

# Non serve a nulla

*(ma è tutto vero)*

Daniele Ricci

*Questo libro non offre risposte.  
Non guida, non consola, non serve.  
È un gesto a vuoto, e ci tiene a restarlo.  
Se qualcosa ti resta, sappi che non era previsto.*

Maggio 2025

# Indice

<b>I. Dove il pensiero inciampa</b>	<b>4</b>
Ethos . . . . .	6
Enigma . . . . .	8
Stare nel caos . . . . .	10
Clandestino . . . . .	12
<b>II. Quando nessuno ti ha insegnato a parlare</b>	<b>14</b>
Dove le forme cedono . . . . .	16
"Io parlo con te, non di te" . . . . .	20
Giuseppina, Ciccio e la democrazia . . . . .	24
<b>III. Fingiamo finché non cadiamo</b>	<b>28</b>
L'alieno che ci guarda storto . . . . .	30
Dio è morto e ha messo like . . . . .	32
<b>IV. Troppe parole per dire niente</b>	<b>34</b>
La specie sbagliata ha imparato a scrivere . . . . .	36
3.371 caratteri per dire niente . . . . .	40

## Nota dell'autore

*Questi testi sono stati scritti in poche settimane.*

*Non sono stati pensati come un libro.*

*Sono frammenti, nati da una riflessione continua, da urgenze che cambiavano forma ogni giorno.*

*Non ho cercato coerenza tra loro.*

*Non ho riletto il primo alla luce dell'ultimo, né corretto l'ultimo per farlo sembrare il culmine.*

*Li ho lasciati così come sono venuti — crudi, esposti, imperfetti.*

*Ognuno è un istante, un passaggio.*

*Se qualcosa tiene, non è la struttura, ma la tensione.*

*Non cercano coerenza, né sintesi.*

*Non sono stati pensati per condurre a un senso, ma per restare esposti.*

*Il loro valore – se c'è – non è in ciò che spiegano, ma nel modo in cui resistono alla funzione.*

*Scrivere senza servire forse è ancora un gesto politico.*



## **I. Dove il pensiero inciampa**



## Ethos

Mi interrogavo sulla nozione di coerenza di un sistema filosofico, ovvero su quella valutazione interna che si compie esaminando un sistema non per verificarne la veridicità, ma per constatarne la capacità di non contraddirsi. In questo senso, il pensiero, nella sua forma più autentica, non possiede una coerenza originaria. Certo, il soggetto che pensa è se stesso, e, utilizzando gli strumenti a sua disposizione, può anche evitare contraddizioni immediate; tuttavia, la coerenza vera è il risultato di uno sforzo successivo, critico e consapevole: una manutenzione costante del pensiero. Ne consegue che il pensiero è sempre esposto a momentanee incoerenze, generate dall'intreccio di forze interne ed esterne mai del tutto controllabili. Tali incoerenze, però, devono essere attribuite a quel livello di attività pre-riflessiva da cui il pensiero autentico prende avvio. Da qui sorge un interrogativo: *se il pensiero nasce in modo spontaneo, in che cosa si differenzia dalla fantasia?*

La distinzione, a mio avviso, non riguarda la genesi. Pensiero e fantasia scaturiscono entrambi da un movimento spontaneo dell'attività mentale. La differenza è piuttosto funzionale e intenzionale: il pensiero filosofico si assume il compito critico di rendere conto di sé, di ricollegarsi alla realtà e di farsi argomentabile di fronte ad altri esseri razionali. La fantasia, invece, resta libera da tale vincolo: può costruire mondi senza obbligo di aderenza alla realtà o di giustificazione. Pensiero e fantasia nascono quindi in modo fluido e spontaneo, ma solo il pensiero autentico si impegna, a posteriori, in un lavoro critico di verifica, rispettando l'obbligo della giustificabilità pubblica e l'esigenza di rispondenza a una realtà comune. È in questo sforzo — che produce solo una coerenza provvisoria — che si coglie la vera differenza: la fantasia, pur potendo risultare coerente a livello interno, non si misura con il vincolo di una realtà condivisibile.

Il pensiero, infatti, non crea la realtà: la incontra e la elabora in condizioni sempre parziali e mai definitivamente soddisfacenti. Da tale impostazione deriva una consapevolezza fondamentale: l'inevitabile parzialità di ogni analisi. Ogni tentativo teorico è una semplificazione: la complessità della realtà eccede sistematicamente ogni schema interpretativo. Un esempio concreto emerge dal lavoro di analisi che sto svolgendo sulle forme di religiosità in Sicilia nel primo Novecento. Per quanto la mia analisi — sostenuta da studiosi più esperti — sia articolata, essa non potrà

mai restituire pienamente la ricchezza delle singole testimonianze, che danno luogo a una realtà irriducibile a qualsiasi schema.

A partire da questa consapevolezza non può che sorgere una domanda: *se il pensiero non può mai cogliere pienamente la realtà, ha ancora senso continuare a pensare?* E, più radicalmente: *pensare serve alla sopravvivenza?* Il dubbio è inevitabile: l'umanità, pur avendo costruito strumenti potentissimi — tecnica, scienza, industria — grazie alla capacità di comprendere frammenti della realtà, ha anche messo a repentaglio la propria esistenza — attraverso inquinamento, guerre, catastrofi ambientali. Non è dunque scontato che la tensione conoscitiva del pensiero abbia, di per sé, un valore positivo o automatico per la sopravvivenza umana. Anzi, comprendere senza misura ha generato squilibri pericolosi, dissipando l'illusione di un dominio totale tramite il sapere. Va tuttavia precisato: non è il pensiero in quanto tale a essere pericoloso, ma alcune sue forme storicamente determinate.

In questo senso è illuminante l'osservazione di Stefano Mancuso: alla domanda se il cervello — e, con esso, il pensiero — siano vantaggi evolutivi, la risposta non è affatto scontata. Considerando che la durata media di una specie oscilla tra i due e i cinque milioni di anni, l'essere umano, con i suoi circa trecentomila anni di esistenza, ha percorso solo una frazione minima del proprio possibile arco vitale. E anche se arrivassimo a vivere come specie per due o cinque milioni di anni, ciò dimostrerebbe soltanto che la nostra peculiarità cerebrale e cognitiva ci ha resi appena equivalenti ad altre specie, non certo superiori.

Se il pensare quindi non è garantito né utile in modo automatico, il filosofo è chiamato a una responsabilità più profonda. Non basta pensare: occorre pensare nella consapevolezza della precarietà, del rischio e della fragilità strutturale dell'impresa stessa.

Nasce così la necessità di un *ethos* del filosofo. Non possiamo più fondare il pensiero sull'illusione di dominare la realtà: dobbiamo fondarlo su un coraggio tragico, su un'umiltà infinita e su una fedeltà all'incompiutezza. Il filosofo deve accettare che penserà sempre a partire da una condizione di fragilità, senza certezze consolatorie né garanzie di successo.

In conclusione, la filosofia e il pensiero autentico vanno vissuti come tensione permanente e manutenzione critica incessante. L'amore per la verità può esistere solo come fedeltà alla distanza incolmabile tra pensiero e realtà: non dove si cerca conforto, ma dove si accetta la propria inadeguatezza. Solo il pensiero che riconosce e abbraccia questa tensione merita di essere definito autenticamente filosofico.



## Enigma

L'esperienza emotiva è spesso vissuta come un segnale rivelatore: qualcosa ci turba, ci smuove, ci parla, e immediatamente siamo tentati di assegnare a quell'affetto un valore di verità. C'è chi interpreta la paura come un richiamo, l'ansia come un messaggio, la vertigine come segno di una presenza, magari "spirituale". In questa tendenza si annida un equivoco epistemico tanto diffuso quanto pericoloso: quello di ritenere che le emozioni – proprio perché intense, corporee, vissute – siano porte d'accesso alla verità del mondo o alla verità su di sé. Contro questa prospettiva, voglio sostenere la seguente tesi: gli stati affettivi non ci dicono nulla sulla realtà, ma semmai solo qualcosa su di noi, in un dato momento e in un dato luogo. E neppure quel *qualcosa* è generalizzabile.

L'affetto quindi non è un linguaggio della realtà. L'emozione provata davanti a un luogo – che si tratti di un edificio abbandonato, una miniera, una stanza oscura – non rivela alcuna qualità oggettiva di quel luogo. L'errore consiste nel trasformare la percezione alterata in un'ipotesi metafisica. Ma non c'è nulla di *strano* in un quel luogo o quella situazione. È la mia psiche a proiettare, per ragioni che possono essere storiche, culturali, biografiche, una sensazione di alterità, inquietudine, senso del pericolo. Quella sensazione non è la voce del luogo, non è il suo spirito né la sua energia. È la distanza tra me e ciò che mi circonda a produrre l'effetto di mistero, non una qualità immanente dell'ambiente. Come tale, non ha nulla da insegnarmi sulla struttura del mondo, ma può – forse – dirmi qualcosa sulla mia struttura psichica.

Quando dico che un'esperienza "*mi dice qualcosa su di me*", parlo con estrema cautela. Non intendo suggerire che in quel momento io entri in contatto con un sapere autentico su me stesso. Non credo esista un io profondo che le emozioni mi aiutano a svelare. Intendo semplicemente che in quella circostanza la mia reazione affettiva è un effetto di una dinamica singolare, unica, situata e irripetibile.

Non posso trarre da quella reazione alcuna legge generale su "come sono fatto". Non posso inferire nulla di stabile, nulla che possa fondare un'etica, una narrazione, una psicologia del sé. So solo che in quel momento, in quel luogo, in quella combinazione di luce, rumore, vento, odore e memoria, qualcosa ha innescato in me uno stato alterato. Nulla di più. È una fotografia, non una diagnosi.

Domani, tornando nello stesso luogo, potrei non provare nulla. O potrei provare qualcosa di simile, ma già modificato dalla memoria dell'esperienza precedente. Basta una variazione minima – una folata d'aria in meno, un raggio di sole in più – per spostare l'intero assetto emotivo. *E allora, cosa potrebbe esserci di universale, di stabile, di "vero" in tutto questo?* Niente. C'è solo un evento affettivo singolare, che va accolto come tale: senza idolatria, senza simbolismo.

In molte pratiche religiose, spirituali o terapeutiche di matrice esoterica, si tende a interpretare gli stati emotivi come segnali di verità più grandi. Il turbamento viene letto come "risveglio", la paura come "energia bloccata", la vertigine come "apertura del terzo occhio". È un linguaggio che sacralizza l'affetto e lo rende simbolo. Ma ogni simbolo è già una costruzione umana: serve a interpretare, non a conoscere. Ed è proprio questa differenza che viene costantemente cancellata.

Io rifiuto questa trasformazione. Non perché non abbia mai vissuto stati alterati, ma perché non voglio trarre da essi alcuna credenza. Le emozioni che provo non sono messaggi da decifrare, né verità da seguire. Sono segnali transitori, a volte disordinati, spesso incomprensibili, che raccontano il mio rapporto instabile con il mondo, non il mondo in sé.

In questo senso, potremmo dire per riassumere che l'enigma non è nella cosa, ma nel mio modo di reagire alla cosa. E ancora: non è il luogo o la cosa ad essere enigmatica, sono io ad esserlo di fronte a essa.

In questo non rivendico alcun merito. È semplicemente ciò che la mia forma di pensiero mi impone: non posso, senza contraddirmi, affidare la lettura della realtà a costruzioni mitiche, energetiche, spirituali che hanno evidenti funzioni consolatorie o identitarie. So che esistono scopi umani ben precisi dietro queste narrazioni. E so anche che non c'è amore per la verità dove si cerca conforto.

L'enigma, nel senso in cui lo vivo, non è qualcosa da risolvere, ma qualcosa da attraversare. Non mi dice la verità del mondo, né quella del mio essere. Mi segnala solo che in quel momento il mio sistema percettivo e affettivo è in uno stato di disallineamento. È un'esperienza che ha valore perché è reale, ma non è veritativa. Non mi spinge a cercare risposte esoteriche, ma semmai a restare in ascolto, senza interpretare.

Rinuncio a spiegare ciò che vivo come se fosse un segno. Rinuncio a trarre dal turbamento un senso che non ha. E così facendo, forse, mi mantengo fedele a ciò che significa davvero pensare: non affermare, non costruire, non spiritualizzare – ma guardare, distinguere, *non cedere al bisogno di credere*.

## Stare nel caos

Viviamo immersi in un universo che non ci contempla, un universo privo di centro, di senso e di scopo, in cui ogni pretesa umana di finalismo, dominio o superiorità si dissolve come nebbia in una vastità caotica che ci attraversa.

Non esiste alcuna legge eterna, alcun disegno salvifico, alcuna verità che ci attenda alla fine del pensiero: la realtà, qualunque cosa sia, resta un flusso disordinato e indifferente, entro il quale l'umano è solo un evento transitorio, un'espressione provvisoria di materia organizzata che si illude di poter osservare da fuori ciò di cui è parte.

Anche il pensiero, anche l'etica, anche il linguaggio attraverso cui tentiamo di orientarci, non sono che articolazioni temporanee di una coscienza situata, contingente e costitutivamente opaca a sé stessa; e sebbene nessuna via possa essere detta giusta, e nessun criterio possa pretendere autorità assoluta, resta tuttavia possibile un gesto minimo di coerenza, non come virtù, non come redenzione, ma come forma di onestà nei confronti della propria condizione: la scelta di non mentire a sé stessi nel momento in cui si prende atto della totale assenza di un punto di vista privilegiato da cui osservare, giudicare o redimere.

Questa coscienza, spoglia di salvezze e di certezze, dovrebbe bastare a decentrare il soggetto umano dal ruolo immaginario di fondamento del vivente, riconducendolo alla sua giusta proporzione: non centro dell'universo, non culmine della vita, ma semplice variazione di un processo vitale che attraversa piante, animali, ecosistemi e forme innumerevoli di esistenza che non ci assomigliano, ma che condividono con noi la stessa esposizione alla finitezza, alla vulnerabilità e alla contingenza.

In questo orizzonte senza centro, ogni relazione — con l'altro umano come con l'altro non umano — perde le sue coordinate gerarchiche tradizionali, poiché non si fonda più su somiglianza, controllo o superiorità, ma sulla non-differenza, intesa non come uguaglianza astratta o identità morale, ma come riconoscimento di una comune immersione nel caos, di una stessa opacità costitutiva, di un'identica impossibilità di elevarsi al di sopra della propria condizione. Anche le emozioni, che spesso abbiamo considerato rivelazioni interiori o strumenti di verità soggettiva, si rivelano parte di questo disordine: non messaggi da decifrare, né chiavi per comprendere, ma forze che ci abitano e ci muovono, a volte incomprensibili, a volte rivelatrici, sempre radicate

nel corpo e nella storia che ci attraversano. Accoglierle non significa attribuire loro un valore assoluto, ma riconoscerle come modalità del sentire che ci tengono connessi alla vita, anche quando non capiamo, anche quando ci disorientano; perché sentire, in ultima analisi, non è un modo per spiegare, ma per esserci, per testimoniare con il corpo e con la carne che siamo ancora vivi.

Pensare, allora, non equivale a capire né a dominare, ma a restare vigili dentro un mondo che non offre appigli sicuri, abitando il limite senza proclamarlo verità, senza cedere alla tentazione del silenzio complice o della speranza messianica; si tratta di esercitare un'attenzione che non redime e non possiede, ma che guarda, che ascolta, che sospende il proprio consenso alle illusioni dominanti senza pretendere di esserne libera, e che trova nella coerenza imperfetta con la propria finitezza l'unica postura etica possibile.

Essere vivi, in questo orizzonte, non significa aspirare alla purezza o alla comprensione totale, ma attraversare il caos senza fingere ordine, sentire senza illudersi, e stare — semplicemente stare — nel proprio essere al mondo, non per elevarsi, ma per restare fedeli alla consapevolezza della propria finitezza, senza finzioni né privilegi.

Tuttavia resta da chiedersi come può questo stare nel mondo — spoglio di salvezze, privo di appigli, fondato su una fedeltà alla propria finitezza — non tradursi in pura contemplazione impotente? Come distinguere, nella pratica, l'onestà del non illudersi dalla paralisi di chi osserva senza agire? È una domanda che per me non ha risposta. Ma è forse proprio in questa irrisolutezza che si gioca il gesto etico più sincero: continuare a interrogarsi, restando nel mezzo, là dove la disillusione non estingue del tutto l'attenzione, e l'impotenza non cancella il desiderio di una relazione altra con il mondo.

## Clandestino

In un'epoca che proclama la libertà di pensiero ma rigetta ogni pensiero che metta in discussione il proprio assetto, pensare è diventato un gesto minoritario. La società contemporanea non rifiuta il pensiero solo per ignoranza tecnica, ma perché intuisce che il pensiero vero destabilizza: mostra la fragilità delle vite costruite sulla prestazione, sull'immagine e sulla funzione. Chi interroga radicalmente la condizione umana viene liquidato come astratto, inutile, superfluo.

Non si tratta solo di un problema di incomprensione linguistica. È una difesa emotiva contro ogni domanda che possa incrinare l'adattamento.

Pensare oggi significa rompere il patto invisibile che lega l'esistenza all'immediatezza e alla fuga dalla consapevolezza. La società lega l'individuo a consumi, prestazioni, identità effimere che non colmano il vuoto, ma lo mascherano. Il soggetto non è solo alienato: è svuotato, incapace di riconoscere il proprio svuotamento, di vivere emozioni radicate nell'esperienza reale, di orientare il pensiero verso la comprensione anziché la mera prestazione.

Anche i sentimenti in questo senso vengono degradati. L'essere umano alienato conserva la necessità organica di provare emozioni autentiche, ma la vita che conduce non offre esperienze reali in cui radicarle. Il bisogno affettivo, non potendo estinguersi, cerca comunque uno sfogo: si manifesta allora in forme artificiali, esagerate, stereotipate. Il sentimentalismo è l'espressione fallita di una esigenza reale: la vitalità affettiva svuotata di fondamento e ridotta a meccanismo. Come osserva Fromm, anche il pensiero, separato dall'esperienza viva, non si estingue ma si degrada. La necessità di pensare persiste, ma il pensiero si riduce a mera intelligenza strumentale: calcolo, tecnica, adattamento funzionale. La funzione critica, orientata alla penetrazione dell'essenza delle cose, viene sostituita dalla capacità di ottimizzare mezzi rispetto a fini dati, senza più interrogarsi sulla loro legittimità e sul loro fondamento. Come precisa Fromm:

“L'intelligenza preferisce manipolare la realtà anziché comprenderla. La capacità di comprendere, la ragione (reason), è l'opposto dell'intelligenza manipolatrice (intelligence). La ragione presuppone sempre un rapporto con l'oggetto delle nostre riflessioni. Se non c'è rapporto, possiamo

soltanto manipolare la realtà. Possiamo pesarla, misurarla e calcolarla, e confrontare i diversi fattori tra di loro.”<sup>1</sup>

Essere pensatori minoritari non implica superiorità né intellettuale, né morale, ma l’assunzione di una responsabilità senza garanzia di esito. Significa mantenere la lucidità anche nell’indifferenza generale. Non c’è possibilità di risveglio di massa: chi è immerso nel sistema lo desidera e lo riproduce.

Il pensiero deve tornare a interrogare la società e le sue conseguenze sull’individuo: uno svuotamento delle dinamiche interiori, ridotte a necessità imposte e consuetudini che simulano di colmare il vuoto, ma che in realtà producono soggetti incapaci di orientarsi al di fuori dei parametri dell’efficienza, del consumo e dell’adattamento imposto.

Il cambiamento radicale è raro, accidentale, non programmabile, spesso frutto non di una presa di consapevolezza generale ma di una crisi interiore del sistema. Non si tratta di tornare a un’umanità “originaria” - che non è mai esistita -, ma di riconoscere che la libertà si riduce a simulacro quando non distingue tra desiderio imposto e scelta autentica. Pensare oggi significa questo: rifiutare l’adattamento invisibile, resistere alla soddisfazione programmata, non collaborare allo svuotamento della propria individualità - svuotamento della capacità critica, dell’affettività reale, della coscienza della propria finitudine e del radicamento concreto nell’esperienza - nella consapevolezza che questo sforzo del pensiero non sarà mai definitivo.

Non ci resta che essere clandestini: restare fedeli a ciò che si sente e si comprende, anche quando il contesto impone un’altra maschera. Piangere quando si ha dolore, nonostante ci si aspetti un sorriso; dubitare quando si è attraversati dall’incertezza, anche se tutto intorno pretende certezze prefabbricate; cercare lentezza e attenzione, quando tutto accelera verso il consumo e l’oblio. Ma questa clandestinità non promette rivoluzioni. È destinata a rimanere sotterranea, invisibile, dispersa. Non costruisce comunità stabili né fonda nuovi mondi: sopravvive nei piccoli scarti, nei gesti minimi, nei momenti in cui la pressione dell’adattamento si allenta per un istante. Portare avanti il pensiero oggi significa accettare che non vi sarà alcun trionfo. Significa agire sapendo che il senso non dipende dal riconoscimento, custodire ciò che conta senza attendersi conferme, continuare a pensare anche quando nulla sembra richiederlo.

La clandestinità non è un’elezione, è una necessità: l’ultima fedeltà a un’umanità che, mentre si consuma nell’efficienza e nella soddisfazione programmata, conserva ancora - in disparte - il ricordo di cosa significhi interrogare se stessi.

---

<sup>1</sup>Erich Fromm, I cosiddetti sani.

## II. Quando nessuno ti ha insegnato a parlare





## Dove le forme cedono

Ci sono momenti in cui le regole tacite della convivenza si incrinano. Accade in luoghi neutri, pubblici, dove gli spazi privati si costruiscono a partire da segni impercettibili: uno sguardo, una postura, una distanza, il tono della voce. Eppure, talvolta, qualcuno irrompe. Non con violenza, ma con ingenua inconsapevolezza che scardina gli equilibri. Entra nel discorso, si siede nello spazio non suo, condivide un pensiero.

Ed è a partire da una di queste situazioni che mi pongo l'interrogativo: *che cosa accade quando le convenzioni relazionali vengono disattese?*

Il pensiero contemporaneo, plasmato dalla società attuale, ci ha reso evidente che spesso esiste un contrasto tra la forma e l'autenticità. Le nostre vite sono colme di situazioni in cui la forma è l'unica cosa che conta e l'autenticità resta solo una parola priva di senso. Tuttavia, è proprio nella rottura di questi rituali – che la nostra società occidentale non chiama più così, preferendo le parole abitudini o consuetudini, perché la parola rito rimanda a un'idea di umanità arcaica non coerente agli pseudo-valori occidentali – che si palesa ciò che di solito rimane nascosto: il desiderio di parlare, di essere notati, la solitudine che si fa parola. Eppure, non ogni scarto dalle forme accettate è una liberazione. Pensarlo sarebbe ingenuo. Spesso, a mio parere, questo scarto assume le forme di un disagio, di disallineamento, una sorta di incapacità di lettura dei segnali che regolano il complesso gioco corporeo della prossimità.

*Ma come distinguere, allora, lo scarto che libera da quello che disorienta?*

Nella dissonanza sociale si annida a volte qualcosa di essenziale: un gesto che rifiuta il copione, un'apparizione non mediata, un'espressione che ignora le convenzioni per dire qualcosa di urgente. In quel momento la rottura delle forme può sembrare una verità più profonda, un'umanità che si manifesta senza il filtro del ruolo.

Tuttavia, proprio quella stessa dissonanza può essere sintomo di una fragilità: non una sfida consapevole alle regole, ma l'incapacità di riconoscerle. Qui si apre una *zona grigia*, dove autenticità e disagio non si escludono, ma si confondono. L'Altro che rompe la forma può essere insieme colui che dice il vero e colui che non sa dove stare. E l'effetto che produce su chi lo incontra è duplice: attrazione e disagio, ammirazione e fatica, una ambivalente intimità non voluta.

Tutto questo però ci riguarda. Non nel senso che ogni apparizione dissonante reclami da noi una risposta totale, ma nel senso che ci obbliga a riconoscere la nostra posizione. C'è, forse, un dovere minimo, ma fondamentale, che ci interpella: quello di non chiudere gli occhi, di non trasformare ogni irregolarità in fastidio da evitare. Un dovere che non coincide con l'accoglienza incondizionata, ma con una soglia di attenzione: il saper percepire quando l'altro eccede le forme non per dominarci, ma perché non sa più come chiedere ascolto.

È un'etica sottile, priva di imperativi, che non impone l'apertura ma ne riconosce il costo e il valore. Non implica il farsi carico di ogni scarto, ma nemmeno il diritto a rimuoverlo. Non si tratta dunque di emettere un giudizio sulla legittimità dello scarto, se esso sia giusto o sbagliato, autentico o disfunzionale. Questo tipo di giudizio, pur rassicurante, risulterebbe miope. Piuttosto, occorre domandarsi che tipo di esperienza ci si pone davanti quando le forme cedono, quando l'incontro eccede la misura prevista, quando l'altro non recita il ruolo ma compare come enigma. Forse è proprio lì, in quella rottura opaca delle forme, che si manifesta qualcosa di più profondo: una situazione non addomesticabile che sfida la grammatica dei nostri rapporti sociali e che supera l'ammirazione (o il rifiuto) per il diverso. Ma accorgersene non significa necessariamente farsene carico. A volte basta riconoscere l'attrito, lasciarlo agire, senza pretendere di scioglierlo. Non tutto ciò che ci interroga reclama un'adesione o una risposta. Ma nemmeno tutto ciò che ci disturba è da respingere.

Come detto, non sempre la rottura delle forme è una rivelazione di autenticità. A volte è solo il segnale di qualcosa che non tiene più. Non un gesto consapevole, non vengono dette parole nuove ma è la voce stessa a spezzarsi. Mi domando come ciò possa accadere.

La risposta più semplice sarebbe quella di dire che viviamo in un tempo di solitudine, ma sarebbe riduttivo. Ciò che colpisce non è tanto la solitudine, ma il fatto che essa non trovi più un linguaggio e uno spazio. La persona che si inserisce nei discorsi altrui, che parla fuori tempo e che invade gli spazi, non lo fa per provocare. Lo fa perché non ha più un posto dove stare. La sua voce non è quella di un'individualità che emerge, ma è una voce che chiede ascolto. Ma lo fa fuori forma. E oggi, ciò che è fuori forma è quasi sempre fuori dal gioco.

Credo che questo accada in assenza di forme sufficienti ad ospitare la parola. O quando quelle forme - che pur proclamandosi come al servizio di tutti - sono in realtà l'ennesima forma di un elitarismo onnipresente.

Qui occorre distinguere: non ogni forma che struttura l'incontro è per forza esclusiva. Alcune forme sono condizioni della possibilità stessa del linguaggio condiviso: una pausa in una conversazione, l'alternanza tra chi parla e chi ascolta, la possibilità di accedere a uno spazio di parola riconosciuto, la grammatica stessa della comunicazione pubblica. Sono forme che rendono possibile l'incontro, anche nella differenza.

Quando parlo di forme che non bastano, intendo quelle che si mascherano da universali ma sono costruite su esperienze parziali, egemoniche, spesso cieche alla molteplicità dei vissuti. Penso, ad esempio, a certi codici del discorso che escludono chi non ha avuto accesso alla stessa formazione culturale, oppure ai rituali impliciti delle assemblee pubbliche, dove chi non conosce la forma non riesce a intervenire o

ancora alle piattaforme digitali che sembrano aperte a tutti ma premiano solo certi stili comunicativi, più assertivi, più visibili, più corretti. Sono forme che si presentano come neutrali, ma presuppongono un soggetto già conforme: alfabetizzato, addestrato, preparato a stare al mondo secondo un canone preciso.

In questo senso il gesto che appare come scarto alle forme è un segnale in codice che nessuno vuole più decifrare. Non sempre chi rompe la forma lo fa per liberarsi. A volte lo fa perché non ha mai imparato la grammatica del giusto tempo, perché nessuno gliel'ha insegnata o perché la sua esperienza è così distante da quelle convenzioni da non poter essere tradotta.

La domanda non è più come rispondere a questa frattura, ma è più indietro. *Come può l'altro arrivare a esistere solo eccedendo le forme?*

Quando questo accade la società non è più semplicemente interpellata – è già in difetto. Ha smesso di fornire forme ospitali e ha reso la comunicazione una forma di decoro e l'ascolto un privilegio.

In questo senso ciò che ci disorienta eccedendo le forme viene da un altrove che ci riguarda. L'altro esce dal silenzio e crea scompiglio pur di rendersi presente.

È questo, forse, che volevo dire fin dall'inizio. Che la rottura delle forme è a volte la forma più disperata che una persona ha per tentare ancora un contatto. Non per sfidare il mondo, ma per dire: ci sono anch'io, non so come stare, ma ci sono. E se non riusciamo a sentire questo allora è la società intera che ha perso.

A mente fredda non posso non rendermi conto che situazioni di questo tipo non possono essere analizzate solamente nella loro dimensione circostanziale. Vanno invece necessariamente viste da una prospettiva sociale e politica. La forma che cede non è solo un evento relazionale, ma è anche il sintomo del fallimento di quelle istituzioni (formali o informali) che avrebbero dovuto ospitare la differenza.

Eppure, anche nei contesti più escludenti, rimane in gioco una dimensione etica: il soggetto resta in parte responsabile del proprio modo di stare, di parlare, di agire. Non per colpa, ma per possibilità. Questa responsabilità, però, non può diventare un alibi per scaricare sull'individuo ciò che è frutto di una mancanza collettiva. Laddove le forme non bastano, dobbiamo chiederci come possiamo agire da singoli senza cadere nell'illusione che tutto dipenda dall'etica individuale. Perché l'inclusione non è un fatto morale, ma politico. E solo costruendo nuove forme – più partecipative e meno elitarie – possiamo evitare che la rottura diventi abbandono: prima della società, e nel peggiore dei casi, anche di se stessi.

Verrebbe quasi da pensarlo: “Ma forse dovrebbe solo andare da uno psicologo.” È un pensiero che non mi è stato rivolto, ma che intuisco come possibile, quasi automatico. È il tipo di risposta che la nostra cultura suggerisce quando qualcosa ci mette a disagio: ricondurre tutto alla fragilità del singolo, trasformare ciò che ci interpellava in un caso clinico da rimuovere con gentilezza. È rassicurante. Funziona. Fa sparire il problema senza doverlo ascoltare. Ma questa idea – che ciò che rompe le forme sia solo un problema personale, una stortura della psiche – è esattamente ciò che oscura la natura collettiva del disagio.

Non tutto ciò che spezza la voce è un trauma da trattare in silenzio. A volte, quella voce si spezza proprio perché non trova più spazio per esistere in nessun altro modo. E allora non è una disfunzione del soggetto, ma una disfunzione del contesto.

Non si tratta, ovviamente, di negare il valore della cura individuale, che continuo

a riconoscere come uno degli strumenti più preziosi che abbiamo. Ma c'è qualcosa di profondamente scorretto – e politicamente irresponsabile – nel modo in cui viene usata per neutralizzare ogni lettura sociale. Perché se ogni scarto viene trattato come patologia, ogni rottura come disturbo, ogni deviazione come sintomo, non curiamo nulla: rimuoviamo tutto.

Il punto allora non è negare la psicologia, ma restituirle il suo posto: uno strumento tra altri, non la lente esclusiva attraverso cui leggere il mondo.

Serve anche la cura, sì. Ma serve soprattutto un cambiamento delle condizioni: forme ospitali, accessibili, non elitarie, capaci di accogliere l'eccedenza senza ridurla a errore.

Lo aveva già compreso Erich Fromm, quando scriveva che in una società malata, l'adattamento non è una prova di salute. È la società a decidere cosa è normale e cosa no. E spesso, chi non si adatta, non è malato: sta solo reagendo a un ordine che esclude, che schiaccia, che non lascia alternative.

In questo senso, la rottura delle forme può essere non il segno di un cedimento psichico, ma l'ultimo modo che una persona ha per restare nel mondo, probabilmente il passo immediatamente precedente al vero cedimento.

E se continuiamo a etichettare come problema individuale ogni attrito che ci scomoda, non solo cancelliamo la voce dell'altro ma conserviamo intatto tutto ciò che quella voce potrebbe mettere in discussione.

Per concludere, se l'adattamento è diventato la misura della salute, allora forse dovremmo chiederci: *a quale forma di malattia collettiva stiamo obbedendo e quanta sofferenza continuiamo a legittimare in nome della normalità?*

## "Io parlo con te, non di te"

In molte conversazioni accade un fenomeno curioso: si discute un'idea e, quasi per riflesso, qualcuno si sente attaccato sul piano personale. Come se mettere in dubbio un pensiero significasse voler mettere in discussione l'intera persona che lo sostiene. Eppure, la distinzione dovrebbe essere ovvia: criticare un'idea non significa criticare la persona che la esprime.

Me lo ricordava oggi un amico, Giulio, con una formula efficace e disarmante: "Io sto parlando con te, ma non di te." Se potessimo scriverla su tutti i post-it del mondo, o tatuarlo sui polsi prima di ogni dibattito, eviteremmo parecchi malintesi. È un'intuizione che sembra banale solo finché non si guarda bene il modo in cui comunichiamo, soprattutto su temi delicati: religione, etica, identità, politica. Basta poco — un'obiezione, un'alternativa argomentata — perché il confronto si trasformi in una guerra di nervi. Ma ciò che si sta mettendo in discussione è una posizione, non la dignità o l'intelligenza di chi la esprime.

Quando partecipiamo a un dialogo, ci facciamo momentaneamente portavoce di un'idea. Ne siamo ambasciatori. E come l'ambasciatore non è il messaggio che porta, così non siamo automaticamente coincidenti con ciò che affermiamo. Se qualcuno critica quell'idea, non ci sta attaccando: sta facendo il suo mestiere nel pensiero. E anzi, se lo fa bene, ci sta offrendo un'opportunità. È un po' come quando uno ti dice: "*Secondo me* questa teoria ha un buco grosso come una casa." Non ti sta dicendo che tu sei un buco grosso come una casa.

Ma spesso non funziona così. L'interlocutore si sente chiamato in causa nella sua interezza, come se le sue idee fossero organi vitali. Il dissenso diventa insulto, la riflessione diventa minaccia, l'obiezione diventa imposizione. Il risultato è che la conversazione si blocca e il pensiero si ritira. L'ambasciatore sembra voler anche comandare l'esercito, essere re e magari anche dio. E così ogni obiezione diventa un affronto personale, e il dibattito si trasforma in psicodramma.

Questo cortocircuito si manifesta, in particolare, in due situazioni. La prima è quella in cui una persona si identifica totalmente con le proprie idee: ogni parola contraria viene vissuta come una messa in discussione del proprio valore. Ma le opinioni, per quanto importanti, non sono la nostra essenza: sono strumenti, posizioni temporanee, espressioni mutevoli della nostra comprensione del mondo. Sono

radicate nel nostro vissuto e quindi ci toccano da vicino, ma sebbene sentiamo di essere le nostre idee, non lo siamo veramente.

La seconda è più complessa. Alcune idee hanno per l'individuo una funzione di stabilizzazione psicologica. Sono certezze interiori, punti fermi, elementi rassicuranti in una realtà caotica. In questi casi, discutere un'idea può provocare ansia o spaesamento. Forse, più che rigidità, si manifesta una forma di fragilità non ancora riconosciuta come tale. E se non si riconosce questa fragilità, si finisce per reagire con ostilità verso chi ha toccato un nervo scoperto. La tesi che si mette sul tavolo non è più una semplice convinzione: è un bastone su cui ci si appoggia per stare in piedi. E se tu glielo tocchi — anche con gentilezza, anche solo per vedere se è saldo — quello crolla o si difende a morsi.

In entrambi i casi, chi ascolta non sta davvero ascoltando. Sta monitorando la propria integrità emotiva. E se anche dici: “Guarda che non è personale”, ti guardano come se avessi appena pugnalato la loro infanzia.

Ma se si vuole davvero dialogare, bisogna accettare anche questo rischio: che il confronto possa inquietare, mettere in crisi, turbare certezze. Ma non distruggere. Perché ciò che è solido, anche se scosso, regge.

Non è che oggi “non si possa più dire nulla”, come lamentano alcuni nostalgici. Al contrario: oggi si può dire molto, e spesso troppo in fretta. Ma ciò che sembra più difficile è accettare che il pensiero critico non è violenza. È come se il dissenso, per il solo fatto di esistere, venisse accusato di rovinare l'armonia o di voler umiliare l'altro. Ma il vero problema non è che si dica troppo: è che si ascolti troppo poco, o si ascolti solo per reagire. Nei social, nei talk show e purtroppo anche nelle cene tra amici, la scena è spesso la stessa: qualcuno prova a esprimere un pensiero un po' più complesso della media dei meme, e subito parte il controfuoco: “Ah, quindi vuoi impormi il tuo pensiero?”, “Ah, quindi ti senti superiore?”, “Ah, quindi stai dicendo che io sono stupido?”. No, guarda. Sto solo dicendo che *secondo me* l'argomento ha delle falle. Sei tu che lo stai prendendo come una diagnosi medica.

La cultura del dibattito in questo modo rischia di svuotarsi: ognuno afferma, si difende, si chiude. Ma il confronto non è un assedio: è un'apertura. E criticare un'idea non significa volerne imporre un'altra — significa solo volerla mettere alla prova.

Proprio così: La critica può essere una forma di rispetto, se fatta per dialogare e non per dominare. Presuppone che l'altro sia in grado di sostenere la propria posizione, modificarla, difenderla, o persino abbandonarla se non regge. Significa prenderlo sul serio come interlocutore pensante, non ridurlo a spettatore fragile da proteggere con parole vuote o condiscendenza. È come dire: “Ti rispetto abbastanza da pensare che tu sia capace di ragionare con me. Di cambiare idea, se serve. Di difendere la tua posizione, se regge.” È una scommessa sulla tua intelligenza, non un'aggressione al tuo ego.

La vera arroganza, allora, non è chi mette in dubbio un'idea, ma chi pretende che essa non possa essere mai toccata. Un'idea che non può essere discussa è un dogma.

Con alcuni amici — quelli che hanno una fiducia robusta e non ornamentale — posso permettermi un'altra forma di rispetto: l'assenza di filtri. Posso dirti, anche in modo brusco, che stai dicendo una sciocchezza, e sapere che non te ne andrai

offeso. Perché tra noi c'è un accordo implicito: non ci mentiamo.

È un paradosso bello da abitare: più ti rispetto, meno sento il bisogno di proteggerti dall'impatto di un'idea scomoda. Non perché voglia ferirti, ma perché ti riconosco come interlocutore maturo, in grado di distinguere tra un colpo basso e una prova del pensiero. E a volte, proprio la parola più dura è quella che testimonia la fiducia più profonda. La fiducia che tu saprai distinguere tra ciò che ti dico e ciò che sei.

Recuperare questa distinzione — tra la persona e l'idea — è essenziale per una cultura del dialogo che sia autentica e non solo apparente. Parlare con qualcuno non significa parlare di qualcuno. E dissentire non è disprezzare.

La prossima volta che qualcuno ti dice: “Secondo me questa tua posizione ha delle falle”, prova a non pensare che ce l'abbia con te. Forse ti sta solo prendendo sul serio. Forse non vuole abbatterti. Forse vuole solo camminarti accanto, e costruire qualcosa di più solido. Magari discutendo. Magari anche urlando un po'. Ma senza mentirsi. E senza fuggire.

*Ringrazio Giulio, perché il dialogo con lui è ciò di cui ho parlato, ed è anche grazie a lui se ho trovato le parole per farlo.*





## Giuseppina, Ciccio e la democrazia

Qualche giorno fa, con un amico, ci interrogavamo a partire da una frase di Hume che ha riportato lui e che cito a memoria: “Non è contrario alla ragione preferire la distruzione dell’intero mondo al graffiarmi un dito.”

La questione che mi interessa analizzare si pone in una prospettiva politica. Se questo assunto di Hume è vero, che cosa possiamo farne della democrazia? Se il singolo può porsi — senza entrare in una forma di irrazionalità — in primo piano rispetto al mondo esterno (di cui comunque è parte integrante), che ne resta degli ideali di uguaglianza, libertà, giustizia e della stessa nozione di democrazia?

La questione, secondo me, va analizzata dal punto di vista dell’individuo. La decisione di non graffiarsi un dito a costo dell’intero mondo, può diventare razionale solo nel momento in cui il mondo esterno ci appare sconnesso da noi: nel momento in cui dimentichiamo il nostro rapporto di interdipendenza tra il nostro sé e il mondo esterno. Tuttavia, questa non è una dimenticanza nel senso che è una nozione presente dalla nascita poi dimenticata con la crescita. Questa consapevolezza del rapporto costitutivo tra la nostra persona e il mondo va educata.

Sarebbe però ingenuo pensare che chiunque, nel mondo, sia nelle condizioni di accettare questa dinamica come reale e degna di interesse. A complicare ulteriormente le cose, c’è il fatto che questa consapevolezza non necessariamente si traduce in una partecipazione cosciente — e non solo nascosta e implicita nello stesso funzionamento del cervello — alle dinamiche esterne.

La preferenza per se stessi come sistema chiuso, o la noncuranza delle dinamiche partecipative, nasce quindi da un’incomprensione del rapporto dialettico tra singolo ed esterno. Ma anche tale comprensione, da sola, non è garanzia di partecipazione.

Se vogliamo realmente parlare di partecipazione — senza riferirci a quello strano fenomeno in cui per partecipazione si intende:

- la presenza in alcune situazioni di un’élite più adatta formalmente a vivere la partecipazione che in modo autentico,
- oppure l’azione tardiva, riparatrice e inconsistente di segnare una X su una scheda elettorale

...di quali situazioni dobbiamo parlare? Quali sono le dinamiche in cui la partecipazione rompe l'elitarismo e diventa autentica, aperta, conveniente? Ad oggi sono poche, marginali, spesso elitarie nonostante la narrazione che le accompagna.

È necessario affrontare questo tema. Possiamo anche rispondere in modo netto alla domanda: *la partecipazione serve al singolo?* Certo che serve: la garanzia di momenti di espressione ha come scopo quello di dar voce e rendere effettive delle soluzioni a problematiche di tutti o di pochi. Quindi l'utilità non è in discussione.

Il problema, secondo me, risiede nel fatto che tali vantaggi ricadono in una dimensione temporale troppo lunga. E se il nostro cervello fosse abituato a pensare ed agire su progetti a lungo termine, saremmo inondati da progetti politici di spessore con visioni lunghe e notevoli. Cosa che, ad oggi, ha ben pochi riscontri.

Quindi, la questione sta nel rendere tale partecipazione utile nel breve periodo. La presenza a un'assemblea o a una riunione deve essere non solo fruttuosa, ma anche garantita, e non può restare relegata nello spazio — già ridotto — del tempo libero dell'individuo.

La necessità è quella di trovare soluzioni desiderate e fortemente condivise da:

- Giuseppina, 45 anni, che lavora per un quarto del suo stipendio in regola e per il restante in nero, sottopagata e sfruttata,
- oppure Ciccio, che di anni ne ha 20 e lavora nei cantieri da quando ne aveva 15.

Gli esempi potrebbero moltiplicarsi. Il punto, comunque, è che tali dinamiche dovrebbero riguardare tutti, dalla A alla Z, con particolare attenzione alle ultime lettere dell'alfabeto: quelle che, per mancanza di strumenti e di tempo, non solo rimangono fuori dai circoli di pensiero e azione, ma non ne concepiscono nemmeno l'esistenza, figuriamoci la necessità.

A qualcuno riecheggeranno le assemblee democratiche greche o rousseauiane, palesemente non conciliabili con l'immensità degli odierni Stati nazionali. A livello pratico — qui entriamo nel terreno più scivoloso — la situazione va vista in una prospettiva di radicamento sistematico e pervasivo in tutte le strutture sociali. Il punto di partenza è necessariamente da trovare in basso.

In questi giorni sta spopolando il quesito riguardo a una ipotetica lotta tra un gorilla e cento esseri umani. E c'è chi, non molto ironicamente, sottolinea: "stiamo già perdendo contro 10 miliardari vs 8 miliardi di persone." Ecco, pur nella sua ironia, questa dinamica è fondamentale.

Non si tratta, a mio avviso, di combattere chi sta in alto — o meglio, non si tratta di agire partendo da questo. Il punto di partenza è riportare al centro della pratica giornaliera la partecipazione. Arrivati a questo punto, "l'alto" verrà messo in discussione in modo naturale, e con ciò si raggiungeranno gli strumenti per poter rendere questo cambiamento situato, radicale e universale.

Tali esperienze germinali, però, vanno incontro a un sistema che le trasforma in estetica, in eccezione, isolandole e corrodendone la radicalità. Come si possa evitare ciò non sono in grado di capirlo.

Quando si affrontano questi temi cito sempre Danilo Dolci e il suo lavoro a Partinico, in un'epoca in cui chi partecipava, nella maggioranza dei casi, nemmeno

sapeva leggere. Ecco, probabilmente la necessità è quella di trovare qualcuno — magari più persone — in grado di svolgere un lavoro così importante che io fatico solo ad immaginare.

Nonostante questo sforzo teorico non credo che in me risieda un qualche tipo di speranza. Forse perché vedo troppe volte la storia procedere non per comprensione, ma per collasso.

Pensiamo alle grandi tragedie del Novecento: fascismo, nazismo, dittature nate non per mancanza di intelligenza o cultura, ma dentro società abitate da menti geniali, da filosofi, artisti, scienziati. Eppure abbiamo dovuto aspettare che il mondo bruciasse, che intere generazioni fossero annientate, per mettere una toppa a un buco che nessuno sapeva nemmeno dove si fosse aperto. E poi ci siamo detti: *che bravi, abbiamo riportato in vita la democrazia!* Come se bastasse riesumare un nome antico per risolvere i problemi che lo avevano già sepolto.

Quella democrazia è solo la versione ristrutturata di un edificio che aveva già ceduto. Per questo penso che il cambiamento non avvenga per volontà o per comprensione, ma per riparazione posticcia di assurdità che il continuo collidere di variabili infinite ha generato.

E se qualcosa può salvarci, non sarà una nuova ideologia, ma forse solo la pratica quotidiana, sotterranea, senza garanzia di chi ancora tenta di partecipare, nonostante tutto.

Un gesto senza successo, ma anche senza resa.



### **III. Fingiamo finché non cadiamo**



## L'alieno che ci guarda storto

C'è un gioco che faccio spesso e che consiglio vivamente a chiunque voglia conservare un minimo di lucidità mentale nel caos del teatro umano: provare a spiegare ciò che vediamo ogni giorno a un alieno. Non perché ce lo chieda, l'alieno, poverino, è solo un pretesto. Serve a noi per capire quanto siamo immersi fino al collo in una palude di abitudini che sembrano sensate solo perché nessuno si prende la briga di guardarle da fuori.

Funziona più o meno così: tu descrivi un comportamento umano qualunque (più è normale, meglio è) a un essere che non conosce le nostre tradizioni, simboli, nevrosi o retaggi culturali. Un alieno, appunto. Lui ti ascolta, non capisce nulla, e così sei costretto a rendere esplicite le premesse che tu stesso dai per scontate. A quel punto, spesso, ti si incrina la voce e ti chiedi se l'essere umano è davvero così intelligente. Ti rendi conto che il comportamento in questione, visto da fuori, è assurdo. O almeno molto, molto più strano di quanto ti sembrasse.

Prendiamo il mio esempio preferito, le sigarette: un cilindretto di carta riempito di erbe secche che si incendia e si aspira con gusto, lasciando polmoni pieni di sostanze tossiche e la bocca con il sapore di incendio appena spento. Spiegalo a un alieno, con faccia seria, e dimmi se non ti senti vagamente in imbarazzo.

Oppure prendiamo il caso del tifo calcistico. Migliaia di persone che si radunano in uno stadio o davanti a uno schermo per osservare ventidue esseri umani adulti che corrono dietro a una sfera gonfiata con l'obiettivo di spingerla dentro una rete. Fin qui l'alieno può forse seguirci. Ma poi arriva il momento in cui uno di questi uomini segna e parte la follia collettiva: urla, lacrime, abbracci, cori, minacce all'arbitro e ai suoi familiari, insulti agli altri umani che tifano per l'altra squadra (nati nella città sbagliata, evidentemente). Alcuni addirittura si picchiano per dimostrare l'amore verso una maglia colorata e qualcuno a volte, nel peggiore dei casi, ci muore anche sotto i pugni e i calci degli altri esseri umani che in quel contesto sono suoi *avversari*.

Spiegalo con calma a un alieno, e osserva la sua faccia mentre cerchi di giustificare tutto ciò con concetti come identità, appartenenza, agonismo. Poi guardati allo specchio. Funziona sempre.

Oggi una mia amica mi ha rigirato il coltello. *“Pensa se dovessimo spiegare a un alieno cosa sta succedendo a Roma in questo momento”*. Si riferiva all'elezione

del Papa. Piazza San Pietro, luci, bandiere, gente che piange, fumo dal comignolo, e infine: un uomo anziano con un vestito non esattamente sobrio che appare su un balcone. La folla esplode. A quel punto, anche l'alieno più paziente alza i tentacoli (o chissà quale altre appendici) e ci chiede se siamo tutti matti.

*Come rispondiamo?*

Io penso che risponderei più o meno in questo modo: “È un momento importante per una delle religioni più diffuse del pianeta. Un gruppo di uomini (le donne non le ritengono adatte) rinchiusi in una stanza hanno deciso chi sarà il nuovo rappresentante terreno di un'entità sovranaturale. Appena lui si affaccia, tutti sono felici. Anche se non ha ancora detto nulla. È il Papa. Funziona così.”

Ti fermi. Ci ripensi. Ti viene da ridere. E poi — se sei onesto — da pensare.

Questo esercizio ha, a mio avviso, una conseguenza interessante: fa saltare il tappeto sotto i piedi del *buon senso*. Ti accorgi che molte cose che consideri vere, o almeno normali, lo sono solo perché condivise. Sono costruzioni collettive, riti quotidiani, simboli che funzionano perché ci crediamo tutti insieme. Non che questo esperimento le renda false, ma sicuramente meno inevitabili. Ricolloca le dinamiche che diamo per scontate e universali all'interno del *costruito* umano. Ci si accorge che quello che chiamiamo *normale* è spesso solo il risultato di un equilibrio fragile, figlio del caso e radicato in configurazioni storiche, biologiche e culturali: bastava avere quattro dita invece di cinque e chissà che razza di mondo avremmo messo in piedi.

E allora? Allora possiamo cominciare a scegliere: vogliamo continuare a crederci? Ci fa bene? Ci serve? Oppure no? Almeno ora abbiamo una spiegazione che non nasconde le premesse.

Per concludere questo breve delirio: l'alieno non serve a disprezzare il mondo, ma a prenderlo per il verso giusto: quello storto. Ti aiuta a vedere il teatro della vita mentre sei ancora sul palco, con addosso il costume. Poi magari torni a recitare, va bene così. Ma almeno sai che è teatro.

E ogni tanto, quando qualcosa ti sembra troppo normale per essere vera, prova a raccontarla a un alieno. Se lui scuote la testa forse è il caso di farlo anche tu. E se lui se ne va scuotendo la testa, forse è il caso di seguirlo.



## Dio è morto e ha messo like

Viviamo in un tempo in cui l'interiorità ha perso il diritto al silenzio. Ogni moto interiore, ogni ombra del sentire o anche ogni sua luce viene esposta, resa visibile, condivisa, consumata. Non si tratta di comunicare, ma di *produrre* — e con uno scopo ben preciso. In questo contesto, l'interiorità non è più un'esperienza, ma una posa: si soffre per essere visti, si ama per essere seguiti, si piange per essere approvati. L'anima si è fatta spettacolo, e la verità, se ancora esiste, non è che un effetto estetico.

Questa non è l'epoca dell'autenticità, nonostante la nostra interiorità — o quella che consideriamo tale — è più esposta che mai. È l'epoca dell'effetto. Ciò che viene chiamato *condivisione* è spesso solo un monologo rivolto a un pubblico assente, un gioco delle parti dove nessuno crede davvero a ciò che dice, ma tutti si comportano come se fosse vero.

*Ma come siamo arrivati fin qui? Come ha fatto l'anima a trasformarsi in un palcoscenico?*

La risposta è semplice: ci siamo applicati con costanza. A forza di riflettere sul nostro riflesso, abbiamo imparato a sentirci solo quando possiamo guardarci da fuori. E quando non c'è nessuno che ci guarda, ci pensiamo noi: basta una fotocamera frontale, un tramonto e la giusta quantità di *malinconia post-prodotta*.

L'interiorità non è più un territorio da abitare, è un set da allestire. L'io non si raccoglie più in silenzio: si spiega, si mostra, si filtra. E così una intera generazione ha imparato a produrre emozioni a bassa intensità ma ad altissima risoluzione. (Chissà cosa penserebbero i precursori di internet e dei computer se sapessero che abbiamo intasato la rete di selfie e video con la musichetta sotto)

Ciò che è il sentire oggi ha bisogno di un contesto visivo coerente, una palette ottimale, un sottofondo suggerito dall'algoritmo e di un pubblico invisibile ma esigente. E qui arriva il punto: in assenza di valori condivisi, l'algoritmo è diventato Dio. Ma un Dio minore, impersonale, senza voce, che non redime, non giudica e non salva - semplicemente reagisce. Dio è morto, certo. Ma ha messo like. È la spiritualità del contenuto: un culto diffuso, ma senza trascendenza. Abbiamo celebrato un *funerale laico del senso* — sobrio, condivisibile, accessibile da telefono.

E nel frattempo, in mezzo a questa *liturgia dell'apparire*, fiorisce un'estetica della posa che ha perso ogni contatto con il corpo reale. Ragazze che si atteggiavano a *baddie*,

occhi semichiusi e sguardi obliqui, recitano frasi da manifesto motivazionale come se stessero pronunciando un dogma spirituale o, nel peggiore dei casi, caratteri senza senso per generare un senso di mistero. Ragazzi che postano selfie con la faccia storta e l'aria da criminale romantico, avvolti in asciugamani o in frasi ambigue, credendo di essere l'unico tramonto acceso su TikTok.

E poi ci sono anche loro: gli smarriti con stile. Quelli che, pur di non ascoltare la domanda fondamentale — *“che cazzo sto facendo della mia vita?”* — si rifugiano nella caricatura. Alcuni scelgono l'immaginario criminale: si atteggiavano a boss, camminano come se avessero un conto aperto con il destino, parlano per frasi lapidarie e guardano tutti come se dovessero decidere chi eliminare. Altri preferiscono la via elegante: diventano esperti di caffè, ostentano noia come se fosse segno d'intelligenza, posano nelle foto e nella vita ai limiti della loro struttura fisica e difendono con ardore una vita lenta, discreta, curata — purché sia ben visibile su Instagram. E a volte nei contenuti sembrano persino incarnare una qualche forma di bellezza. Si muovono davanti al telefono, fanno una piroetta, parte la canzone. Il corpo è giusto, la luce regge, l'inquadratura funziona. Per un istante tutto si tiene. Ma poi, inevitabilmente, si incrina. C'è qualcosa nello sguardo, una minuscola esitazione, una consapevolezza trattenuta a fatica. Perché lo sa. Sa che è ridicolo. Sa che sta ballando davanti al vuoto, nella speranza che qualcuno guardi. Sa che quella grazia non è più espressione ma sopravvivenza, che quel gesto serve solo a non scomparire. E lo sentono. Lo senti anche tu. Ed è lì che fa male: nel riconoscere che non stai guardando una persona, ma una richiesta di esistenza. Una supplica travestita da contenuto.

Eppure, in mezzo a tutto questo, qualcosa resiste. C'è chi parla non per farsi notare, ma per il bisogno di dire. C'è chi non posa, non imita, non compone una versione desiderabile di sé — ma si espone, con tutti i suoi scarti, con la possibilità di rimanere incompreso. Sono pochi, quasi invisibili. Ma ci sono. E proprio per questo, la farsa non è ancora totale. Non ancora.

La cosa tragica è che non c'è più la pretesa di significato: basta che l'immagine sia abbastanza *giusta* per ricevere reazioni. È l'identità come tendenza, l'anima come algoritmo visivo. Tutti vogliono essere visti, ma nessuno sa più chi è che guarda.

Ma sotto tutto questo rumore di fondo la domanda resta. Si ripresenta nei momenti morti, nei vuoti tra un post e l'altro, negli sguardi che scivolano senza trattenere nulla. È lì che ritorna: *“che cazzo sto facendo della mia vita?”* Non ha bisogno di filosofia, né di poesia. È la più semplice delle domande, ma anche la più imbarazzante. È la stessa domanda che spinge a pubblicare il video, e che — allo stesso tempo — porta sempre più giovani nelle sale degli psicologi, a interrogarsi sul proprio senso di inadeguatezza, sulla fatica di essere, sullo smarrimento che nessun filtro può coprire.

*Guarda che ti vedo.*

*E guarda che anche tu, come me, sei dentro questa farsa.*

## IV. Troppe parole per dire niente



## La specie sbagliata ha imparato a scrivere

Riflettendo su un intervento di Alessandro Barbero riguardo alla differenza tra terrorismo e resistenza, emerge una considerazione tanto semplice quanto destabilizzante: non esiste un confine netto tra i due concetti. Tutto dipende dal punto di vista. Possiamo appellarci alla definizione giuridica, ma questa, essendo figlia del sistema che la produce, finisce per legittimare solo la resistenza che il sistema stesso riconosce come tale.

Mi viene da pensare allora che il concetto di resistenza, in senso proprio, si definisca solo nei suoi minimi termini: è l'atto di opporsi a un ordine considerato — da un'organizzazione o da un singolo — non legittimo. Al di là delle categorie morali, resistere significa semplicemente questo. Non implica di per sé né un bene né un male. Non ci sono assoluti. O, almeno, non ce ne sono di abbastanza stabili da sopravvivere a una rivoluzione, un cambio di governo o una discussione su un social network.

E più ci penso, più mi rendo conto che questa assenza di assoluti è una costante nella storia. *Ma perché?*

Forse perché, al di fuori delle valutazioni morali contingenti — più o meno condivisibili — non esistono osservazioni definitive sull'agire umano. E questo si manifesta in modo ancora più radicale nella storia. La stessa figura del “partigiano”, ad esempio, è stata accolta come simbolo della libertà in alcuni contesti, e bollata come sovversiva in altri. Non è il gesto in sé a determinarne il valore, ma la struttura di riconoscimento in cui è inserito.

Il motivo profondo, credo, è che la storia è — per usare un termine inusuale — *metabiologica*. Non perché sia “oltre” la vita, ma perché ha cominciato a muoversi con regole che la biologia non basta più a spiegare. La capacità dell'essere umano di pensare sistematicamente, di progettare, di produrre linguaggi astratti, ha ecceduto l'aspettativa biologica della propria specie.

Ma chi, da questa *straordinarietà*, cerca di trarre degli assoluti — morali, politici o evolutivi — coglie forse la premessa, ma non la conclusione.

Sì, l'essere umano è fuori scala. Ma non sempre nel senso nobile del termine: è anche l'unico a poter trasformare una buona intuizione in un'ideologia e poi in un disastro. Ha sviluppato caratteristiche che non condivide con nessuno: la capacità di

costruire mondi simbolici, di creare narrazioni, di trasmettere conoscenze astratte. Ma questa differenza, spesso fraintesa come superiorità, non è segno di maggiore aderenza alla realtà. Anzi: proprio perché fuori scala, le nostre vicende diventano sempre più complesse, opache, irriducibili.

Come ho avuto modo di scrivere altrove, citando Stefano Mancuso, se la nostra specie non dovesse nemmeno raggiungere l'aspettativa di vita media di una specie vivente, allora la nostra *straordinarietà* non sarà stata una superiorità, ma forse solo un errore fuori misura. Un ramo espanso e solitario della grande diversificazione della vita.

Ma è bene chiarirlo: non è un ramo privilegiato, né tanto meno *centrale*. L'idea stessa di centralità è un riflesso umano, non naturale. A ben vedere, l'umano sembra più una stranezza della natura che il suo coronamento. Una specie di svista evolutiva che ha imparato a parlare di sé. Un ramo che ha imparato a scrivere, ma che non per questo ha il diritto di narrare la storia di tutti.

Riconoscere la singolarità dell'essere umano significa, dunque, sospendere ogni giudizio su di essa. Non è un merito né una colpa, non è un traguardo né una caduta. È una condizione. Siamo fuori dall'ordinario, ma non per questo al di sopra o al di sotto di esso. Siamo soli – forse – in un ramo molto anomalo dell'evoluzione.

Ma questa singolarità, per quanto evidente, non fonda alcuna misura assoluta. È proprio questa la tesi di fondo: che nessuna qualità dell'umano – nemmeno la più eccezionale – può valere come principio universale. Se c'è una costante nella storia, è l'assenza di riferimenti stabili, di criteri definitivi. Ed è proprio a questa assenza che dobbiamo tornare, non per abbandonare ogni fondamento, ma per riconoscere che ogni fondamento è storicamente situato e va continuamente messo alla prova.

Tuttavia, qui emerge una difficoltà cruciale: se ogni fondamento è situato e ogni valore è rivedibile, come si può difendere una posizione etica contro il suo contrario, senza scivolare nel puramente pragmatico o strumentale? La risposta non può consistere in un nuovo assoluto, né in un abbandono del giudizio. Forse si tratta di riconoscere che la verità, in ambito etico, non è un possesso, ma un orizzonte regolativo. Non agisce imponendosi, ma orientando. Non fonda il mondo: lo interroga.

L'istanza critica sopravvive non come verità garantita, ma come tensione incessante tra ciò che è e ciò che potrebbe essere. La giustificazione etica non è un dato, ma un processo condiviso, fragile, rinegoziabile. Non basta sapere dove sta il bene: bisogna renderlo visibile, raccontabile, riconoscibile. È questa la debolezza dell'etica, ma anche la sua forza: la sua misura non è nell'assoluto, ma nella possibilità di essere accolta nel mondo umano, che è linguaggio, memoria, disaccordo.

Questo ci porta a un'ulteriore domanda: ogni forma di minoranza profetica – come quella incarnata da Socrate – era forse “nel torto” fino al momento in cui è stata riconosciuta? O possiamo ammettere che esista una forza normativa latente, che agisce anche prima del consenso collettivo?

Si può rispondere che sì, questa forza esiste, ma non ha alcuna garanzia. È una responsabilità, non un privilegio. Socrate non fu condannato perché aveva torto, ma perché il suo pensiero non aveva ancora trovato una forma storica condivisa. Il suo “aver ragione” non era un dato, ma un gesto: performativo, esposto, vulnerabile. La verità che anticipa la storia non si impone, ma si espone. E proprio perché non

ha protezione, mostra la propria forza etica.

Forse è questa la definizione più autentica della giustizia: ciò che chiede di essere vissuto anche quando è minoritario, respinto, non riconosciuto. Ciò che chiamiamo oggi *giusto* non ha mai ottenuto riconoscimento storico senza conflitto. Ma proprio questo rende il giusto umano: il fatto che, per esistere, deve essere scelto e sostenuto prima ancora di essere compreso.

Si potrebbe anche obiettare che la mancanza di assoluti non implichi la loro inesistenza. Forse, si dirà, un principio c'è. Esiste davvero, ma non è stato compreso da tutti. Alcune vicende storiche apparirebbero caotiche o contraddittorie solo perché molti agiscono come se quel principio non esistesse, mentre altri – pochi – lo avrebbero afferrato. La storia, allora, non sarebbe priva di misura: sarebbe solo il luogo di una misura misconosciuta.

Questa ipotesi merita attenzione. Non va liquidata con leggerezza. Anche ammesso che un principio esista, occorre riconoscere una distinzione fondamentale: tra l'esistenza di un principio e la sua forza effettiva nella storia. Finché un principio non è condiviso, incarnato, vissuto collettivamente, esso non agisce. Resta sospeso. La storia umana si muove, nel bene e nel male, attraverso ciò che viene creduto, riconosciuto, trasmesso. Non basta che un principio sia “vero” perché operi. Deve anche essere comune.

Prendiamo ad esempio l'idea di giustizia universale. Molti movimenti per i diritti civili si sono mossi in nome di un principio che oggi ci appare evidente, come l'uguaglianza tra le razze o tra i sessi. Ma per secoli, e in alcuni casi ancora oggi, quei principi non erano affatto riconosciuti. Chi lottava per essi era visto come sovversivo, pericoloso, persino immorale. L'idea era giusta, ma non ancora effettiva. Il principio esisteva, ma non era storico.

E al tempo stesso, anche i totalitarismi si sono presentati come portatori di verità ultime: il Terzo Reich parlava di un ordine *naturale* delle razze; il comunismo stalinista invocava la necessità storica. Entrambi pretendevano di agire in nome di un principio superiore, incompreso dalle masse. Eppure, quei *principi* si sono tradotti in sterminio, repressione, violenza.

È qui che si annida il rischio più profondo. Se si accetta che solo alcuni abbiano compreso il principio mentre altri no, si apre la porta a ogni forma di autorità fondata su una presunta superiorità morale o intellettuale. È un terreno scivoloso: quanti dogmi, quanti poteri, quanti fanatismi si sono giustificati con l'idea che “*noi abbiamo capito, gli altri no*”? L'idea del principio incompreso può facilmente trasformarsi in strumento di dominio.

E non solo nella storia. Anche oggi, nel dibattito sull'intelligenza artificiale, sulla crisi climatica o sul trattamento degli animali non umani, si avanza spesso l'idea che “*noi sappiamo dove sta la verità, ma gli altri non sono ancora pronti*”. Forse è vero, non sta a me dirlo. Ma anche in questo caso occorre vigilare: l'urgenza etica non può mai giustificare l'arroganza epistemica.

Non si tratta, dunque, di negare la possibilità che esista un principio. Si tratta di domandarsi: *come lo riconosciamo? come si manifesta? quali effetti produce sul vivere comune?*

La vera cautela non è nel relativismo, ma nella consapevolezza che ogni pretesa di assoluto, se non sottoposta a continua verifica, può diventare violenta.

Il senso dell'agire umano – se esiste – non può essere posseduto da nessuno. Anche perché, a giudicare da come ce lo passiamo di mano in mano, non ne abbiamo mai avuto le istruzioni. Può solo essere cercato, invocato, messo alla prova. È questo che rende il cammino umano così fragile, ma anche così profondamente etico: la misura non ci è data una volta per tutte, ma va continuamente costruita, insieme.

Forse è il destino della specie sbagliata che ha imparato a scrivere: costruire significati dove non ce n'erano, e poi restare impigliati nella loro trama.



## 3.371 caratteri per dire niente

*Contiene:*

- *frasi che non portano da nessuna parte*
- *pensieri lasciati a metà*
- *senso del ridicolo smarrito nel tragitto*
- *un uso discutibile del linguaggio*

*Non indicato in caso di urgenza di significato.*

Non lo leggere. Non serve. O meglio, serve forse a qualcosa che non saprei dire. Forse a niente, ma quel niente che resta incastrato tra le dita quando provi a spiegarti. Se qualcosa rimane, sarà tua. O forse no. Non sto cercando di insegnare nulla. Neanche a me stesso. Non è profondo, non è superficiale. Non è un messaggio. È un incidente. È come inciampare in un pensiero mentre cercavi il telefono.

Questo testo non promette. O promette. Forse qualcosa. Forse solo un errore. O nessuno. Non custodisce nulla. Difende? No. Ma cosa dovrebbe difendere un testo scritto così, fuori asse, fuori tempo, fuori tutto? Non offre verità. Non perché sia contro la verità, ma perché non sa più come si fa a crederci davvero. Le parole ci sono, sì, ma sembrano girare a vuoto, come quando cerchi il nome di qualcuno che conosci da sempre e ti sfugge. Nominiamo, certo. Ma ogni parola sembra un'etichetta attaccata con lo sputo su un oggetto che cambia forma ogni due secondi.

La scienza è utile, certo. Come una stampella per chi ha imparato a cadere con grazia. Il metodo è rispettabile, sì, come lo è un orologio fermo che segna due volte al giorno l'ora giusta. Ma non c'è nulla che tenga tutto insieme. Ogni sapere ha la durata di uno scroll, ogni concetto ha un aggiornamento da fare, ogni certezza ha bisogno di un login. E noi? Noi scorriamo. Sopravviviamo a colpi di notifica. Più che vivere, gestiamo. E a volte ci sembra che basti. Che tristezza.

Non è una rinuncia, è una forma di igiene mentale. Non credere più a niente serve almeno a non dover difendere nulla. Ma non è cinismo. È una postura: quella di chi resta in ascolto anche quando vorrebbe urlare. Quella di chi non cerca più l'illuminazione, ma almeno una presa a cui aggrapparsi mentre tutto trema. Ci chiedono sintesi, ruoli, sorrisi. Anche quando hai solo voglia di piangere in fila alle poste. Anche quando l'aereo decolla e senti che qualcosa è rimasto a terra, ma non capisci cosa.

Questo testo è politico. Ma non serve a nulla. Non chiama alla rivoluzione, non offre alternative, non dice "combatti". Non voglio seguaci, tantomeno elettori. Nemmeno me stesso vorrei votarlo. Non perché io non abbia convinzioni. Ne ho, eccome. Ma non stanno dritte. Barcollano. Le seguo, a volte, come si segue una strada senza indicazioni. Non perché porti da qualche parte, ma perché non riesco a stare fermo. È politico come lo è inciampare in mezzo alla folla e sentirsi nudo senza aver tolto i vestiti. È politico perché rifiuta le forme. Perché non crede nella coerenza come atto morale. Perché pensa che anche il pensiero sia una forma di disobbedienza, ma senza bandiere. Non è contro la religione, ma contro tutto ciò che vuole chiudere. Non è contro la morale, ma contro ciò che si fa scudo con le parole come "giusto", "vero", "puro".

Ogni fondamento che si proclami tale nasce già storto, dentro un linguaggio che lo ha fabbricato e che può disfarsene. Ogni assoluto è un'illusione grammaticale, un'impalcatura di segni che barcolla appena ci appoggi il peso. Scrivere, allora, non serve. Ma continuo a farlo. Perché forse è l'unico modo che conosco per rendere visibile la crepa. Per dare parola all'irrisolto. Per non impazzire del tutto. O per farlo con un certo stile.

Il senso, se c'è, è un effetto collaterale. Non è dentro. È nei margini, negli errori, nei passaggi che non tornano. Forse questo testo ha senso proprio nel suo fallimento. Se sopravvive qualcosa, sarà una domanda in più. Non una risposta. Mai una risposta. Il senso che dura, quello fisso, immutabile, è l'opposto della vitalità. È il segnale che qualcosa si è spento, ma continua a funzionare per abitudine.

Qui il testo avrebbe dovuto concludere. Non lo farà. Le conclusioni sono per chi sa dove andare. Io, onestamente, non ne ho idea.

## Nota finale

Non c'è un filo. Non c'è una verità da salvare tra queste pagine. C'è solo ciò che resta quando si rinuncia a cucire, a correggere, a chiudere il cerchio. Ogni testo è una ferita aperta, un passaggio non rifinito, un pensiero che non ha chiesto il permesso per esistere.

Non ho cercato di scrivere qualcosa che duri. Ho lasciato che il pensiero accadesse. E se qualcosa tiene, è solo la tensione — non tra le parti, ma dentro ciascuna.

Ho rifiutato la coerenza come strategia, la rilettura come censura, la sistematicità come illusione. Non per distruggere il pensiero, ma per sottrarlo alla funzione. Pensare non è redimere il mondo. È restare nel disallineamento, nell'intervallo, nel gesto non risolto. Scrivere non è completare. È disobbedire alla coerenza, non salvarsi dalla crepa.

Non c'è un senso. Ma c'è stata un'urgenza. Se qualcosa vibra ancora, è perché non ho tentato di salvarlo dalla sua imperfezione.

Questa raccolta è una testimonianza disfunzionale della coscienza.