancora alla Forra – l’uomo dimentica la presenza di Dio nella vita stessa¹¹¹.

Ma proprio la privazione è un segno della grazia perché è proprio la privazione a presentificare e rendere tangibile ciò che è assente e a far sentire di conseguenza la sua necessità.

La citazione agostiniana legittimerebbe il *Deus sive vita* di Fiore, in quanto di per sé tutta la vita, in tutte le sue espressioni, anche le più violente, è espressione del sacro. Anzi, proprio nel male è possibile scorgere il volto più radicale ed incomprensibile del sacro, perché è proprio nella libertà lasciata all’uomo di compiere il male – secondo un caposaldo della teologia agostiniana – che l’uomo sperimenta la propria libertà da Dio e quindi, di conseguenza, ne sperimenta il vuoto.

¹¹⁰ Ibidem, p. 49.

¹¹¹ «Ma allora tutto ciò che esiste è buono, e il male, quel male di cui cercavo l’origine, non è sostanza, perché se fosse sostanza sarebbe un bene: o sostanza incorruttibile, e sarebbe un grande bene; o corruttibile, e quindi buona in quanto può perdere bontà». Agostino, *Le confessioni*, cap IV, Libro VII, Bur, Bergamo, 2002, p. 194.

È proprio nel momento in cui l'uomo lo nega che il bene si riscopre a fondamento ontologico di ogni creatura. Non a caso forse dirà Forra «Dio è anche Satana»¹¹²:

Satana è parte di Dio; questo non si può negare. I preti non si pronunziano, al riguardo; ma io opino che occorre riformare la nostra religione, rendendola aderente alla realtà. Nell'esecrare e nel maledire Satana, si bestemmia Dio, la sua volontà, la sua legge. [...]. Di rado si odono o si leggono gli aggettivi “diabolico”, “demoniaco”, “satanico”, soprattutto nel senso proprio; e quasi mai si ode la parola “Satana”. Queste parole hanno perduto valore e significato. “Dio” e “divino”, invece, sono termini in auge, di significato ampio e profondo [...]. Satana è stato assorbito e annientato: un'istanza in cui una concezione o un'idea è morta o caduta in disuso; uno dei cardini della teologia che non ha retto¹¹³.

Riabilitare Satana, ovvero il male, nel solco del divino non vuol dire solo recuperare una mitica visione – comune in molte religioni – del demonio come angelo de-caduto del cielo; ma vuol dire soprattutto cogliere teologicamente le conseguenze più importanti di questa originaria appartenenza divina: nel male, nel peccato, nella stortura, alberga una traccia di Dio che non giustifica il male ma lo legge come una deviazione da un bene originario che in quanto tale appartiene ad ogni creatura e che rende in ogni momento ogni creatura degna di Dio.

C'è sempre nei romanzi di Fiore lo sconcertante sospetto che:

Nella prostrazione, nell'abiezione più profonda, possa esserci una possibilità d'espiazione e affrancamento. E qui probabilmente sta il messaggio ultimo che lo scrittore palermitano vuole consegnare ai suoi lettori, la sua tremenda e inammissibile verità: ossia quella *coincidentia oppositorum*, per cui peccato e salvezza, perdizione e grazia, rovina e redenzione, sono così vicini in “bilico”, come scri-

¹¹² A. Fiore, *Il supplente*, op. cit, p. 69.

¹¹³ *Ibidem*, p. 70.

verà Fiore ne *L'erede del Beato*, che quasi coincidono, fondendosi in quell'impasto immondo che è l'uomo, dove il finito e l'assoluto si toccano e dove Dio diventa il dolore ipostatizzato dell'esistere, quasi un fantasma, un nulla che ha il potere terribile di generare l'angoscia¹¹⁴.

Questo d'altronde è anche lo scandalo del cristianesimo, che elegge le prostitute e i ladroni a testimoni di Cristo e riserva il perdono ai crocifissori. Perché «dove abbonda il peccato sovrabbonda la grazia» (Rm 5,20). Scrive Agostino a proposito:

Ormai mi risultava anche evidente che le cose soggette a corruzione hanno un certo grado di bontà; esse infatti non si corromperebbero se fossero il sommo bene, ma anche non potrebbero corrompersi se non avessero qualche bontà: insomma se fossero il bene perfetto sarebbero incorruttibili, se non fossero in parte buone, non ci sarebbe l'elemento della corruzione¹¹⁵.

Una religione del corpo

Sia Agostino che Spinoza, in maniera differente, riconoscono in Dio la causa prima del creato. Di questa *perfectio Dei* l'uomo vuole fare esperienza, costantemente frustrata dalla sua imperfezione in quanto essere determinato. Ma ciò non impedisce tuttavia di percepire la presenza di quella verità proprio nell'esistenza.

Questa attività di conoscenza non si esercita solo con l'anima ma anche con il corpo. Sebbene per Agostino non ci sia una continuità ontologica tra l'Uno e le sue diverse ipostasi – l'uomo per Agostino è creato *ex-nihilo* a somiglianza di Dio, ma non generato – ciò non impedisce all'uomo di fare esperienza di Dio attraverso i sensi ed il corpo.

Allo stesso modo, in Spinoza Dio non è solo infinito pensiero ma anche infinita estensione perché appunto è natura, è essere. Pertanto

¹¹⁴ S. Ferlita, *I soliti ignoti*, op. cit., p. 90.

¹¹⁵ Agostino, *Le confessioni*, cap IV, Libro VII, Bur, Bergamo, 2002, p. 183.

qualsiasi forma di spiritualismo che faccia predominare la mente sul corpo offende la sostanza divina. Mente e corpo cooperano nello sforzo di tendere a quella libertà totale che in quanto tale tuttavia è solo di Dio poiché *causa sui*.

L'ente dunque per Spinoza aspira alla sostanza, ne vuole essere ad immagine e somiglianza. Ciò che lo caratterizza è proprio il "voler essere". Mente e corpo tendono a ricercare questo obiettivo, di per sé impossibile da raggiungere proprio perché affetti e passioni limitano, condizionano e determinano questa ricerca. Ma affetti e passioni per il filosofo olandese non possono e non devono essere banditi perché essi rivelano l'uomo nell'unità con tutti gli altri esseri della terra.

Ora, tutti i personaggi di Angelo Fiore anelano costantemente al "voler essere", al di là delle apparenze, al di là delle costruzioni identitarie che lo stare al mondo inevitabilmente esige. Essi aspirano all'essere-totale in quanto finalmente liberato da ogni determinazione.

Questa aspirazione può arrivare ad assumere connotati estremi e perversi come nel caso di Giovanni Salfi de *L'incarico* che arriva non solo ad intrattenere un rapporto ambiguo con la moglie del collega Ambrogio Pravatà, ma anche ad insediare la figlia adolescente e a consumare sozzure con la figlia più piccola.

Lo stesso accade ne *Il supplente*, dove il crollo finale del protagonista Attilio Forra comporterà un vero e proprio delirio psicotico generatore di un malefico esercito di ominidi che consumano atti orgiastici e blasfemi.

La letteratura di Fiore è dunque un teatro del corpo, un teatro a tratti immondo, malato, oscuro perché questo corpo diventa vertice di tutti i fantasmi che abitano il soggetto: le manie, le polluzioni, le sofferenze fisiche assurgono così sia a «strumento di ricognizione della realtà»¹¹⁶ ma anche a manifestazioni di un'intimità che si fa

¹¹⁶ M. Mele, *Temi e forme della scrittura di Angelo Fiore*, Collana "I quaderni di Angelo Fiore" Volume 3, Bagheria (PA), 2015, p. 13.

segno di un desiderio di libertà, desiderio di un ricongiungimento con una libertà perduta.

Il corpo diviene allora luogo privilegiato del conflitto tra questo miraggio del “voler essere” e la constatazione del “non poter essere” con tutte le conseguenze che questa impossibilità comporta. Esso diventa meccanismo significante, corpo “sintomatico” che parla. In questo senso, le pagine del Diario tracciano una topografia del corpo dell'autore, in cui stanchezza, vigore, acidità gastriche, erezioni, polluzioni, assurgono ad eventi non esclusivamente riducibili ad una dimensione biologica.

Il corpo e le sue azioni pertanto si collocano a vertice di un desiderio sempre in bilico tra la fattualità dell'esistenza, che prevede anche per il corpo un decalogo di regole e di moralità che lo stesso Fiore manifesta – «quelli del piano terreno continuano la loro vita rumorosa. E io a indignarmi, a tremar d'ira. La notte, il tramestio del fornicare [...]. Li odio: sprofondati nel peccato»¹¹⁷– e una spinta a “reagire” a tutto ciò che chiama quella stessa esistenza a venir davvero fuori:

Ma in tutto il corpo e nello spirito è una tensione, come un'ubriachezza, una forza nuova o rinata, che il corpo non può contenere né reggere; e l'animo ne è invaso o sovvertito. Il potere sessuale, ringagliardito; i lombi, agili e saldi; la sensibilità restituita appieno. Onde, uno spasimo, un tremito; ho bisogno dell'amore carnale del simile; ma io so della mia condanna, una vita come la mia non si ripeterà più¹¹⁸.

Quella esibita da Fiore nei Diari e nei romanzi non è una corporeità edificante, sana, portentosa ma, appunto, malata, disturbata, a tratti perversa, e di tutto ciò i suoi personaggi ne sono caricaturale rappresentazione¹¹⁹. Si potrebbe supporre che essa non sia altro che

¹¹⁷ A. Fiore, *Diario d'un Vecchio*, op. cit, p. 257.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 203.

¹¹⁹ Alla “mostruosità” corporea dei personaggi fiorani M. Mele ha dedicato parte della

il riflesso “fisico” della potenza “informe”, oscena, violenta, di quella vita che spinge costantemente dietro gli argini dell’esistenza.

Che cos’è il mio corpo? Tutto è; ed è la mia apprensione per l’irregolarità o il ritardo delle funzioni. Il bicipite sinistro attanagliato e martoriato da un reuma; la notte, il dolore si acuisce. Attenuato il reuma (ma non se ne va, infitto nei muscoli), ecco la nevralgia dei denti. E la pienezza sgradevole dell’intestino, la bocca amara, un fiele, e l’atonìa e lo stordimento. Poi, la reazione; alleggerito, lieto; un benessere, vale a dire una condizione¹²⁰.

Nella disarmonia oscena di quel corpo è un’armonia formidabile e insieme un che di grottesco e di vergognoso: come sta, infatti, quella donna fra la gente normale? Disturba e avvince; inquieta e ossessiona¹²¹.

Echi schopenhaueriani sembrano ritornare in questa corporeità di Fiore se alla sua “divinità del vivere” sostituiamo quella volontà di potenza teorizzata dal filosofo di Danzica. Per Schopenhauer, tutt’altro che assente nelle frequentazioni letterarie di Fiore, è il corpo lo strumento attraverso cui il soggetto percepisce direttamente la Cosa in sé – che per il filosofo coincide appunto con la Volontà, essenza unica, unitaria di tutta la realtà –¹²².

sua ricerca. «Analizzando l’uomo nell’espressione fisica di sé, se ne deduce un ritratto tutt’altro che edificante, in cui viene raffigurata una umanità priva di armonia ed equilibrio sia fisici sia interiori. L’autore dipinge con voluto intento deformante, per eccesso o difetto, figure di uomini sempre caricaturali». M. Mele, *Temi e forme*, op. cit., p. 13.

¹²⁰ A. Fiore, *Diario d’un Vecchio*, op. cit., p. 55-56.

¹²¹ A. Fiore, *Diario d’un Vecchio*, op. cit., p. 15.

¹²² «La medesima volontà, di frequente, agisce anche in noi ciecamente: in tutte le sue funzioni del nostro corpo, non guidate dalla conoscenza; in tutte i suoi processi vitali e vegetativi, nella digestione, nella circolazione sanguigna, nella secrezione, nella crescita, nella riproduzione. Non solo le azioni del corpo, ma esso stesso in assoluto è [...] fenomeno della volontà, volontà oggettivata, volontà concreta: tutto ciò che in esso accade, deve quindi accadere per mezzo della volontà, benché fattispecie tale volontà non è guidata dalla conoscenza, non si determina secondo motivi ma, agendo ciecamente, secondo cause che, in questo caso, si chiamano STIMOLI». A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Newton Compton editori, Roma, 2011, p.

D'altronde la carnalità è una delle grandi immagini della letteratura fioriana, dove si consuma radicalmente un conflitto senza soluzione tra il mondo fisico e il mondo metafisico, tra pensiero e azione, tra le leggi che regolano i comportamenti, le "buone maniere", è la vitalogia del desiderio che abita il corpo.

È il caso dell'ambiguo rapporto che Fiore intrattiene con la collega di lettere, la signorina Ranno, emblema di un eros violento, sfuggente, morboso:

Qualcosa avverrà; la Ranno si tradirà, agirà apertamente. Non ha più timore, né ritegno; è sicura di quel che fa; le colleghe sono dalla sua. E il mio amore si fa più intenso, e avvolge tutte quelle creature; nella mia astinenza e nella mia privazione, sento brividi deliziosi, la carne risuscitata, fremente; incredibile il numero di polluzioni e di emissioni. Una gelosia carnale e morale insieme, un senso di umiltà e di povertà¹²³.

Il corpo allora diviene autenticamente il vangelo di quella "divinità del vivere" su cui Fiore scommette tutte le sue parole e le sue riflessioni, l'unico terreno in grado di ospitare ciò che resta di divino su questa terra:

L'intensità della vita crebbe in Pietro, così ch'egli a volte perdeva coscienza di sé e della sua origine. La gradazione si ripeteva [...] si trattava d'intensità, e il grado più alto era nella percezione del divino, ossia nell'onestà del creato; onestà a cui egli contribuiva; anzi, ch'egli stabiliva e aumentava. [...] Ma poiché questa percezione comprendeva tutto, la divinità era nel tutto, o egli la poneva nel tutto¹²⁴.

Se la parola può ingannare, se il pensiero può essere finto, il corpo invece no, non può e non sa mentire. Ecco perché Fiore scommette

104.

¹²³ A. Fiore, *Diario d'un Vecchio*, op. cit, p. 209.

¹²⁴ A. Fiore, *L'erede del Beato*, op. cit, p. 171.

tutto sulla corporalità, perché essa sa sempre essere onesta e con la sua onestà sa mettere costantemente in crisi la ragione. Se la menzogna sa essere sempre perfetta, attraente, convincente, l'onestà ha a che fare con l'imperfezione, il disagio, la bruttura della verità che sta sempre dietro le belle forme.

Ecco perché i corpi dei personaggi di Fiore, compreso quello dell'autore stesso, sono dei corpi malati, brutti, sofferenti poiché metafora carnale di un'onestà che non accetta compromessi o ipocrisie.

Se Kant aveva privilegiato la Ragione, ovvero l'astrazione logica, come momento in grado di intuire la Cosa in sé, Schopenhauer sovverte questo quadro teorico-razionalista rivendicando invece il primato dell'immediatezza corporea come forma di conoscenza diretta di quella Volontà su cui si sostiene l'intera rappresentazione della realtà.

È alla forza intuizionista dell'Intelletto che spetta cogliere quella Volontà che nella definizione schopenhaueriana si dà come forza bruta, violenta, irrazionale poiché priva di "grunt", appunto fondamento logico. Schopenhauer esattamente come Fiore esce dal logos, dalla ragione, tracciando una torsione irrazionalistica nel quadro della sua gnoseologia.

Spetta al corpo cogliere l'essenza della volontà che sta dietro al mondo fenomenico in quanto proprio il corpo è nello stesso tempo sia fenomeno che volontà incarnata. I suoi movimenti non si riducono esclusivamente alla catena causale che struttura il mondo ma dipendono anche dalla volontà, in quanto ne sono immediata oggettivazione.

Se Kant aveva posto un veto nella conoscenza della Cosa in sé perché fuori dall'esperienza, per Schopenhauer essa è conoscibile proprio attraverso il corpo. Ecco dunque allora che i personaggi di Fiore violentano, stuprano, tradiscono o semplicemente non riescono a controllare la forza delle loro pulsioni o le contengono a fatica, dando vita così a nevrosi, paranoie o perversioni divenute il segno

più radicale di quella “divinità del vivere” di fronte a cui Fiore, in fine dei conti, non si è mai sottratto.

Il posto vuoto di Dio: la divinità del vivere

Anche laddove i suoi toni si fanno moralistici o patetici, anche laddove i suoi gesti si fanno più infantili, Fiore si riscopre uomo tra gli uomini, a partire dalla sua stessa vicenda umana, sempre pronto a cogliere nella tenera e mostruosa fragilità il segno dell’umanità più grande e autentica:

Ho pensato la miseria dell’uomo e della carne e ne ho sofferto; ma da questa meditazione e da questo disprezzo è nata una nuova onestà e una più grande forza potenziale d’amore.¹²⁵

Nella sua riflessione Fiore si esprime in riferimento alla “divinità del vivere” ma non alla divinità della *vita*. Questa sottigliezza sembra avere delle conseguenze assai significative. Certo, essendo l’esistenza spinozianamente un’estensione del Dio sostanza – come detto – essa in sé è *perfectio*, la vita stessa è già un attributo del divino. Ma non basta. Affinché la vita possa essere divina occorre che questa divinità sia sperimentata attraverso il vivere.

Solo il vivere può farsi garanzia della divinità della vita, solo il vivere può rendere l’uomo consapevole della sacralità che la vita è ai massimi gradi della sua apertura. In Fiore divinità e sacralità coincidono, in quanto attributi che stanno sì a fondamento ontologico dell’esistenza ma che – come detto – necessitano dell’esperienza del vivere per manifestarsi.

Questa esperienza trova nell’umano dell’uomo il vertice della sua espressione: non è nei cieli che va scovato Dio, ma qui nel più profondo della terra, per cui diventa necessario «[...]ripassare il confine, e immergersi nelle cose dell’uomo»¹²⁶.

¹²⁵ A. Fiore, *Diario d’un Vecchio*, op. cit, p. 86.

¹²⁶ A. Fiore, *L’incarico*, op. cit, p. 72.

In questo senso l'atto del vivere sembra configurarsi per Fiore come espressione e forma sensibile che colma, prendendone il posto, il vuoto lasciato da Dio. «Oltre quella veduta non c'è niente, ma oltre il niente è Dio». Il vuoto, l'assenza possono diventare delle positività che manifestano l'oggetto perduto. In questo senso la vita che vive (*Deus sive vita*) strappa la divinità al Dio creatore (*Deus sive natura*), se ne appropria in sua assenza. Ecco allora che l'esistenza può divenire letteralmente sacra (*secernere; secretum*): nel suo manifestarsi, nel suo compiersi – direbbe Fiore – essa secerne, cioè si fa segno che distingue e manifesta il sacro, diventando rivelazione del segreto che essa stessa porta.

Il vivere diventa dunque esperienza del Sublime, cioè diviene esperienza di un'impossibilità, ovvero quella di una rappresentazione adeguata della Cosa kantiana¹²⁷, di un'idea soprasensibile, Dio, che in quanto tale non può essere contenuto in nessuna forma. Ma «proprio per mezzo del fallimento della rappresentazione, possiamo avere presentimento della vera dimensione della Cosa»¹²⁸, la Cosa stessa viene indicata mediante l'inadeguatezza di qualsiasi sua rappresentazione che proprio per questo diviene necessaria¹²⁹.

Il vivere manifesta dunque la divinità e la sacralità dell'esistenza stessa in un processo come detto di distacco da Dio: il principio creativo pone il principio vitale, ma spetta solo a quest'ultimo manifestarsi nella sua divinità e sacralità attraverso l'esistere che, come detto

¹²⁷ Nella *Critica del giudizio* Kant definirà Sublime l'«Oggetto (della natura) la cui rappresentazione [*Vorstellung*] determina l'animo a pensare l'impossibilità di raggiungere la natura come esibizione [*Darstellung*] delle idee». E. Kant, *Critica del giudizio*, Editori Laterza, Bari, 2010, p. 19.

¹²⁸ S. Žižek, *Loggetto sublime dell'ideologia...* op. cit, p. 243.

¹²⁹ «Il tentativo ostinato di Fiore è pensare la vita non tanto nei termini di una presenza, ma di una oggettività di tipo ontico-teoretico, che mira a connotare il senso d'essere, – dell'Esserci, usando un linguaggio heideggeriano – come qualche cosa che incesantemente da una parte si de-presentifica, dall'altra diviene e acquista significato in un oltre-mondo, in una Utopia, in una escatologia». S. Collura, *La vita, palingenesi dell'oltre*, op. cit, p.10.

sopra, colma l'assenza di Dio e nel colmarla la rivela proprio negli atti degli uomini. Ma si tratta, a ben vedere, di un movimento circolare: la divinità del vivere si distacca dalla divinità creativa dalla quale è stata generata, salvo poi farvi ritorno. Scrive Fiore in un suo inedito:

Io sarei tornato alla creatura e a Dio, perché avevo scoperto la verità e il segreto della vita¹³⁰.

Qual è la verità e il segreto che la vita contiene? Cosa permette il ritorno a quel Dio e a quello stadio creaturale che – come visto – nel pensiero di Fiore sembra definitivamente distruggersi nel momento stesso in cui la vita vive?

Come detto in premessa, in Fiore abbiamo continue e imprevedibili torsioni di pensieri, la cui successione non risponde mai ad una progressione intellettuale coerente: da un'opera all'altra Fiore aggiunge, sottrae, smentisce se stesso, completa se stesso e questo risponde sia al suo bisogno di ricerca inappagabile che per definizione non può mai dirsi definitivamente conclusa, sia a quella *contradictio* che si fa porta del vero.

Ritornare a Dio e alla creatura non vuol dire di certo virare verso la metafisica tradizionale, in un Dio dell'aldilà, ma vuol dire rimanere su questa terra scoprendo Dio e la creatura nella "verità" e nel "segreto" della vita stessa. Quale verità e quale segreto contiene la vita tanto da far ritornare a Dio? O meglio, tanto da far tornare Dio?

La vita per Fiore si riscopre divina nell'atto di vivere ma a patto che questo atto si dia autenticamente. Di questa autenticità non è esclusa la menzogna a cui gli uomini ricorrono quotidianamente, spesso inconsapevolmente, per mascherare al mondo le fragilità, i turbamenti, le proprie debolezze. Scrive Fiore a tal proposito:

Conosco il segreto della vita; l'onestà è nel mentire, più che nel credere. Nulla c'è in cui credere; e gli uomini non temono chi crede,

¹³⁰ A. Fiore, *Diario d'un Vecchio*, op. cit., V.

ma chi mentisce. Ed io mentisco con forza, con impeto; gli altri non credono in me, non mi temono, e fra sé deplorano di non amarmi. E che nessuno riesca ad amarmi, è già molto, è più di una fede¹³¹.

Anche una menzogna può essere onesta, nel momento in cui per negazione essa afferma una verità che forse ancora l'uomo non riconosce come propria o che forse ancora il mondo non è pronto a riconoscere. Ma se questo mondo sembra appropriarsi del riflesso dell'uomo e a questo riflesso vuol credere, non all'uomo, perché quel riflesso rassicura, è certezza di un'apparente immutabilità delle cose:

Gli specchi riflettono la mia figura, il viso sorridente, amabilmente ombreggiato dagli occhiali. [...] L'onnipotenza, il vigore, l'energia sembrano le qualità di maggior rilievo; sproporzionate all'ambiente, al mondo, ai bisogni e agli scopi della creazione; un'onnipotenza ch'io mi studio di mitigare. Ma la gente di essa si bea, d'essa spera¹³².

Se l'uomo sembra restare vittima di quel suo stesso riflesso e delle sue stesse menzogne:

[...]faccio la parodia del professore. "E che altro potrei fare?" dico; e i colleghi ridono. Ma in questa parodia metto il dramma e la tragedia; la mia sofferenza, le mie sciagure professionali¹³³.

Allora non resta per Fiore che prendere atto di un doppio fallimento: quello sociale e quello personale. Il primo nasce da un sentimento di personale inadeguatezza verso il mondo che ricorre costantemente nel Diario: «Non ho una posizione stabile, un avvenire»¹³⁴«[...] non ho base nel mondo»¹³⁵; «[...]sensazione angosciante di un vivere all'inverso, di un crescere dell'errore e dell'assurdità»¹³⁶.

¹³¹ A. Fiore, *Diario d'un Vecchio*, op. cit, 84-85.

¹³² Ibidem, p. 78.

¹³³ Ibidem, p. 81.

¹³⁴ Ibidem, p. 13.

¹³⁵ Ibidem, p. 69.

¹³⁶ Ibidem, p. 87.

Il secondo, da una consapevolezza che non tutto il proprio essere è stato ancora donato alla vita, che qualcosa del proprio essere è rimasto inespresso, inattuato: «Mai un'opera utile e definita; sempre il timore dell'azione, o l'agire in fretta e goffamente»¹³⁷; «[...]mi sembra di non vivere, di non essere mai vissuto»¹³⁸; «[...]ho sempre dato l'impressione di valere molto, di avere una grande potenzialità intellettuale, e ampie risorse spirituali; ma all'atto pratico, in concreto, con gli scritti o con le azioni ho smentito queste qualità»¹³⁹.

L'elogio del fallimento

C'è in Fiore dunque un senso di «[...]eterna irrisolutezza»¹⁴⁰, che sembra rivelare lo spettro di una vita non ancora in atto «[...]non ho quasi fruito della vita; per quanto mi riguarda, potrei ricominciare, dall'inizio»¹⁴¹. Del resto tutti i protagonisti dei romanzi di Fiore sembrano farsi carico di questa condizione angosciosa, alienante, di eterni incompiuti.

Eppure proprio questa condizione sembra porli, così come per il loro autore, non solo in una condizione di indecifrabilità e imprevedibilità rispetto ai codici sociali, come alternativa inusuale, ma anche in una condizione paradossalmente privilegiata per cogliere – con la loro ingenuità, e inabilità – ciò che sta dietro le maschere del mondo e del cinismo del gioco sociale:

Io vi conosco tutti [...] Tutti [...] intuisco e penetro i vostri segreti, perfino le vostre sensazioni. Ma voi non conoscete me.

E non s'accorgono che io provo e stimolo le loro sensazioni e fabbrico i loro segreti; essi li accolgono, li fan propri, li amministrano, li accrescono. [...] e così, gli uomini, e il loro mondo interno; se non crollano in un modo, si sgretoleranno nell'altro. Io sto

¹³⁷ Ibidem, p. 45.

¹³⁸ Ibidem, p. 36-37.

¹³⁹ Ibidem, p. 126.

¹⁴⁰ Ibidem, p. 111.

¹⁴¹ Ibidem, p. 109.

loro addosso, li seguo con tenacia, con insistenza [...] Quando ho distrutto e dissolto, ricostituisco e ripropongo, ed è questa la mia fede, o il principio della fede e della vita¹⁴².

Un gioco in cui il vanto dei saperi, delle carriere, del chiacchiericcio esibizionista, diviene un'inconsapevole tragica e tenera esibizione di un'assoluta inconsistenza individuale:

Pochi badano alla decadenza dell'uomo, il quale si infogna ma cerca di abituarsi alle nuove condizioni e sopravvivere. E ci riuscirà mediante un'organizzazione vasta e capillare. Ma la sua qualità, la sua sostanza svanisce. Ha valicato il limite delle sue possibilità, ma non ha accertato e compiuto nulla. Si lascia dietro un lavoro abbozzato: non ha potuto e saputo terminarlo, e ormai ne dubita¹⁴³.

Ma i falliti di Fiore, compreso l'autore stesso, partecipano attivamente al gioco della vita, a tal punto da diventarne quasi demiurghi inconsapevoli attraverso il meccanismo dell'infrazione alla regola, della parodia, della pulsione, della follia, financo della violenza, perché essi hanno rinunciato a credere, ad avere fede nelle sovrastrutture che regolano il vivere, diventando portatori di istanze eccentriche, inclassificabili, troppo umane per il patto civile e sociale.

Il fallimento nella letteratura di Angelo Fiore dunque assume dei connotati originali nel panorama della letteratura moderna. Se da una parte abbiamo la tipologia del vinto "storico", lo sconfitto che accetta di omologarsi alla storia e alle sue divisioni sociali – ben in rilievo nei *Malavoglia* di Verga – e dall'altra abbiamo la tipologia dell'inetto svuotato non solo dell'azione ma anche di qualsiasi impulso vitale – come nei romanzi di Svevo –; in Fiore l'esperienza del fallimento si lega sempre alla possibilità di una trasformazione, di un incontro o di un'attesa di un incontro, con qualcuno o qualcosa di inaspettato¹⁴⁴.

¹⁴² Ibidem, p. 85.

¹⁴³ A. Fiore, *L'incarico*, op. cit, p. 72.

¹⁴⁴ Più che all'inetto, fa notare A. Di Grado, i personaggi di Fiore tendono all'*insetto* di

Il fallimento può essere la premessa o la conseguenza di un'attesa spasmodica che qualcosa accada e accadendo muti anche solo per un attimo la forma e il senso usuale delle cose. Scrive Spagnoletti a proposito del "supplente" Forra:

Il mancato supplente della vita [...], sente dentro sé baluginare la presenza del sacro; sa che la vita non è soltanto banalità, quella incredibile varietà di situazioni alle quali siamo soggetti, è anche altro, viene sfiorata dall'ombra del divino che in qualche modo ci copre e ci difende. [...] il supplente non lascia mai indietro qualche illusione, mai cessa di farci credere che c'è un al di là che comincia, dopo il nostro sbandamento interiore [...]. Con la possibilità che al tempo stesso viva e non viva alcuna certezza, ma solo si apra il ventaglio delle metamorfosi¹⁴⁵.

Se il fallimento può diventare condizione escludente per il fallito, dall'altra parte l'esclusione garantisce un «[...]gioioso fallimento»¹⁴⁶ in quanto condizione privilegiata d'accesso e comprensione a ciò che la società ha rimosso, represso, nascosto perché "umano, troppo umano"¹⁴⁷.

In questa logica del fallimento possiamo cogliere arditamente, senza che l'autore ci dica direttamente nulla a proposito, una tra-

kafkiana memoria «[...]che è, a dispetto del facile *calembour*, ben altra cosa la radicale metamorfosi d'una larva disumana, l'inarticolabile urlo primigenio che dalle limacciose putredini di quel "sottosuolo" si coagula in una figura di puro orrore, rispetto a tante bamboleggianti figurine crepuscolari, ma innocue e dabbene, di insignificanti vittime del terziario che aduggiano tanta letteratura del Novecento». A. Di Grado, *L'eresia letteraria di Angelo Fiore* in *Atti*, op. cit, p. 60-61.

¹⁴⁵ G. Spagnoletti, *Fiore e i suoi personaggi* in *Atti*... op. cit, p. 29.

¹⁴⁶ A. Fiore, *Diario d'un Vecchio*, op. cit, p. 211.

¹⁴⁷ Per A. Di Grado gli antieroi fiorani «sono certamente assimilabili alla mitografia del personaggio "inetto" e "senza qualità" del Novecento letterario europeo, ma sono ancor prima quegli esseri "pneumatici", che vivono nello spirito e cioè nel vuoto dell'indifferenza morale e della rinuncia alle opere e vi attendono la folgorazione d'una privilegiata conoscenza, cui la Gnosi assegna (e i protagonisti di Fiore ne recano, infatti, le tangibili stimmate) il ruolo di riconoscibili iniziati». A. Di Grado, *L'eresia letteraria di Angelo Fiore* in *Atti*, op. cit, p. 60.

iettorìa profondamente cristiana, laddove il fallito per eccellenza – Cristo – ha rinunciato non solo a tutti i privilegi regali che la sua discendenza storica avrebbe comportato, preferendo vivere in mezzo ad altri falliti, ma ha rinunciato anche e soprattutto ai privilegi divini e la croce ne è il supremo esempio.

Sulla croce il fallimento di Cristo si dà senza infingimenti, ma è proprio questo fallimento ad elevarlo a “Figlio dell’uomo” sancendo così non solo l’inizio dell’avventura cristiana ma anche e soprattutto, per ciò che qui ci riguarda, sancendo anche la riabilitazione di tutta quella galleria di falliti che il vangelo ci mostra¹⁴⁸.

Prostitute, samaritani, pubblicani, ciechi, peccatori di ogni sorta – esclusi dalla comunità giudaica – vengono riabilitati dalla croce perché essi sono stati i primi a riconoscere la divinità di Cristo, mostrandosi ad egli in tutta la loro miseria di uomini.

Allora il fallimento in Fiore può essere assunto positivamente come approdo esistenziale ad un pieno della vita, di tutte le vite, anche quelle mai vissute. Un pieno che consegna allo scrittore uno sguardo autentico, disperato, amorevole verso un mondo di cui ormai si conosce il segreto ultimo, ovvero la più profonda umanità che si cela in esso:

Sembra che io abbia fornicato, rubato e fatto distruzioni; in realtà non ho fatto nulla, ma è come se avessi fatto tutto. [...]

¹⁴⁸ L’interesse di Fiore alla figura di Cristo resta essenzialmente legato alla sua dimensione umana, fallibile «[...]lo stesso Cristo, ogni tanto dà in campanelle, vero? Era un uomo anche lui, nonostante le sue affermazioni discusse da tempo dai teologi». Ma è proprio questo fallimento, secondo un tipico movimento nella letteratura di Fiore, a tenere aperta la possibilità di un avvenimento futuro capace di rinnovare l’uomo e il mondo. Ma di questo avvenimento appunto non se ne conoscono ancora gli atti, gli effetti. «Lo stesso in fondo è Cristo; come vuole che sia l’Uomo? Non è che lo dice espressamente. Sì, dice “voi siete il sale”, “voi siete il lievito”, voi siete questo o quest’altro; apologhi, parabole, eccetera. Ma in sostanza come deve essere l’uomo? Come deve essere la società e il mondo? [...]. Non vede la gente come vive, come si comporta? Non vede tutta la meccanica, ormai, della vita? Non c’è quasi nessuna speranza». S. Collura, *Intervista ad Angelo Fiore* in *Un prepotente*, op. cit., p. 31-32.

che io abbia preso gli ordini religiosi, che abbia fatto il magistrato, esercitato l'avvocatura, vissuto in contrade lontane, lavorato come operaio; ricordo tutti questi mestieri e professioni, ma di certo so che in tutti fallii: che non posseggio niente, che debbo ricominciare, e perfino riprendere cognizione della vita¹⁴⁹.

Ricominciare. Il fallimento allora può divenire una condizione generativa, per chi ha perso tutto, in quanto sempre aperta alle possibilità della vita, all'esperienza autentica del potenziale umano, diventa l'esperienza dell'incontro con il singolare di se stessi. Perché può accadere, ed è quello che succede spesso nei romanzi di Fiore, che il fallimento sia fallimento dell'individuo ma non dell'uomo: l'individuo non riesce ad accordarsi con il corpo sociale, ma in questo mancato accordo egli fa esperienza dell'umano che è in lui:

Ma in tutto il corpo e nello spirito è una tensione, come un'ubriachezza, una forza nuova o rinata, che il corpo non può contenere né reggere; e l'animo ne è invaso o sovvertito. Il potere sessuale, ringagliardito; i lombi, agili e saldi; la sensibilità restituita appieno. Onde, uno spasimo, un tremito; ho bisogno dell'amore carnale del simile; ma io so della mia condanna, una vita come la mia non si ripeterà più¹⁵⁰.

Il grande tema del fallimento in Fiore si lega strettamente a quello dell'attesa. Come visto, pur nel dolore e nell'angoscia, l'esperienza del fallimento schiude gli occhi verso nuovi orizzonti, verso nuove possibilità esistenziali, ovvero quelle che portino all'incontro autentico con la vita. Sebbene quello dell'attesa sia un altro grande tema cristiano, in Fiore è radicalmente sottratto a qualsiasi forma escatologica. Ben fedele al proprio pensiero filosofico e teologico, l'attesa di Fiore si consuma nei confronti della vita stessa:

¹⁴⁹ A. Fiore, *Diario d'un Vecchio*, op. cit, 3.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 203.

Nessun piacere; una inquietudine ora sottile ora violenta; ma io non mi rivolto, non so essere altrimenti, sono avvezzo all'attesa, e a struggermi in silenzio¹⁵¹.

Bisogna attendere scrive Fiore. Ma attendere cosa?
Scrive il 3 aprile 1962:

Il desiderio o la tendenza a infrangere i modi della vita mi esaspera e mi stanca. Ma è desiderio vano, ingannatore, un residuo dell'ipocrisia culturale, della favola del mondo di occidente. È tempo che la vita sia, che se ne accertino i risultati e la sostanza. Bisogna che qualcuno adempia e attui, un'opera segreta ma significativa; qualcosa che in sé abbia e comprenda il futuro e il passato e il futuro del passato e del presente, e il passato dell'avvenire¹⁵².

“È tempo” scrive Fiore. “È tempo che la vita sia”. C'è costantemente nelle opere di Fiore un senso quasi apocalittico di fine, o meglio, di un bisogno di fine, come se questa “favola del mondo occidentale” col suo carico di miti illusori nel progresso, nella “nuova ubbia religiosa”, ovvero la scienza, sia arrivata al capolinea. Per Fiore l'uomo:

[...] nega o rinnega quel che ha fatto o tentato di fare: per timore o dubbio. Ma si gloria della scienza, la nuova illusione al posto dell'ubbia religiosa: una scienza astratta, contraddittoria – a somiglianza di quell'ubbia – che si avvolge come una serpe e ingozza la propria cosa... Ma noi inorgogliamo del fallimento, perché è un fallimento scientifico¹⁵³.

La scienza è per Fiore la nuova religione che col suo carico di (apparente) esattezza e infallibilità rassicura gli uomini, dà illusorie certezze segnando – in una sorta di neoilluminismo – una parabola teleologica in realtà distruttiva perché destinata a privare l'uomo dell'umano.

¹⁵¹ Ibidem, p. 13.

¹⁵² Ibidem, p. 187.

¹⁵³ A. Fiore, *Il lavoratore*, op. cit, p. 14.

L'elogio dell'attesa

A fronte di questa catastrofe imminente, a fronte di questa deriva scienziata, Fiore avanza l'idea di attuare "un'opera segreta ma significativa" capace di comprendere "il futuro e il passato e il futuro del passato e del presente, e il passato dell'avvenire", cioè capace di rimettere al centro l'umano come misura delle misure e spazio di tutti gli spazi.

Fiore non ci dice esattamente a cosa corrisponda quest'opera né tantomeno a chi spetta il compito di attuarla. Aleggja nei suoi scritti l'ombra di una sorta di superuomo che si faccia portatore di questa istanza di rinnovamento. Ma quello di Fiore non è un delirio che sconfini nella mitologia o nella trascendenza, se c'è un superuomo questo ancora una volta è qui, in terra.

È lecito allora supporre, rimanendo strettamente legati alle opere di Fiore, che un riflesso di questo superuomo sia presente proprio paradossalmente negli antieroi fiorani, cioè in quella galleria di uomini che hanno elevato la propria miseria e fallibilità a marca di un'intera esistenza.

Tutto ciò sarebbe un paradosso se non si tenesse conto di ciò che fino a qui è stato detto, ovvero che proprio questi personaggi, come d'altronde la vita stessa di Fiore, testimoniano con il loro carico di disperata umanità che dietro quella "favola d'occidente" è possibile scorgere ancora il segno dell'umano.

Tutti gli eredi sono orfani

La consustanzialità tra fallimento e attesa è espressa con grande potenza nell'ultimo romanzo di Fiore *L'eredità del Beato*. In quest'ultima opera non c'è tanto il fallimento di un'attesa – che come detto in Fiore assume filosoficamente e spiritualmente potenza generativa e creativa – ma l'attesa di un fallimento. Per il giovane Pietro l'attesa del proprio fallimento, l'ostinazione a "sprogettare" quanto da lui ci si aspetti, viene vissuta come un tempo di ricerca del proprio autentico desiderio.

Fallire il progetto che il padre Andrea ha su di lui – ovvero quello di diventare l’erede di un non meglio precisato lascito di un antico e beato antenato – vuol dire appropriarsi di un proprio nome, vuol dire abbracciare la propria soggettività al di là del padre e del suo volere. D’altronde come scrive Fiore nel suo ultimo romanzo “tutti gli uomini sono eredi”, ma tutti gli uomini sono eredi perché tutti gli uomini sono orfani, segnati cioè da un inevitabile e fondamentale destino di solitudine e abbandono. Come a dire che è proprio questa condizione di separazione a garantire (se vogliamo anche cristianamente) la giusta trasformazione del figlio in uomo.

E questa soggettività per Pietro coincide con l’essenzialità della natura, coincide con i luoghi agresti della parentela materna, capaci di una potenza lirica e sovraumana che ha davvero qualcosa di sacro:

Ma poiché questa percezione comprendeva tutto, la divinità era nel tutto, o egli la possedeva nel tutto [...]. Ed ecco s’indovina, si vede: il soffio parte di laggiù, dove le ginestre dondolano; poi l’intreccio di suoni e la fuga d’ombre invisibili nel cielo terso. Era come un dialogo fra i monti e il mare, e fra una vetta e l’altra; svaniva il senso del tempo e dell’ora, e nasceva quello dell’età della terra; che lo indusse nell’oblio e nella rinuncia. Ma poi inorgogli della sua terrenità¹⁵⁴.

Dunque se una rinascita deve esserci questa deve partire dalla terrenità dall’uomo perché «[...]all’uomo dobbiamo credergli sempre»¹⁵⁵, «io spero nell’uomo»¹⁵⁶ scrive Fiore. Ma la fede di Fiore, a fronte di questo valore assoluto attribuito all’uomo, deve scontrarsi con l’uomo stesso, con le sue vanità e quel senso di onnipotenza che lo indirizzano fatalmente verso l’autodistruzione. Deve fare i conti col dubbio stesso, sempre insito in ogni fede:

¹⁵⁴ A. Fiore, *L’erede del Beato*, op. cit, p. 171-173.

¹⁵⁵ A. Fiore, *Le voci in Un caso*, op. cit, 173.

¹⁵⁶ A. Fiore, *Il lavoratore*, op. cit, p. 15.

Nessuna fede all'uomo; né confidenza; o lui ne approfitta, e si esibisce e si atteggia a creatura straordinaria. Io stesso un tempo mi esibivo e mi atteggiavo¹⁵⁷.

Da moltissimi anni scruto il male e il brutto dell'uomo; e la sensibilità si è fatta ottusa; debbo ridestare ciò ch'è sopito in me. Quand'ero nel pieno dell'attività indagatrice, spesso credevo d'aver prove inconfondibili; ma l'uomo ha acquistato la facoltà di smentire, equivocare, cavillare. E prove non erano, le mie, ma indizi, sentori, forse anche visioni. E poi il male attuato – e veduto nell'atto – perde la forza e l'evidenza, non produce una sensazione e un giudizio chiari, incisivi¹⁵⁸.

Ma se un'alternativa deve esserci, essa non può che sperimentarsi attraversando l'umanità più brutta e barbara. È infatti proprio attraverso l'esperienza del sadico accanimento o, peggio ancora, dell'emarginazione – sperimentata dallo stesso autore e causa di profondi slanci paranoici che i *Diario* testimonia – che il Fiore-uomo ha contatto con la totalità dell'umano anche nei suoi risvolti più deplorabili:

Ma il peggio non è in me, sebbene nelle cose degli uomini, e io non credo più in loro; anzi non ci ho mai creduto¹⁵⁹.

Secondo un procedimento ormai usuale, Fiore arriva a smentire e smentirsi secondo un movimento che nella negazione trova in realtà l'affermazione del negato. Altrimenti neanche il tema stesso dell'attesa e della fede nell'uomo avrebbe senso, tema che come qui si sta cercando di fare trova un radicale e costante fondamento nella letteratura di Fiore.

D'altronde il senso della sfiducia, il senso di sconfitta e fallimento – come si è visto – è motore di questa attesa a cui Fiore non sembra rinunciare:

¹⁵⁷ A. Fiore, *Diario d'un Vecchio*, op. cit, p. 132.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p.172.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 250.

Eppure, mi sentivo e mi sento disposto all'azione, a fare gli atti della vita già ripudiati e aborriti¹⁶⁰.

Questa attesa non è mai passiva ma vive di movimenti, slanci e spostamenti. Il nomadismo di Fiore è testimonianza di irrequietezza e frenesia di chi non si accontenta di stare al palo o sulla riva ad attendere:

E rifaccio il viaggio, o meglio lo ricostruisco, da un treno all'altro, dalla ferrovia principale a quella secondaria; e in quest'ultima, lo sballottamento, il malessere, certe sensazioni provate. Poche, in verità; a causa della diffidenza per certe forme della vita, che una volta mi sembravano ricche e belle, insomma redditizie¹⁶¹.

Fiore sale sul treno «[...]quasi senza meta»¹⁶², percorre la penisola, tenta la fortuna al Casinò di Sanremo, ritorna in Sicilia, tenta poi dei veri e propri viaggi della speranza a Firenze per trovare fortuna con le loro opere. Dovremmo immaginarlo con la sua valigetta e i suoi manoscritti che vaga per la penisola, come l'ebreo errante dei dipinti di Chagall e il suo fagottino alla ricerca perenne di un proprio posto:

La sera stessa riparto, ho con me i manoscritti; che già, in albergo, andavo correggendo, con strana ostinazione; e sempre mi pareva di limitare e ridurre la mia individualità, le possibilità della vita¹⁶³.

D'altronde il nomadismo di Fiore, testimoniato anche dai suoi numerosi soggiorni in alcune pensioni palermitane, è il segno più tangibile di chi un posto nel mondo non l'ha trovato, condannato quasi a vagare perennemente. È il prezzo da pagare per chi non sa definitivamente consegnarsi all'ipocrisia del vivere sociale.

¹⁶⁰ Ibidem, p. 21.

¹⁶¹ Ibidem, p. 132.

¹⁶² Ibidem, p. 38.

¹⁶³ Ibidem, p. 135.

Ma questo vagare è un'ulteriore conferma di una ricerca del vivere che non contempla soste, una ricerca che inizia costantemente sempre in bilico tra azione e inazione e che non può mai definirsi conclusa perché concludere vorrebbe dire ancora una volta congelare la vita nel conforto delle certezze e delle sicurezze che l'atto stesso del vivere non può per Fiore costitutivamente avere:

Da qualunque parte egli si volgesse, si determinava la finalità, appariva la meta da raggiungere. Appunto nella finalità, nella meta, era la trappola¹⁶⁴.

Una poetica dell'atto

Di per sé ogni atto è sempre un atto mancato, è sempre un altro atto mancato: ovvero ogni atto compiuto è soltanto un atto scelto fra altri atti infinitamente possibili. Se l'azione si lega sempre ad una rete causale che la precede, la segue e la giustifica, l'atto è di per sé sospensione, rottura di quell'ordine causale, è la vita che risponde unicamente alla vita.

Ora in Fiore l'atto mancato è in realtà già un atto compiuto di un insieme di altri atti compiuti, ma che mancano sempre di coerenza all'interno di un certo ordine sociale e morale. L'inazione, per esempio, si configura nell'universo letterario di Fiore come l'atto per eccellenza, atto di rivolta poiché posto sempre sulla soglia del "dover fare" del "dover essere" ma anche del "poter essere" su cui si fonda l'avventura umana e individuale. Essa non nega l'azione né tantomeno la attua, semplicemente la sospende, la rinvia perché ciò è l'unico modo poter continuare ad essere sempre qualcos'altro:

"Quantunque stanco, non sono ancora vissuto" ruminava, nella camera d'albergo. D'altronde, era persuaso che si avvicinasse un'età di straordinari mutamenti spirituali, di rivelazioni importanti; egli vi si preparava, vi si disponeva. "È una specie di carriera" ruminava.

¹⁶⁴ A. Fiore, *Una sconfitta* in *Un caso*, op. cit., p. 94.

“La mia vita è una carriera spirituale”.
Non pensava d’essere un fallito; o respingeva questo pensiero.
“Debbo fallire; a me il fallimento è necessario” concluse”¹⁶⁵.

La “divinità del vivere” per Fiore si rivela dunque attraverso una condizione superomistica del tutto rovesciata, inedita: essa non si manifesta attraverso un insieme di buone virtù; essa non eleva l’uomo ad idolo di una nuova religione. Essa semmai, come visto, risiede in un rovesciamento paradossale del giusto eroe ridotto a rango di fallito, emarginato, escluso, folle, depravato. È come se Fiore ravvedesse nello slabbrarsi di quelle sovrastrutture etiche, morali e sociali che rivestono l’individuo, l’emersione di una forza eccentrica ed inassimilabile a nessun codice.

Ciò vale soprattutto per il dolore. Secondo un procedimento usuale in Fiore, ciò che è *stigma* per il sociale – come la follia, il fallimento e come si vedrà la sofferenza – diventa *stemma* individuale che sancisce (o restituisce) la singolarità all’essere, diviene prova, conferma di questa sua eccezionalità:

L’angoscia sorge [...] dalla vita, che è la prova assegnata alle creature, e per cui molte di esse falliscono o naufragano; eppure Dio ci ha assegnato questo compito – il compito di vivere – che noi eseguiamo male ¹⁶⁶.

Ancora una volta: nell’inciampo, nel passo falso, nella menzogna e financo nella malattia, c’è qualcosa che tradisce una autenticità ordinariamente taciuta, nascosta dagli uomini. Scrive Fiore il 4 aprile 1940:

La malattia in me è sanità, e l’opposto; quando la fine pare imminente, è l’inizio. Nel mio animo è una vitalità prodigiosa, addirittura meccanica; intere parti spente e consunte, da un frammento

¹⁶⁵ A. Fiore, *Il supplente*, op. cit, p. 3.

¹⁶⁶ A. Fiore, *L’erede del Beato*, op. cit, p. 256.

risorge e si ricostituisce la vita, con forza e vigore. All'ampiezza succede l'intensità, ogni pezzetto approfondito e sviscerato, giorni e giorni di passione e rovello¹⁶⁷.

Non dunque solo dolore esistenziale che attraversa le tormentate pagine del Diario, ma anche dolore fisico addirittura invocato, atteso, richiesto:

Aspetto che mi colga una malattia mortale; o che la fine mia venga determinata dai fatti interni¹⁶⁸.

Molte pagine del Diario – e tante altre dei romanzi – sono attraversate da quello che potrebbe essere definito un delirio autodistruttivo, laddove il senso di fine, di auto-annientamento diventa estrema via d'approdo alla morte, intesa come liberazione e manifestazione totale della vita. Geno Pampaloni, a proposito di questa spirale autodistruttiva presente nel Diario ha coniato il termine di *antagonia*:

Fiore non è indulgente con se stesso: è l'antagonista impietoso di se stesso: "finto uomo", "assillante precarietà", "dolore smanioso", "prepotente spirituale", "il più tarato di tutti"... L'antologia potrebbe facilmente arricchirsi. Ma il tratto più singolare è che dalla solitudine e dalla disperazione rampolla, quasi dal loro rovescio, una conclusione di felicità, in apparenza assurda, in realtà metafisica. Forse la chiave è da cercare in una religiosità repressa che sta tra il miraggio e la certezza: "oltre il niente, è Dio"¹⁶⁹.

Anche questa volta non v'è nulla che non passi dalla vita stessa di Angelo Fiore, nulla che valga la pena di testimoniare se non attraverso la sua vicenda umana. I numerosi malanni, perlopiù legati sintomaticamente all'apparato gastrointestinale – reflussi, rigurgiti, nausea come metafora di un'impossibilità di ingurgitare e quindi

¹⁶⁷ A. Fiore, *Diario d'un Vecchio*, op. cit, p. 13.

¹⁶⁸ Ibidem, p. 13.

¹⁶⁹ Ibidem, p. XLVI-XLVII.

assimilare, digerire il mondo e le sue strutture – sono legati ad un'espressione corporea tutt'altro che esclusivamente biologica.

Ancora una volta lo sguardo di Fiore sulle cose è uno sguardo profondamente poetico: l'eros, le malattie, i sussulti, le pulsioni sono linguaggi di un corpo finalmente denudato e colto nella sua autenticità, per cui anche dolore e sofferenza si elevano a grido d'umanità, a grido della stessa vita.

In questo senso l'attualità di Fiore è disarmante: se il nostro tempo sembra elevare una certa idea di estetica a scongiuro impossibile della decadenza, della fine – si pensi al culto igienista del corpo; ad una società sempre più ipermedicalizzata che vorrebbe fare della scienza un talismano contro la morte – Fiore, al contrario, eleva la fragilità del corpo a segno della potenza stessa della vita a tal punto da riconoscere in questa fragilità una forma di "sanità", addirittura da invocare alla maniera di certi monaci o mistici del passato.

Non è quest'ultimo un riferimento casuale. Fiore ha sempre costantemente guardato con un certo interesse il mondo sacerdotale – così come testimoniano molti dei personaggi e delle situazioni dei suoi romanzi. Un mondo che soprattutto nel passato ha saputo esprimere anche letterariamente forme di spiritualità legate profondamente al dolore e alla sofferenza. Per restare solo nel mondo medievale, si pensi a Jacopone da Todi o Francesco d'Assisi per cui la *malsania* è espressione non solo liberatoria ed edificante ma è soprattutto porta d'accesso a Dio.

La sacralità del dolore

In Fiore questa dimensione del dolore viene privata di qualsiasi legame con il divino, a meno che – come si è visto sopra – per divino si intenda l'esperienza di un'apertura autentica e totale della vita. In questo senso c'è nel dolore, esattamente come nell'eros (per certi aspetti anch'esso espressione particolare del dolore) una dimensione universale che raccoglie e accumuna tutti gli uomini:

Attenuato il reuma (ma non se ne va, infitto nei muscoli) ecco la nevralgia dei denti; e poi l'atonia, e lo stordimento. Quindi, la reazione: una letizia, un senso di benessere, vale a dire una condizione negativa o esclusiva, e quindi, una disponibilità universale¹⁷⁰.

Fiore intende filosoficamente il dolore. Il dolore fisico come quello esistenziale forse è l'esperienza più radicale dell'incontro dell'uomo con se stesso, in quanto nel dolore l'uomo fa esperienza del disarmo di sé e dal corpo stesso che fino a prima credeva di poter controllare e guidare.

Ma questa esperienza della resa può tramutarsi proprio in un'opportunità di riunificazione e rilettura della propria vicenda umana che l'uomo attua alla ricerca disperata di un senso che lo salvi dall'angoscia del niente:

E in quella sofferenza ritrovai una ragione di vita, la mia vera ragione¹⁷¹.

Ma in Fiore la sacralità della vita precede sempre la parola e il pensiero. La sacralità ha fondamento ontologico che l'uomo è chiamato a scoprire e il dolore è una delle più potenti manifestazioni di quella sacralità.

In una delle pagine più struggenti del Diario, Fiore racconta – dando prova di una straordinaria sensibilità – la lenta agonia di un gattino prossimo alla morte. Questo corpicino indifeso assurge a simbolo di vittima non solo di un mondo esterno – «Soffiava a me, soffiava contro gli altri due micini [...]. Un brutto carattere, pensavamo; ma ora capisco che si tratta di debolezza, e di paura di fronte a quegli esseri forti che lo hanno preceduto nel nascere e che si sono presi tutto»¹⁷² – ma anche di un mondo interno, misterioso, oscuro,

¹⁷⁰ Ibidem, p. 138.

¹⁷¹ Ibidem, p. 39.

¹⁷² Ibidem, p. 46.

potente, che lo abita – «attende qualcosa; e il qualcosa è in lui e crescerà, fino a sopraffarlo»¹⁷³.

Il gattino diventa punto di una tensione irrisolta capace di mettere in crisi tutte le certezze di questo mondo, esso infatti suggerisce «La visione o meglio la percezione di un mondo già estraneo; un mondo ignoto, dubbio, che non gli appartiene, o a cui non appartiene più»¹⁷⁴. Di conseguenza esso assurge a riflesso non solo della parabola dell'autore e della sua famiglia ma anche di tutta l'umanità incapace di governare fino in fondo la vita stessa:

Il gattino è simbolo della nostra sorte, della mia in particolare. Se uno di noi venisse colpito da un male grave, morirebbe come il micino; non abbiamo i mezzi per curarci; e non abbiamo neanche la voglia di curarci¹⁷⁵.

L'agonia del gattino è un'agonia inarrestabile. Nulla può l'uomo se non contemplarla, sperimentarla nell'empatia. Il gattino diventa allora il testimone più radicale della "religiosità" di Angelo Fiore una religiosità drammatica, violenta, autodistruttiva in quanto non promette l'altrove, né tantomeno vi anela. È una religiosità tutta interna alla vita "che si consuma in essa" e non ha bisogno di attribuzioni esterne. Basta riconoscere e sperimentare la sacralità delle cose:

Non c'era nulla da fare; la bestiola soffriva, tutta raccolta in sé; ogni tanto si muoveva, e alzava il muso, gemendo, come in una rivolta a quel dolore. Era diventato un essere sacro, sconosciuto, più alto di ogni sforzo di conoscenza¹⁷⁶.

Eccolo dunque il mistero della vita in Fiore, se vogliamo la sua religiosità. Ovvero la capacità di rivelare all'uomo sempre qualcos'al-

¹⁷³ Ibidem, p. 46.

¹⁷⁴ Ibidem, p. 47.

¹⁷⁵ Ibidem, p. 50.

¹⁷⁶ Ibidem, p. 52.

tro di ciò che l'uomo stesso vive e pratica. Un qualcosa di indefinito, ambiguo, che lo scuote, lo agita, lo tormenta al di là di una possibile netta definizione delle cose:

Ma la felicità che cos'è? Molte volte la felicità è anche nello stesso dolore, ma è sempre dolore. Un paesaggio provoca un senso di ammirazione ma anche una tristezza indefinita. Questa indefinitezza da che cosa deriva se non appunto da ciò che non si può afferrare; cioè il mistero della vita, di questa divinità¹⁷⁷.

L'orizzontalità di Dio

Nello studio condotto su *Il Supplente* M. Carmello ha acutamente messo in rilievo il rapporto tra sacro e vuoto come motore di un meccanismo parodico. La parodia messa in atto da Fiore consisterebbe secondo Carmello nel far girare a vuoto il sacro.

Se per sacro si intende un "al-di-là" delle cose, un posto altro che in quanto tale non può trovare spazio in questo mondo e che pur tuttavia lo segna dal momento che gli uomini proprio in relazione a quello spazio "sacro" mancante sembrano orientare il senso delle loro vite, allora per Fiore, come visto, questa forma del sacro non può che essere assolutamente negata.

Nella lettura di Carmello, Fiore istituendo una divinità del vivere differente da una divinità creaturale negherebbe l'applicazione del sacro all'orizzontalità della vita:

È un'applicazione chiaramente impossibile nella misura in cui non è possibile consacrare laddove non si assuma la possibilità di un principio consacrante, che è superiore alla realtà consacrata nella misura in cui ne rappresenta il senso¹⁷⁸.

A nostro avviso il problema del sacro nella letteratura di Fiore non sembra rispondere ad una sua possibilità o non possibilità di

¹⁷⁷ S. Collura, *Intervista ad Angelo Fiore in Un prepotente*, op. cit, p. 34.

¹⁷⁸ M. Carmello, *Lo spazio sospeso*, op. cit, pp. 97-98

“applicazione”. Come si è cercato qui di far notare, tutto lo sforzo per niente affatto chiaro e coerente di Fiore sembra convergere nella possibilità di cogliere e riconoscere il sacro come elemento costitutivo della “divinità del vivere”, ed è costitutivo nella misura in cui sacro significhi separazione se non addirittura evaporazione del principio primo consacrante, cioè Dio.

A nostro avviso, la garanzia del sacro non dipende dalla validità o dalla sussistenza di un principio primo “consacrante” – a cui peraltro come giustamente nota Carmello Fiore non sembra minimamente interessato, anzi, addirittura ne *Il Supplente* nella persona di Gino che imita la voce di Dio sembra volerlo irridere.

La garanzia semmai è la separazione tra la divinità creatrice e la divinità del vivere, questa separazione lascia un vuoto e quel vuoto è la traccia del sacro che Fiore vuole cogliere e risolvere esclusivamente nel suo aspetto immanente, orizzontale.

Ecco allora che:

Tutte le strategie, i tentativi di trovare una ragione sono quindi destinati a fallire, a non svelare la loro inutilità; tutti, tranne uno, tranne l’unico tentativo paradossale che ancora resta valido nel quadro dipinto da Fiore: l’assunzione della follia, del delirio come essenza della vita stessa¹⁷⁹.

Follia e fallimento che in Fiore, a ben vedere, sembrano rispondere non tanto al collasso definitivo di qualsiasi prospettiva di salvezza, quanto alla possibilità che una salvezza sia possibile, e che follia e fallimento ne siano in qualche modo una prima forma, in attesa di una salvezza definitiva ancora da attuare.

Non resta allora che vivere per Fiore e per i suoi personaggi in una sorta di anticamera di questa salvezza che non è dato sapere se, quando e come verrà. Qui la “ricerca” del sacro di Fiore si arresta, nell’anticamera della sospensione, del cortocircuito che la follia e il

¹⁷⁹ Ibidem, p. 98.

fallimento comportano.

In ultima analisi è lo stadio di “supplenza” – metafora di tutta la letteratura di Fiore e della sua vita – ovvero quella condizione in cui qualcuno sta al posto di qualcun altro e vive costitutivamente nella possibilità di un suo ritorno:

Solo così il mondo cessa di autoalimentarsi, e si entra in quella sorta di sospensione dallo spazio dell'esistente in cui ognuno si fa Supplente in luogo di quel senso che nel mondo non si può dare.

Supplente, sostituto, ricercatore in seconda perché non è detto che il senso ci sia, che sia possibile accedervi, ma, nella sospensione dal mondo che Fiore ci offre, la domanda sul senso assume rilevanza.

Ed è questo dare rilevanza alla ricerca di senso, questo renderla possibile nonostante e contro il mondo, il lascito vero e, riteniamo, la ragione ultima della scrittura di Angelo Fiore¹⁸⁰.

¹⁸⁰ Ibidem, p. 100.

BIBLIOGRAFIA

- AGOSTINO, *Le confessioni*, Libro VII, Bur, Beramo, 2002.
- BUFALINO G, N. ZAGO, *Cento sicilie. Testimonianze per un ritratto*, Bompiani, Milano, 2008/2009.
- CARMELLO M, *Lo spazio sospeso di Angelo Fiore: una lettura del "Supplente"*. Centro Studi "Angelo Fiore", Vol. 2, 2014, Bagheria (PA).
- CELLINI C, a cura di., *Un prepotente spirituale. Appendice al Diario di un Vecchio*, Tifeo, Villa San Giovanni (RC), 1989.
- COLLURA S, *La vita, palingenesi dell'oltre*, estratto degli Atti del Convegno Nazionale di Studi "Angelo Fiore. Lo scrittore rimosso", Città di Palermo, Assessorato alla Cultura, 2006.
- COLLURA S, a cura di., *Cesare Cellini. Ad alba inoltrata 1993-1985. Tutte le poesie*. Lup, Roma, 2013.
- DELEUZE G, *Differenza e ripetizione*, Il mulino, Bologna, 1971.
- DELEUZE G, *Un manifesto di meno* in *Sovrapposizioni* di C. Bene, G. Deleuze, Feltrinelli 1978, Milano.
- FERLITA S, *I soliti ignoti: scritti sulla letteratura siciliana sommersa del Novecento*, Flaccovio, Palermo, 2005.
- FIORE A, *L'incarico*, Vallecchi, Firenze, 1969.
- FIORE A, *Domanda di prestito*, Vallecchi, Bologna, 1976.
- FIORE A, *L'eredità del Beato*, Rusconi, Milano, 1981.
- FIORE A, *Il supplente*, Pungitopo, Marina di Patti (ME), 1987.
- FIORE A, *Il lavoratore*, Editrice Tifeo, Catania, 1987.
- FIORE A, *Diario d'un Vecchio* a cura di S. Collura, Tifeo, Villa San Giovanni (RC), 1989.
- FIORE A, *Il Bilancio* in *Un caso di coscienza e altri racconti*, Mesogea, Messina, 2002.
- FIORE A, *L'eredità del Beato*, Mesogea, Messina, 2004.
- HEIDEGGER M, *Essere e tempo*, Oscar Mondadori, Milano, 2001, p. 354.
- KANT E, *Critica del giudizio*, Editori Laterza, Bari, 2010.
- LUZI M, *Per il battesimo dei nostri frammenti*, Garzanti, Milano, 1985.
- MELE M, *Temi e forme della scrittura di Angelo Fiore*, Collana "I quaderni di Angelo Fiore" Volume 3, Bagheria (PA), 2015.
- MOVIMENTO GIOVANI PER UN NUOVO UMANESIMO, a cura di, *Atti Convegno Nazionale di Studi. Le opere e i giorni di un grande scrittore*, G. Spagnoletti, *Fiore e i suoi personaggi* in, Tifeo, Villa San Giovanni (RC), 1988.

- NIETZSCHE F, *Ecce homo*, Newton Compton, Roma, 2006.
- NIETZSCHE F, *Così parlò Zarathustra*, Newton Compton, Roma, 2006.
- RECALCATI M, *Il miracolo della forma. Per un'estetica psicoanalitica*, Bruno Mondadori, Milano 2007.
- RECALCATI M, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*. Raffaello Cortina Editore, Milano, 2012.
- SCHOPENHAUER A, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Newton Compton editori, Roma, 2011.
- SPINOZA B, *Etica*, parte I, a cura di, E. Giancotti, Editori riuniti, Roma, 2002.
- VERGA G, *I Malavoglia*, Poligrafici Editoriale, Bologna, 2003.
- ŽIŽEK S, *L'oggetto sublime dell'ideologia*, Ponte Alle Grazie, Trebaseleghe (PD), 2014.

Indice

Prefazione	5
Introduzione	9
I L'isola di Angelo Fiore	15
Una provenienza dal sud	15
Un narratore poeta	18
Una poetica del margine	21
Un in-attuale	23
Un isolano senza Sicilia	26
Soggetto e ironia in Angelo Fiore	30
Un "inevitabile" metafisico	34
II Il Diario. Pratica di scrittura e soggettivazione	37
Il sesto romanzo	37
Soggettivare la propria irrealizzazione	39
Scrittura come progetto di autodistruzione	45
Un'etica del vivere	49
III Abitare il divino: La divinità del vivere	51
Un grattacapo	51
Un ricercatore di Dio	54
Divinità creaturale, divinità del vivere	56
L'uomo attuatore della trascendenza	60
Il problema del bene e del male	62
Una religione del corpo	65
Il posto vuoto di Dio: la divinità del vivere	71
L'elogio del fallimento	75
L'elogio dell'attesa	81
Tutti gli eredi sono orfani	81
Una poetica dell'atto	85
La sacralità del dolore	88
L'orizzontalità di Dio	91
Bibliografia	95

Si ringrazia



**Apriti
Casa**

**CASALINGHI
DETERSIVI
IGIENE PERSONA**

Via Papa Giovanni XXIII, 146
(accanto pronto soccorso) - Bagheria (PA)
Tel./Fax 091 933379 - 348 2928607
dasa.apriticasa@libero.it - www.apriticasa.com

AMPIO PARCHEGGIO

Seguici su 

I nostri clienti sono i numeri 1

Finito di stampare
nel mese di ottobre 2018
presso le Officine Tipografiche Aiello & Provenzano
Bagheria (Palermo)

I QUADERNI DI ANGELO FIORE

1. Michele Agresta
Il linguaggio della follia nei romanzi 'burocratici' di Angelo Fiore
2. Marco Carmello
Lo spazio sospeso di Angelo Fiore: una lettura del "Supplente"
3. Melina Mele
Temi e forme della scrittura di Angelo Fiore
4. Daniele Giustolisi
L'officina del vivere. *Attraverso il Diario di Angelo Fiore*

