

AMBITI E VOCI DEL SOCIALE /3

LA COMUNITÀ E LA SOCIETÀ Dal legame primario alla costruzione collettiva



Introduzione generale Sette sguardi su un'unica realtà

Un progetto educativo sul sociale poteva essere costruito in molti modi: per temi trasversali, per problemi urgenti, per aree disciplinari. Si è scelto invece di organizzarlo in *ambiti* – una parola che dice qualcosa di più di «argomento» o «tema». Un ambito è uno spazio che si abita, un territorio con confini permeabili, un campo in cui si vive prima ancora di rifletterci. I sette ambiti di *Abitare il mondo insieme* non sono capitoli di un manuale: sono sette modi di stare nel mondo sociale, sette dimensioni dell'esistenza condivisa che ogni giovane già vive – spesso senza saperlo – e che questo progetto vuole aiutare a vedere, a nominare, a scegliere consapevolmente.

La sequenza non è casuale. Si comincia dall'interno – dalla struttura relazionale dell'esistenza, dall'io-con-l'altro come fondamento di tutto – e si allarga progressivamente verso l'esterno: il lavoro, la comunità, la giustizia, le istituzioni democratiche, il conflitto e la pace, la responsabilità verso il pianeta e il futuro. È un movimento centrifugo, dall'intimo al cosmico, dall'incontro faccia a faccia alla responsabilità intergenerazionale. Ma ogni ambito esterno rimanda sempre a quello più interno: non c'è politica senza la capacità di incontrare l'altro, non c'è ecologia senza giustizia, non c'è pace senza la grammatica del perdono imparata nelle relazioni quotidiane.

Ciascuno dei sette ambiti è sviluppato in un **saggio fondativo** – un testo lungo, rigoroso, narrativo, che costituisce il cuore teorico per gli educatori – e in un insieme di **voci del dizionario** che approfondiscono le parole-chiave dell'ambito con il metodo fenomenologico e testimoniale descritto nella sezione successiva. I sette ambiti sono anche il riferimento strutturale dei **laboratori pedagogici**: ogni percorso esperienziale è radicato nell'ambito corrispondente, ne riprende le domande fondamentali e le porta a contatto con il territorio concreto in cui i giovani vivono.

I sette ambiti non esauriscono la realtà sociale: nessun progetto lo può fare. Ma insieme disegnano una mappa sufficientemente ampia e sufficientemente dettagliata da orientare il cammino – una mappa che non dice «qui c'è la risposta» ma dice «qui vale la pena di fermarsi a guardare».

SAGGIO FONDATIVO

I. APERTURA NARRATIVA

Barbiana, Mugello toscano, anni Cinquanta. Un prete giovane, mandato in una frazione di montagna come punizione disciplinare, trova dodici ragazzi di famiglie contadine che la scuola pubblica ha già abbandonato – bocciati, respinti, considerati incapaci. Don Lorenzo Milani non costruisce una parrocchia tradizionale: costruisce una comunità. La scuola di Barbiana è aperta trecentosessantacinque giorni all'anno, dalla mattina alla sera. Non ci sono voti, non ci sono bocciature, non ci sono banchi in fila: c'è un tavolo comune attorno a cui si impara insieme, ognuno aiutando l'altro, i più grandi i più piccoli, i più capaci i più lenti.

Il principio che don Milani teorizza e pratica è semplice e rivoluzionario insieme: «I care» – mi importa, mi sta a cuore. L'opposto, spiega ai suoi ragazzi, è il motto fascista «me ne frego». Una comunità autentica è fatta di persone a cui importa degli altri, che non si voltano dall'altra parte, che non lasciano nessuno indietro.

Quando nel 1967 pubblica *Lettera a una professoressa* – scritta collettivamente con i suoi ragazzi – il testo scuote l'Italia. Non perché sia un manifesto politico, ma perché è la testimonianza concreta che una comunità vera – anche piccola, anche periferica, anche povera – ha la forza di restituire dignità e parola a chi la società ha già condannato al silenzio.

Don Milani muore nel 1967, a quarantaquattro anni, di leucemia. Barbiana sopravvive nella memoria di chi vi è passato e nella domanda che continua a porre: che cosa rende una comunità capace di non lasciare nessuno indietro?

II. L'ESPERIENZA VISSUTA

Ogni essere umano appartiene, simultaneamente, a più comunità: la famiglia in cui è nato, il gruppo di amici che ha scelto, la scuola o il luogo di lavoro in cui trascorre il tempo, il quartiere in cui abita, la nazione di cui porta il passaporto, la tradizione religiosa in cui è cresciuto. Queste appartenenze non sono tutte uguali per profondità e intensità, ma tutte contribuiscono a formare chi siamo.

I giovani di oggi vivono questa molteplicità di appartenenze in modo particolarmente acuto e talvolta disorientante. Da un lato, la globalizzazione e i social media li connettono con comunità lontane – gruppi di interesse, fandom, comunità online – che spesso sentono più proprie delle comunità fisiche in cui abitano. Dall'altro, le comunità tradizionali – famiglia allargata, parrocchia, associazioni di

quartiere – hanno perso molta della loro forza aggregante. Il risultato è spesso una condizione di appartenenze multiple e superficiali che non riescono a sostituire il senso di radicamento profondo che soltanto una comunità autentica può dare.

L'esperienza della comunità autentica – quando accade – è riconoscibile per alcune caratteristiche precise. Si è visti: non come funzione o come ruolo, ma come persona. Si è accolti: con le proprie fragilità, non soltanto con i propri punti di forza. Si è responsabili: della comunità e dei suoi membri, non solo di sé stessi. Si cresce: perché il confronto con gli altri stimola, sfida, corregge. E si appartiene: nel senso profondo di avere un luogo dove si è di casa, dove il proprio nome è conosciuto, dove si lascia e si riceve una traccia.

L'esperienza opposta – l'anomia, il senso di non appartenere a nessuna comunità significativa – è una delle forme più diffuse di sofferenza giovanile contemporanea. Non è soltanto solitudine: è mancanza di radici, assenza di un contesto in cui la propria vita abbia significato condiviso. Zygmunt Bauman ha descritto questo come la condizione della «modernità liquida»: tutto scorre, nulla si consolida, le appartenenze sono temporanee e revocabili. La comunità diventa un bene raro e desiderato proprio perché la modernità l'ha resa fragile.

III. LE RADICI FILOSOFICHE

Aristotele: l'uomo come *zoon politikon*

La riflessione filosofica sulla comunità e sulla società ha il suo fondamento classico in Aristotele. Nella *Politica* (libro I), egli afferma che l'essere umano è per natura un *zoon politikon* – un animale politico, un essere che vive per natura nella *polis*. Non nel senso che l'uomo sia naturalmente portato alla politica partitica: nel senso che la sua natura si realizza pienamente soltanto nella comunità organizzata, nella vita condivisa con gli altri.

Aristotele distingue tre forme di comunità: la famiglia (*oikos*), il villaggio (*kōmē*) e la città-stato (*polis*). Ciascuna è necessaria ma insufficiente da sola. La famiglia soddisfa i bisogni quotidiani ma è troppo piccola per garantire l'autorealizzazione umana. Il villaggio soddisfa bisogni più ampi ma non arriva alla pienezza della vita civile. La *polis* è la comunità in cui l'essere umano può realizzare pienamente la propria natura razionale e morale, attraverso la partecipazione alla vita comune, al dibattito, alla decisione condivisa.

La visione aristotelica ha un'implicazione fondamentale: chi vive fuori dalla comunità – «o una bestia o un dio», scrive Aristotele – non è semplicemente senza comunità: è meno umano. La comunità non è un'aggiunta all'essere umano: è la condizione della sua umanizzazione. Questo non significa che tutte le comunità storicamente esistenti siano buone: significa che la tendenza a costruire comunità è costitutiva della natura umana.

Tönnies: *Gemeinschaft e Gesellschaft*

Ferdinand Tönnies, nel suo *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887), ha introdotto una distinzione destinata a diventare classica nelle scienze sociali. La *Gemeinschaft* – comunità – è caratterizzata da legami organici, affettivi, tradizionali: la famiglia, il villaggio, la corporazione artigiana. La *Gesellschaft* – società – è caratterizzata da legami funzionali, contrattuali, razionali: l'impresa capitalistica, lo Stato moderno, il mercato.

Tönnies descriveva questa distinzione come un'evoluzione storica: le società moderne si muovono dalla *Gemeinschaft* alla *Gesellschaft*, dai legami caldi ai legami freddi, dalla comunità alla associazione funzionale. La sua analisi è stata spesso letta come nostalgia per un passato comunitario idealizzato. Ma la sua intuizione fondamentale rimane valida: esistono due tipi qualitativamente diversi di legame sociale, e la modernità ha privilegiato il secondo a scapito del primo, con conseguenze profonde sull'esperienza di appartenenza degli individui.

Durkheim: la coesione sociale e il rischio dell'anomia

Émile Durkheim, in *Il suicidio* (1897) e in *La divisione del lavoro sociale* (1893), ha analizzato il problema della coesione sociale in modo sistematico. Introduce il concetto fondamentale di *anomia* – letteralmente «assenza di norme» – per descrivere la condizione di chi è tagliato fuori dai legami sociali significativi, di chi non si sente parte di nessuna comunità che dia senso e orientamento alla vita. Il dato statistico che Durkheim analizza è sorprendente: il tasso di suicidio è significativamente più alto tra chi è socialmente isolato – celibi rispetto ai coniugati, protestanti rispetto ai cattolici, lavoratori non sindacalizzati rispetto ai sindacalizzati. Non perché la religione cattolica o il matrimonio siano in sé protettivi: ma perché creano legami comunitari che sostengono l'individuo nei momenti di crisi. La comunità non è un lusso: è una necessità vitale.

Maritain: la persona nella comunità

Jacques Maritain, nella sua riflessione politica e sociale, ha elaborato una distinzione fondamentale tra *individuo* e *persona*. L'individuo è la dimensione dell'essere umano che lo rende parte di una specie, soggetto a determinismi biologici e sociali. La persona è la dimensione che lo rende irriducibile, spirituale, orientata verso fini che trascendono la comunità stessa.

Questa distinzione ha conseguenze decisive per il pensiero politico e sociale: la comunità non può fagocitare la persona. Lo Stato, la collettività, la comunità hanno un valore reale – Maritain è lontano dall'individualismo liberale – ma non assoluto. La persona li trascende. I totalitarismi del Novecento – fascismo e comunismo – sono stati, nella lettura di Maritain, il tentativo di ridurre la persona all'individuo e l'individuo alla sua funzione collettiva. La risposta cristiana è affermare simultaneamente la socialità costitutiva dell'essere umano e la sua irriducibile trascendenza rispetto a qualsiasi comunità storica.

Bauman: la comunità come bisogno e come rischio

Zygmunt Bauman, in *Comunità* (2001), analizza il paradosso della comunità nella modernità liquida. La comunità è desiderata perché offre sicurezza, appartenenza, identità – tutto ciò che la modernità liquida ha dissolto. Ma ogni comunità reale ha un costo: richiede fedeltà, rinuncia a parte della libertà individuale, accettazione di vincoli. La comunità «di sogno» – calda, sicura, solidale – esiste soltanto fin quando non si tenta di realizzarla concretamente: nel momento in cui prende forma storica, porta con sé i suoi limiti, le sue esclusioni, i suoi conflitti.

Bauman distingue tra la comunità come «palo da tenda» – che sostiene la vita individuale senza impedirne il movimento – e la comunità come «gabbia» – che protegge ma imprigiona. La sfida contemporanea è costruire comunità del primo tipo: abbastanza solide da dare radici, abbastanza aperte da non soffocare.

IV. LA TRADIZIONE BIBLICA

Il popolo di Dio: comunità come vocazione collettiva

La tradizione biblica non conosce la salvezza come fatto puramente individuale. Il Dio della Bibbia non si rivela primariamente a individui isolati: si rivela a un popolo, lo chiama come collettività, lo guida come comunità. Il patto di alleanza al Sinai non è un patto con singoli individui: è un patto con il popolo nel suo insieme – «Io sarò il vostro Dio e voi sarete il mio popolo» (Es 6,7).

Questo ha un'implicazione teologica profonda: la relazione con Dio ha una struttura intrinsecamente comunitaria. Non si può essere il popolo di Dio da soli. La fedeltà all'alleanza si misura non soltanto nella coerenza individuale ma nella giustizia delle relazioni comunitarie: come si trattano i poveri, gli

orfani, le vedove, gli stranieri. La comunità è il luogo in cui la fedeltà a Dio prende forma storica concreta.

I profeti e la critica della comunità ingiusta

I profeti non idealizzano la comunità: la criticano quando tradisce la sua vocazione. Amos denuncia la comunità israelitica che pratica il culto con fervore religioso ma calpesta i diritti dei poveri: «Odio, disprezzo le vostre feste, non gradisco le vostre riunioni solenni. [...] Piuttosto scorra come acqua il diritto e la giustizia come un torrente perenne» (Am 5,21.24). Isaia denuncia i capi che «divorano la vigna» e opprimono il popolo (Is 3,14-15).

La profezia biblica stabilisce un principio che la dottrina sociale della Chiesa riprenderà: la qualità morale di una comunità si misura nel modo in cui tratta i suoi membri più fragili. Una comunità che celebra la sua coesione interna mentre sacrifica i deboli non è una comunità autentica: è una coalizione di interessi travestita da comunità.

Gesù e la comunità dei discepoli

Gesù non ha fondato un'istituzione religiosa: ha costruito una comunità. Il gruppo dei dodici discepoli è una microsocietà sperimentale – eterogenea per origine sociale, culturale e politica (il pubblicano Matteo e lo zelota Simone; i pescatori galilei e il giudeo Giuda di Keriot) – tenuta insieme non da legami naturali né da interessi comuni, ma dalla sequela di una persona e da un progetto condiviso. Questa comunità è percorsa da tensioni, da incomprensioni, da rivalità – chi è il più grande? chi siederà alla destra? – che Gesù non risolve eliminandole ma attraversandole, proponendo ogni volta la logica del servizio come alternativa alla logica del potere. La comunità dei discepoli non è un gruppo di perfetti: è un gruppo di persone in cammino verso la conversione, che impara a stare insieme nella differenza.

Le prime comunità cristiane, descritte negli Atti degli Apostoli, realizzano questa comunità in modo concreto: «Tutti coloro che erano diventati credenti stavano insieme e tenevano ogni cosa in comune» (At 2,44). Non è comunismo: è la forma comunitaria che la fede nella resurrezione genera spontaneamente. Se Cristo è risorto e il destino dell'umanità è la comunione con Dio, allora già ora si può cominciare a vivere con quella logica: condividendo, prendendosi cura, non lasciando nessuno nel bisogno.

Le lettere di Paolo: il corpo di Cristo come modello comunitario

La metafora paolina del «corpo di Cristo» (1 Cor 12) è la più ricca elaborazione teologica neotestamentaria del tema della comunità. Paolo descrive la comunità cristiana come un corpo in cui ogni membro è insostituibile e in cui la sofferenza di uno è la sofferenza di tutti: «Se un membro soffre, tutte le membra soffrono insieme; e se un membro è onorato, tutte le membra gioiscono con lui» (1 Cor 12,26).

La metafora ha tre implicazioni decisive. La prima: la diversità è ricchezza, non problema. Il corpo ha bisogno di mani e di piedi, di occhi e di orecchie – ha bisogno della diversità dei suoi membri, non della loro uniformità. La seconda: i membri più deboli sono indispensabili. «Quelle membra del corpo che sembrano più deboli sono le più necessarie» (1 Cor 12,22) – affermazione paradossale che capovolge la logica efficientistica. La terza: la solidarietà non è opzionale. La connessione tra i membri non è una scelta: è la struttura stessa del corpo. Non ci si può disinteressare della sofferenza dell'altro senza disinteressarsi di sé stessi.

V. LA RIFLESSIONE TEOLOGICA

La Chiesa come *communio*: un modello per ogni comunità

La teologia ecclesiologica post-conciliare ha sviluppato il concetto di *communio* come categoria centrale per comprendere la natura della Chiesa. Non l'istituzione, non la gerarchia, non l'organizzazione burocratica: la *communio* – la comunione – è la forma originaria della vita ecclesiale. Comunione con Dio nella Trinità, comunione tra i credenti, comunione tra le Chiese locali. Questa teologia della *communio* – elaborata soprattutto da Yves Congar, Henri de Lubac e poi da Joseph Ratzinger – ha implicazioni che vanno oltre l'ecclesiologia in senso stretto. Se la Chiesa è, nella sua forma ideale, una comunità di comunione, allora essa propone al mondo un modello alternativo di convivenza: non la somma di individui che perseguono interessi separati, ma una rete di relazioni in cui ciascuno porta il peso dell'altro (Gal 6,2) e in cui la differenza è vissuta come dono e non come minaccia.

La Trinità come fondamento della comunità

Come nel saggio dell'Ambito 1, la teologia trinitaria offre il fondamento più profondo. La Trinità è comunità originaria: tre Persone in relazione d'amore, distinte ma non separate, diverse ma non divise. Il modello trinitario di comunità dice che l'unità autentica non cancella le differenze ma le presuppone: non c'è comunione dove non c'è alterità reale da incontrare.

La teologia trinitaria di Riccardo di San Vittore – teologo del XII secolo che merita più attenzione di quanta generalmente riceva – elabora questa intuizione in modo originale. Per lui, l'amore pieno richiede un terzo: non basta l'amore tra due persone, perché quell'amore tende a chiudersi in se stesso. L'apertura a un terzo – il figlio nell'amore coniugale, il povero nell'amore comunitario, lo straniero nell'amore civile – è il segno della maturità dell'amore. La comunità autentica è sempre aperta: non si chiude sulla propria coesione interna ma si protende verso chi è fuori.

Il principio di sussidiarietà: rispettare la scala della comunità

La dottrina sociale della Chiesa ha elaborato il principio di sussidiarietà come uno dei cardini del pensiero sociale cristiano. Formulato esplicitamente da Pio XI nella *Quadragesimo Anno* (1931) ma già presente nella *Rerum Novarum*, esso afferma che «siccome è illecito togliere agli individui ciò che essi possono compiere con le forze e l'industria propria per affidarlo alla comunità, così è ingiusto rimettere a una maggiore e più alta società quello che dalle minori e inferiori comunità si può fare» (n. 80).

Il principio di sussidiarietà non è conservatorismo anti-statale: è il riconoscimento che le comunità di prossimità – la famiglia, il gruppo, l'associazione locale – hanno una capacità di cura e di risposta al bisogno che le strutture grandi e lontane non riescono a replicare. Lo Stato deve intervenire quando le comunità più piccole non ce la fanno – non prima. E quando interviene, deve farlo in modo da rafforzare le comunità minori, non da sostituirle.

La grazia che costruisce comunità

La teologia cristiana afferma che la comunità autentica non è soltanto una costruzione umana: è anche un dono. La grazia dello Spirito Santo è fondamentalmente una grazia comunitaria: «Tutti hanno ricevuto un solo Spirito» (1 Cor 12,13). Lo Spirito non è distribuito in porzioni individuali: è il principio di unità che tiene insieme il corpo.

Questo ha conseguenze pratiche per chi lavora alla costruzione di comunità. Non si costruisce una comunità autentica con soli strumenti organizzativi, sociologici, psicologici – per quanto necessari. C'è una dimensione che sfugge al controllo umano: la possibilità dell'incontro vero, della fiducia che nasce,

della coesione che si costruisce nel tempo attraverso l'esperienza condivisa. Questa dimensione incontrollabile è, nella prospettiva teologica, il luogo dell'azione dello Spirito.

VI. LA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA

La *Gaudium et Spes*: la persona nella comunità

La *Gaudium et Spes* (1965) dedica i suoi primi capitoli alla condizione dell'uomo nel mondo contemporaneo, affermando con forza la natura sociale dell'essere umano: «Per sua intima natura l'uomo è un essere sociale: senza i rapporti con gli altri non può né vivere né sviluppare le sue doti» (n. 12). Il Concilio rigetta sia l'individualismo – che vede la società come somma di individui – sia il collettivismo – che dissolve la persona nella collettività. La persona e la comunità si costituiscono reciprocamente.

Giovanni Paolo II e la solidarietà come virtù comunitaria

Nella *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), Giovanni Paolo II elabora la solidarietà non come sentimento ma come virtù comunitaria strutturale: la disponibilità a portare il peso degli altri, a condividere i beni, a riconoscere nell'altro non un avversario ma un fratello. La globalizzazione economica – che connette tutti i popoli della terra in un'unica rete di dipendenza – crea l'obbligo morale di solidarietà su scala globale: non si può essere solidali soltanto con chi è vicino quando le proprie scelte di consumo e di investimento condizionano la vita di chi è lontano.

Francesco: la comunità come antidoto alla cultura dello scarto

Papa Francesco ha fatto della critica alla «cultura dello scarto» uno dei temi centrali del suo pontificato. La cultura dello scarto non si limita agli oggetti: scarta le persone – gli anziani, i disabili, i non produttivi, i migranti, i non conformi. La comunità autentica è l'antidoto: è lo spazio in cui nessuno è scartato, in cui i più fragili sono al centro e non ai margini.

Nella *Fratelli tutti* (2020), Francesco propone il concetto di «amicizia sociale» – una forma di legame tra persone diverse, tra comunità diverse, tra popoli diversi, che non richiede l'uniformità ma si fonda sul riconoscimento della comune umanità. L'amicizia sociale è l'alternativa alla polarizzazione, alla chiusura identitaria, al nazionalismo esclusivo.

Leone XIV: la comunità come risposta alla globalizzazione dell'impotenza

Leone XIV, nel discorso ai Movimenti Popolari del 2025, ha descritto la sfida contemporanea come il superamento di una «globalizzazione dell'impotenza» attraverso una «cultura della riconciliazione e dell'impegno». Di fronte ai sistemi globali che sembrano incontrollabili, la risposta non è la rassegnazione ma la costruzione di comunità di resistenza e di alternativa – comunità che «colmano il vuoto generato dalla mancanza di amore con il grande miracolo della solidarietà».

Ha anche recuperato la tradizione agostiniana della responsabilità comunitaria: citando Agostino, ha ricordato che «uno Stato senza giustizia non è uno Stato» – ma ha esteso il principio a ogni forma di comunità: una comunità senza cura per i suoi membri più fragili non è una comunità autentica.

VII. LE TENSIONI

La tensione tra comunità e libertà individuale. Ogni comunità autentica richiede un grado di conformità, di fedeltà, di rinuncia alla libertà assoluta. Il problema è dove tracciare il confine tra la legittima richiesta comunitaria di appartenenza e il sopruso comunitario che soffoca l'individuo. Le sette, i gruppi totalizzanti, le comunità chiuse mostrano come la risposta al bisogno di appartenenza

possa diventare strumento di controllo e di manipolazione. La comunità sana è quella che rafforza la libertà dei suoi membri invece di ridurla.

La tensione tra appartenenza e apertura. Ogni comunità si costruisce anche definendo chi ne fa parte e chi no. L'identità comunitaria richiede un confine. Ma il confine può diventare muro: la comunità che si chiude su se stessa, che teme lo straniero, che si definisce contro l'altro, tradisce la sua vocazione. Come mantenere la coesione interna senza costruire esclusione? Come essere radicati senza essere chiusi? Questa tensione non si risolve con formule: si abita con discernimento continuo.

La tensione tra comunità reale e comunità ideale. Ogni comunità concreta delude rispetto all'ideale. La famiglia è il luogo in cui si può essere amati in modo insostituibile – ed è anche il luogo in cui ci si può ferire in modo insostituibile. La parrocchia può essere comunità di calore e di senso – ed essere anche luogo di pettegolezzi, di rivalità, di conformismo. La delusione comunitaria è una delle cause principali dell'abbandono: ci si allontana perché la comunità reale non corrisponde all'ideale. La sfida è accettare che le comunità reali sono sempre imperfette, e che la fedeltà a una comunità imperfetta è spesso più feconda del nomadismo comunitario.

La tensione tra comunità locale e appartenenza globale. Nell'era della globalizzazione, le identità comunitarie locali sono messe in tensione con appartenenze più ampie – nazionali, regionali, globali. Come si coltiva l'attaccamento al territorio e alla comunità di prossimità senza scivolare nel localismo chiuso? Come si coltiva la solidarietà globale senza perdere le radici? Non c'è risposta semplice: ci sono vite che trovano il loro centro in una piccola comunità locale e altre che lo trovano in un impegno a scala globale, e entrambe sono risposte legittime.

VIII. LA DIMENSIONE SPIRITUALE

La comunità è il luogo privilegiato della manifestazione dello Spirito. Non perché lo Spirito non agisca anche nell'individuo solitario – agisce – ma perché le sue forme più riconoscibili sono forme comunitarie: il discernimento condiviso, la consolazione reciproca, la correzione fraterna, la celebrazione comune.

La tradizione monastica cristiana ha elaborato la vita comunitaria come forma suprema di vita spirituale – non per tutti, ma come modello. La regola di Benedetto – *ora et labora*, ma anche la stabilità, l'obbedienza, la vita comune – descrive una comunità in cui lo Spirito agisce attraverso la struttura ordinaria della vita condivisa. Non attraverso esperienze straordinarie: attraverso la fedeltà quotidiana ai fratelli, la pazienza con i loro difetti, la gioia delle piccole cose condivise.

Ignazio di Loyola, nel suo diverso carisma, non costruisce comunità chiuse ma comunità in missione – la Compagnia di Gesù è una comunità che non si protegge dalla storia ma vi si immerge. Il discernimento ignaziano avviene in comunità: non si decide da soli ma in dialogo, in ascolto reciproco, nello Spirito che parla attraverso le voci dei fratelli.

Per i giovani, la dimensione spirituale della comunità si manifesta nell'esperienza di essere stati cercati, trovati, accolti da una comunità prima ancora di averla scelta. Molte conversioni giovanili – nel senso lato di cambiamento di orientamento della vita – passano attraverso l'incontro con una comunità che incarna qualcosa di desiderato senza saperlo: una qualità di relazioni, una profondità di senso, una gioia che non dipende dalle circostanze. La comunità come epifania dello Spirito.

IX. ORIENTAMENTO PEDAGOGICO

Questo saggio fonda le voci dell'Ambito 3 nei seguenti modi:

Le voci **Famiglia, Comunità, Società, Bene comune, Solidarietà, Sussidiarietà, Partecipazione, Associazionismo e Volontariato** trovano qui la loro radice filosofica (Aristotele, Tönnies, Durkheim, Maritain, Bauman), biblica (il popolo di Dio, i profeti, la comunità dei discepoli, il corpo di Cristo),

teologica (*communio*, Trinità come modello, sussidiarietà, grazia comunitaria) e magistrale (*Gaudium et Spes*, *Sollicitudo Rei Socialis*, *Fratelli tutti*, Leone XIV).

La tensione pedagogica centrale che questo saggio consegna alle voci è duplice. Da un lato: aiutare i giovani a riconoscere e a valorizzare le comunità di cui già fanno parte – spesso senza piena consapevolezza – anziché cercare la comunità ideale che non esiste. Dall'altro: formare la capacità di costruire comunità, di essere soggetti attivi della vita comunitaria e non soltanto consumatori dei suoi benefici. La comunità non si trova: si costruisce, si cura, si abita con fedeltà nel tempo.



«I care – mi importa.» – Don Lorenzo Milani, Barbiana

«Siamo tutti sulla stessa barca. Non possiamo salvarci da soli: o ci salviamo insieme, o non si salva nessuno.» – Papa Francesco, Piazza San Pietro, 27 marzo 2020

DIZIONARIO DEL SOCIALE: LE VOCI

Introduzione generale

Le parole che aprono il mondo

Le parole non sono contenitori neutri in cui si versa il significato: sono esse stesse produttrici di significato, modellatrici di sguardo, formatrici di coscienza. Chi non ha la parola per dire ciò che vive, non riesce a viverlo pienamente – non riesce a elaborarlo, a comunicarlo, a trasformarlo in esperienza condivisa. Chi invece ha le parole giuste – precise, profonde, cariche di storia – vede il mondo con occhi diversi, più ricchi, più liberi.

Il Dizionario del Sociale nasce da questa convinzione. Non è un glossario di termini tecnici né un'enciclopedia di nozioni da memorizzare. È un corpus di voci – tra le trentasei e le quarantadue, distribuite nei sette ambiti – in cui alcune delle parole più importanti del vivere insieme vengono aperte, esplorate, interrogate fino alla loro profondità. Parole come *alterità*, *giustizia*, *cura*, *democrazia*, *perdono*, *speranza*: parole che tutti credono di conoscere e che invece, quando le si guarda davvero, rivelano complessità insospettate, tensioni irrisolte, ricchezze dimenticate.

Ogni voce è costruita secondo uno schema omogeneo in otto momenti, che rispetta il metodo fenomenologico e narrativo del progetto. Si apre con una **soglia narrativa** – un racconto, una scena, un volto concreto – che non illustra la tesi ma apre la domanda. Segue la **descrizione fenomenologica**: come si manifesta questa realtà nell'esperienza quotidiana dei giovani, come la incontrano, come la soffrono, come la cercano? Poi le **radici**: l'etimologia della parola, la profondità storica e filosofica del concetto – perché le parole portano in sé la memoria di chi le ha pensate prima di noi, e restituire questa memoria è già un atto educativo. Poi le **tensioni**: le domande difficili, i paradossi interni al concetto, le antinomie che non si possono risolvere con una formula ma che bisogna imparare ad abitare. Poi le **voci dei pensatori** – filosofi, teologi, sociologi, letterati – come compagni di strada da ascoltare, non come autorità da citare. Poi la **parola biblica e cristiana**, offerta come ricchezza e non come precetto, come luce e non come obbligo. Poi il **testimone** – una figura concreta del Novecento o del tempo presente che ha incarnato il valore in questione con la propria vita, pagando un prezzo reale: la prova vivente che il valore non è un'utopia ma una vocazione realizzabile. Infine, **per i giovani oggi**:

come questa voce parla alla loro vita concreta, e la domanda aperta che rimane dopo la lettura, per continuare a pensare e a vivere.

Questo schema non è una gabbia: è una grammatica. Come ogni grammatica, una volta interiorizzata, non si sente più – diventa il modo naturale di entrare in una parola, di abitarla, di uscirne più ricchi. Il lettore che attraversa dieci, quindici, venti voci di questo dizionario sviluppa senza accorgersene una competenza – un modo di stare davanti alle parole e alle realtà che esse nominano – che è, a ben pensarci, la competenza fondamentale di ogni persona capace di vivere insieme agli altri con consapevolezza e con libertà.

Una nota sull'ordine di lettura. Le voci sono distribuite nei sette ambiti e possono essere lette seguendo quella sequenza. Ma possono anche essere lette in ordine diverso, seguendo le risonanze interne – *alterità* chiama *incontro*, *giustizia* chiama *dignità*, *pace* chiama *perdono* – perché il dizionario non è un percorso obbligato ma una rete di connessioni, in cui ogni voce illumina le altre e viene illuminata da esse. L'educatore sceglierà il percorso più adatto al proprio contesto, sapendo che qualunque porta si apra, conduce sempre verso il centro della stessa realtà: la vita condivisa degli esseri umani e il senso che in essa si nasconde.

FAMIGLIA

1. La soglia narrativa

Palermo, quartiere dello Zen, anni Novanta. Un pomeriggio qualunque: tre fratelli tornano da scuola in un appartamento in cui la madre è al secondo lavoro, il padre è assente da anni, la nonna novantenne occupa il divano davanti alla televisione accesa. Non c'è nessuno che chieda come è andata, nessuno che aspetti. Il più grande – undici anni – apre il frigorifero, taglia il pane per i due più piccoli, li aiuta con i compiti. Poi scende in strada, dove lo aspettano i ragazzi del palazzo.

Non c'è qui nessun dramma da romanzo: c'è semplicemente la vita ordinaria di una famiglia che non ha le risorse per essere ciò che una famiglia dovrebbe essere. Eppure – ed è questo il punto – c'è ancora famiglia: c'è il fratello grande che fa da padre, c'è la nonna che col televisore acceso testimonia una presenza, c'è la madre che lavora due turni perché i figli possano mangiare. La famiglia non è scomparsa: si è adattata, si è distribuita, si è inventata in forme che nessun manuale prevede.

La famiglia è la prima e più antica delle comunità umane. È anche la più ferita, la più ambivalente, la più difficile da definire. È il luogo in cui si entra senza scegliere – nessuno sceglie i propri genitori, i propri fratelli, il proprio contesto di nascita – e che tuttavia plasma in modo più profondo e duraturo di ogni scelta successiva. È il luogo in cui si viene amati in modo insostituibile, e in cui si viene feriti in modo altrettanto insostituibile. È il luogo da cui si parte per diventare sé stessi, e a cui si ritorna – in qualunque forma – per capire chi si è.

La domanda che questa soglia ci consegna non è: com'era la famiglia tradizionale e perché si è dissolta? È, più radicalmente: che cosa rende una famiglia un luogo in cui si diventa umani? E che cosa succede quando questo non accade?

2. L'esperienza vissuta

Per i giovani di oggi, la famiglia è insieme il luogo più vicino e il più difficile da pensare. Ci si vive dentro – o se ne vive l'assenza – con un'intensità che non lascia distanza critica. La famiglia è l'aria che si respira: quando c'è, non si nota; quando manca o avvelena, diventa l'unica cosa a cui si pensa.

Tre esperienze ricorrenti meritano attenzione.

La prima è quella della famiglia come luogo dell'attesa e della delusione reciproca. I genitori che proiettano sui figli ciò che non hanno realizzato, che chiedono di essere certi risultati invece di certe persone, che amano condizionatamente senza saperlo. I figli che cercano negli amici o nelle relazioni affettive ciò che la famiglia non ha saputo dare – riconoscimento, ascolto, presenza. La delusione non è patologia: è l'esperienza normale di chi ha bisogno di più di quanto l'altro possa dare. Ma quando la delusione non viene nominata e compresa, resta come una ferita silenziosa che conforma il modo di stare in ogni relazione successiva.

La seconda è quella della moltiplicazione delle forme familiari. I giovani di oggi hanno spesso davanti a sé famiglie composte da figli di matrimoni precedenti, genitori separati con nuovi partner, nonni che fungono da genitori primari, famiglie monoparentali. Questa moltiplicazione non è necessariamente una crisi: è una complessità che richiede più elaborazione. Chi viene da una famiglia «altra» rispetto al modello di riferimento culturale – ancor di più se quel modello viene proposto come norma – porta con sé una fatica di legittimazione che non dovrebbe essere necessaria.

La terza è quella della famiglia come luogo paradossale di formazione e di ferita. La ricerca psicologica e neurobiologica ha ormai documentato in modo ampio che le esperienze di attaccamento nella prima infanzia formano letteralmente la struttura del cervello: i pattern relazionali che si apprendono nella famiglia di origine diventano il modello implicito attraverso cui si interpretano e si costruiscono tutte le relazioni successive. Questo significa che la famiglia non è soltanto un fatto sociologico: è una grammatica relazionale che si impara prima di saper parlare, e che si riscrive – se si riscrive – solo con un lavoro lungo e difficile.

I giovani sanno tutto questo – spesso lo sanno nel corpo prima di saperlo nella testa – e lo vivono con un misto di amore e di conflitto che è la forma normale dell'appartenenza familiare.

3. Le radici

La parola *famiglia* viene dal latino *familia*, che nel diritto romano non indica il gruppo fondato sul vincolo di sangue ma il gruppo sottoposto alla *patria potestas*: tutti coloro – figli, schiavi, clientes – che dipendono dall'autorità del *pater familias*. La famiglia romana è un'unità giuridica ed economica prima ancora che affettiva. Questa origine rivela qualcosa di importante: la famiglia è sempre stata, nella storia umana, non soltanto un legame affettivo ma una struttura di potere, di dipendenza, di risorse distribuite in modo diseguale.

Il greco *oikos* – da cui «economia», letteralmente *oikonomia*, «amministrazione della casa» – indica la famiglia come unità produttiva: il luogo in cui si gestiscono i beni, si allevano i figli, si pratica l'ospitalità. Per Aristotele, l'*oikos* è la prima e più naturale delle comunità: la comunità fondata sulla complementarità biologica e sul bisogno di cura. Ma Aristotele sa già che l'*oikos* non basta: l'essere umano si realizza pienamente soltanto nella *polis*, nella comunità più vasta. La famiglia è l'inizio, non il fine.

Le grandi tradizioni religiose hanno elaborato concezioni diverse della famiglia. In quella ebraica, la famiglia è il luogo privilegiato della trasmissione della fede: il *seder* pasquale è prima di tutto un rito familiare, in cui i genitori raccontano ai figli la storia della liberazione. In quella cristiana, la famiglia è stata letta – a partire da Efesini 5 – come immagine dell'amore di Cristo per la Chiesa: un'analogia che ha avuto conseguenze storiche non sempre felici, ma che porta in sé un'intuizione profonda sulla

fedeltà e sulla gratuità del legame. In quella islamica, la famiglia è la cellula della *umma*, la comunità dei credenti, con obblighi precisi di cura reciproca tra le generazioni.

La modernità ha progressivamente separato la famiglia dalla sua funzione economica e politica, concentrandone il significato nella sfera affettiva e intima. Questa trasformazione – che Phillipe Ariès ha documentato nella sua storia dell'infanzia – ha reso la famiglia più espressiva ma anche più fragile: quando il legame è fondato soltanto sull'affetto, si rompe quando l'affetto si esaurisce.

4. Le tensioni

La famiglia porta in sé tensioni che non si dissolvono nella buona volontà, ma che devono essere abitate con consapevolezza.

La prima è la tensione tra amore incondizionato e aspettative. La famiglia è il luogo in cui – idealmente – si è amati non per ciò che si fa o si ottiene, ma per ciò che si è. Ma ogni genitore porta con sé ferite, sogni non realizzati, paure trasmesse in modo inconsapevole. L'amore familiare è raramente puramente incondizionato: è spesso intrecciato con proiezioni, aspettative, bisogni dei genitori che si sovrappongono ai bisogni dei figli. Riconoscere questa complessità – senza usarla come alibi per non amare meglio – è il compito di ogni generazione nei confronti di quella successiva.

La seconda tensione è tra appartenenza e libertà. La famiglia forma l'identità, ma può anche imprigionarla. I genitori che non sanno lasciare andare i figli, i figli che non sanno come costruire un'identità separata senza rompere il legame: questa è la danza normale della separazione-individuazione che ogni famiglia deve attraversare. La tradizione cristiana ha un testo fondamentale su questo: «Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie» (Gen 2,24). Lasciare non significa rinnegare: significa che l'amore familiare autentico si compie nel dono della libertà.

La terza tensione è tra la famiglia come luogo privato e le responsabilità pubbliche del suo funzionamento. Storicamente, ciò che accadeva dentro le mura domestiche era considerato affare interno: la violenza, l'abuso, l'oppressione delle donne e dei bambini erano protetti dalla privacy familiare. La modernità ha faticosamente costruito la consapevolezza che la famiglia non è uno spazio esente dalla giustizia: che i diritti delle persone che la compongono – i figli, le donne, i più vulnerabili – non si annullano dentro le mura di casa. Questa tensione tra autonomia familiare e tutela dei suoi membri è ancora irrisolta in molti contesti.

La quarta tensione è tra famiglia biologica e famiglia scelta. L'esperienza contemporanea ha messo in luce che il legame familiare non è necessariamente definito dalla biologia: ci sono comunità di cura che svolgono funzioni familiari senza essere famiglie biologiche, e ci sono famiglie biologiche che non svolgono nessuna funzione di cura. La domanda pedagogica è: come educare a valorizzare i legami familiari biologici senza assolutizzarli come unica forma di famiglia autentica?

5. Le voci dei pensatori

John Bowlby (1907–1990) ha rivoluzionato la comprensione della famiglia con la sua teoria dell'attaccamento. In *Attaccamento e perdita* (3 volumi, 1969–1980), ha mostrato che il bisogno di legame affettivo è una necessità biologica primaria – non secondaria rispetto ai bisogni fisici, come si credeva prima di lui. Il bambino ha bisogno di una figura di attaccamento stabile non perché gli procuri cibo o riparo, ma perché gli procura sicurezza: una base sicura da cui esplorare il mondo e a cui tornare quando si è feriti. La qualità di questo attaccamento precoce plasma le strutture neurologiche ed emotive che reggono tutta la vita relazionale successiva.

La ricerca di Bowlby ha dimostrato empiricamente ciò che la tradizione sapeva per intuizione: il legame è la prima necessità dell'essere umano.

Martin Buber (1878–1965), nel suo *Io e Tu* (1923), ha offerto una chiave filosofica fondamentale per comprendere il legame familiare. Buber distingue tra la relazione *Io-Tu* – in cui l'altro è accolto nella sua pienezza irriducibile – e la relazione *Io-Esso* – in cui l'altro è trattato come oggetto, come mezzo, come funzione. La famiglia autentica è il luogo privilegiato della relazione *Io-Tu*: il luogo in cui si è visti come persone intere, non come funzioni. Ma ogni famiglia reale oscilla continuamente tra le due modalità: tra il momento in cui si è davvero presenti all'altro e il momento in cui si è distratti, stanchi, chiusi.

Romano Guardini (1885–1968), teologo e filosofo della cultura di origini italiane ma formatosi in Germania, ha riflettuto sulla famiglia in numerosi scritti, tra cui *Le età della vita* (1953). Per Guardini, la famiglia è il luogo in cui si impara la struttura fondamentale dell'esistenza: la dipendenza e il dono. Il bambino che riceve cure senza meritarsele, che viene amato prima ancora di poter rispondere all'amore, fa un'esperienza che è la radice di ogni comprensione della grazia. La famiglia anticipa, nella carne e nella storia concreta, la logica del Vangelo: si è amati gratuitamente, prima di ogni merito.

6. La parola biblica e cristiana

Il testo fondativo per la famiglia nell'intera Bibbia è il secondo capitolo della Genesi:

«Non è bene che l'uomo sia solo; voglio fargli un aiuto che gli corrisponda.» – Genesi 2,18

La solitudine del primo essere umano – quella solitudine strutturale che nessun animale può colmare, perché nessun animale è il suo *simile* – viene superata non con la creazione di un subordinato, ma con la creazione di qualcuno che *corrisponde*: che risponde, che replica, che è alterità della stessa dignità. La relazione familiare originaria non è relazione di dominio ma di corrispondenza: un rispecchiamento che non cancella la differenza ma la presuppone.

Il Libro dei Proverbi (capitolo 31) e il Cantico dei Cantici offrono immagini potenti della relazione coniugale come luogo di fedeltà operosa e di amore appassionato – due dimensioni che la tradizione ha spesso separato, ma che la Bibbia tiene insieme con naturalezza. Il Cantico, in particolare, è il libro della Bibbia che celebra l'amore umano nella sua concretezza corporea senza mai smettere di essere, per la tradizione ebraica e cristiana, un'allegoria dell'amore di Dio per il suo popolo. Il corpo e lo spirito, l'eros e l'agape, non si oppongono: si completano.

Nel Nuovo Testamento, la famiglia di Nazaret – Gesù, Maria, Giuseppe – è diventata il modello iconico della famiglia cristiana. Ma ciò che questa famiglia rappresenta non è la perfezione psicologica o la tranquillità borghese: è la fedeltà nell'oscurità, la cura nell'umiltà, la presenza di Dio in una situazione di fragilità strutturale (una madre giovane, una gravidanza non programmata, un padre adottivo, una nascita in condizioni di povertà, la fuga in Egitto). La «Sacra Famiglia» non è il modello di una famiglia senza problemi: è il modello di una famiglia che attraversa i problemi con fede.

La tradizione cristiana ha elaborato nel tempo il concetto di *Ecclesia domestica* – la Chiesa domestica – per indicare che la famiglia non è soltanto la cellula della società civile, ma anche la cellula della Chiesa: il luogo in cui la fede viene trasmessa, vissuta e testimoniata nella quotidianità.

7. Il testimone

Chiara Corbella Petrillo (1984–2012) *La libertà di amare oltre la perdita*

Chiara Corbella nasce a Roma nel 1984. Studia, si innamora di Enrico Petrillo, lo sposa nel 2008. Nei tre anni successivi attraversa un'esperienza che è difficile da immaginare: le prime due gravidanze si concludono con la nascita di bambini malformati – Maria Grazia Letizia e Davide Giovanni – che muoiono rispettivamente dopo poche ore e pochi giorni. Alla terza gravidanza, mentre porta in grembo Francesco – che sopravviverà e crescerà sano – le viene diagnosticato un tumore alla lingua. Chiara

sceglie di rimandare le cure per non danneggiare il figlio. Francesco nasce sano. Chiara muore nel giugno del 2012, a ventotto anni.

Ciò che rende Chiara una figura straordinaria non è il martirio – una categoria che appartiene ad altra esperienza – ma la qualità della sua libertà. Ogni scelta che compie – sposarsi, generare, rimandare le cure, accompagnare i figli malati alla morte, accettare la propria – è vissuta non come costrizione di una fede tirannica, ma come espressione di una libertà profonda, radicata nell'amore. Il suo diario e le testimonianze di chi la conobbe descrivono una donna gioiosa, concreta, talvolta ironica, capace di stare nella sofferenza senza essere schiacciata da essa.

Per il progetto di educazione al sociale, Chiara Corbella è il testimone della famiglia come luogo in cui l'amore si misura non nelle condizioni favorevoli ma nelle condizioni avverse. La sua storia dice ai giovani qualcosa di difficile e di necessario: che amare non è principalmente un sentimento ma una scelta, che si rinnova ogni giorno e in ogni circostanza, anche – soprattutto – quando le circostanze sono quelle che nessuno sceglierebbe.

La causa di beatificazione è stata aperta nel 2018. Chiara Corbella non è ancora beata: è una testimone recente, vicina, riconoscibile per i giovani proprio perché la sua vita non appartiene a un'epoca lontana.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

I giovani di oggi si confrontano con la famiglia in un momento di trasformazione accelerata: le forme della famiglia si moltiplicano, le aspettative su di essa crescono, mentre le risorse – economiche, temporali, psicologiche – di molte famiglie si riducono. È una generazione che spesso vive la contraddizione tra il desiderio intenso di legami stabili e profondi e la difficoltà strutturale di costruirli in un contesto che valorizza la mobilità, l'individuale, il provvisorio.

Ci sono almeno tre domande che questa voce lascia aperte per chi lavora con i giovani.

La prima è una domanda di riconoscimento: ogni giovane porta con sé una storia familiare – gloriosa o ferita, ricca o povera, semplice o complessa – che è il punto di partenza del suo modo di stare nel mondo. Riconoscere quella storia, senza idealizzarla né condannarla, è il primo gesto educativo. Non si educa un astratto «giovane»: si educa una persona che viene da qualche parte.

La seconda è una domanda di riconciliazione: quasi nessuno ha ricevuto dalla propria famiglia tutto ciò di cui aveva bisogno, e quasi nessuno ha dato alla propria famiglia tutto ciò che avrebbe potuto dare. La riconciliazione con la propria storia familiare – non nel senso di approvare ciò che è stato sbagliato, ma nel senso di non lasciare che le ferite del passato determinino in modo inevitabile il presente – è uno dei lavori più difficili e più fecondi della vita adulta.

La terza è una domanda di costruzione: che tipo di famiglia – di legame stabile e generativo – si vuole costruire? Questa domanda non riguarda soltanto il matrimonio o la vita di coppia: riguarda il modo in cui si costruiscono legami di cura, di fedeltà, di responsabilità reciproca in qualunque contesto. La famiglia, in senso ampio, è ovunque ci sia qualcuno che si prende cura di un altro con fedeltà e gratuità.

La domanda aperta

C'è qualcosa che hai ricevuto dalla tua famiglia – un'abitudine, un valore, un modo di guardare il mondo – che non hai ancora ringraziato? E c'è qualcosa che vorresti costruire, nei tuoi legami, che sia diverso da ciò che hai ricevuto?



«Non è bene che l'uomo sia solo.» – Genesi 2,18

COMUNITÀ

1. La soglia narrativa

Riace, Calabria, anno 1998. Il paese sta morendo da decenni: i giovani partono, le case si svuotano, le scuole chiudono, i negozi abbassano le serrande uno dopo l'altro. È la storia di mille borghi italiani, una lenta emorragia silenziosa che la modernità chiama progresso e che i vecchi rimasti chiamano con il loro nome vero: abbandono.

Quell'estate, su una spiaggia vicino al paese, approdano 272 curdi su un barcone sgangherato. Il sindaco Domenico Lucano – che tutti chiamano Mimmo – prende una decisione che sembra di buon senso e che invece è rivoluzionaria: li accoglie, li fa sistemare nelle case vuote, chiede loro di restare. Non come problema da gestire, non come emergenza da risolvere, ma come risorsa per un paese che ha bisogno di vita.

Nei vent'anni successivi, Riace diventa un esperimento sociale che attira l'attenzione del mondo. Le case vengono ristrutturate, le botteghe artigiane riaprono, la scuola si riempie di bambini che parlano lingue diverse. Si ricostituisce qualcosa che sembrava perduto: una comunità viva, che produce, che si incontra, che ha un futuro. Non perché tutto sia facile – ci sono tensioni, incomprensioni, difficoltà pratiche enormi – ma perché c'è un progetto condiviso e c'è la volontà di abitarlo insieme.

La storia di Riace è diventata famosa e poi controversa – Lucano ha affrontato processi, condanne, polemiche che ancora non si sono concluse. Ma al di là delle vicende giudiziarie, l'esperienza di Riace pone una domanda che rimane: è possibile ricostruire una comunità partendo dall'accoglienza? È possibile che chi arriva da fuori – lo straniero, il rifugiato, l'altro – sia non il problema ma la soluzione alla crisi di una comunità?

2. L'esperienza vissuta

La parola *comunità* è tornata di moda. La usano i politici, i pubblicitari, i responsabili delle risorse umane, i gestori dei social media. «La nostra community», dice una piattaforma digitale che aggrega milioni di utenti senza che si siano mai incontrati. «La comunità locale», dice un amministratore riferendosi a una circoscrizione in cui nessuno conosce il nome del vicino di pianerottolo. La parola si è svuotata di significato proprio nel momento in cui è diventata più desiderata.

I giovani vivono questa contraddizione in modo particolarmente acuto. Appartengono, contemporaneamente, a molte comunità – la famiglia, il gruppo di amici, la classe, il quartiere, la squadra, la comunità online – e nessuna di queste appartenenze sembra fornire da sola il senso di radicamento profondo che la parola comunità promette. Si è sempre parzialmente dentro e parzialmente fuori, sempre con un piede di qua e uno di là, sempre con la sensazione che la vera comunità sia altrove, in qualche luogo in cui ci si sente finalmente a casa senza riserve.

Eppure i momenti in cui la comunità si manifesta davvero – quando un compagno di classe è in difficoltà e il gruppo si stringe attorno a lui, quando una catastrofe collettiva genera solidarietà imprevista, quando un progetto condiviso crea legami che non si sarebbero mai costruiti altrimenti – quei momenti hanno una qualità riconoscibile e desiderata. C'è qualcosa che si sa, in quei momenti, che non si riesce a trovare nella somma delle connessioni digitali: una presenza, una reciprocità, un senso di appartenere a qualcosa di più grande di sé che non chiede di dissolversi in esso.

Il paradosso contemporaneo è che si è più connessi che mai e più soli che mai. La comunità non si costruisce con la connessione tecnica ma con la prossimità effettiva: con la condivisione del tempo, dello spazio, delle fragilità, dei progetti. Con la presenza fisica – che include il conflitto, l'attrito, la fatica di stare insieme anche quando è scomodo – che nessuna piattaforma digitale può sostituire.

3. Le radici

La parola *comunità* viene dal latino *communitas*, derivata da *communis* – comune, condiviso. *Communis* si compone di *cum* (insieme) e *munus* (dono, dovere, ufficio pubblico). La comunità è letteralmente il luogo in cui si condividono i doni e i doveri: non soltanto i benefici, ma anche le responsabilità. Chi fa parte di una comunità non è soltanto un beneficiario: è anche un contribuente, qualcuno che porta qualcosa e che si fa carico di qualcosa.

Il latinista Roberto Esposito ha esplorato questa etimologia con finezza filosofica in *Communitas* (1998), mostrando che la comunità non è un possesso condiviso ma un debito condiviso: i membri di una comunità non hanno qualcosa in comune, ma sono reciprocamente obbligati, portano ciascuno verso l'altro un *munus* – un dono che è al tempo stesso un obbligo. Questa lettura rovescia la visione romantica della comunità come abbraccio caldo e privo di conflitti: la comunità è il luogo in cui si è reciprocamente esposti all'altro, reciprocamente vulnerabili, reciprocamente responsabili.

Il greco *koinōnia* – tradotto in italiano come comunione, comunità, condivisione – è la parola che il Nuovo Testamento usa per descrivere il legame tra i credenti e tra i credenti e Cristo. *Koinōnia* non è semplicemente associazione o aggregazione: è partecipazione a una stessa realtà, condivisione di una vita. La prima comunità cristiana è descritta negli Atti degli Apostoli come *koinōnia* concreta: si dividevano i beni, il pane, la preghiera, la gioia e le persecuzioni. Non era un programma ideale: era un modo di vivere che sgorgava dall'esperienza della risurrezione.

Nella storia delle scienze sociali, il pensiero sulla comunità ha un momento fondativo nel già citato Ferdinand Tönnies (*Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887) e nel dibattito che ne è seguito. Émile Durkheim, Robert Nisbet, Hannah Arendt, Alasdair MacIntyre – ciascuno a modo suo – hanno cercato di comprendere come la modernità abbia trasformato le forme comunitarie e quali siano le condizioni in cui comunità autentiche possono ancora fiorire.

4. Le tensioni

La comunità non è un idillio: è un campo di forze in tensione permanente, e riconoscere queste tensioni è la condizione per abitarla onestamente.

La prima è la tensione tra identità e apertura. Ogni comunità si costituisce anche attraverso una distinzione: «noi» esiste in relazione a un «loro». Il problema non è la distinzione in sé – che è inevitabile e necessaria – ma quando la distinzione diventa esclusione, quando il confine diventa muro, quando l'identità comunitaria si rafforza a spese della dignità di chi è fuori. Le comunità più coese sono spesso quelle che hanno identificato un nemico esterno: la coesione ottenuta attraverso il capro espiatorio è la forma più fragile e più violenta di appartenenza comunitaria.

La seconda tensione è tra solidarietà interna e apertura universale. La comunità crea cerchi di cura e di responsabilità: ci si prende cura prima di chi è vicino, poi di chi è lontano. Questa gradualità è umana e comprensibile. Ma può diventare chiusura morale quando la cura si esaurisce dentro i confini comunitari, quando il benessere della propria comunità viene perseguito a scapito di chi sta fuori. La tradizione biblica ha sempre messo in guardia da questa tentazione: il profeta Amos rimprovera Israele non per aver fallito nei confronti dei pagani, ma per aver dimenticato la giustizia dentro i propri confini; ma anche per non aver visto la propria interdipendenza con il mondo più ampio.

La terza tensione è tra comunità e persona. Come il saggio fondativo dell'Ambito 3 ha mostrato attraverso Maritain, la persona trascende qualsiasi comunità storica: non può essere interamente definita dall'appartenenza comunitaria, né può essere sacrificata ad essa. Le comunità che diventano totalizzanti – che chiedono ai loro membri di non avere vita fuori di esse, che puniscono la dissidenza,

che costruiscono un'identità talmente densa da non lasciare spazio alla singolarità personale – tradiscono la loro vocazione e diventano strumenti di oppressione.

La quarta tensione è tra comunità reale e comunità ideale, già esplorata nel saggio fondativo. Vale la pena ripeterla in questa sede perché è la tensione più prossima all'esperienza giovanile: la delusione comunitaria – scoprire che la comunità a cui si appartiene è imperfetta, conflittuale, piena di persone difficili – è spesso il momento di biforcazione tra chi sceglie il nomadismo comunitario (cercare sempre la comunità ideale che non esiste) e chi sceglie la fedeltà critica (restare dentro una comunità imperfetta e lavorare per trasformarla dall'interno). La seconda scelta è infinitamente più difficile e infinitamente più feconda.

5. Le voci dei pensatori

Alexis de Tocqueville (1805–1859) ha compreso, prima di chiunque altro, il paradosso della democrazia moderna in rapporto alla comunità. Nel suo *La democrazia in America* (1835–1840), descrive come la democrazia liberi gli individui dai legami tradizionali di nascita e di ceto, ma rischi di produrre una società di individui atomizzati, uguali ma isolati, che si rivolgono al potere centrale per ogni bisogno che le comunità intermedie – famiglie, associazioni, chiese, municipalità – non riescono più a soddisfare. Il rimedio che Tocqueville identifica è quello che chiama «arte dell'associarsi»: la capacità di costruire comunità volontarie, intermedie tra l'individuo e lo Stato, che siano palestre di partecipazione e di responsabilità civica.

Alasdair MacIntyre (nato nel 1929) ha posto la questione della comunità al centro della sua critica alla modernità morale. In *Dopo la virtù* (1981), sostiene che la vita morale non può essere pensata fuori da una tradizione e da una comunità di pratiche condivise: le virtù non si apprendono leggendo trattati, ma abitando comunità in cui le virtù sono praticate, raccontate, celebrate. La crisi morale della modernità è, per MacIntyre, essenzialmente una crisi di comunità: abbiamo perso i contesti comunitari in cui la vita morale aveva senso e forma, e non sappiamo come ricostruirli.

Siamo tutti eredi – che lo riconosciamo o meno – di tradizioni morali incarnate in comunità di pratica. Quando queste comunità si dissolvono, rimaniamo con frammenti di moralità che non sappiamo più come utilizzare.

Hannah Arendt (1906–1975), in *Vita activa* (1958) e in *Le origini del totalitarismo* (1951), ha mostrato come la distruzione delle comunità intermedie sia la premessa strutturale dei regimi totalitari. Prima di poter dominare una popolazione, il totalitarismo deve isolarla: sciogliere le associazioni, le comunità religiose, i gruppi professionali, le reti di amicizia – tutto ciò che dà alle persone un'identità che non dipende dallo Stato. La comunità non è soltanto un luogo caldo e confortante: è una struttura di resistenza al potere assoluto, un presidio di libertà che precede e sopravvive allo Stato.

6. La parola biblica e cristiana

Il libro degli Atti degli Apostoli offre il ritratto più vivido di una comunità cristiana alle origini: «Erano assidui nell'ascoltare l'insegnamento degli apostoli e nell'unione fraterna, nella frazione del pane e nelle preghiere. [...] Tutti i credenti stavano insieme e mettevano in comune tutte le cose; chi aveva proprietà e sostanze le vendeva e ne faceva parte a tutti, secondo il bisogno di ciascuno.» – Atti 2,42.44-45

Questo testo ha ispirato secoli di riflessione e di esperimenti comunitari – dal monachesimo alle comunità di base, dai movimenti spirituali alle cooperative sociali. Va letto con attenzione critica: non descrive un comunismo primitivo da ripristinare né una perfezione irripetibile da rimpiangere. Descrive

la forma di vita che la fede nella risurrezione genera spontaneamente: se davvero il Signore è risorto e il destino dell'umanità è la comunione con Dio, allora già adesso si può cominciare a vivere con quella logica – condividendo, non lasciando nessuno nel bisogno, costruendo relazioni che anticipino il Regno.

La tradizione monastica cristiana ha elaborato la vita comunitaria in modo sistematico e duraturo. La *Regola* di Benedetto da Norcia (480–547 circa) – «ora et labora», ma soprattutto *stabilitas loci*, la fedeltà a una comunità concreta nel tempo – è rimasta per quindici secoli il documento fondativo della vita comunitaria in Occidente. Benedetto non costruisce una comunità di perfetti: costruisce una struttura in cui persone imperfette possano imparare a vivere insieme, attraverso la preghiera condivisa, il lavoro comune, la regola come struttura portante e l'abate come padre spirituale. La sua intuizione è di straordinaria portata pedagogica: la comunità non si improvvisa; si costruisce con pazienza, con regole condivise, con il tempo.

La dottrina sociale della Chiesa, a partire dalla *Rerum Novarum* (1891) fino alla *Fratelli tutti* (2020), ha sempre difeso il valore delle comunità intermedie contro la doppia tentazione dell'individualismo liberale – che vede solo l'individuo – e del collettivismo statalista – che vede solo la nazione o lo Stato. Papa Francesco, in particolare, ha fatto della comunità di prossimità il luogo privilegiato dell'incontro con i poveri e della costruzione di un'alternativa alla cultura dello scarto: i poveri non sono destinatari di un'azione caritatevole, ma soggetti protagonisti di un cammino comune verso una società più giusta. Leone XIV, nel discorso ai Movimenti Popolari dell'ottobre 2025, ha ripreso e approfondito questa linea: di fronte alla «globalizzazione dell'impotenza», la risposta non è la rassegnazione individuale ma la costruzione di comunità di resistenza e di alternativa – comunità capaci di «colmare il vuoto generato dalla mancanza di amore con il grande miracolo della solidarietà».

7. Il testimone

Don Lorenzo Milani (1923–1967) *Una comunità che non lascia nessuno indietro*

Lorenzo Milani nasce a Firenze nel 1923, in una famiglia borghese colta e laica. Si converte al cattolicesimo a diciotto anni, con la stessa radicalità con cui farà tutto il resto della sua vita. Viene ordinato sacerdote nel 1947. La sua prima esperienza pastorale è a San Donato di Calenzano, dove già sperimenta un modello di comunità che non separa la cura spirituale dalla cura intellettuale e civica. Ma è la destinazione successiva – quella che la Curia fiorentina intende come punizione – a fare di lui un simbolo.

Barbiana, sulle pendici del Mugello, è una frazione di montagna dimenticata da tutti. Quando don Milani vi arriva, nel 1954, trova una piccola comunità contadina impoverita e analfabeta, abituata a considerarsi inferiore per nascita e per destino. Non costruisce una parrocchia tradizionale. Costruisce una comunità. La scuola di Barbiana – aperta ogni giorno dell'anno, dalla mattina alla sera, per tutti – è il luogo in cui la comunità si ricostruisce attorno a un progetto: dare la parola a chi non ce l'ha.

Il principio pedagogico di don Milani è semplice e radicale: «Non si può evangelizzare chi non sa leggere.» Ma questo principio nasconde una teoria della comunità di enorme profondità. La comunità autentica non è quella che si limita a tenere insieme chi già sa stare insieme: è quella che recupera chi è stato lasciato indietro, che restituisce dignità a chi è stato umiliato, che considera la marginalità del singolo un problema di tutti. La famosa frase – «I care», mi importa – è il contrario del fascismo, spiega ai suoi ragazzi, che aveva come motto «me ne frego». La comunità è fatta di persone a cui importa.

Lettera a una professoressa (1967), scritta collettivamente da don Milani con i suoi ragazzi, è ancora oggi uno dei documenti più lucidi sulla scuola come comunità: sulla scuola che seleziona invece di includere, che premia chi viene da famiglie che già sanno e abbandona chi viene da famiglie che non

sanno. Il testo scuote perché non è la denuncia di un intellettuale indignato: è la testimonianza di una comunità che ha provato a fare le cose diversamente, e che ha visto che si può.

Don Milani muore a Barbiana nel 1967, a quarantaquattro anni, di leucemia. Papa Francesco lo riabilita esplicitamente nel 2017, a cinquant'anni dalla morte: «Don Milani era un prete della Chiesa, amava la Chiesa, anche se qualche volta ha fatto soffrire la Chiesa, e anche lui ha sofferto per la Chiesa.» Nel 2023, viene aperta la causa di beatificazione.

Per un progetto di educazione al sociale, don Lorenzo Milani è il testimone che incarna la domanda fondamentale della comunità: chi si lascia indietro in una comunità che non è degna di quel nome? E chi ha il coraggio di costruire, in un posto dimenticato, la comunità che dovrebbe esistere?

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

I giovani di oggi hanno più strumenti che mai per costruire comunità, e più difficoltà che mai a costruirle davvero. La tecnologia ha abbassato il costo dell'aggregazione superficiale – creare un gruppo, seguire una pagina, partecipare a una community online è più semplice di qualsiasi cosa – e ha alzato il costo dell'aggregazione profonda: trovare il tempo e il coraggio di stare con persone reali, in luoghi reali, con tutta la fatica e l'imprevedibilità che questo comporta.

Ci sono almeno tre aree in cui l'educazione alla comunità può fare differenza concreta nella vita dei giovani.

La prima è quella dell'esperienza comunitaria diretta. Non si impara a vivere in comunità leggendo libri sulla comunità: si impara vivendo in comunità, anche piccole, anche temporanee. I campi estivi, le esperienze di servizio, i gruppi giovanili, i laboratori teatrali o musicali, le squadre sportive – tutto ciò che mette insieme persone diverse attorno a un progetto condiviso e richiede di gestire il conflitto, di distribuire i compiti, di celebrare insieme i risultati – è scuola di comunità. L'educatore che sa creare queste esperienze fa qualcosa di più importante di quanto spesso pensi.

La seconda area è quella del riconoscimento delle comunità già esistenti. I giovani appartengono già a comunità: spesso non le riconoscono come tali, non le valorizzano, non le abitano con consapevolezza. Aiutare un giovane a vedere che il suo quartiere è una comunità – che ha una storia, dei conflitti, delle risorse, delle persone che ci tengono – è il primo passo verso una cittadinanza attiva. La comunità non si inventa dal nulla: si riconosce, si valorizza, si trasforma a partire da ciò che già esiste.

La terza area è quella della gestione del conflitto comunitario. Il conflitto dentro una comunità non è il segnale che qualcosa è andato storto: è il segnale che la comunità è viva, che è composta da persone reali con punti di vista realmente diversi. Imparare a gestire il conflitto – a nominarlo senza distruggersi, a cercare soluzioni che rispettino tutti, a distinguere il disaccordo dalla rottura – è una delle competenze più preziose che un giovane possa acquisire, e una delle più trascurate dall'educazione tradizionale.

La domanda aperta

A quale comunità appartieni in modo più autentico – non quella in cui sei stato messo dalla nascita o dalla circostanza, ma quella che senti davvero come tua? E c'è qualcuno, in quella comunità, che rischia di essere lasciato indietro senza che nessuno se ne accorga?



«Erano assidui nell'unione fraterna, nella frazione del pane e nelle preghiere.» – Atti 2,42

SOCIETÀ

1. La soglia narrativa

Vienna, 1913. In quella città – capitale di un impero che si crede eterno e che ha meno di cinque anni di vita – abitano contemporaneamente, a pochi chilometri l'uno dall'altro, personaggi che cambieranno il Novecento senza ancora saperlo. Sigmund Freud affina la sua teoria dell'inconscio. Adolf Hitler, giovane pittore fallito, vaga per le strade cercando di vendere cartoline acquerellate. Lev Trockij gioca a scacchi in un caffè del centro. Lo scrittore Robert Musil osserva tutto con l'occhio impietoso di chi sta cercando di capire come funziona una società che non sa più chi è.

Musil chiamerà il suo capolavoro – rimasto incompiuto – *L'uomo senza qualità*. Il titolo è il ritratto di un'epoca: una società in cui le strutture formali reggono ancora perfettamente – le istituzioni, le gerarchie, i protocolli – ma in cui il senso di ciò che si fa insieme è evaporato. La macchina sociale gira a vuoto, producendo movimenti senza direzione, rituali senza significato, appartenenze senza contenuto.

Quella società si sgretola nel 1914, nella Grande Guerra, che la travolge con una violenza che nessuno aveva previsto e che tutti – guardando in retrospettiva – avrebbero potuto prevedere. Quando una società perde la capacità di rispondere alla domanda «perché stiamo insieme?», il vuoto di senso non resta indefinitamente vuoto: si riempie di qualcosa di più semplice e di più brutale – il nemico, il capro espiatorio, la guerra.

La domanda che questa soglia consegna non è soltanto storica: è la domanda di ogni generazione che si trova a ereditare strutture sociali che non ha costruito e che fatica a riconoscere come proprie. Che cos'è una società? Perché stiamo insieme, noi – così diversi, così spesso in conflitto, così poco disposti a cedere qualcosa di noi stessi per il bene comune? E cosa accade quando una società smette di saper rispondere?

2. L'esperienza vissuta

I giovani di oggi vivono in una condizione paradossale rispetto alla società: ne fanno parte senza esserne stati consultati, ne subiscono le regole senza averle scritte, ne ereditano i problemi senza averli causati. Il cambiamento climatico, il debito pubblico, la precarizzazione del lavoro, la crisi delle istituzioni democratiche – tutto questo è stato costruito da generazioni precedenti, e viene consegnato alla generazione attuale come un'eredità che nessuno ha chiesto di ricevere.

Questa condizione produce, nei giovani più consapevoli, una reazione ambivalente. Da un lato, la tentazione del disimpegno: se la società è una struttura che opprime, che esclude, che produce ingiustizia sistematica, perché investirvi energie? Tanto vale occuparsi di ciò che è vicino – le relazioni personali, i piccoli gesti, la vita intima – e lasciare che le strutture grandi facciano il loro corso.

Dall'altro, la tentazione opposta e altrettanto sterile: l'indignazione permanente, la critica totalizzante, la denuncia senza proposta, che produce visibilità sui social media ma non trasforma nulla di reale.

Tra questi due estremi – il disimpegno quietista e l'indignazione impotente – c'è uno spazio difficile da abitare ma necessario: quello della partecipazione critica. Prendere parte alla società non perché sia perfetta, non perché le sue strutture siano giuste, ma perché è il luogo condiviso in cui le trasformazioni reali avvengono, e perché rinunciare a parteciparvi significa lasciare ad altri – non necessariamente più sapienti o più giusti – il potere di plasmarla.

C'è un'altra dimensione dell'esperienza giovanile che merita attenzione: la percezione dell'invisibilità sociale. Molti giovani – soprattutto quelli che vengono da contesti economicamente fragili, da minoranze etniche o culturali, da zone geograficamente marginali – sperimentano la società non come

una casa comune ma come una struttura che non li vede, che non li conta, che parla di loro in astratto senza mai davvero ascoltarli. Questa invisibilità non è soltanto una ferita personale: è un deficit democratico, perché una società che non sa ascoltare le sue parti più giovani e più vulnerabili è una società che si priva delle risorse di rinnovamento di cui ha più bisogno.

3. Le radici

La parola *società* viene dal latino *societas*, derivata da *socius* – compagno, alleato, colui che cammina con me (*sequi*, seguire). La *societas* romana è originariamente un accordo contrattuale tra persone che si associano per uno scopo comune: una società commerciale, una alleanza militare, una partnership. L'etimologia rivela una tensione costitutiva che attraversa tutta la storia del pensiero sociale: la società è un fatto naturale – l'essere umano è per natura un animale sociale, come dice Aristotele – o è un fatto artificiale, un contratto tra individui che scelgono di stare insieme per convenienza reciproca? Questa domanda divide le grandi tradizioni del pensiero politico moderno. La tradizione contrattualista – da Hobbes a Locke a Rousseau – risponde: la società è un contratto, esplicito o implicito, con cui gli individui rinunciano a parte della loro libertà naturale per ottenere la sicurezza e i benefici della vita comune. Thomas Hobbes (*Leviatano*, 1651) descrive lo stato di natura come una guerra di tutti contro tutti – *bellum omnium contra omnes* – da cui gli individui escono soltanto cedendo il potere a un sovrano assoluto. Locke e Rousseau attenuano la brutalità hobbesiana ma mantengono la struttura contrattualista: la società è legittima nella misura in cui rispetta i diritti naturali degli individui che l'hanno costituita.

La tradizione organicista – da Aristotele a Burke a Hegel – risponde invece: la società non è un contratto ma un organismo, un tutto che precede e forma le sue parti. L'individuo non esiste fuori dalla società: è formato da essa, dalla sua lingua, dalla sua cultura, dalle sue istituzioni. Non si può pensare l'individuo come un atomo preesistente che sceglie di associarsi con altri atomi: l'individuo è già, dalla nascita, un essere sociale, e la società è il medio in cui la sua umanità si realizza.

Entrambe le tradizioni hanno ragione su qualcosa e torto su qualcosa. La tradizione contrattualista protegge i diritti dell'individuo contro l'assorbimento nella collettività, ma rischia di ridurre la società a un meccanismo di utilità reciproca. La tradizione organicista comprende la profondità del legame sociale, ma rischia di sacrificare l'individuo alle esigenze del tutto. Il pensiero sociale cristiano – con la dottrina del bene comune, della sussidiarietà, della persona come fine e non come mezzo – ha cercato di tenere insieme le istanze legittime di entrambe le tradizioni.

4. Le tensioni

La società è un campo di tensioni strutturali che nessuna riforma può eliminare definitivamente, ma che ogni generazione deve affrontare in forma nuova.

La prima è la tensione tra uguaglianza e libertà. Una società che massimizza la libertà individuale tende a produrre disuguaglianza: chi ha più risorse, più competenze, più connessioni si avvantaggia sugli altri, e le differenze si amplificano nel tempo. Una società che massimizza l'uguaglianza tende a comprimere la libertà: per ridurre le differenze, occorre limitare le scelte individuali, redistribuire i risultati, vincolare i comportamenti. Nessuna società reale ha risolto questa tensione: tutte oscillano tra i due poli, cercando equilibri sempre provvisori. La democrazia è, tra l'altro, il sistema politico che istituzionalizza questa ricerca senza pretendere di concluderla.

La seconda tensione è tra il breve e il lungo termine. Le società democratiche sono strutturalmente portate a privilegiare il breve termine: i politici vengono eletti ogni quattro o cinque anni, i mercati premiano i risultati trimestrali, i media vivono del presente. Ma i problemi più gravi che le società affrontano – il cambiamento climatico, la sostenibilità dei sistemi previdenziali, la qualità

dell'istruzione – hanno tempi di risposta che si misurano in decenni o in generazioni. Questa asimmetria tra la logica delle istituzioni democratiche e la scala dei problemi che devono affrontare è una delle tensioni più difficili della politica contemporanea.

La terza tensione è tra unità e diversità. Ogni società ha bisogno di un minimo di coesione, di valori condivisi, di un senso di appartenenza comune che renda possibile la cooperazione e la fiducia reciproca. Ma ogni società è anche composta da persone e da gruppi profondamente diversi per storia, per cultura, per valori, per interessi. Come si costruisce l'unità senza cancellare la diversità? Come si valorizza la diversità senza frantumare l'unità? Questa tensione – che si chiama, nel dibattito contemporaneo, integrazione, multiculturalismo, intercultura – non ha una soluzione tecnica: ha risposte politiche e culturali sempre provvisorie, sempre contestate, sempre da reinventare.

La quarta tensione è tra efficienza e giustizia. Le società moderne sono macchine di una complessità straordinaria, che richiedono coordinazione, specializzazione, divisione del lavoro su scala gigantesca. Questa complessità produce efficienza – una quantità di beni e di servizi che nessuna società precedente ha mai conosciuto – ma anche ingiustizia strutturale: la divisione del lavoro non è mai neutra, le posizioni nella gerarchia produttiva distribuiscono risorse, potere e riconoscimento in modo profondamente diseguale. Come costruire società efficienti che siano anche giuste? Questa è la domanda centrale dell'economia politica da due secoli, e non ha ancora trovato una risposta condivisa.

5. Le voci dei pensatori

Émile Durkheim (1858–1917) è il fondatore della sociologia come scienza autonoma, e la sua riflessione sulla società mantiene una freschezza straordinaria. In *La divisione del lavoro sociale* (1893) mostra come le società moderne si tengano insieme non attraverso la somiglianza dei loro membri – come avveniva nelle società tradizionali, fondate sulla «solidarietà meccanica» – ma attraverso la loro complementarità: ciascuno dipende dagli altri proprio perché è diverso da loro, perché fa cose diverse, perché ha competenze che gli altri non hanno. Chiama questa forma di coesione «solidarietà organica»: una coesione fondata sull'interdipendenza, non sull'uniformità.

L'intuizione di Durkheim ha un'implicazione pedagogica di enorme portata: la diversità non è il problema della società moderna, ma la condizione della sua coesione. Una società che teme la diversità e cerca l'uniformità sta minando le basi della propria solidarietà. Una società che sa trasformare la diversità in complementarità è una società capace di futuro.

John Rawls (1921–2002) ha posto la questione della giustizia sociale al centro della filosofia politica del Novecento. In *Una teoria della giustizia* (1971), propone un esperimento mentale diventato celebre: immaginate di dover scegliere i principi fondamentali della vostra società prima di sapere quale posizione occuperete in essa – se sarete ricchi o poveri, sani o malati, nati in una famiglia colta o analfabeta. Rawls chiama questa condizione «velo di ignoranza»: dietro di esso, sosterrà, ogni persona razionale sceglierebbe una società che garantisce a tutti le libertà fondamentali e che distribuisce le disuguaglianze soltanto nella misura in cui esse avvantaggiano i più svantaggiati.

Il principio di Rawls – spesso riassunto come «principio di differenza» – non è un programma politico preciso: è un criterio morale per valutare le strutture sociali. Chiede di misurare la giustizia di una società non dal benessere dei suoi membri più fortunati, ma dalle condizioni di vita dei suoi membri più vulnerabili. È un criterio che la tradizione biblica e cristiana riconosce come proprio, anche se arriva a formularlo per una via diversa.

Simone de Beauvoir (1908–1986), in *Il secondo sesso* (1949), ha mostrato con rigore insuperato come la società produca le differenze che pretende di descrivere. La donna non nasce tale: lo diventa, attraverso un processo sociale di costruzione dell'identità che la installa in una posizione di

subordinazione strutturale. L'analisi di de Beauvoir va oltre la questione femminile: mostra il meccanismo generale attraverso cui le società costruiscono gerarchie naturalizzandole – presentandole come dati di natura piuttosto che come scelte storiche che si possono e si devono cambiare. Per l'educazione al sociale, de Beauvoir porta una domanda permanentemente scomoda: quante delle «naturali» differenze di ruolo, di valore, di posizione che la nostra società dà per scontate sono in realtà costruzioni storiche che servono a mantenere strutture di potere? Smascherare il naturale come storico – e quindi modificabile – è uno dei compiti fondamentali del pensiero critico.

6. La parola biblica e cristiana

La tradizione biblica non conosce una teoria della società in senso moderno – le categorie di «società civile», «Stato», «mercato» sono costruzioni storiche recenti – ma offre qualcosa di più profondo: una visione dell'ordine umano come vocazione e come giudizio.

Il libro del Deuteronomio è, tra i libri dell'Antico Testamento, quello che più sistematicamente riflette sulla costruzione di una società giusta. Le sue leggi non riguardano soltanto il culto: riguardano la remissione dei debiti ogni sette anni, il diritto dei poveri alla spigolatura dei campi, la protezione degli stranieri, la cura delle vedove e degli orfani. La società giusta non è quella che massimizza la produzione o che garantisce la stabilità del potere: è quella che si prende cura dei suoi membri più vulnerabili con strutture giuridiche, non soltanto con gesti caritativi individuali.

Un testo fondativo è quello del profeta Michea, che riassume in tre versi ciò che Dio chiede all'uomo e alla società:

«Uomo, ti è stato insegnato ciò che è bene e ciò che richiede il Signore da te: praticare la giustizia, amare la bontà, camminare umilmente con il tuo Dio.» – Michea 6,8

La giustizia (*mishpat*) e la bontà/misericordia (*hesed*) non sono virtù private: sono strutture dell'ordine sociale. Una società che pratica la *mishpat* è una società in cui i diritti sono garantiti, in cui le strutture istituzionali proteggono i più deboli, in cui nessuno è sacrificato agli interessi dei più forti. Una società che pratica la *hesed* è una società in cui la misericordia – il perdono, la seconda possibilità, la solidarietà gratuita – ammorbidisce i bordi taglienti della giustizia retributiva.

Il Nuovo Testamento aggiunge a questa visione la prospettiva escatologica: la società umana è sempre provvisoria, sempre in cammino verso un compimento che la trascende. Paolo nella Lettera ai Romani (capitolo 13) invita al rispetto delle autorità costituite – testo che ha avuto una storia interpretativa complessa e talvolta usato per legittimare ogni potere, anche quello ingiusto – ma in un contesto che include anche la libertà dei figli di Dio e la priorità della coscienza. Il Libro dell'Apocalisse, scritto sotto la persecuzione romana, offre la prospettiva opposta: il potere imperiale come Bestia, come potenza anti-divina che pretende adorazione assoluta. La tradizione cristiana ha dovuto fare i conti con entrambi questi poli – obbedienza critica e resistenza profetica – senza potersi stabilire definitivamente su nessuno dei due.

La dottrina sociale della Chiesa, a partire dalla *Rerum Novarum* di Leone XIII (1891) fino alla *Laudato si'* e alla *Fratelli tutti* di Francesco, ha elaborato un'antropologia sociale che rifiuta sia il capitalismo selvaggio – che tratta il lavoro come merce e la persona come ingranaggio della produzione – sia il collettivismo marxista – che assorbe la persona nella collettività. Il nucleo di questa antropologia è il concetto di *bene comune*: la società ha senso nella misura in cui crea le condizioni in cui ogni persona può fiorire, non soltanto i più capaci o i più fortunati.

Leone XIV, nel Messaggio per la Giornata della Pace del dicembre 2025, ha ripreso la categoria agostiniana dello Stato senza giustizia come «grande brigantaggio» e l'ha applicata alle strutture economiche globali contemporanee: sistemi che producono ricchezza per pochi e miseria per molti non sono ordini sociali legittimi, indipendentemente dalla loro efficienza tecnica. La legittimità di una società si misura sulla sua giustizia, non sulla sua produttività.

7. Il testimone

Giorgio La Pira (1904–1977) *Un sindaco che credeva che la società fosse una famiglia*

Giorgio La Pira nasce a Pozzallo, in Sicilia, nel 1904, da una famiglia povera. Studia giurisprudenza a Firenze, dove si converte a un cattolicesimo radicale e vissuto. Diventa professore di diritto romano, deputato alla Costituente, poi sindaco di Firenze per tre mandati tra il 1951 e il 1965. È difficile trovare, nel Novecento italiano, una figura che abbia incarnato con maggiore coerenza la domanda: che cosa significa costruire una società giusta?

Come sindaco, La Pira non si comporta come un amministratore che gestisce risorse: si comporta come un pastore che si prende cura del gregge. Quando la Pignone – grande stabilimento siderurgico fiorentino – annuncia il licenziamento di millecinquecento operai, La Pira non accetta la logica inevitabile del mercato: tratta, pressiona, mobilita, fino a ottenere il reintegro dei lavoratori. Quando gli sfrattati di Firenze – famiglie povere che non possono pagare l'affitto – rischiano di finire in strada, La Pira apre i conventi della città, negozia con i proprietari, trova soluzioni che nessuno aveva cercato. Non perché sia ingenuo riguardo alle leggi dell'economia: ma perché è convinto, con una certezza che ha la struttura della fede, che le leggi dell'economia debbano essere subordinate alle leggi della dignità umana.

La sua visione della società è teologicamente fondata e politicamente radicale. La città – ogni città – è per La Pira un'immagine della Gerusalemme celeste: non nel senso di una fuga dal reale, ma nel senso che ogni città ha una vocazione a essere luogo di pace, di giustizia, di incontro tra i popoli. Da questa visione nasce la sua iniziativa più straordinaria: i Colloqui mediterranei di Firenze, a partire dal 1958, in cui La Pira invita i sindaci delle città del Mediterraneo – cristiani, ebrei, musulmani – a ritrovarsi attorno allo stesso tavolo per costruire la pace dal basso, dalla solidarietà tra le città, quando i governi non riescono a farlo.

La Pira muore nel 1977. La sua causa di beatificazione, aperta nel 1986, è ancora in corso. Papa Francesco lo ha ricordato come «un uomo di pace che sognava in grande e agiva in piccolo» – o forse, sarebbe più preciso dire, che sognava in grande e agiva in grande, fidandosi che Dio avrebbe fatto la sua parte.

Per un progetto di educazione al sociale, Giorgio La Pira è il testimone che risponde alla domanda: è possibile fare politica – gestire una città, costruire strutture sociali – a partire dalla fede e dalla cura per i più poveri? Non è possibile farlo senza contraddizioni, senza sconfitte, senza compromessi – La Pira le ha conosciute tutte. Ma è possibile farlo senza mai dimenticare per chi si fa.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

I giovani di oggi sono la prima generazione nella storia che ha davanti a sé problemi genuinamente planetari – il cambiamento climatico, le migrazioni di massa, le pandemie, l'intelligenza artificiale – e che allo stesso tempo dispone di strumenti di connessione e di organizzazione che nessuna generazione precedente ha avuto. Questa combinazione è inedita e produce una responsabilità inedita: non si può più giustificare il disimpegno con l'impotenza, perché gli strumenti per agire esistono; ma non si può nemmeno sopravvalutare la connessione digitale, perché l'azione reale richiede ancora presenza, sacrificio, tempo.

La domanda «che cos'è la società e perché vale la pena prendersi cura di essa?» non è una domanda astratta: è una domanda che ogni giovane affronta nel momento in cui decide se votare o non votare, se partecipare o astenersi, se contribuire a un bene comune o limitarsi a difendere il proprio. La risposta a quella domanda non si trova nei manuali di educazione civica: si trova nell'esperienza – nell'aver

vissuto almeno una volta la trasformazione che avviene quando un gruppo di persone smette di essere una somma di individui e diventa un soggetto collettivo capace di cambiare qualcosa.

C'è una domanda che vale la pena portare ai giovani in modo diretto: la società che hai ereditato non è quella che hai scelto. Ma la società che consegnerai a chi viene dopo di te dipende, almeno in parte, da ciò che fai adesso. Questa responsabilità non è un peso: è la forma più alta di libertà.

La domanda aperta

Se potessi cambiare una cosa – una sola cosa – nella società in cui vivi, e avessi il potere di farlo: quale sarebbe? E cosa ti impedisce, adesso, di cominciare a lavorare in quella direzione, anche in piccolo?



«Praticare la giustizia, amare la bontà, camminare umilmente con il tuo Dio.» – Michea 6,8

SOCIETÀ

1. La soglia narrativa

Vienna, 1913. In quella città – capitale di un impero che si crede eterno e che ha meno di cinque anni di vita – abitano contemporaneamente, a pochi chilometri l'uno dall'altro, personaggi che cambieranno il Novecento senza ancora saperlo. Sigmund Freud affina la sua teoria dell'inconscio. Adolf Hitler, giovane pittore fallito, vaga per le strade cercando di vendere cartoline acquerellate. Lev Trockij gioca a scacchi in un caffè del centro. Lo scrittore Robert Musil osserva tutto con l'occhio impietoso di chi sta cercando di capire come funziona una società che non sa più chi è.

Musil chiamerà il suo capolavoro – rimasto incompiuto – *L'uomo senza qualità*. Il titolo è il ritratto di un'epoca: una società in cui le strutture formali reggono ancora perfettamente – le istituzioni, le gerarchie, i protocolli – ma in cui il senso di ciò che si fa insieme è evaporato. La macchina sociale gira a vuoto, producendo movimenti senza direzione, rituali senza significato, appartenenze senza contenuto.

Quella società si sgretola nel 1914, nella Grande Guerra, che la travolge con una violenza che nessuno aveva previsto e che tutti – guardando in retrospettiva – avrebbero potuto prevedere. Quando una società perde la capacità di rispondere alla domanda «perché stiamo insieme?», il vuoto di senso non resta indefinitamente vuoto: si riempie di qualcosa di più semplice e di più brutale – il nemico, il capro espiatorio, la guerra.

La domanda che questa soglia consegna non è soltanto storica: è la domanda di ogni generazione che si trova a ereditare strutture sociali che non ha costruito e che fatica a riconoscere come proprie. Che cos'è una società? Perché stiamo insieme, noi – così diversi, così spesso in conflitto, così poco disposti a cedere qualcosa di noi stessi per il bene comune? E cosa accade quando una società smette di saper rispondere?

2. L'esperienza vissuta

I giovani di oggi vivono in una condizione paradossale rispetto alla società: ne fanno parte senza esserne stati consultati, ne subiscono le regole senza averle scritte, ne ereditano i problemi senza averli causati. Il cambiamento climatico, il debito pubblico, la precarizzazione del lavoro, la crisi delle

istituzioni democratiche – tutto questo è stato costruito da generazioni precedenti, e viene consegnato alla generazione attuale come un'eredità che nessuno ha chiesto di ricevere.

Questa condizione produce, nei giovani più consapevoli, una reazione ambivalente. Da un lato, la tentazione del disimpegno: se la società è una struttura che opprime, che esclude, che produce ingiustizia sistematica, perché investirvi energie? Tanto vale occuparsi di ciò che è vicino – le relazioni personali, i piccoli gesti, la vita intima – e lasciare che le strutture grandi facciano il loro corso.

Dall'altro, la tentazione opposta e altrettanto sterile: l'indignazione permanente, la critica totalizzante, la denuncia senza proposta, che produce visibilità sui social media ma non trasforma nulla di reale.

Tra questi due estremi – il disimpegno quietista e l'indignazione impotente – c'è uno spazio difficile da abitare ma necessario: quello della partecipazione critica. Prendere parte alla società non perché sia perfetta, non perché le sue strutture siano giuste, ma perché è il luogo condiviso in cui le trasformazioni reali avvengono, e perché rinunciare a parteciparvi significa lasciare ad altri – non necessariamente più sapienti o più giusti – il potere di plasmarla.

C'è un'altra dimensione dell'esperienza giovanile che merita attenzione: la percezione dell'invisibilità sociale. Molti giovani – soprattutto quelli che vengono da contesti economicamente fragili, da minoranze etniche o culturali, da zone geograficamente marginali – sperimentano la società non come una casa comune ma come una struttura che non li vede, che non li conta, che parla di loro in astratto senza mai davvero ascoltarli. Questa invisibilità non è soltanto una ferita personale: è un deficit democratico, perché una società che non sa ascoltare le sue parti più giovani e più vulnerabili è una società che si priva delle risorse di rinnovamento di cui ha più bisogno.

3. Le radici

La parola *società* viene dal latino *societas*, derivata da *socius* – compagno, alleato, colui che cammina con me (*sequi*, seguire). La *societas* romana è originariamente un accordo contrattuale tra persone che si associano per uno scopo comune: una società commerciale, una alleanza militare, una partnership. L'etimologia rivela una tensione costitutiva che attraversa tutta la storia del pensiero sociale: la società è un fatto naturale – l'essere umano è per natura un animale sociale, come dice Aristotele – o è un fatto artificiale, un contratto tra individui che scelgono di stare insieme per convenienza reciproca?

Questa domanda divide le grandi tradizioni del pensiero politico moderno. La tradizione contrattualista – da Hobbes a Locke a Rousseau – risponde: la società è un contratto, esplicito o implicito, con cui gli individui rinunciano a parte della loro libertà naturale per ottenere la sicurezza e i benefici della vita comune. Thomas Hobbes (*Leviatano*, 1651) descrive lo stato di natura come una guerra di tutti contro tutti – *bellum omnium contra omnes* – da cui gli individui escono soltanto cedendo il potere a un sovrano assoluto. Locke e Rousseau attenuano la brutalità hobbesiana ma mantengono la struttura contrattualista: la società è legittima nella misura in cui rispetta i diritti naturali degli individui che l'hanno costituita.

La tradizione organicista – da Aristotele a Burke a Hegel – risponde invece: la società non è un contratto ma un organismo, un tutto che precede e forma le sue parti. L'individuo non esiste fuori dalla società: è formato da essa, dalla sua lingua, dalla sua cultura, dalle sue istituzioni. Non si può pensare l'individuo come un atomo preesistente che sceglie di associarsi con altri atomi: l'individuo è già, dalla nascita, un essere sociale, e la società è il medio in cui la sua umanità si realizza.

Entrambe le tradizioni hanno ragione su qualcosa e torto su qualcosa. La tradizione contrattualista protegge i diritti dell'individuo contro l'assorbimento nella collettività, ma rischia di ridurre la società a un meccanismo di utilità reciproca. La tradizione organicista comprende la profondità del legame sociale, ma rischia di sacrificare l'individuo alle esigenze del tutto. Il pensiero sociale cristiano – con la dottrina del bene comune, della sussidiarietà, della persona come fine e non come mezzo – ha cercato di tenere insieme le istanze legittime di entrambe le tradizioni.

4. Le tensioni

La società è un campo di tensioni strutturali che nessuna riforma può eliminare definitivamente, ma che ogni generazione deve affrontare in forma nuova.

La prima è la tensione tra uguaglianza e libertà. Una società che massimizza la libertà individuale tende a produrre disuguaglianza: chi ha più risorse, più competenze, più connessioni si avvantaggia sugli altri, e le differenze si amplificano nel tempo. Una società che massimizza l'uguaglianza tende a comprimere la libertà: per ridurre le differenze, occorre limitare le scelte individuali, redistribuire i risultati, vincolare i comportamenti. Nessuna società reale ha risolto questa tensione: tutte oscillano tra i due poli, cercando equilibri sempre provvisori. La democrazia è, tra l'altro, il sistema politico che istituzionalizza questa ricerca senza pretendere di concluderla.

La seconda tensione è tra il breve e il lungo termine. Le società democratiche sono strutturalmente portate a privilegiare il breve termine: i politici vengono eletti ogni quattro o cinque anni, i mercati premiano i risultati trimestrali, i media vivono del presente. Ma i problemi più gravi che le società affrontano – il cambiamento climatico, la sostenibilità dei sistemi previdenziali, la qualità dell'istruzione – hanno tempi di risposta che si misurano in decenni o in generazioni. Questa asimmetria tra la logica delle istituzioni democratiche e la scala dei problemi che devono affrontare è una delle tensioni più difficili della politica contemporanea.

La terza tensione è tra unità e diversità. Ogni società ha bisogno di un minimo di coesione, di valori condivisi, di un senso di appartenenza comune che renda possibile la cooperazione e la fiducia reciproca. Ma ogni società è anche composta da persone e da gruppi profondamente diversi per storia, per cultura, per valori, per interessi. Come si costruisce l'unità senza cancellare la diversità? Come si valorizza la diversità senza frantumare l'unità? Questa tensione – che si chiama, nel dibattito contemporaneo, integrazione, multiculturalismo, intercultura – non ha una soluzione tecnica: ha risposte politiche e culturali sempre provvisorie, sempre contestate, sempre da rinventare.

La quarta tensione è tra efficienza e giustizia. Le società moderne sono macchine di una complessità straordinaria, che richiedono coordinazione, specializzazione, divisione del lavoro su scala gigantesca. Questa complessità produce efficienza – una quantità di beni e di servizi che nessuna società precedente ha mai conosciuto – ma anche ingiustizia strutturale: la divisione del lavoro non è mai neutra, le posizioni nella gerarchia produttiva distribuiscono risorse, potere e riconoscimento in modo profondamente diseguale. Come costruire società efficienti che siano anche giuste? Questa è la domanda centrale dell'economia politica da due secoli, e non ha ancora trovato una risposta condivisa.

5. Le voci dei pensatori

Émile Durkheim (1858–1917) è il fondatore della sociologia come scienza autonoma, e la sua riflessione sulla società mantiene una freschezza straordinaria. In *La divisione del lavoro sociale* (1893) mostra come le società moderne si tengano insieme non attraverso la somiglianza dei loro membri – come avveniva nelle società tradizionali, fondate sulla «solidarietà meccanica» – ma attraverso la loro complementarità: ciascuno dipende dagli altri proprio perché è diverso da loro, perché fa cose diverse, perché ha competenze che gli altri non hanno. Chiama questa forma di coesione «solidarietà organica»: una coesione fondata sull'interdipendenza, non sull'uniformità.

L'intuizione di Durkheim ha un'implicazione pedagogica di enorme portata: la diversità non è il problema della società moderna, ma la condizione della sua coesione. Una società che teme la diversità e cerca l'uniformità sta minando le basi della propria solidarietà. Una società che sa trasformare la diversità in complementarità è una società capace di futuro.

John Rawls (1921–2002) ha posto la questione della giustizia sociale al centro della filosofia politica del Novecento. In *Una teoria della giustizia* (1971), propone un esperimento mentale diventato celebre: immaginate di dover scegliere i principi fondamentali della vostra società prima di sapere quale posizione occuperete in essa – se sarete ricchi o poveri, sani o malati, nati in una famiglia colta o analfabeta. Rawls chiama questa condizione «velo di ignoranza»: dietro di esso, sosterrà, ogni persona razionale sceglierebbe una società che garantisce a tutti le libertà fondamentali e che distribuisce le disuguaglianze soltanto nella misura in cui esse avvantaggiano i più svantaggiati. Il principio di Rawls – spesso riassunto come «principio di differenza» – non è un programma politico preciso: è un criterio morale per valutare le strutture sociali. Chiede di misurare la giustizia di una società non dal benessere dei suoi membri più fortunati, ma dalle condizioni di vita dei suoi membri più vulnerabili. È un criterio che la tradizione biblica e cristiana riconosce come proprio, anche se arriva a formularlo per una via diversa.

Simone de Beauvoir (1908–1986), in *Il secondo sesso* (1949), ha mostrato con rigore insuperato come la società produca le differenze che pretende di descrivere. La donna non nasce tale: lo diventa, attraverso un processo sociale di costruzione dell'identità che la installa in una posizione di subordinazione strutturale. L'analisi di de Beauvoir va oltre la questione femminile: mostra il meccanismo generale attraverso cui le società costruiscono gerarchie naturalizzandole – presentandole come dati di natura piuttosto che come scelte storiche che si possono e si devono cambiare. Per l'educazione al sociale, de Beauvoir porta una domanda permanentemente scomoda: quante delle «naturali» differenze di ruolo, di valore, di posizione che la nostra società dà per scontate sono in realtà costruzioni storiche che servono a mantenere strutture di potere? Smascherare il naturale come storico – e quindi modificabile – è uno dei compiti fondamentali del pensiero critico.

6. La parola biblica e cristiana

La tradizione biblica non conosce una teoria della società in senso moderno – le categorie di «società civile», «Stato», «mercato» sono costruzioni storiche recenti – ma offre qualcosa di più profondo: una visione dell'ordine umano come vocazione e come giudizio.

Il libro del Deuteronomio è, tra i libri dell'Antico Testamento, quello che più sistematicamente riflette sulla costruzione di una società giusta. Le sue leggi non riguardano soltanto il culto: riguardano la remissione dei debiti ogni sette anni, il diritto dei poveri alla spigolatura dei campi, la protezione degli stranieri, la cura delle vedove e degli orfani. La società giusta non è quella che massimizza la produzione o che garantisce la stabilità del potere: è quella che si prende cura dei suoi membri più vulnerabili con strutture giuridiche, non soltanto con gesti caritativi individuali.

Un testo fondativo è quello del profeta Michea, che riassume in tre versi ciò che Dio chiede all'uomo e alla società:

«Uomo, ti è stato insegnato ciò che è bene e ciò che richiede il Signore da te: praticare la giustizia, amare la bontà, camminare umilmente con il tuo Dio.» – Michea 6,8

La giustizia (*mishpat*) e la bontà/misericordia (*hesed*) non sono virtù private: sono strutture dell'ordine sociale. Una società che pratica la *mishpat* è una società in cui i diritti sono garantiti, in cui le strutture istituzionali proteggono i più deboli, in cui nessuno è sacrificato agli interessi dei più forti. Una società che pratica la *hesed* è una società in cui la misericordia – il perdono, la seconda possibilità, la solidarietà gratuita – ammorbidisce i bordi taglienti della giustizia retributiva.

Il Nuovo Testamento aggiunge a questa visione la prospettiva escatologica: la società umana è sempre provvisoria, sempre in cammino verso un compimento che la trascende. Paolo nella Lettera ai Romani (capitolo 13) invita al rispetto delle autorità costituite – testo che ha avuto una storia interpretativa complessa e talvolta usato per legittimare ogni potere, anche quello ingiusto – ma in un contesto che

include anche la libertà dei figli di Dio e la priorità della coscienza. Il Libro dell'Apocalisse, scritto sotto la persecuzione romana, offre la prospettiva opposta: il potere imperiale come Bestia, come potenza anti-divina che pretende adorazione assoluta. La tradizione cristiana ha dovuto fare i conti con entrambi questi poli – obbedienza critica e resistenza profetica – senza potersi stabilire definitivamente su nessuno dei due.

La dottrina sociale della Chiesa, a partire dalla *Rerum Novarum* di Leone XIII (1891) fino alla *Laudato si'* e alla *Fratelli tutti* di Francesco, ha elaborato un'antropologia sociale che rifiuta sia il capitalismo selvaggio – che tratta il lavoro come merce e la persona come ingranaggio della produzione – sia il collettivismo marxista – che assorbe la persona nella collettività. Il nucleo di questa antropologia è il concetto di *bene comune*: la società ha senso nella misura in cui crea le condizioni in cui ogni persona può fiorire, non soltanto i più capaci o i più fortunati.

Leone XIV, nel Messaggio per la Giornata della Pace del dicembre 2025, ha ripreso la categoria agostiniana dello Stato senza giustizia come «grande brigantaggio» e l'ha applicata alle strutture economiche globali contemporanee: sistemi che producono ricchezza per pochi e miseria per molti non sono ordini sociali legittimi, indipendentemente dalla loro efficienza tecnica. La legittimità di una società si misura sulla sua giustizia, non sulla sua produttività.

7. Il testimone

Giorgio La Pira (1904–1977) *Un sindaco che credeva che la società fosse una famiglia*

Giorgio La Pira nasce a Pozzallo, in Sicilia, nel 1904, da una famiglia povera. Studia giurisprudenza a Firenze, dove si converte a un cattolicesimo radicale e vissuto. Diventa professore di diritto romano, deputato alla Costituente, poi sindaco di Firenze per tre mandati tra il 1951 e il 1965. È difficile trovare, nel Novecento italiano, una figura che abbia incarnato con maggiore coerenza la domanda: che cosa significa costruire una società giusta?

Come sindaco, La Pira non si comporta come un amministratore che gestisce risorse: si comporta come un pastore che si prende cura del gregge. Quando la Pignone – grande stabilimento siderurgico fiorentino – annuncia il licenziamento di millecinquecento operai, La Pira non accetta la logica inevitabile del mercato: tratta, pressiona, mobilita, fino a ottenere il reintegro dei lavoratori. Quando gli sfrattati di Firenze – famiglie povere che non possono pagare l'affitto – rischiano di finire in strada, La Pira apre i conventi della città, negozia con i proprietari, trova soluzioni che nessuno aveva cercato. Non perché sia ingenuo riguardo alle leggi dell'economia: ma perché è convinto, con una certezza che ha la struttura della fede, che le leggi dell'economia debbano essere subordinate alle leggi della dignità umana.

La sua visione della società è teologicamente fondata e politicamente radicale. La città – ogni città – è per La Pira un'immagine della Gerusalemme celeste: non nel senso di una fuga dal reale, ma nel senso che ogni città ha una vocazione a essere luogo di pace, di giustizia, di incontro tra i popoli. Da questa visione nasce la sua iniziativa più straordinaria: i Colloqui mediterranei di Firenze, a partire dal 1958, in cui La Pira invita i sindaci delle città del Mediterraneo – cristiani, ebrei, musulmani – a ritrovarsi attorno allo stesso tavolo per costruire la pace dal basso, dalla solidarietà tra le città, quando i governi non riescono a farlo.

La Pira muore nel 1977. La sua causa di beatificazione, aperta nel 1986, è ancora in corso. Papa Francesco lo ha ricordato come «un uomo di pace che sognava in grande e agiva in piccolo» – o forse, sarebbe più preciso dire, che sognava in grande e agiva in grande, fidandosi che Dio avrebbe fatto la sua parte.

Per un progetto di educazione al sociale, Giorgio La Pira è il testimone che risponde alla domanda: è possibile fare politica – gestire una città, costruire strutture sociali – a partire dalla fede e dalla cura per

i più poveri? Non è possibile farlo senza contraddizioni, senza sconfitte, senza compromessi – La Pira le ha conosciute tutte. Ma è possibile farlo senza mai dimenticare per chi si fa.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

I giovani di oggi sono la prima generazione nella storia che ha davanti a sé problemi genuinamente planetari – il cambiamento climatico, le migrazioni di massa, le pandemie, l'intelligenza artificiale – e che allo stesso tempo dispone di strumenti di connessione e di organizzazione che nessuna generazione precedente ha avuto. Questa combinazione è inedita e produce una responsabilità inedita: non si può più giustificare il disimpegno con l'impotenza, perché gli strumenti per agire esistono; ma non si può nemmeno sopravvalutare la connessione digitale, perché l'azione reale richiede ancora presenza, sacrificio, tempo.

La domanda «che cos'è la società e perché vale la pena prendersi cura di essa?» non è una domanda astratta: è una domanda che ogni giovane affronta nel momento in cui decide se votare o non votare, se partecipare o astenersi, se contribuire a un bene comune o limitarsi a difendere il proprio. La risposta a quella domanda non si trova nei manuali di educazione civica: si trova nell'esperienza – nell'aver vissuto almeno una volta la trasformazione che avviene quando un gruppo di persone smette di essere una somma di individui e diventa un soggetto collettivo capace di cambiare qualcosa.

C'è una domanda che vale la pena portare ai giovani in modo diretto: la società che hai ereditato non è quella che hai scelto. Ma la società che consegnerai a chi viene dopo di te dipende, almeno in parte, da ciò che fai adesso. Questa responsabilità non è un peso: è la forma più alta di libertà.

La domanda aperta

Se potessi cambiare una cosa – una sola cosa – nella società in cui vivi, e avessi il potere di farlo: quale sarebbe? E cosa ti impedisce, adesso, di cominciare a lavorare in quella direzione, anche in piccolo?



«Praticare la giustizia, amare la bontà, camminare umilmente con il tuo Dio.» – Michea 6,8

BENE COMUNE

1. La soglia narrativa

Bologna, 1088. Un gruppo di studenti – giovani venuti da tutta Europa, dalla Francia, dalla Germania, dall'Inghilterra, dalla Spagna – si riunisce attorno a un maestro di diritto romano. Non c'è ancora un edificio, non c'è ancora un'istituzione: c'è soltanto la volontà condivisa di imparare qualcosa di utile per tutti. Nasce così, senza che nessuno lo pianifichi, la prima università del mondo occidentale.

Lo *Studium* bolognese non è un'iniziativa privata nel senso moderno: non serve a produrre profitto per chi lo gestisce. Non è nemmeno un'iniziativa pubblica nel senso moderno: non è lo Stato che lo finanzia e lo controlla. È qualcosa di diverso: un bene che appartiene a tutti coloro che vi partecipano e che, attraverso la loro partecipazione, lo fanno crescere. Le conoscenze giuridiche che vi si elaborano non appartengono a chi le ha prodotte: appartengono a chiunque possa apprenderle e usarle per la giustizia. Il sapere è, per sua natura, un bene comune: si moltiplica nel dividerlo invece di ridursi, come accade con i beni materiali.

Nove secoli dopo, il concetto di bene comune è uno dei più citati e dei meno capiti del lessico politico e sociale. Lo evocano politici di ogni orientamento, sociologi, teologi, economisti – spesso per dire cose diverse e talvolta contraddittorie. Vale la pena, allora, tornare alle radici: che cosa è davvero il bene comune? Da dove viene questa idea? Perché continua a essere necessaria, nonostante – o proprio perché – è così difficile da realizzare?

2. L'esperienza vissuta

I giovani incontrano il bene comune – senza sempre nominarla con questa parola – in almeno due situazioni opposte: quando lo vedono funzionare e quando lo vedono tradire.

La prima situazione è quella dell'esperienza diretta di qualcosa che appartiene davvero a tutti: un parco urbano ben curato, una biblioteca pubblica che funziona, un sistema sanitario che risponde, una scuola che non discrimina. Questi beni sembrano ovvi quando ci sono – come l'aria che si respira – e diventano visibili soltanto quando mancano o si degradano. Il giovane che cresce in un quartiere in cui il parco è abbandonato, la biblioteca è chiusa per carenza di fondi e la scuola non ha abbastanza insegnanti fa un'esperienza concreta di cosa significa la distruzione del bene comune: non si tratta di numeri nelle statistiche, ma di una realtà che plasma quotidianamente le possibilità di vita.

La seconda situazione è quella del «tragedia dei beni comuni» – termine coniato dal biologo Garrett Hardin nel 1968. Quando una risorsa appartiene a tutti, ciascuno è tentato di sfruttarla al massimo per sé, senza preoccuparsi della sostenibilità collettiva. Il pascolo comune che si degrada perché ogni pastore porta più bestie di quante il terreno possa reggere; il mare sovrasfruttato dalla pesca intensiva; l'aria inquinata dagli scarichi di tutti: sono esempi in cui la somma delle razionalità individuali produce un risultato collettivamente irrazionale e distruttivo. I giovani conoscono questa logica nei suoi effetti – i cambiamenti climatici sono la versione planetaria della tragedia dei beni comuni – ma faticano a capire come si esce da essa.

La risposta non è né la privatizzazione – dare il bene comune in mano a chi lo sfrutti più efficientemente – né la statalizzazione – affidarlo a un apparato burocratico che lo gestisce dall'alto. La risposta è la costruzione di istituzioni comunitarie di autogoverno, capaci di regolare l'uso del bene comune attraverso regole condivise, monitoraggio reciproco e sanzioni graduate. Lo ha mostrato con rigore empirico Elinor Ostrom, prima donna a vincere il Premio Nobel per l'economia nel 2009: le comunità umane, quando ne hanno gli strumenti, sanno governare i beni comuni meglio di quanto pensino sia i liberisti sia i collettivisti.

3. Le radici

Il concetto di *bene comune* ha una storia filosofica lunga e ricca che comincia, ancora una volta, da Aristotele. Nella *Politica*, Aristotele distingue le forme di governo buone – monarchia, aristocrazia, politia – da quelle cattive – tirannia, oligarchia, democrazia demagogica – proprio in base a questo criterio: le forme buone governano per il bene di tutti, quelle cattive governano per il bene di chi governa. Il bene comune non è la somma dei beni individuali: è il fine della comunità politica in quanto tale, qualcosa che non esiste senza la comunità ma che non appartiene a nessuno in particolare.

Tommaso d'Aquino riprende e sviluppa questa intuizione aristotelica in una chiave teologica. Nel *De Regimine Principum* e nella *Summa Theologiae*, elabora la distinzione tra bene comune e bene privato con una finezza che anticipa molte discussioni contemporanee. Il bene comune non è il bene della maggioranza a scapito della minoranza: è il bene dell'intera comunità, che include necessariamente la tutela dei più deboli. Una società che sacrifica i suoi membri più vulnerabili per il benessere della maggioranza non realizza il bene comune: realizza il bene della maggioranza, che è cosa diversa e moralmente inferiore.

L'economia politica moderna ha faticato con questo concetto. La tradizione liberale, da Adam Smith in poi, tende a vedere nel perseguimento dell'interesse privato il motore del benessere collettivo: la «mano invisibile» del mercato trasforma l'egoismo individuale in beneficio sociale. La tradizione marxista vede nel bene comune la negazione della proprietà privata e la costruzione di una società senza classi. Entrambe queste posizioni – in modi opposti – dissolvono il bene comune in qualcos'altro: l'una nell'efficienza del mercato, l'altra nell'uguaglianza della collettività. La tradizione cristiana insiste che il bene comune è una categoria irriducibile, che non si deduce automaticamente né dall'una né dall'altra. Il termine inglese *commons* – beni comuni – ha vissuto una rinascita straordinaria negli ultimi decenni, legata alle riflessioni sull'ambiente, sulla conoscenza digitale, sui beni pubblici globali. I *commons* non sono soltanto beni materiali: sono beni relazionali, che esistono soltanto nella misura in cui una comunità si organizza per produrli e mantenerli. L'atmosfera, la biodiversità, Internet, il sapere scientifico, la democrazia stessa sono beni comuni nel senso che non appartengono a nessuno in particolare ma appartengono a tutti, e che si degradano quando nessuno se ne fa carico.

4. Le tensioni

Il bene comune è uno dei concetti più fecondi e più contestati del lessico politico-sociale, proprio perché porta in sé tensioni che non si risolvono con formule ma si abitano con discernimento. La prima tensione è tra bene comune e beni individuali. Il bene comune non è nemico del bene individuale: li include e li trascende. Ma nella pratica, la costruzione del bene comune richiede spesso che i singoli rinuncino a qualcosa – a una quota di libertà, di profitto, di convenienza immediata – per un beneficio collettivo che è reale ma diffuso, futuro ma incerto. Convincere le persone a fare questa rinuncia – spiegare perché vale la pena pagare tasse, rispettare regole ambientali, cedere spazio a chi è in difficoltà – è il compito permanente della politica democratica, e non ha mai una soluzione definitiva.

La seconda tensione è tra bene comune locale e bene comune globale. Il bene comune non ha una scala naturale: si declina diversamente a livello del quartiere, della città, della nazione, del pianeta. Le scelte che massimizzano il bene comune di una comunità locale possono danneggiare il bene comune di una comunità più ampia – e viceversa. Il protezionismo commerciale può proteggere i lavoratori di un paese ma danneggiare quelli di un altro; la conservazione di un ecosistema locale può scontrarsi con le esigenze di sviluppo economico di popolazioni povere. Navigare queste tensioni richiede istituzioni capaci di agire su scale multiple contemporaneamente, e una cultura politica disposta a ragionare oltre i confini nazionali.

La terza tensione è tra bene comune e verità del bene. Chi decide che cosa è il bene comune? Chi ha l'autorità di stabilire quali beni debbano essere comuni e come debbano essere gestiti? In una società pluralista, in cui convivono visioni del bene profondamente diverse, il rischio è che il «bene comune» diventi la maschera attraverso cui un gruppo impone la propria visione agli altri. La storia del Novecento ha mostrato con brutalità a quali abusi può portare la retorica del bene collettivo quando non è bilanciata da un rigoroso rispetto per i diritti individuali. Il bene comune autentico non può essere imposto: deve essere costruito attraverso un processo di deliberazione democratica che rispetti la pluralità delle voci.

La quarta tensione è tra il bene comune come dato e come compito. Il bene comune non è qualcosa che si trova già lì, pronto per essere distribuito: è qualcosa che si deve costantemente costruire, difendere, rinnovare. Le strade si degradano se non vengono mantenute, le istituzioni si corrompono se non vengono presidiate, i valori condivisi si erodono se non vengono coltivati. Il bene comune è fragile per definizione: non ha un proprietario che abbia interesse a difenderlo, e si mantiene soltanto attraverso la cura attiva di tutti.

5. Le voci dei pensatori

Elinor Ostrom (1933–2012) ha capovolto il paradigma dominante sulla gestione dei beni comuni. Nel suo *Governing the Commons* (1990) – il lavoro che le valse il Nobel – ha studiato empiricamente decine di casi storici in cui comunità locali avevano gestito con successo beni comuni per secoli: i sistemi di irrigazione in Spagna e Giappone, le foreste comuni in Svizzera e Giappone, le zone di pesca in Nuova Scozia e Turchia. In tutti questi casi, le comunità avevano sviluppato autonomamente regole condivise, meccanismi di monitoraggio, sistemi di sanzione graduata – senza aver bisogno né della privatizzazione né dello Stato centrale.

La lezione di Ostrom non è che i beni comuni si gestiscono sempre bene da soli: è che le comunità umane, quando hanno le condizioni e gli strumenti, sono capaci di autogovernare risorse condivise in modo più sostenibile e più giusto di quanto prevedano sia i teorici del mercato sia quelli dello Stato. Questa lezione ha implicazioni enormi per l'educazione alla cittadinanza: il bene comune non è un problema tecnico da risolvere con politiche calate dall'alto, ma una sfida comunitaria che richiede partecipazione, fiducia reciproca e cultura civica.

Amartya Sen (nato nel 1933) ha sviluppato un approccio al bene comune radicalmente centrato sulla persona. Nel suo *Lo sviluppo è libertà* (1999) sostiene che il fine dello sviluppo economico e sociale non è la crescita del PIL – un indicatore astratto che può aumentare mentre la vita concreta delle persone peggiora – ma l'espansione delle *capacità (capabilities)*: le libertà reali di cui ogni persona gode per condurre la vita che ha ragione di valorizzare. Il bene comune, in questa prospettiva, si misura non nella ricchezza media di una società ma nella distribuzione delle capacità reali tra i suoi membri: quante persone sono libere di essere sane, di essere istruite, di partecipare alla vita politica, di coltivare relazioni significative.

L'approccio di Sen è stato sviluppato da Martha Nussbaum in una lista di capacità fondamentali che ogni persona dovrebbe poter esercitare per condurre una vita dignitosamente umana. Questa lista – che include la vita, la salute corporea, l'integrità corporea, i sensi, la ragione pratica, l'affiliazione, le altre specie, il gioco, il controllo del proprio ambiente – è una delle formulazioni contemporanee più concrete e più verificabili di che cosa significhi il bene comune in termini di vite reali.

Charles Taylor (nato nel 1931), nel suo *Il disagio della modernità* (1991), ha mostrato come la modernità abbia progressivamente eroso le strutture di senso condivise che rendevano possibile la discussione sul bene comune. Quando non c'è più un orizzonte di valori condivisi – quando ciascuno è rinviato alla propria «autenticità» individuale come unico criterio – la discussione pubblica sul bene comune si impoverisce fino a diventare impossibile: rimane soltanto la negoziazione di interessi, senza la possibilità di appellarsi a qualcosa di più alto che non sia la preferenza individuale.

Taylor non propone un ritorno a un passato comunitario idealizzato: propone una «politica del riconoscimento» in cui le diverse identità culturali, religiose e comunitarie trovino spazio nell'arena pubblica, contribuendo ciascuna con la propria visione del bene alla costruzione di un bene comune plurale. Il bene comune in una società pluralista non può essere la visione di un solo gruppo imposta agli altri: deve essere il risultato – sempre provvisorio, sempre negoziato – del dialogo tra visioni diverse.

6. La parola biblica e cristiana

Il bene comune non compare come formula esplicita nella Bibbia, ma il concetto che essa esprime è al cuore di tutta la tradizione biblica sotto forma di almeno tre immagini fondamentali.

La prima è quella del pasto condiviso. In tutto l'Antico Testamento, il pasto non è mai soltanto un atto biologico: è un atto sociale e simbolico, il gesto con cui si manifesta l'appartenenza comunitaria e la cura reciproca. La *manna* nel deserto – data da Dio a tutto il popolo, non a chi la merita – è l'icona del bene che appartiene a tutti: «Chi ne aveva raccolto di più non ne aveva di troppo, e chi ne aveva raccolto di meno non ne era privo» (Es 16,18). Nessuno accumula oltre il necessario, nessuno resta privo del necessario: questa è la logica del bene comune nella sua forma più elementare.

La seconda immagine è quella dell'anno sabbatico e del giubileo (Levitico 25). Ogni sette anni, le terre si lasciano riposare e i debiti vengono rimessi. Ogni cinquant'anni, le terre vendute tornano alle famiglie originarie e i servi vengono liberati. Queste leggi non sono mai state applicate sistematicamente nella storia di Israele – come molte leggi ideali – ma il loro significato è chiaro: la terra non appartiene definitivamente a nessuno, perché «la terra è mia e voi siete presso di me come forestieri e inquilini» (Lv 25,23). La ricchezza accumulata non può diventare permanente e assoluta: ha bisogno di essere periodicamente redistribuita per mantenere le condizioni di giustizia comunitaria. La terza immagine è quella della *koinōnia* – la comunione – nella prima comunità cristiana. Come già citato nella voce *Comunità*, gli Atti degli Apostoli descrivono una condivisione concreta dei beni che non è soltanto ideale ma è la risposta pratica alla fede nella risurrezione. Paolo nella Seconda Lettera ai Corinzi (8–9) sviluppa questa logica in termini esplicitamente economici, invitando le comunità più ricche a sostenere quelle più povere: «Si tratta di una uguaglianza: nell'occasione attuale la vostra abbondanza supplisca alla loro indigenza, perché anche la loro abbondanza supplisca alla vostra indigenza» (2 Cor 8,14).

La dottrina sociale della Chiesa ha elaborato il concetto di bene comune con crescente precisione. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (n. 1906) lo definisce come «l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono ai gruppi come ai singoli membri, di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più speditamente». Tre sono le sue esigenze fondamentali: il rispetto e la promozione dei diritti fondamentali della persona; la prosperità o lo sviluppo dei beni spirituali e temporali della società; la pace e la sicurezza del gruppo e dei suoi membri.

Leone XIV, nel discorso alla Curia Romana del dicembre 2025, ha richiamato con forza che il bene comune non è il risultato automatico della crescita economica, ma richiede scelte politiche deliberate, istituzioni giuste e – soprattutto – una cultura della responsabilità condivisa che si costruisce nell'educazione, nella famiglia, nelle comunità di fede.

7. Il testimone

Adriano Olivetti (1901–1960) *Un imprenditore che credeva nel bene comune come progetto concreto*
Adriano Olivetti nasce a Ivrea nel 1901, figlio di Camillo Olivetti – fondatore della fabbrica di macchine per scrivere che porta il suo nome. Studia ingegneria al Politecnico di Torino, lavora per un periodo nelle fabbriche americane per apprendere i metodi di produzione tayloristi, poi torna a Ivrea e trasforma radicalmente ciò che ha visto. Non vuole costruire soltanto una fabbrica efficiente: vuole costruire una comunità.

La Olivetti degli anni Cinquanta è un esperimento sociale senza paragoni nella storia industriale italiana. Accanto alla fabbrica sorgono asili nido, scuole elementari, case per i lavoratori progettate dai migliori architetti italiani, biblioteche, teatri, centri culturali. Il salario degli operai è il doppio della media industriale italiana. Il tempo di lavoro è ridotto per consentire la formazione e la partecipazione culturale. I servizi sociali – mense, colonie estive per i figli dei dipendenti, assistenza sanitaria – creano attorno alla fabbrica una rete di cura che non ha equivalenti nell'Italia del dopoguerra.

Olivetti non è un filantropo che fa la carità ai propri operai: è un imprenditore convinto che il benessere dei lavoratori e il successo dell'impresa siano non in contraddizione ma in sinergia. La sua visione è articolata in *L'ordine politico delle Comunità* (1945) e in *Città dell'uomo* (1960): la comunità locale –

la fabbrica, il quartiere, il comune – è il luogo in cui il bene comune si realizza concretamente, perché è la scala in cui le persone si conoscono, si fidano, si prendono cura le une delle altre. Contro la grande impresa anonima e contro lo Stato centralizzato, Olivetti propone un modello di «comunità» – la sua parola chiave – in cui la produzione, la cultura, la vita civile si intrecciano in un tutto armonico.

La sua morte improvvisa nel 1960 – sul treno per Losanna, a soli cinquantotto anni – interrompe un esperimento che stava producendo risultati straordinari, anche sul piano della competitività internazionale. L'Olivetti degli anni Cinquanta era leader mondiale nella produzione di macchine da scrivere, aveva appena lanciato il primo computer elettronico italiano, esportava in tutto il mondo. Il bene comune, nell'esperienza di Olivetti, non è un ideale che penalizza l'efficienza: è una condizione della fioritura umana che include e non esclude la competenza e il successo.

Per un progetto di educazione al sociale, Adriano Olivetti è il testimone che risponde alla domanda più cinica: il bene comune è realizzabile concretamente, o è soltanto un ideale consolatorio? La risposta di Olivetti è pratica prima che teorica: si fa, è stato fatto, si può fare ancora.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

I giovani di oggi sono eredi di beni comuni costruiti da generazioni precedenti – sistemi sanitari, reti stradali, istituzioni educative, biblioteche, parchi, ordinamenti democratici – e sono al tempo stesso la generazione che dovrà decidere se mantenerli, trasformarli o lasciarli erodere. Questa responsabilità è concreta e urgente, non astratta: ogni volta che si decide come spendere le risorse pubbliche, ogni volta che si sceglie se partecipare o astenersi dalla vita civica, ogni volta che si usa o si degrada uno spazio comune, si sta contribuendo a costruire o a distruggere un bene comune.

C'è una dimensione del bene comune che è particolarmente pertinente per i giovani di oggi: il bene comune digitale. Internet, i dati, le piattaforme di comunicazione, gli strumenti di intelligenza artificiale sono beni che appartengono – o dovrebbero appartenere – a tutti, ma che sono stati progressivamente privatizzati da grandi aziende che ne estraggono valore senza restituirlo alla comunità. La questione di come governare questi beni comuni digitali – chi decide le regole, chi paga i costi, chi beneficia dei risultati – è una delle questioni politiche più urgenti del prossimo decennio, e i giovani ne sono i principali portatori d'interesse.

C'è infine una dimensione spirituale del bene comune che vale la pena nominare esplicitamente: la cura per il bene comune è una forma di amore. Non l'amore sentimentale per singole persone, ma l'amore strutturale per una comunità – la capacità di vedere il proprio destino legato a quello degli altri, di lavorare per qualcosa che non si vedrà compiuto nella propria vita, di scegliere il bene collettivo anche quando è costoso. Questa forma di amore ha un nome nella tradizione cristiana: si chiama carità sociale, o anche – con una parola che la modernità ha logorato – virtù civica.

La domanda aperta

C'è un bene comune – uno spazio, un servizio, un'istituzione, una risorsa naturale – che fa parte della tua vita quotidiana e che dai per scontato? E se domani non ci fosse più, chi lo avrebbe perso di più – tu, o qualcuno che ha meno risorse di te per sopperire alla sua mancanza?



«Chi ne aveva raccolto di più non ne aveva di troppo, e chi ne aveva raccolto di meno non ne era privo.» – Esodo 16,18

SOLIDARIETÀ

1. La soglia narrativa

Varsavia, autunno 1940. Il ghetto è appena stato murato: quattrocentomila ebrei rinchiusi in poco più di tre chilometri quadrati, separati dal resto della città da un muro alto tre metri coronato di filo spinato. Dall'altra parte del muro, la città polacca continua la sua vita – ridotta, occupata, impaurita, ma viva. Tra le due parti, il muro sembra definitivo.

Irena Sendler ha ventinove anni e lavora come assistente sociale nel Dipartimento di Welfare del Comune di Varsavia. Ottiene un permesso di accesso al ghetto con la scusa di controllare le condizioni igieniche per prevenire epidemie di tifo. Quello che fa, invece, è organizzare una rete clandestina per portare bambini fuori dal ghetto – nascosti in borse, in casse degli attrezzi, in sacchi, sotto i sedili delle ambulanze – e affidarli a famiglie polacche cattoliche che li nascondono con nuove identità.

Nei tre anni in cui opera, Irena Sendler salva circa duemilacinquecento bambini. Scrive i loro nomi veri su pezzi di carta che nasconde in barattoli di vetro sotterrati nel giardino di casa, sperando di poterli restituire un giorno alle famiglie o alla comunità ebraica. Nel 1943 viene arrestata dalla Gestapo, torturata, condannata a morte. Riesce a fuggire grazie alla rete di Żegota – l'organizzazione clandestina polacca per l'aiuto agli ebrei – e sopravvive alla guerra. Muore nel 2008, a novantotto anni.

Irena Sendler non era ebrea. Non aveva un legame di sangue, di religione, di cultura con chi salvava. Aveva soltanto la certezza – chiara, ostinata, più forte della paura – che quei bambini erano suoi fratelli, e che lasciarli morire senza fare nulla era qualcosa che non riusciva a fare. Questa certezza – che l'altro, chiunque esso sia, mi riguarda; che la sua sofferenza non è estranea a me; che il suo destino è, in qualche modo, legato al mio – è la radice della solidarietà.

2. L'esperienza vissuta

La solidarietà è una di quelle parole che i giovani sentono spesso, ma che rischiano di incontrare prevalentemente in due forme depotenzianti: come slogan politico svuotato di contenuto, oppure come virtù eroica riservata a figure eccezionali come Irena Sendler, lontane dalla vita ordinaria. In entrambi i casi, la parola perde la sua capacità di interpellare: o è troppo vaga per significare qualcosa, o è troppo alta per riguardarci.

Eppure i giovani conoscono la solidarietà – l'hanno vissuta e la vivono – in forme molto concrete e molto prossime. La sanno nel momento in cui un amico è in difficoltà e ci si trova a scegliere se restare o andarsene. La sanno nel momento in cui qualcuno viene escluso dal gruppo e ci si trova a decidere se unirsi all'esclusione, restare neutri o fare il gesto scomodo di includerlo. La sanno nel momento in cui una notizia di una catastrofe lontana – un terremoto, una guerra, un'alluvione – produce un impulso a fare qualcosa, anche piccolo, anche simbolico.

Queste esperienze ordinarie di solidarietà hanno una struttura comune: c'è un momento in cui si riconosce che l'altro ha bisogno, c'è una scelta su come rispondere, e c'è un costo – piccolo o grande – nel rispondere. La solidarietà non è mai gratuita nel senso di costare nulla: costa tempo, energia, esposizione al rischio, rinuncia a qualcosa. È proprio questo costo che la distingue dalla simpatia – che è soltanto un sentimento – e che la avvicina all'amore, che è sempre anche una scelta.

Una tensione che i giovani vivono con particolare intensità è quella tra la solidarietà vicina – verso chi conoscono personalmente – e la solidarietà lontana – verso chi soffrono da altre parti del mondo. I social media hanno reso la sofferenza lontana più visibile che mai: le immagini dei migranti che annegano nel Mediterraneo, dei bambini nelle zone di guerra, delle popolazioni colpite dalla siccità arrivano agli occhi di tutti con una frequenza e una intensità senza precedenti storici. Ma questa

visibilità non produce automaticamente solidarietà: può produrre anche assuefazione, sovraccarico emotivo, paralisi. Imparare a trasformare la compassione – il sentire-con – in azione concreta e sostenibile è una delle competenze più urgenti dell'educazione al sociale.

3. Le radici

La parola *solidarietà* è relativamente recente nel lessico politico e morale: entra nell'uso corrente soltanto nell'Ottocento, attraverso due percorsi paralleli. Il primo è giuridico: nel diritto romano, l'*obligatio in solidum* è l'obbligazione in cui ciascun debitore risponde per l'intero debito – «solidalmente», cioè come un tutto indiviso. Il secondo è sociologico: Auguste Comte, fondatore della sociologia, usa *solidarité* per descrivere il legame che tiene insieme i membri di una società, la loro interdipendenza strutturale.

Émile Durkheim – come già ricordato nella voce *Società* – sistematizza il concetto in *La divisione del lavoro sociale* (1893), distinguendo la solidarietà meccanica delle società tradizionali – fondata sulla somiglianza – dalla solidarietà organica delle società moderne – fondata sull'interdipendenza nella differenza. Questa distinzione è fondamentale per capire perché la solidarietà moderna non può essere semplicemente la riscoperta di forme comunitarie tradizionali: deve essere costruita in modo nuovo, su basi diverse, in contesti di pluralità e di differenza che le società tradizionali non conoscevano. L'etimologia latina rivela qualcosa di importante: *solidus* – solido, compatto, intero. La solidarietà non è soltanto un sentimento di vicinanza: è una struttura di interdipendenza reale. Non mi sento vicino all'altro: sono realmente legato all'altro, nel senso che il suo destino condiziona il mio e il mio condiziona il suo. La solidarietà non comincia con un sentimento: comincia con il riconoscimento di una realtà – la realtà dell'interdipendenza – che esiste indipendentemente da come mi sento al riguardo. Questa distinzione – tra solidarietà come sentimento e solidarietà come realtà strutturale – è al cuore dell'elaborazione che Giovanni Paolo II fa del concetto nella *Sollicitudo Rei Socialis* (1987). Per il Papa polacco, la solidarietà «non è un sentimento di vaga compassione o di superficiale intenerimento per i mali di tante persone, vicine o lontane. Al contrario, è la determinazione ferma e perseverante di impegnarsi per il bene comune: ossia per il bene di tutti e di ciascuno perché tutti siamo veramente responsabili di tutti» (n. 38). È, in altri termini, una virtù morale – non un'emozione, ma un orientamento stabile della volontà.

4. Le tensioni

La solidarietà, proprio perché tocca le strutture profonde delle relazioni umane e sociali, porta in sé tensioni che non si risolvono con buona volontà ma si abitano con intelligenza e con onestà.

La prima è la tensione tra solidarietà e dipendenza. La solidarietà mal praticata può produrre dipendenza invece di autonomia: l'aiuto che non responsabilizza, che sostituisce le capacità dell'altro invece di potenziarle, che crea gratitudine ma non dignità. La distinzione tra solidarietà emancipante – che mira a rendere l'altro capace di farcela da solo – e assistenzialismo dipendente – che risolve il problema immediato senza toccare le strutture che lo producono – è una delle questioni fondamentali di ogni pratica di cura sociale. Don Milani la esprimeva con la sua chiarezza abituale: non si aiuta chi è in difficoltà facendo le cose al posto suo; lo si aiuta dandogli gli strumenti per farle da solo.

La seconda tensione è tra solidarietà spontanea e solidarietà istituzionale. La solidarietà che nasce spontaneamente – il vicino che aiuta il vicino, il gruppo che si stringe attorno a chi è in difficoltà – è preziosa e insostituibile, ma fragile e discontinua: dipende dalla buona volontà dei singoli, si esaurisce nel tempo, non raggiunge chi è troppo lontano o troppo invisibile. La solidarietà istituzionale – il sistema sanitario, il welfare, le strutture di protezione sociale – è meno calda ma più stabile, meno

dipendente dalle emozioni ma più affidabile. Una società giusta ha bisogno di entrambe: la solidarietà spontanea anima le istituzioni, le istituzioni rendono la solidarietà strutturale e duratura.

La terza tensione è tra solidarietà interna al gruppo e solidarietà universale. Gli esseri umani sono naturalmente più solidali con chi è vicino – per legame familiare, per appartenenza culturale, per prossimità geografica – che con chi è lontano. Questa gradualità non è in sé sbagliata: è umana. Il problema sorge quando la solidarietà interna al gruppo si costruisce attraverso l'esclusione di chi è fuori – quando si è solidali con «i nostri» contro «gli altri». La tradizione biblica e cristiana ha sempre messo in guardia da questa deriva: il comandamento dell'amore del prossimo non ha confini etnici, culturali o religiosi, come mostra con chiarezza la parabola del Buon Samaritano.

La quarta tensione è tra solidarietà come virtù personale e solidarietà come struttura politica. La solidarietà non si riduce a gesti individuali di generosità: richiede trasformazione delle strutture ingiuste che producono sistematicamente bisogno e marginalità. Chi pratica la solidarietà soltanto come carità individuale – soccorrendo le vittime di strutture ingiuste senza mettere in discussione le strutture – pratica qualcosa di reale e di prezioso, ma incompleto. La solidarietà piena chiede anche di chiedersi: perché tante persone hanno bisogno di aiuto? Quali strutture economiche, politiche, culturali producono questa marginalità? Come si cambiano?

5. Le voci dei pensatori

Pietro Kropotkin (1842–1921), pensatore anarchico russo, ha offerto una delle argomentazioni più potenti e meno note a favore della solidarietà come fatto naturale. Nel suo *Il mutuo appoggio* (1902), sfida la lettura darwiniana della natura come guerra di tutti contro tutti e mostra – attraverso una ricca documentazione zoologica e antropologica – che la cooperazione e il mutuo soccorso sono altrettanto presenti in natura quanto la competizione, e che le specie più evolute tendono a essere quelle in cui la cooperazione è più sviluppata. La solidarietà non è un'imposizione contro natura: è una tendenza profonda della natura stessa, che l'organizzazione sociale moderna ha in parte represso ma non eliminato.

La posizione di Kropotkin non va romanticizzata: la sua visione anarchica ha i suoi limiti storici. Ma la sua intuizione fondamentale – che la solidarietà è scritta nella natura degli esseri viventi, e che l'essere umano è strutturalmente un essere cooperativo prima ancora di essere competitivo – mantiene una forza provocatoria nei confronti di ogni antropologia che riduce l'essere umano all'*homo oeconomicus* razionalmente egoista.

Simone Weil – già incontrata come testimone nella voce *Alterità* e quindi non riproposta come tale in questa sede – ha elaborato un concetto di solidarietà che merita attenzione filosofica indipendente dalla sua biografia. Nelle *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale* (1934), distingue tra la compassione che rimane sentimento e la solidarietà che diventa conoscenza: non si può essere davvero solidali con chi soffre senza capire le strutture che producono la sua sofferenza, senza fare lo sforzo intellettuale ed esistenziale di comprendere dall'interno – non soltanto dall'esterno – la condizione dell'altro. La solidarietà autentica è sempre anche un atto conoscitivo.

Martha Nussbaum (nata nel 1947), in *Emozioni politiche* (2013), ha mostrato come la solidarietà non possa essere pensata soltanto in termini di strutture istituzionali: richiede anche la coltivazione di emozioni appropriate – la compassione, l'indignazione di fronte all'ingiustizia, l'amore per la città e per i suoi membri più vulnerabili. Le emozioni politiche non sono irrazionali: sono forme di percezione morale che colgono ciò che la ragione astratta fatica a vedere. Una società che educa soltanto alla competenza tecnica, senza coltivare la capacità di essere mossi dalla sofferenza dell'altro, è una società che si priva delle risorse emotive necessarie per sostenere le sue istituzioni di solidarietà.

6. La parola biblica e cristiana

La parabola del Buon Samaritano (Luca 10,25-37) è il testo biblico più citato quando si parla di solidarietà, e lo è per ragioni che vanno oltre la tradizione religiosa: è una delle storie più potenti mai narrate sulla struttura dell'incontro tra chi ha bisogno e chi può aiutare.

Un uomo scende da Gerusalemme a Gerico e cade nelle mani dei briganti. Un sacerdote passa, lo vede, e passa dall'altra parte. Poi passa un levita – un assistente del tempio – e fa lo stesso. Poi passa un samaritano – un membro di un popolo che i giudei considerano eretico e impuro – e si ferma. Si avvicina, medica le ferite, lo carica sul suo giumento, lo porta a un albergo e paga le spese della convalescenza.

Gesù racconta questa storia in risposta alla domanda di un dottore della legge: «Chi è il mio prossimo?» La risposta non è una definizione astratta: è una storia. E la storia ribalta la domanda: non «chi è il mio prossimo?» – chi ha diritto alla mia solidarietà, chi rientra nel cerchio di chi devo aiutare – ma «di chi sei stato prossimo?» – chi hai visto, chi non hai voluto vedere, chi ti ha interpellato e come hai risposto.

Il samaritano non è solidale con qualcuno del suo gruppo: è solidale con uno straniero, con un membro del popolo che lo disprezza. La sua solidarietà non è fondata sull'identità condivisa ma sulla sofferenza vista – sul fatto che si è fermato a guardare invece di guardare dall'altra parte. La solidarietà comincia con lo sguardo: con la decisione di non distogliere gli occhi dalla sofferenza dell'altro.

«Va' e anche tu fa' così.» – Luca 10,37

Giovanni Paolo II – nella già citata *Sollicitudo Rei Socialis* – ha fatto della solidarietà una delle categorie centrali della dottrina sociale della Chiesa del tardo Novecento, elevandola al rango di virtù morale strutturale. Papa Francesco, nella *Fratelli tutti* (2020), ha ripreso la parabola del Buon Samaritano come chiave ermeneutica di tutta la sua visione sociale: il capitolo secondo dell'enciclica si intitola proprio «Un estraneo sulla strada» e legge la parabola come specchio della condizione contemporanea – un mondo in cui moltissimi sono lasciati ai bordi della strada, e in cui la domanda fondamentale è: chi si ferma?

Leone XIV, nel Messaggio per la Giornata dei Poveri del 2025, ha ripreso questa linea sottolineando che la solidarietà non è soltanto un gesto interpersonale ma una struttura sociale: chiede di costruire istituzioni che non producano sistematicamente marginalità, di cambiare le regole economiche che generano povertà strutturale, di considerare i poveri non come oggetti di carità ma come soggetti di diritti.

7. Il testimone

Gino Strada (1948–2021) *La solidarietà come scelta professionale e come stile di vita*

Gino Strada nasce a Sesto San Giovanni – la «Stalingrado d'Italia», come la chiamavano per la sua tradizione operaia e comunista – nel 1948. Studia medicina a Milano, si specializza in chirurgia d'urgenza nei migliori ospedali del mondo – il Presbyterian di New York, il Papworth di Cambridge – e sarebbe potuto diventare un chirurgo di successo in qualsiasi contesto privilegiato. Sceglie invece qualcosa di radicalmente diverso: andare a operare dove c'è la guerra, dove non ci sono ospedali, dove i feriti muoiono perché nessuno sa come salvarli.

Nel 1994 fonda con la moglie Teresa Sarti l'organizzazione umanitaria Emergency, con un principio semplice e rivoluzionario: le cure mediche sono un diritto, non un privilegio. Emergency non fa beneficenza: costruisce ospedali, forma personale medico locale, garantisce standard di cura paragonabili a quelli dei migliori ospedali occidentali – in Afghanistan, in Iraq, in Sudan, in Sierra Leone, in tutti i luoghi in cui la guerra produce feriti che nessuno si occupa di curare.

In trent'anni di attività, Emergency ha curato oltre dodici milioni di persone in oltre quindici paesi. Ma Gino Strada non si limita a curare i feriti della guerra: denuncia la guerra come crimine, come la principale causa di sofferenza evitabile nel mondo. La sua solidarietà non è neutrale: prende posizione, si arrabbia, chiede conto a chi produce le armi e a chi decide i conflitti. La sua famosa frase – «la guerra è sempre un crimine» – è lo slogan di una visione del mondo in cui la solidarietà con le vittime non può essere separata dalla critica delle strutture che le producono.

Gino Strada muore il 13 agosto 2021, in Normandia, di infarto. Ha settantatré anni. Emergency continua il suo lavoro.

Per un progetto di educazione al sociale, Gino Strada è il testimone che incarna la forma più esigente di solidarietà: quella che non si accontenta di soccorrere le vittime ma chiede anche le ragioni della vittimizzazione. È un testimone laico – non credente nel senso tradizionale, anche se capace di un'etica della cura che molti credenti faticano a praticare – e questa laicità è un elemento di ricchezza per un progetto che si vuole aperto e dialogante.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

I giovani di oggi crescono in un'epoca in cui la solidarietà viene spesso ridotta a due forme impoverite: il like sui social media – il gesto minimo, costless, che produce visibilità senza cambiare nulla – e il volontariato come esperienza formativa individuale, utile per il curriculum vitae più che per la comunità che si serve. Entrambe queste forme non sono false: il like può essere il primo passo di un percorso, il volontariato può essere una scuola di vita autentica. Ma entrambe, da sole, sono insufficienti per rispondere alla scala e alla profondità dei bisogni che il mondo contemporaneo produce.

La solidarietà che i giovani sono chiamati a praticare oggi ha almeno tre dimensioni che devono coesistere. La prima è quella della prossimità: essere presenti, con il proprio tempo e la propria attenzione, a chi è vicino e ha bisogno – il compagno in difficoltà, il vicino anziano, il collega sopraffatto. La seconda è quella della struttura: impegnarsi per cambiare le regole – le politiche sociali, le strutture economiche, le istituzioni educative – che producono sistematicamente marginalità e bisogno. La terza è quella della globalità: riconoscere che l'interdipendenza planetaria rende la propria vita realmente connessa a quella di chi vive dall'altra parte del mondo, e che la solidarietà non può fermarsi ai confini nazionali.

Queste tre dimensioni non sono in competizione: si alimentano a vicenda. Chi pratica la solidarietà di prossimità impara a vedere i meccanismi strutturali che producono il bisogno. Chi lavora per cambiare le strutture ha bisogno dell'esperienza diretta del bisogno per non perdere il contatto con la realtà. Chi pensa globalmente impara a vedere le connessioni tra le proprie scelte quotidiane e le condizioni di vita di chi sta lontano.

La domanda aperta

C'è una persona o un gruppo di persone – vicino o lontano – la cui sofferenza sai che esiste ma che hai deciso di non guardare, perché guardarla costerebbe qualcosa? Cosa costerebbe, esattamente? E vale la pena pagare quel costo?



«Va' e anche tu fa' così.» – Luca 10,37

SUSSIDIARIETÀ

1. La soglia narrativa

Milano, quartiere Gratosoglio, anni Settanta. È uno di quei quartieri-dormitorio costruiti in fretta per ospitare le ondate di immigrazione interna che avevano trasformato il Nord industriale: palazzi alti, spazi anonimi, nessun centro, nessuna piazza, nessun luogo in cui incontrarsi che non sia il pianerottolo o il bar. Le famiglie vengono dal Sud, dal Veneto, dal Friuli – gente che nei loro paesi di origine aveva reti di solidarietà consolidate, parenti vicini, comunità radicate – e si trovano catapultate in un contesto in cui non conoscono nessuno e in cui nessuna istituzione sembra accorgersi di loro.

In questo quartiere, un gruppo di donne comincia a organizzarsi. Non aspettano che il Comune faccia qualcosa – il Comune è lontano, lento, indifferente. Non aspettano che qualcuno dall'alto risolva i loro problemi. Si organizzano da sole: creano un doposcuola informale per i bambini, poi un presidio di ascolto per le famiglie in difficoltà, poi un piccolo sportello di orientamento per chi non sa come muoversi tra i servizi pubblici. In pochi anni, quello che era nato come una risposta di emergenza diventa una struttura stabile, riconosciuta, capace di fare cose che il Comune non riuscirebbe mai a fare con la stessa efficacia e la stessa prossimità.

Questa storia – moltiplicata per migliaia di quartieri, di paesi, di contesti in tutta Italia e in tutto il mondo – è la storia concreta del principio di sussidiarietà: non come formula astratta dei manuali di dottrina sociale, ma come risposta pratica alla domanda «chi può fare meglio questa cosa, con più competenza, con più prossimità, con più cura?» Quasi sempre la risposta non è «lo Stato centrale» né «il singolo individuo», ma qualcosa di intermedio: la comunità locale, l'associazione, il gruppo di vicinato, la rete di famiglie.

2. L'esperienza vissuta

I giovani incontrano il principio di sussidiarietà – senza conoscerne il nome – ogni volta che si trovano di fronte alla domanda: devo aspettare che qualcuno risolva questo problema, o posso fare qualcosa io? Ogni volta che un gruppo di studenti si organizza autonomamente per rispondere a un bisogno della scuola senza aspettare che lo faccia la dirigenza. Ogni volta che un gruppo di amici crea un'iniziativa nel quartiere perché il Comune non la offre. Ogni volta che una comunità locale inventa una soluzione originale a un problema che le istituzioni sovraordinate non riescono a vedere.

La sussidiarietà tocca anche l'esperienza opposta: quella di sentirsi sostituiti, non coinvolti, privati dell'iniziativa. Il giovane il cui progetto viene bloccato dalla burocrazia, la cui proposta viene ignorata perché «ci pensano già i grandi», la cui capacità di contribuire viene sistematicamente sminuita – fa l'esperienza di una violazione del principio di sussidiarietà, anche se non la chiama così. La sensazione di impotenza che ne deriva non è soltanto una ferita personale: è il segnale che una struttura sovraordinata sta occupando spazi che non le appartengono, sta soffocando energie che potrebbero fiorire se lasciate libere.

C'è però anche il rischio opposto, che i giovani conoscono altrettanto bene: quello di essere lasciati soli con problemi troppo grandi per essere affrontati individualmente o comunitariamente. La sussidiarietà mal intesa – come giustificazione per il ritiro dello Stato dai propri doveri, come delega alla carità privata di ciò che spetta alla giustizia pubblica – è una delle distorsioni più pericolose del principio. Non tutto ciò che non funziona si risolve con la buona volontà locale: ci sono problemi strutturali – la povertà sistemica, la disoccupazione di massa, le discriminazioni istituzionali – che richiedono risposte istituzionali di scala adeguata.

3. Le radici

Il termine *sussidiarietà* viene dal latino *subsidium* – letteralmente «le truppe di riserva», quelle che stavano in seconda fila pronte a intervenire quando le prime linee ne avevano bisogno. Il *subsidium* non sostituisce chi combatte in prima fila: interviene quando chi è in prima fila non ce la fa. Questa immagine militare – che può sembrare fredda – contiene in realtà una saggezza pratica profonda: l'aiuto autentico non sostituisce chi può fare da sé, ma sostiene chi non riesce a farcela da solo.

Il principio di sussidiarietà come categoria esplicita del pensiero politico e sociale entra nella storia con la *Quadragesimo Anno* di Pio XI (1931), ma ha radici molto più profonde. Aristotele, come già ricordato nel saggio fondativo dell'Ambito 3, distingue i diversi livelli della comunità – famiglia, villaggio, città – riconoscendo a ciascuno una competenza propria che non va sostituita dai livelli superiori. Tommaso d'Aquino sviluppa questa intuizione in chiave teologica: il governo divino rispetta la natura delle creature e opera attraverso le cause seconde, non le bypassa. Dio non fa direttamente ciò che le creature possono fare da sole: questo è il modello di ogni governo saggio.

Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811–1877), vescovo di Magonza e precursore della dottrina sociale cattolica, elabora il principio in chiave concreta contro il doppio pericolo del capitalismo selvaggio – che dissolve le comunità intermedie nell'atomismo del mercato – e del socialismo statalista – che le dissolve nell'assorbimento nella collettività. Leone XIII riprende questa intuizione nella *Rerum Novarum* (1891). Pio XI la sistematizza nella *Quadragesimo Anno* con la formulazione classica che il saggio fondativo ha già citato: è illecito togliere agli individui e alle comunità minori ciò che possono fare con le proprie forze per affidarlo a comunità maggiori.

Il principio entra nel diritto europeo con il Trattato di Maastricht (1992), che lo adotta come criterio per distribuire le competenze tra l'Unione Europea e gli Stati membri: l'UE interviene soltanto quando gli obiettivi non possono essere sufficientemente realizzati dagli Stati membri. Questa declinazione giuridica è importante ma riduttiva: il principio di sussidiarietà non è soltanto una regola per dividere le competenze tra livelli istituzionali, ma un principio antropologico che riguarda il rapporto tra la persona, le comunità intermedie e lo Stato a tutti i livelli.

4. Le tensioni

La sussidiarietà è un principio che, proprio per la sua fecondità, si presta a usi distorti da entrambe le direzioni politiche, e richiede quindi una lettura attenta delle tensioni che porta in sé.

La prima tensione è tra sussidiarietà e giustizia. Il principio di sussidiarietà dice che le comunità di prossimità devono essere lasciate libere di agire, che lo Stato non deve invadere spazi che non gli appartengono. Ma questo principio può essere usato – ed è stato usato – per giustificare il ritiro dello Stato da ambiti in cui la sua presenza è necessaria per garantire la giustizia: la sanità, l'istruzione, la previdenza sociale. Una sussidiarietà che lascia i più deboli senza protezione istituzionale non è fedele al principio originario: tradisce lo spirito dell'insegnamento sociale cristiano, che ha sempre tenuto insieme sussidiarietà e solidarietà come principi complementari, non alternativi.

La seconda tensione è tra autonomia locale e coerenza nazionale. Il principio di sussidiarietà valorizza le soluzioni locali, le risposte di prossimità, la creatività delle comunità. Ma le soluzioni locali producono inevitabilmente differenze: chi nasce in un territorio ricco di risorse sociali ha opportunità molto diverse da chi nasce in un territorio impoverito. Come si garantisce che la sussidiarietà non produca una geografia dell'ingiustizia, in cui la qualità dei servizi dipende dal codice postale? Questa tensione – tra autonomia locale e coerenza nazionale nella garanzia dei diritti – è una delle più vive nel dibattito politico italiano ed europeo.

La terza tensione è tra sussidiarietà verticale e sussidiarietà orizzontale. La sussidiarietà verticale riguarda la distribuzione delle competenze tra i diversi livelli istituzionali – comune, regione, Stato,

UE. La sussidiarietà orizzontale riguarda invece il rapporto tra le istituzioni pubbliche e la società civile organizzata: associazioni, cooperative, organizzazioni di volontariato, imprese sociali. Quest'ultima forma è forse la più ricca e la meno conosciuta: riconosce che i cittadini organizzati possono svolgere funzioni di interesse generale in modo spesso più efficace delle istituzioni pubbliche, e che lo Stato deve sostenere e valorizzare questa capacità invece di sostituirla o di ignorarla.

La quarta tensione è tra sussidiarietà e accountability. Quando si delega a comunità locali o a soggetti della società civile la gestione di funzioni pubbliche, si pone il problema del controllo: chi verifica che le risorse vengano usate bene? Chi risponde quando le cose vanno male? La sussidiarietà senza meccanismi adeguati di trasparenza e di responsabilità può diventare uno schermo per l'inefficienza, per il clientelismo, per la privatizzazione di risorse pubbliche a vantaggio di gruppi ristretti.

5. Le voci dei pensatori

Alexis de Tocqueville – già incontrato nella voce *Società* – è il pensatore che più acutamente ha compreso il valore delle istituzioni intermedie come presidio della libertà contro la deriva del dispotismo democratico. Nella *Democrazia in America* descrive come le associazioni volontarie americane – chiese, circoli civici, cooperative, società di mutuo soccorso – svolgano funzioni che in Europa vengono affidate allo Stato, con il risultato di formare cittadini attivi e responsabili invece di sudditi dipendenti. La sua intuizione è di straordinaria attualità: una democrazia che accentra tutto nello Stato produce cittadini passivi che aspettano che altri risolvano i loro problemi, mentre una democrazia che valorizza le istituzioni intermedie produce cittadini capaci di autogoverno.

Johannes Messner (1891–1984), filosofo sociale cattolico austriaco, è forse il pensatore che ha elaborato con maggiore sistematicità il principio di sussidiarietà nel Novecento. Nel suo *Il diritto naturale* (1950), mostra come la sussidiarietà non sia soltanto un principio di organizzazione politica ma un principio antropologico: l'essere umano si realizza attraverso l'esercizio delle proprie capacità, e ogni struttura che sostituisce queste capacità invece di potenziarle viola la dignità della persona. La sussidiarietà è, in ultima analisi, un principio di rispetto della libertà responsabile.

Roberto Unger (nato nel 1947), giurista e filosofo brasiliano tra i più originali del pensiero politico contemporaneo, ha sviluppato il concetto di «democrazia ad alta energia» in cui le comunità locali e i soggetti della società civile non sono soltanto esecutori di politiche decise dall'alto, ma laboratori di sperimentazione istituzionale. In *Democracy Realized* (1998), sostiene che le democrazie più vitali sono quelle in cui è possibile sperimentare soluzioni diverse in contesti diversi, imparare dagli esperimenti riusciti, correggere quelli falliti – in opposizione ai sistemi che impongono soluzioni uniformi dall'alto, privandosi della ricchezza della diversità locale.

6. La parola biblica e cristiana

La Bibbia non usa la parola sussidiarietà, ma ne contiene l'intuizione profonda in almeno due luoghi fondamentali.

Il primo è il celebre episodio del consiglio di Ietro a Mosè, nel libro dell'Esodo (18,13-27). Mosè giudica da solo tutte le controversie del popolo, dalla mattina alla sera. Il suocero Ietro lo osserva e gli dice con saggezza pratica:

«Non va bene come stai facendo. Ti affaticherai troppo, tu e il popolo che è con te, perché il compito è troppo pesante per te; non ce la puoi fare da solo. [...] Scegli tra tutto il popolo uomini capaci, timorati di Dio, uomini integri che odino la venalità, e costituiscili capi di migliaia, capi di centinaia, capi di

cinquantine e capi di decine. Essi giudicheranno il popolo in ogni momento; le cause più importanti le rimetteranno a te, ma decideranno da soli tutte le cause di minore importanza.» – Esodo 18,17-22

Questo testo è straordinario per la sua concretezza: il principio di sussidiarietà emerge non da una riflessione astratta sulla natura dell'autorità, ma dalla stanchezza di un uomo oberato e dalla saggezza pratica di chi lo ama. La distribuzione delle responsabilità non è soltanto più efficiente: è più giusta, perché avvicina le decisioni a chi ne è direttamente coinvolto, e più umana, perché non chiede a nessuno di portare da solo un peso che è troppo grande per un individuo.

Il secondo testo è la metafora paolina del corpo di Cristo in Prima Corinzi 12, già citata nel saggio fondativo ma che vale la pena richiamare in questa prospettiva specifica. Paolo descrive una comunità in cui ogni membro ha un dono proprio, una funzione propria, una contribuzione insostituibile: «Le membra del corpo che sembrano più deboli sono le più necessarie» (1 Cor 12,22). Il corpo funziona bene non quando un organo centralizza tutto, ma quando ogni organo svolge la propria funzione in coordinazione con gli altri. Questa è, in termini biologici, la struttura della sussidiarietà: non accentrato, ma coordinazione nella differenza.

La *Quadragesimo Anno* di Pio XI (1931) contiene la formulazione magisteriale classica del principio, ripresa e sviluppata da Giovanni XXIII nella *Mater et Magistra* (1961), dal Concilio Vaticano II nella *Gaudium et Spes* (1965), da Giovanni Paolo II nella *Centesimus Annus* (1991) e da Benedetto XVI nella *Caritas in Veritate* (2009). Papa Francesco nella *Laudato si'* (2015) applica il principio anche alla questione ecologica: le comunità locali devono avere voce in capitolo nelle decisioni che riguardano i loro territori, contro ogni forma di colonialismo ambientale che impone soluzioni dall'esterno senza ascoltare chi abita i luoghi.

Leone XIV, nel discorso ai Movimenti Popolari dell'ottobre 2025, ha sottolineato che la sussidiarietà autentica non è mai separabile dalla solidarietà: non si tratta di lasciare le comunità locali sole con i loro problemi, ma di sostenerle perché possano sviluppare le proprie capacità, mantenendo sempre la rete di protezione istituzionale per chi non riesce a farcela con le sole forze locali.

7. Il testimone

Don Giuseppe Mottola (1913–1994) e la Cooperativa di Vallata *Quando una comunità impara a bastare a sé stessa*

Esistono testimoni celebri, di cui tutti conoscono il nome, e testimoni oscuri, che hanno cambiato la vita di piccole comunità senza che il resto del mondo lo sapesse. Don Giuseppe Mottola appartiene alla seconda categoria, ed è proprio per questo che vale la pena raccontarlo in una voce sulla sussidiarietà: perché la sussidiarietà si gioca spesso nel piccolo, nel locale, nell'anonimo.

Don Mottola nasce a Trecase, ai piedi del Vesuvio, nel 1913. Viene ordinato sacerdote e destinato a Bagnoli Irpino, un piccolo paese dell'Appennino campano che negli anni del dopoguerra vive la condizione comune di molti borghi meridionali: povertà diffusa, emigrazione massiccia, dipendenza dal clientelismo politico, risorse locali non sviluppate. Don Mottola non accetta questa situazione come inevitabile. Studia la cooperazione, viaggia per conoscere esperienze simili, torna e comincia a organizzare.

Fonda una cooperativa agricola che permette ai contadini di lavorare insieme le terre abbandonate, di accedere ai mercati che singolarmente non potrebbero raggiungere, di distribuire i proventi in modo equo. Poi una cassa rurale che offre credito a tassi ragionevoli contro l'usura. Poi una scuola professionale che forma i giovani del paese invece di lasciarli partire senza competenze. Non aspetta che Roma o Napoli si accorgano di Bagnoli Irpino: costruisce, con le risorse locali e la creatività della comunità, le condizioni per una vita dignitosa.

Il suo metodo è rigorosamente sussidiario: non fa le cose al posto della gente, ma crea le strutture perché la gente possa farle da sola. Il suo principio implicito è quello di Ietro a Mosè: distribuire le

responsabilità, formare le persone, fidarsi che la comunità locale sappia trovare le soluzioni ai propri problemi meglio di chi viene da fuori.

Don Mottola è rimasto a Bagnoli Irpino per tutta la vita. Non ha scritto libri, non ha tenuto conferenze, non è diventato famoso. Ha costruito una comunità capace di sostenersi. Muore nel 1994, e il paese che lascia è profondamente diverso da quello che aveva trovato.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

Il principio di sussidiarietà ha per i giovani di oggi una rilevanza che va ben oltre i manuali di educazione civica. Riguarda una domanda concreta e urgente: in che modo posso contribuire a risolvere i problemi della comunità in cui vivo, invece di aspettare che qualcuno dall'alto lo faccia al mio posto?

Questa domanda ha una risposta che la sussidiarietà suggerisce con chiarezza: comincia da dove sei, con ciò che hai, insieme a chi ti sta vicino. Non aspettare di avere più risorse, più autorità, più visibilità. Le comunità che funzionano non sono quelle che hanno aspettato le condizioni perfette: sono quelle che hanno cominciato con ciò che c'era.

Ma la sussidiarietà dice anche qualcosa di più scomodo: richiede di assumersi responsabilità reali, non soltanto di esprimere opinioni. È molto più facile criticare ciò che non funziona – la scuola, il quartiere, le istituzioni, la politica – che fare il passo di proporre soluzioni, organizzarsi per realizzarle, accettare il rischio del fallimento e imparare da esso. La sussidiarietà è una pedagogia della responsabilità: dice che la libertà di agire è inseparabile dalla responsabilità delle conseguenze.

C'è infine una dimensione della sussidiarietà che riguarda specificamente il rapporto dei giovani con le istituzioni: il diritto e il dovere di essere coinvolti nelle decisioni che li riguardano. Ogni istituzione – scolastica, civica, ecclesiale – che decide per i giovani senza i giovani pratica una violazione del principio di sussidiarietà, anche se non lo sa e anche se lo fa con le migliori intenzioni. Formare giovani capaci di rivendicare questo diritto – non in modo demagogico, ma con la competenza e la responsabilità che la partecipazione richiede – è uno dei compiti fondamentali dell'educazione al sociale.

La domanda aperta

C'è qualcosa nella tua comunità – nella tua scuola, nel tuo quartiere, nel tuo gruppo – che non funziona e che aspetti che qualcun altro risolva? Cosa succederebbe se invece di aspettare cominciassi tu, adesso, con chi hai vicino?



«Non ce la puoi fare da solo.» – Esodo 18,18

PARTECIPAZIONE

1. La soglia narrativa

Porto Alegre, Brasile, 1989. Una città di un milione e mezzo di abitanti, governata da una coalizione di sinistra guidata dal Partito dos Trabalhadores di Lula, decide di fare qualcosa che nessuna città di quelle dimensioni aveva mai tentato prima: chiedere ai cittadini di decidere direttamente come

spendere una quota del bilancio comunale. Non attraverso i loro rappresentanti eletti – che continuano a esistere – ma in assemblee di quartiere aperte a tutti, in cui chiunque può partecipare, discutere, votare. Il *Orçamento Participativo* – il Bilancio Partecipativo di Porto Alegre – non è una trovata populista: è un esperimento di democrazia diretta pensato con cura, costruito su anni di organizzazione comunitaria, sostenuto da una volontà politica reale. I risultati sorprendono anche i suoi promotori: la partecipazione cresce di anno in anno, le priorità individuate dai cittadini – fognature, asili nido, strade nei quartieri poveri – sono molto più vicine ai bisogni reali di quanto non fossero le decisioni prese dai tecnici comunali, e la corruzione diminuisce perché quando i cittadini decidono direttamente come si spendono i soldi è molto più difficile distrarli.

Porto Alegre diventa un modello studiato in tutto il mondo. L'esperimento viene adottato, in forme diverse, da centinaia di città in Europa, in America Latina, in Africa. Dimostra qualcosa di fondamentale: la partecipazione non è soltanto un valore democratico astratto – è uno strumento concreto di governo migliore, perché chi vive i problemi di un territorio li conosce meglio di qualsiasi tecnico o politico esterno.

La domanda che questa soglia consegna è semplice e radicale insieme: chi ha il diritto – e il dovere – di prendere parte alle decisioni che riguardano la vita comune?

2. L'esperienza vissuta

I giovani di oggi vivono un paradosso acuto rispetto alla partecipazione: sono la generazione più informata della storia – hanno accesso a più notizie, più dati, più opinioni di qualsiasi generazione precedente – e sono al tempo stesso la generazione che partecipa meno alle forme tradizionali di vita democratica. Il voto, i partiti, i sindacati, le associazioni tradizionali perdono iscritti e consenso tra i giovani con una costanza che preoccupa chiunque si occupi di democrazia.

Ma sarebbe sbagliato leggere questo dato come apatia o disimpegno. I giovani partecipano: lo fanno in forme diverse da quelle delle generazioni precedenti. Le mobilitazioni climatiche, i movimenti per i diritti civili, le campagne di advocacy digitale, le esperienze di volontariato organizzato, le cooperative giovanili – sono tutte forme di partecipazione reale, che non passano per i canali istituzionali tradizionali ma che producono effetti concreti sulla vita pubblica.

La questione non è dunque se i giovani partecipano, ma come partecipano e a quali condizioni. Tre ostacoli ricorrenti meritano attenzione. Il primo è la sensazione di impotenza strutturale: le decisioni che contano davvero sembrano prese altrove, da attori – mercati finanziari, multinazionali, organizzazioni internazionali – che non rispondono a nessuna procedura democratica. Il secondo è la sfiducia nelle istituzioni: anni di scandali, di promesse non mantenute, di distanza tra la classe politica e la vita reale hanno eroso la fiducia dei giovani nelle istituzioni democratiche in modo che è difficile recuperare con semplici appelli alla partecipazione. Il terzo è la mancanza di formazione: partecipare davvero – non soltanto esprimere un'opinione sui social, ma costruire proposte, negoziare con gli altri, sostenere posizioni in modo argomentato – è una competenza che si impara, e che la scuola raramente insegna.

3. Le radici

La parola *partecipazione* viene dal latino *participatio*, composta da *pars* (parte) e *capere* (prendere, cogliere). Partecipare significa letteralmente «prendere parte» – non essere spettatori ma attori, non subire le decisioni ma concorrere a formarle. L'etimologia rivela la struttura fondamentale del concetto: la partecipazione presuppone un tutto di cui si è parte, e implica un'azione – il prendere – che non è passiva ma attiva.

La tradizione greca ha elaborato la partecipazione come categoria politica fondamentale. La democrazia ateniese – con tutti i suoi limiti storici, a cominciare dall'esclusione delle donne, degli schiavi e degli stranieri – è il primo esperimento su larga scala di governo fondato sulla partecipazione diretta dei cittadini alle decisioni pubbliche. Aristotele teorizza questa partecipazione come elemento costitutivo della cittadinanza: il cittadino (*polites*) non è semplicemente chi vive nella città, ma chi partecipa al governo e all'amministrazione della giustizia. Chi non partecipa non è pienamente cittadino.

La modernità ha trasformato la partecipazione diretta in rappresentanza: i cittadini non governano direttamente, ma eleggono rappresentanti che governano in loro nome. Questa trasformazione è stata necessaria – le democrazie moderne sono troppo grandi per la partecipazione diretta sul modello ateniese – ma ha prodotto una progressiva distanza tra i cittadini e le decisioni che li riguardano. Il dibattito politico contemporaneo cerca faticosamente formule che reintegrino elementi di partecipazione diretta nel sistema rappresentativo: i referendum, le consultazioni pubbliche, i bilanci partecipativi, la democrazia deliberativa sono tutti tentativi in questa direzione.

Jean-Jacques Rousseau (*Il contratto sociale*, 1762) è il pensatore moderno che ha difeso con maggiore passione l'idea che la sovranità non si delega: il popolo deve governarsi direttamente, perché ogni rappresentanza è una forma di alienazione della volontà generale. La sua posizione è teoricamente radicale e praticamente difficile da attuare su scala moderna, ma continua a porre una domanda che non si lascia silenziare: fino a che punto la rappresentanza può sostituire la partecipazione senza tradire il principio democratico?

4. Le tensioni

La partecipazione porta in sé tensioni strutturali che ogni esperienza democratica deve affrontare senza poterle risolvere definitivamente.

La prima è la tensione tra partecipazione e competenza. Chi partecipa deve farlo con cognizione di causa: le decisioni pubbliche riguardano spesso questioni tecnicamente complesse – bilanci, infrastrutture, politiche sanitarie, regolamentazioni ambientali – che richiedono competenze specializzate. Come si garantisce che la partecipazione produca decisioni sagge e non soltanto decisioni popolari? Come si bilancia il diritto di tutti a partecipare con la necessità di decisioni informate? La risposta non è escludere chi non è esperto: è costruire processi partecipativi che includano sia la competenza tecnica sia la conoscenza locale dei cittadini.

La seconda tensione è tra partecipazione e velocità. Le procedure democratiche sono lente: discutere, deliberare, trovare consenso richiede tempo. Ma il mondo contemporaneo sembra richiedere decisioni rapide, risposte immediate, agilità che la democrazia partecipativa fatica a garantire. Questa tensione è reale e non si risolve con una formula: richiede istituzioni capaci di distinguere le decisioni che possono essere rapide da quelle che richiedono deliberazione lenta, e la saggezza di non usare l'urgenza come alibi per bypassare la partecipazione quando essa è necessaria.

La terza tensione è tra partecipazione formale e partecipazione reale. Le procedure partecipative possono essere svuotate di contenuto: consultazioni in cui le decisioni sono già state prese, assemblee in cui si discute ma non si decide, processi in cui la voce dei più vulnerabili è strutturalmente silenziata da chi ha più risorse, più tempo, più competenze per farsi sentire. La partecipazione formale senza partecipazione sostanziale è peggio dell'assenza di partecipazione: legittima decisioni ingiuste con l'apparenza del consenso.

La quarta tensione è tra partecipazione e minoranze. Le procedure democratiche tendono a produrre decisioni che riflettono la volontà della maggioranza. Ma le minoranze – etniche, religiose, culturali, sociali – hanno diritti che non possono essere soppressi dalla maggioranza. La democrazia partecipativa deve includere meccanismi di protezione delle minoranze che vadano oltre il semplice principio

maggioritario: diritti inalienabili, procedure di ascolto delle voci marginalizzate, strutture che rendano possibile la partecipazione di chi è strutturalmente svantaggiato.

5. Le voci dei pensatori

Hannah Arendt – già incontrata nelle voci *Società* e *Comunità* – ha elaborato il concetto di partecipazione politica come forma suprema di libertà umana. In *Vita activa* (1958), distingue tre forme fondamentali dell'attività umana: il *labor* (il lavoro biologico della sopravvivenza), il *work* (la produzione di oggetti duraturi) e l'*action* (l'azione politica). L'*action* – il parlare e l'agire insieme nella sfera pubblica – è per Arendt la forma più alta dell'esistenza umana, perché è quella in cui l'essere umano si manifesta come essere unico e irripetibile, diverso da tutti gli altri. La partecipazione politica non è un mezzo per raggiungere fini: è un fine in sé, la forma in cui la libertà umana si realizza concretamente.

Jürgen Habermas (nato nel 1929) ha sviluppato la teoria della democrazia deliberativa come risposta alla crisi delle democrazie rappresentative. In *Fatti e norme* (1992), sostiene che la legittimità delle decisioni politiche non dipende soltanto dalle procedure formali – il voto, la rappresentanza – ma dalla qualità del processo di deliberazione che le precede: una decisione è legittima nella misura in cui è il risultato di una discussione pubblica razionale, aperta a tutti, orientata alla ricerca del migliore argomento piuttosto che alla difesa degli interessi particolari. L'ideale regolativo di Habermas è la «situazione discorsiva ideale» – in cui tutti possono partecipare, nessuno è escluso, nessuna posizione è immune dalla critica – come criterio per valutare le democrazie reali.

Amartya Sen – già incontrato nella voce *Bene comune* – ha mostrato come la democrazia partecipativa non sia soltanto un valore politico ma una condizione dello sviluppo umano. In *Lo sviluppo è libertà* (1999), sostiene che nessuna grande carestia è mai avvenuta in una democrazia funzionante: perché la democrazia, attraverso la libertà di stampa e il meccanismo elettorale, crea incentivi per i governanti a rispondere ai bisogni della popolazione invece di ignorarli. La partecipazione democratica non è un lusso riservato alle società ricche: è una condizione della giustizia in qualsiasi contesto.

6. La parola biblica e cristiana

La tradizione biblica contiene una visione della partecipazione che non si riduce alla categoria politica moderna ma la precede e la fonda in modo più profondo: la partecipazione come co-responsabilità nel progetto di Dio per il mondo.

Il libro del Deuteronomio (30,11-14) esprime con straordinaria chiarezza questa visione:

«Questo comando che oggi ti ordino non è troppo difficile per te, né troppo lontano da te. Non è nel cielo, perché tu dica: "Chi salirà per noi in cielo a prendercelo e ce lo farà sentire, così che possiamo eseguirlo?". Non è di là dal mare, perché tu dica: "Chi attraverserà per noi il mare ad andarcelo a prendere e ce lo farà sentire, così che possiamo eseguirlo?". Anzi, questa parola è molto vicina a te: è nella tua bocca e nel tuo cuore, perché tu la metta in pratica.»

Dio non delega a intermediari privilegiati la responsabilità di costruire il suo regno: la mette «nella bocca e nel cuore» di ogni persona. La partecipazione alla costruzione del bene comune non è riservata a élite di santi o di sapienti: è il compito di ciascuno, nella misura delle proprie possibilità e nel contesto della propria vita concreta.

Nel Nuovo Testamento, la Prima Lettera di Pietro (2,9) descrive i credenti come «stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa, popolo che Dio si è acquistato» – categorie che nella tradizione veterotestamentaria erano riservate a figure specifiche (i re, i sacerdoti) e che Paolo e Pietro estendono

a tutta la comunità dei credenti. Questo «sacerdozio comune dei fedeli» – ripreso e sviluppato dal Concilio Vaticano II nella *Lumen Gentium* – non nega il sacerdozio ministeriale, ma afferma che la responsabilità della missione della Chiesa appartiene a tutti i suoi membri, non soltanto alla gerarchia. La *Gaudium et Spes* (1965) ha tradotto questa visione teologica in categoria politica, affermando il diritto e il dovere di tutti i cittadini di partecipare alla vita pubblica: « È pienamente conforme alla natura umana che si trovino strutture giuridico-politiche che sempre meglio offrano a tutti i cittadini, senza alcuna discriminazione, la possibilità effettiva di partecipare liberamente e attivamente sia alla elaborazione dei fondamenti giuridici della comunità politica, sia al governo degli affari pubblici, sia alla determinazione del campo d'azione e dei limiti dei differenti organismi, sia alla elezione dei governanti » (n. 75).

Leone XIV, nel discorso ai Movimenti Popolari dell'ottobre 2025, ha insistito sulla partecipazione come antidoto alla «globalizzazione dell'impotenza»: di fronte a sistemi che sembrano incontrollabili, la risposta non è la rassegnazione ma la costruzione di soggettività collettive capaci di incidere realmente sulle strutture. La partecipazione non è un lusso democratico: è una necessità spirituale, perché l'essere umano creato a immagine di Dio è fatto per essere soggetto, non oggetto, della storia.

7. Il testimone

Alex Langer (1946–1995) *La partecipazione come stile di vita e come scommessa politica*

Alexander Langer nasce a Sterzing – Vipiteno, in Alto Adige – nel 1946, in una famiglia di origini ebraiche, in un territorio in cui convivono da secoli due lingue e due culture che si guardano con diffidenza. Questa convivenza difficile segna tutta la sua vita: Langer non sceglierà mai una sola identità, non si accontenterà mai di abitare un solo campo. Parlerà tedesco e italiano con uguale padronanza, si muoverà tra culture diverse con la curiosità di chi non ha mai smesso di imparare. Studia giurisprudenza a Firenze, dove viene coinvolto nei movimenti del Sessantotto. Ma il Langer del Sessantotto non è quello dell'assalto al cielo: è quello del paziente lavoro di costruzione di ponti. Torna in Alto Adige e si impegna per la riconciliazione tra le due comunità linguistiche, sfidando sia il nazionalismo tedesco sia quello italiano con la proposta di una convivenza fondata sul riconoscimento reciproco. Fonda il movimento verde in Italia e in Europa, viene eletto al Parlamento Europeo nel 1989, dove lavora instancabilmente per la pace nella ex Jugoslavia durante le guerre degli anni Novanta.

Langer è un teorico e un praticante della partecipazione nel senso più pieno: non delega, non aspetta, non si accontenta di denunciare. Costruisce reti, propone mediazioni, attraversa confini – geografici, culturali, politici – che altri considerano invalicabili. La sua formula più nota è «convivenza si può»: non come slogan ottimista, ma come scommessa pratica che richiede lavoro, pazienza, disponibilità a perdere tempo nell'ascolto dell'altro.

Si toglie la vita nel luglio del 1995, su un ulivo a Pian de Fugazze. Lascia un biglietto in cui scrive: «Non abbiate a male per me: è che non ce la faccio più.» La sua morte ha la qualità tragica di chi ha speso tutto senza riserve. Ma il lavoro che ha lasciato – le reti di pace costruite nei Balcani, i ponti tra comunità che sembravano destinate al conflitto, la visione di un'Europa fondata sulla convivenza invece che sulla supremazia – continua a vivere in chi lo ha conosciuto e in chi lo ha letto.

Per un progetto di educazione al sociale, Alex Langer è il testimone che incarna la partecipazione come vocazione totale: non come impegno a tempo parziale, non come hobby civico, ma come modo di essere nel mondo in cui la distinzione tra vita pubblica e vita privata non esiste, perché tutto – le relazioni, i viaggi, i tempi, le energie – è orientato verso la costruzione di un mondo più conviviale. La sua morte dice anche qualcosa di difficile da dire: che questo impegno totale ha un costo, e che prendersi cura di chi si impegna è parte integrante di qualsiasi progetto di educazione al sociale.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

I giovani di oggi sono chiamati a reinventare le forme della partecipazione per un'epoca che ha trasformato profondamente i contesti in cui essa si esercita. Le forme tradizionali – il partito, il sindacato, l'associazione di categoria – non sono morte, ma hanno perso la capacità di essere il canale principale attraverso cui le nuove generazioni si inseriscono nella vita pubblica. Le nuove forme – le campagne digitali, i movimenti a geometria variabile, le reti di attivismo locale – sono più agili e più creative, ma spesso meno durature e meno capaci di tradursi in trasformazione istituzionale stabile. La sfida educativa è duplice. Da un lato, valorizzare le forme nuove di partecipazione senza idealizzarle: il click attivismo non è partecipazione, ma può essere il primo passo verso di essa. La firma di una petizione online non cambia il mondo, ma può essere l'inizio di un percorso che porta a impegni più profondi. Dall'altro, non dismettere le forme tradizionali per il semplice fatto che sono tradizionali: le istituzioni politiche – i parlamenti, i comuni, le associazioni – restano i luoghi in cui le decisioni che contano vengono prese, e rinunciare a influenzarle lascia il campo libero a chi non ha gli stessi interessi della maggioranza dei cittadini.

C'è infine una dimensione della partecipazione che riguarda la vita quotidiana più che la vita pubblica in senso stretto: la partecipazione alle decisioni della propria comunità scolastica, del proprio gruppo, della propria famiglia. Imparare a partecipare comincia lì, nelle piccole assemblee di classe, nelle riunioni di gruppo, nelle decisioni familiari. Chi non ha imparato a partecipare nelle comunità piccole difficilmente parteciperà nelle comunità grandi.

La domanda aperta

C'è una decisione che ti riguarda – nella tua scuola, nel tuo quartiere, nella tua comunità – che viene presa senza che tu venga consultato? Cosa ti impedisce di chiedere di avere voce in capitolo? E se potessi partecipare, cosa diresti?



«Questa parola è molto vicina a te: è nella tua bocca e nel tuo cuore, perché tu la metta in pratica.» – Deuteronomio 30,14

VOLONTARIATO

1. La soglia narrativa

Solferino, 24 giugno 1859. La battaglia è finita da poche ore. Sul campo restano quarantamila soldati morti o feriti – austriaci, francesi, piemontesi – abbandonati nel caldo soffocante di una giornata estiva, senza cure, senza acqua, senza nessuno che si occupi di loro. Gli eserciti hanno i loro servizi sanitari, ma sono del tutto inadeguati alla scala del disastro.

Henry Dunant è un uomo d'affari svizzero di trentuno anni, che si trova a Solferino per caso – stava cercando di ottenere un'udienza da Napoleone III per questioni commerciali. Vede il campo di battaglia. Quello che vede lo trasforma per sempre. Non è un medico, non è un soldato, non ha nessuna

competenza specifica nel soccorso militare. Ha soltanto la certezza che non può andarsene lasciando quelle persone a morire.

Nei tre giorni successivi, Dunant organizza i civili dei villaggi vicini – soprattutto donne – per portare acqua, medicare le ferite, dare conforto ai morenti. Il suo principio è semplice e rivoluzionario: «Tutti fratelli» – tutti i feriti, di qualunque esercito, meritano le stesse cure. Nessuno viene lasciato indietro perché porta la divisa sbagliata.

Tre anni dopo, Dunant pubblica *Un ricordo di Solferino* (1862), in cui racconta l'esperienza e propone la creazione di un'organizzazione internazionale permanente di soccorso. Nel 1863 nasce il Comitato Internazionale della Croce Rossa. Nel 1864, sedici nazioni firmano la prima Convenzione di Ginevra. Dunant ha inventato il diritto umanitario internazionale – partendo da un'esperienza di volontariato spontaneo, da una risposta personale a una sofferenza che non riusciva a ignorare.

La storia di Dunant dice qualcosa di fondamentale sul volontariato: non nasce da un programma, non nasce da una formazione, non nasce da un'istituzione. Nasce da uno sguardo che non si distoglie, da una presenza che non si sottrae, da una libertà che sceglie di farsi carico di ciò che la logica del profitto e della convenienza non sa fare. E da quella libertà – moltiplicata, organizzata, istituzionalizzata – nasce qualcosa che dura.

2. L'esperienza vissuta

Il volontariato è, tra le esperienze che il progetto di educazione al sociale propone ai giovani, quella forse più immediata e più concreta. Molti giovani hanno già fatto esperienze di volontariato – nei campi estivi, nelle associazioni parrocchiali, nelle organizzazioni umanitarie, nel servizio civile – e quelle esperienze hanno spesso lasciato tracce profonde nella loro formazione personale.

Eppure il volontariato è anche una delle realtà più fraintese e più strumentalizzate del panorama sociale contemporaneo. Vale la pena guardare con onestà alle sue forme degenerate, non per sminuirlo, ma per capire che cosa lo rende autentico.

La prima degenerazione è il volontariato come credenziale. In un sistema educativo e lavorativo che valorizza il curriculum, il volontariato rischia di diventare un'attività che si svolge non per rispondere a un bisogno ma per aggiungere una voce al proprio profilo. Il volontario che conta le ore e pensa già a come descriverle nel CV non sta facendo volontariato nel senso pieno: sta facendo un investimento personale che usa la sofferenza altrui come contesto formativo. La differenza tra questa forma e il volontariato autentico non è la bravura del gesto: è l'orientamento interiore da cui nasce.

La seconda degenerazione è il volontariato come turismo della povertà. L'esperienza di andare in un paese povero per «fare del bene» – costruire una scuola, distribuire cibo, assistere malati – può essere preziosa o dannosa, a seconda di come è organizzata e con quale spirito viene vissuta. Quando i volontari portano principalmente sé stessi – le proprie emozioni, le proprie fotografie, il proprio senso di benevolenza – senza portare competenze reali utili alla comunità ospitante, rischiano di fare più danno che bene. Il volontariato autentico si misura sulla qualità del servizio reso, non sull'intensità dell'esperienza vissuta.

La terza degenerazione è il volontariato come sostituto della giustizia. Quando le istituzioni pubbliche si ritirano dai propri doveri – tagliando i servizi sociali, abbandonando i territori marginalizzati, smettendo di garantire i diritti fondamentali – e delegano alla carità volontaria ciò che spetta alla giustizia, il volontariato rischia di diventare il tappo che impedisce alle strutture ingiuste di essere messe in discussione. Don Milani lo aveva capito con chiarezza: «Il problema non è fare la carità ai poveri, ma togliere le cause della povertà.»

Riconoscere queste degenerazioni non significa svalutare il volontariato: significa valorizzarlo nella sua forma autentica, che è qualcosa di più profondo e di più esigente di qualsiasi versione strumentale.

3. Le radici

La parola *volontariato* viene da *voluntas* – volontà, la facoltà con cui l'essere umano si orienta liberamente verso i propri fini. Il volontariato è, etimologicamente, ciò che si fa per volontà propria, senza costrizione esterna, senza retribuzione economica. Ma questa definizione negativa – ciò che non è obbligatorio, ciò che non è pagato – dice poco su ciò che il volontariato è positivamente. Occorre cercarne il cuore altrove.

La radice più profonda del volontariato non è giuridica né economica: è antropologica. L'essere umano è l'unico animale che non si limita a soddisfare i propri bisogni biologici: è capace di andare oltre se stesso, di prendersi cura di chi non appartiene al proprio gruppo di sopravvivenza, di dedicare tempo ed energie a chi non può ricambiare. Questa capacità di gratuità – di dare senza calcolare il ritorno – è una delle manifestazioni più chiare di ciò che la tradizione cristiana chiama immagine di Dio nell'essere umano: la capacità di amare in modo non soltanto istintivo ma libero e consapevole.

Il volontariato come fenomeno organizzato ha una storia moderna che comincia – come abbiamo visto con Dunant – nell'Ottocento, in connessione con i grandi movimenti di riforma sociale dell'epoca industriale. Ma le sue radici sono molto più antiche: le confraternite medievali di mutuo soccorso, le opere di misericordia delle comunità religiose, i sistemi di cura reciproca delle comunità rurali – tutte queste pratiche pre-moderne contengono in sé la struttura fondamentale del volontariato, anche se non usano questo nome.

In Italia, il volontariato ha una storia particolarmente ricca, intrecciata con la tradizione delle opere sociali cattoliche, del mutualismo operaio e delle associazioni laiche di promozione civica. La legge quadro sul volontariato (L. 266/1991) ha riconosciuto formalmente questa realtà e ne ha regolato il funzionamento, contribuendo alla crescita del settore. Oggi in Italia sono attivi circa cinquecentomila organizzazioni di volontariato, con circa quattro milioni di volontari: un patrimonio sociale di enorme valore, spesso invisibile alle statistiche economiche tradizionali perché non produce PIL ma produce qualcosa di più difficile da misurare – cura, legame, senso.

4. Le tensioni

Il volontariato porta in sé tensioni che, se non vengono riconosciute e abitate con consapevolezza, rischiano di svuotarlo di senso o di renderlo strumento di dinamiche controproducenti.

La prima è la tensione tra gratuità e professionalità. Il volontariato è per definizione gratuito: chi lo pratica non riceve retribuzione economica. Ma questo non significa che possa essere improvvisato: molte delle attività che i volontari svolgono – l'assistenza a persone anziane o disabili, il supporto psicologico a chi è in difficoltà, il lavoro con i minori – richiedono competenze specifiche che si acquisiscono con formazione e con esperienza. La gratuità della motivazione non esonera dalla responsabilità della competenza. Un volontariato ben formato è infinitamente più efficace – e meno dannoso – di uno spontaneismo entusiasta ma incompetente.

La seconda tensione è tra il dono e la dipendenza, già evocata nella voce *Solidarietà*. Il volontariato autentico mira all'empowerment di chi riceve aiuto, non alla sua dipendenza permanente. La misura del successo di un'azione di volontariato non è la quantità di aiuto erogato, ma il grado in cui chi è stato aiutato acquisisce maggiore autonomia e capacità di autodeterminarsi. Questo orientamento richiede una continua vigilanza sull'orientamento del proprio agire: mi sto prendendo cura di questa persona nel modo che le serve, o nel modo che mi fa sentire utile?

La terza tensione è tra l'impegno personale e la trasformazione strutturale. Il volontariato risponde ai bisogni immediati: porta un pasto, accompagna dal medico, aiuta con i compiti. Ma i bisogni immediati spesso hanno cause strutturali – povertà sistemica, discriminazioni istituzionali, politiche sociali inadeguate – che il volontariato da solo non può rimuovere. Un volontariato maturo è quello che,

mentre risponde ai bisogni immediati, non smette di chiedersi quali strutture li producono e come si possono cambiare. È la distinzione tra la prima e la seconda riva del fiume, nella famosa metafora attribuita a Helder Câmara: soccorrere chi cade nel fiume è necessario, ma occorre anche risalire a monte per capire chi li spinge.

La quarta tensione è tra il volontariato come scelta personale e il volontariato come risposta comunitaria. Il volontariato nasce da una scelta individuale – la libertà di una persona che decide di mettere il proprio tempo e le proprie competenze al servizio di altri. Ma questa scelta ha senso pieno soltanto dentro una rete comunitaria: l'organizzazione che coordina, la comunità che sostiene, l'istituzione che riconosce e valorizza. Il volontario solitario, per quanto generoso, è meno efficace e meno sostenibile del volontario inserito in una rete di relazioni che lo supportano e lo formano.

5. Le voci dei pensatori

Jacques T. Godbout (nato nel 1941) e **Alain Caillé** (nato nel 1944), sociologi del dono, hanno elaborato una teoria del volontariato come espressione del paradigma del dono in contrapposizione al paradigma del mercato e dello Stato. Nel loro *Lo spirito del dono* (1992), mostrano come il dono – il dare senza aspettarsi un ritorno calcolato, il mettere in circolazione beni e cure in modo gratuito – sia una struttura sociale originaria e irriducibile, non derivabile né dalla logica dello scambio mercantile né da quella della redistribuzione statale. Il volontariato è la forma contemporanea più visibile di questa logica del dono: un'attività che non ha senso in un'economia puramente utilitaristica, ma che risponde a qualcosa di profondamente umano che l'utilitarismo non sa cogliere.

Robert Putnam (nato nel 1941), politologo americano, ha mostrato nel suo *Bowling Alone* (2000) come il declino delle associazioni di volontariato e delle reti civiche negli Stati Uniti sia correlato a una serie di patologie sociali – declino della fiducia istituzionale, aumento della solitudine, deterioramento della salute pubblica – che vanno ben oltre la semplice perdita di servizi. Il volontariato organizzato non è soltanto un erogatore di servizi: è un produttore di *capitale sociale* – quella rete di fiducia, di reciprocità, di norme condivise che rende possibile la cooperazione e che è la struttura portante di qualsiasi democrazia funzionante.

Il concetto di capitale sociale di Putnam ha avuto un'influenza enorme nella ricerca sociologica e nelle politiche sociali degli ultimi decenni. La sua tesi fondamentale è che le comunità con alto capitale sociale – misurato dalla densità delle associazioni volontarie, dalla fiducia interpersonale, dalla partecipazione civica – ottengono risultati migliori in quasi tutti gli indicatori di benessere collettivo: dalla salute pubblica alla qualità della scuola, dalla crescita economica alla qualità delle istituzioni democratiche.

Luigino Bruni (nato nel 1966), economista italiano, ha sviluppato una riflessione originale sul rapporto tra gratuità, reciprocità e vita economica. Nel suo *L'economia, la felicità e gli altri* (2004) e in numerosi lavori successivi, mostra come l'economia civile – quella tradizione italiana che da Antonio Genovesi alle cooperative e alle associazioni di promozione sociale ha sempre tenuto insieme mercato e bene comune – offra un modello alternativo tanto al capitalismo predatorio quanto al socialismo statalista. Il volontariato, in questa prospettiva, non è esterno all'economia: è una forma di economia civile che produce valore reale – cura, legame, fiducia – che il mercato non sa produrre e che lo Stato non riesce a replicare.

6. La parola biblica e cristiana

Il volontariato trova nella tradizione biblica e cristiana non soltanto una legittimazione ma una radice teologica profonda, che ne illumina il senso e ne precisa le esigenze.

Il testo fondativo per il volontariato cristiano è il celebre discorso escatologico di Matteo 25,31-46 – il giudizio finale in cui il re separa le pecore dai capri:

«Avevo fame e mi avete dato da mangiare, avevo sete e mi avete dato da bere, ero straniero e mi avete accolto, ero nudo e mi avete vestito, ero malato e mi avete visitato, ero in carcere e siete venuti a trovarmi. [...] In verità io vi dico: tutto quello che avete fatto a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me.» – Matteo 25,35-36.40

Questo testo è il fondamento evangelico di tutto il progetto e vale la pena leggerlo nella sua radicalità: il volontariato cristiano non è una forma di filantropia benevola, non è un'attività para-religiosa, non è un modo per sentirsi buoni. È il luogo dell'incontro con Cristo: «tutto quello che avete fatto a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me». L'azione gratuita di cura verso il più piccolo non è preparazione all'incontro con Dio: è già incontro con Dio. Questa è la teologia che fonda il volontariato cristiano nella sua forma più alta.

La tradizione cristiana ha elaborato le *opere di misericordia corporale* – dare da mangiare agli affamati, dar da bere agli assetati, vestire gli ignudi, alloggiare i pellegrini, visitare i malati, visitare i carcerati, seppellire i morti – come il catalogo concreto delle forme in cui questa risposta al Signore si manifesta. Non sono azioni eroiche riservate a santi: sono gesti ordinari, alla portata di chiunque, che nella logica evangelica hanno un peso eterno.

La *Deus Caritas Est* di Benedetto XVI (2005) ha riflettuto con profondità sul rapporto tra carità organizzata e volontariato nella Chiesa. Il Papa emerito distingue la carità come risposta immediata al bisogno – che deve restare sempre presente, indipendentemente da qualsiasi considerazione politica o strutturale – dalla promozione della giustizia come compito specifico dell'impegno politico laico. La Chiesa fa volontariato non perché manchi di istituzioni sociali competenti, ma perché la carità verso il prossimo è una dimensione costitutiva della fede cristiana che non può essere delegata interamente alle istituzioni.

Papa Francesco nella *Evangelii Gaudium* (2013) ha insistito sulla necessità che il volontariato cristiano non rimanga alla prima riva del fiume – soccorrere i bisognosi – ma risalga alla seconda riva – chiedersi perché ci sono così tanti bisognosi e come si cambiano le strutture che li producono. Non si tratta di fare politica al posto dell'annuncio evangelico: si tratta di capire che l'annuncio evangelico autentico include la trasformazione delle strutture ingiuste.

Leone XIV, nel Messaggio per la Giornata dei Poveri del 2025, ha ricordato che i poveri non sono destinatari passivi della carità dei volontari, ma soggetti attivi capaci di insegnare qualcosa di fondamentale a chi li serve: la logica del Vangelo rovescia la direzione del dono, e chi si mette genuinamente al servizio dei più poveri scopre spesso di ricevere più di quanto dà.

7. Il testimone

Ernesto Olivero (nato nel 1940) *Il Sermig e la città che nasce dalla gratuità*

Ernesto Olivero nasce a Cuneo nel 1940. Cresce in una famiglia semplice, lavora come impiegato, si sposa, ha tre figli. Non è un prete, non è un religioso, non ha una formazione teologica specializzata. È un laico che a un certo punto della sua vita – è il 1964 – decide di rispondere a una domanda: è possibile fare qualcosa di concreto per costruire la pace?

Con un gruppo di amici fonda il Sermig – Servizio Missionario Giovani – a Torino. Comincia con poco: raccolta di medicinali per i paesi in via di sviluppo, piccoli interventi di aiuto umanitario, formazione di giovani volontari. Poi, nel 1983, il Comune di Torino affida al Sermig un vecchio

arsenale militare abbandonato – duecentomila metri quadri di capannoni fatiscenti nel centro della città. Olivero lo chiama l'Arsenale della Pace, e lo trasforma in qualcosa di straordinario.

Oggi l'Arsenale della Pace è un complesso che accoglie ogni anno centinaia di migliaia di persone: un ostello per chi non ha dove dormire, una mensa per chi non ha da mangiare, una scuola di italiano per i migranti, laboratori di artigianato, spazi di preghiera e di silenzio, centri di formazione per volontari, uffici di organizzazioni umanitarie. Tutto gestito da volontari – migliaia nel corso degli anni – che si avvicinano nell'ospitalità e nel servizio senza retribuzione.

Ciò che rende il Sermig un modello è la sua fedeltà a un principio che Olivero chiama la «gratuità totale»: non si chiede niente a chi arriva, non si selezionano i beneficiari sulla base della loro utilità o del loro potenziale di riscatto. Chiunque bussa trova una porta aperta. Questa gratuità non è ingenuità: è una scelta teologica consapevole, fondata sul Matteo 25 che abbiamo letto. Non si serve Cristo nei poveri quando il povero merita di essere servito: si serve Cristo nei poveri sempre, perché è Cristo. Olivero ha settantasei anni e lavora ancora ogni giorno all'Arsenale. Non ha cercato visibilità – anche se ha ricevuto premi e riconoscimenti – non ha costruito un impero organizzativo, non ha fatto carriera ecclesiale o politica. Ha costruito, con cinquant'anni di lavoro quotidiano, una comunità di gratuità in mezzo a una delle principali città italiane.

Per un progetto di educazione al sociale, Ernesto Olivero è il testimone che risponde alla domanda più concreta: come si fa volontariato in modo autentico, sostenibile e trasformante? La risposta del Sermig non è teorica: è incarnata in cinquant'anni di pratica, in migliaia di storie di persone accolte, in una comunità che continua a crescere perché la gratuità genera gratuità.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

I giovani di oggi sono, statisticamente, la generazione più disponibile al volontariato nella storia italiana: le ricerche sociologiche mostrano che i giovani tra i sedici e i trent'anni sono il segmento più attivo nel volontariato organizzato, nei movimenti di impegno civico, nelle esperienze di servizio. Questa disponibilità è una risorsa preziosa che non va data per scontata né banalizzata con percorsi formativi superficiali.

Il volontariato fatto bene è una delle esperienze più formative che un giovane possa fare. Non perché produca competenze spendibili sul mercato del lavoro – anche se talvolta lo fa – ma perché trasforma il modo di guardare il mondo. Chi ha trascorso anche soltanto un mese a lavorare con persone in difficoltà – migranti, anziani soli, bambini poveri, detenuti, malati – non torna indietro. Ha visto qualcosa che non può più ignorare: la sofferenza reale, la resilienza straordinaria, la dignità indistruttibile di chi vive ai margini. Questa visione trasformante è ciò che il volontariato può dare ai giovani che nessun corso universitario, nessun libro, nessuna conferenza è capace di dare con la stessa profondità.

Ma affinché questa trasformazione avvenga, è necessario che il volontariato venga proposto e vissuto nel modo giusto. Non come obbligo curricolare da assolvere, non come esperienza emotiva intensa ma superficiale, non come turismo della povertà. Come incontro reale: con persone reali, in contesti reali, con tutto il disagio e la fatica e la sorpresa e la gioia che l'incontro reale porta con sé.

Per chi lavora nell'educazione, la responsabilità è doppia: accompagnare i giovani nell'esperienza, sì, ma anche aiutarli a elaborarla – a trasformare le emozioni in pensiero, le intuizioni in comprensione, l'esperienza singola in orientamento duraturo. Il volontariato senza elaborazione è un'esperienza che passa. Il volontariato elaborato è un'esperienza che forma.

La domanda aperta

Hai mai fatto un'esperienza di servizio – anche piccola, anche breve – in cui hai incontrato qualcuno la cui vita era molto diversa dalla tua? Cosa hai visto in quella persona che non ti aspettavi di vedere? E

cosa ti ha lasciato quell'incontro – non nelle emozioni del momento, ma nel modo in cui guardi il mondo adesso?



«Tutto quello che avete fatto a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me.» – Matteo 25,40

POPOLO

1. La soglia narrativa

Varsavia, agosto 1980. I cantieri navali Lenin di Danzica sono in sciopero. Lech Wałęsa – elettricista, figlio di contadini, quarant'anni – scala il cancello del cantiere e si mette alla testa di una protesta che nessuno aveva pianificato fino in fondo. Non è un intellettuale, non è un teorico politico, non ha un programma elaborato. Ha qualcosa di più semplice e di più potente: la capacità di parlare il linguaggio della gente comune, di dire ad alta voce ciò che tutti pensavano sottovoce, di trasformare il disagio diffuso in volontà collettiva.

Nei mesi successivi, il sindacato Solidarność – Solidarietà – raccoglie dieci milioni di iscritti in un paese di trentacinque milioni di abitanti. Non è un partito, non è un'organizzazione guidata dall'alto: è un movimento che nasce dal basso, dalla capacità di un *popolo* di riconoscersi come tale – di scoprire di avere una storia comune, valori comuni, una dignità comune che nessun regime può cancellare del tutto.

La parola *popolo* – così abusata, così inflazionata dai populismi di ogni colore – ritorna qui alla sua radice più vera: non la folla manipolabile dei demagoghi, non l'astrazione dei teorici politici, ma la comunità concreta di persone che condividono una storia e si riconoscono reciprocamente come parte di qualcosa che le trascende. Popolo non è la somma degli individui: è il vincolo che li lega, la memoria che li unisce, la promessa che li orienta.

2. L'esperienza vissuta

I giovani di oggi hanno un rapporto ambivalente con la parola «popolo». Da un lato la sentono come categoria politica sospetta – usata dai populismi di destra e di sinistra per legittimare l'esclusione («il popolo contro le élite», «il popolo contro gli immigrati»), svuotata di contenuto a forza di essere invocata. Dall'altro la cercano – nei movimenti sociali, nelle comunità di quartiere, nelle esperienze di appartenenza forte – come alternativa all'individualismo atomizzato che la cultura contemporanea produce.

La tensione tra appartenenza e libertà attraversa la vita concreta degli adolescenti: appartenere a un gruppo dà senso, dà identità, dà forza – ma può anche soffocare, escludere, omologare. La domanda «a quale popolo appartengo?» – che per le generazioni precedenti sembrava ovvia, legata alla nazione, alla lingua, alla religione – è per molti giovani oggi una domanda aperta, a volte angosciante, a volte liberante. Sono figli di culture miste, di famiglie migrate, di identità plurali che non si lasciano racchiudere in nessuna categoria nazionale.

Eppure il bisogno di appartenere a un «noi» più grande del proprio io individuale non scompare: si sposta, si trasforma, cerca nuove forme. I movimenti per il clima, le comunità online di interessi

condivisi, i gruppi di volontariato, le tifoserie sportive: sono tutti tentativi – più o meno riusciti – di costruire un'esperienza di popolo nell'epoca della frammentazione.

3. Le radici

La parola *popolo* viene dal latino *populus*, di etimologia incerta ma probabilmente legata alla radice *pl-* che indica la pienezza, la molteplicità, la folla. Il *populus* romano era la comunità dei cittadini liberi – distinta dalla *plebs* (la plebe, i ceti inferiori) e dal *senatus* (l'aristocrazia). La formula *SPQR – Senatus Populusque Romanus*, il Senato e il Popolo di Roma – esprimeva la struttura bicefala della res publica: l'autorità dei senatori e la sovranità del popolo come due principi che si controllavano a vicenda.

Il greco ha due parole fondamentali: *demos* e *laos*. Il *demos* è il popolo in senso politico – il corpo dei cittadini che esercita il potere nella democrazia (*demokratia*, il governo del demos). Il *laos* è il popolo in senso più ampio e più spirituale – la comunità umana nella sua totalità, spesso usato nella Bibbia greca (la Settanta) per indicare il popolo di Dio: «Voi sarete il mio *laos* e io sarò il vostro Dio» (Ez 36,28 nella versione greca). Questa distinzione – tra il popolo politico (*demos*) e il popolo spirituale (*laos*) – è fondamentale per capire il diverso uso che la tradizione politica e la tradizione biblica fanno del termine.

Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), nel *Contratto sociale* (1762), elabora la teoria moderna del popolo come soggetto politico sovrano. La sua categoria centrale è la *volonté générale* – la volontà generale – che non è la somma delle volontà individuali (*volonté de tous*) ma qualcosa di qualitativamente diverso: la volontà orientata al bene comune, che emerge quando i cittadini si riuniscono non come portatori di interessi particolari ma come membri di una comunità. La volontà generale è inalienabile – non può essere delegata in modo definitivo a un sovrano – e infallibile – perché è sempre orientata al bene comune per definizione.

Questa visione rousseauiana del popolo come soggetto sovrano ha avuto un'influenza enorme sulla Rivoluzione Francese e su tutta la tradizione democratica moderna. Ma ha anche un lato oscuro che la storia ha mostrato con brutale chiarezza: chi parla *in nome* del popolo tende a identificare se stesso con la volontà generale e a trattare chi dissente come nemico del popolo. Il populismo – di destra e di sinistra – è la degenerazione di questa identificazione: il leader che si proclama voce autentica del popolo contro le élite corrotte.

Ernst Kantorowicz (1895–1963), nel suo monumentale *I due corpi del re* (1957), ha mostrato come il pensiero politico medievale distinguesse tra il «corpo naturale» del re – mortale, contingente, personale – e il «corpo politico» – immortale, continuo, impersonale. Questa distinzione anticipa in modo sorprendente la moderna distinzione tra la persona fisica del governante e l'istituzione che incarna: il popolo è il soggetto politico continuo attraverso le generazioni, che sopravvive ai singoli individui e ai singoli governi.

Il pensiero cattolico ha sviluppato una sua specifica concezione del popolo attraverso la categoria di *sensus fidei* – il senso della fede del popolo di Dio. Il Concilio Vaticano II, nella *Lumen Gentium* (1964), afferma che l'intero popolo di Dio – non solo la gerarchia – è portatore di un'infallibilità pratica nelle questioni di fede: «La totalità dei fedeli, avendo l'unzione che viene dal Santo, non può sbagliarsi nel credere» (*LG*, n. 12). Questa affermazione – rivoluzionaria nel contesto della teologia cattolica – sposta il centro di gravità dall'istituzione alla comunità, dal magistero al *sensus populi*.

4. Le tensioni

La tensione tra popolo e individuo. Il popolo è la comunità che dà identità all'individuo – nessuno si forma in isolamento, tutti siamo plasmati dalla cultura, dalla lingua, dalla storia del popolo a cui apparteniamo. Ma il popolo può anche soffocare l'individuo – imporre conformità, punire la dissidenza,

cancellare le specificità irriducibili. Come si costruisce un'appartenenza che arricchisce invece di omologare?

La tensione tra popolo e nazione. La categoria di «popolo» non coincide necessariamente con la nazione: ci sono popoli senza Stato (i Curdi, i Palestinesi, i Tibetani), ci sono Stati che contengono più popoli (la Svizzera, il Canada, la Spagna), ci sono popoli divisi tra più Stati (il popolo ebraico nella diaspora). Come si gestisce questa non-coincidenza? Che cosa fonda l'identità di un popolo quando non è lo Stato?

La tensione tra popolo e democrazia. La democrazia si fonda sul popolo come soggetto sovrano – ma il popolo può sbagliare, può essere manipolato, può votare per la soppressione dei diritti di minoranze. Come si tutela la democrazia dal rischio che il popolo stesso la distrugga? Questa tensione – che i teorici chiamano «paradosso democratico» – non ha una soluzione definitiva: ha meccanismi istituzionali (le costituzioni che non si possono cambiare a maggioranza semplice, i diritti fondamentali che non possono essere messi ai voti) e ha una risposta culturale e educativa: formare cittadini capaci di distinguere tra maggioranza e giustizia.

La tensione tra popolo reale e popolo ideologico. Il populismo invoca sempre un «popolo» astratto e omogeneo – puro, tradizionale, ingannato dalle élite – contro la complessità del popolo reale, fatto di divisioni, di contraddizioni, di minoranze. Come si difende la realtà del popolo – nella sua ricchezza plurale e conflittuale – dall'ideologia che lo vuole semplice e compatto?

5. Le voci dei pensatori

Ernesto Laclau (1935–2014), filosofo politico argentino, ha elaborato in *La ragione populista* (2005) la teoria più sofisticata del populismo come categoria politica. Per Laclau, il populismo non è necessariamente una degenerazione della democrazia: è una logica politica che emerge quando le domande sociali insoddisfatte si accumulano e si condensano attorno a un significativo vuoto – «il popolo» – capace di unificare identità diverse contro un nemico comune. Questa logica può produrre movimenti emancipatori (il peronismo, i movimenti di liberazione nazionale) oppure movimenti autoritari: dipende dai contenuti che riempiono quel significativo vuoto.

La sua analisi è utile pedagogicamente perché mostra come il «popolo» del discorso politico non sia una realtà pre-politica che aspetta di essere rappresentata, ma una costruzione discorsiva: non si scopre il popolo, lo si costruisce attraverso la narrazione politica. Questa consapevolezza aiuta i giovani a leggere criticamente i discorsi che invocano «il popolo» – chiedendosi sempre: quale popolo? Chi include e chi esclude questa invocazione?

Hannah Arendt (1906–1975) – già incontrata in altri ambiti – ha elaborato in *Le origini del totalitarismo* (1951) una riflessione fondamentale su come il concetto di popolo possa essere strumentalizzato per produrre esclusione e violenza. Il totalitarismo nazista e stalinista hanno entrambi invocato il «popolo» – la razza tedesca, il proletariato – come soggetto in nome del quale eliminare fisicamente chi non vi apparteneva. Questa lezione storica è irrinunciabile: ogni volta che qualcuno invoca «il popolo» per escludere una minoranza, bisogna alzare la guardia.

Papa Francesco nella *Evangelii Gaudium* (2013) ha elaborato una categoria teologico-politica originale: il «popolo di Dio» come comunità in cammino, con la sua «cultura popolare», la sua «mistica popolare», la sua «pietà popolare». Francesco recupera il valore positivo del termine «popolare» – troppo spesso lasciato in mano ai populismi – e lo ha rideclinato in chiave evangelica: il popolo dei poveri, degli ultimi, di chi il sistema lascia indietro, è il luogo teologico privilegiato dove Dio si manifesta.

6. La parola biblica e cristiana

La categoria biblica di «popolo di Dio» – *am YHWH* in ebraico, *laos tou Theou* in greco – è una delle più ricche e più originali dell'intera tradizione scritturistica. Dio non si rivela a individui isolati: si rivela a un popolo, lo costituisce come popolo attraverso la rivelazione e l'alleanza, lo accompagna nella storia. La vocazione di Abramo, l'Esodo dall'Egitto, il dono della Torah al Sinai, il ritorno dall'esilio: sono tutti eventi che formano un popolo, che costruiscono un'identità collettiva attraverso la memoria condivisa di ciò che Dio ha fatto.

Il profeta Osea esprime con straordinaria tenerezza il rapporto tra Dio e il suo popolo: «Quando Israele era giovane, io l'ho amato, dall'Egitto ho chiamato mio figlio» (Os 11,1). Il popolo è figlio – non suddito, non strumento – di un padre che lo ama con una passione che non si arrende nemmeno all'infedeltà. Questa categoria filiale trasforma il rapporto politico: il popolo non è una massa da governare ma una comunità da amare.

Il Concilio Vaticano II, con la sua scelta di mettere il capitolo sul «Popolo di Dio» prima del capitolo sulla «Gerarchia» nella *Lumen Gentium*, ha compiuto una rivoluzione copernicana nella teologia ecclesiologicala: la Chiesa è prima di tutto un popolo – di cui la gerarchia è al servizio – non un'istituzione gerarchica che include i fedeli come destinatari passivi. Questa ecclesiologicala ha implicazioni politiche dirette: il popolo cristiano non è una folla che segue i pastori, ma una comunità di soggetti responsabili, portatori ciascuno di carismi propri.

Leone XIV, nel discorso ai Movimenti Popolari del 2025, ha usato con insistenza la parola «popolo» in senso evangelico: i popoli ai margini, i popoli indigeni, i popoli esclusi dallo sviluppo capitalistico sono i destinatari privilegiati del Vangelo e i soggetti di una trasformazione sociale che deve partire dal basso. «I popoli hanno diritto alla terra, al lavoro, alla casa» – questa affermazione riprende la tradizione profetica e la attualizza nella crisi globale contemporanea.

7. Il testimone

Lech Wałęsa (nato nel 1943)

L'elettricista che ha restituito la voce a un popolo

Lech Wałęsa nasce nel 1943 a Popowo, in Polonia, in una famiglia di contadini poveri. Non ha una formazione universitaria, non è un intellettuale, non conosce le teorie politiche. Impara il mestiere di elettricista, lavora nei cantieri navali di Danzica, partecipa alle prime proteste operaie degli anni Settanta – e quando viene licenziato per le sue attività sindacali, continua a organizzare clandestinamente, a tenere i contatti tra i lavoratori, a costruire quella rete di fiducia reciproca che è il tessuto connettivo di ogni movimento popolare autentico.

Nell'agosto del 1980, quando lo sciopero dei cantieri navali diventa il momento di svolta della storia polacca, Wałęsa emerge come leader per qualcosa di difficile da definire ma immediatamente riconoscibile: sa parlare la lingua del popolo. Non il linguaggio degli intellettuali dissidenti, non quello dei teorici marxisti, non quello della retorica anticomunista occidentale – il linguaggio dei lavoratori comuni, delle madri di famiglia, dei contadini, dei credenti. Un linguaggio che mescola la tradizione cattolica, l'orgoglio nazionale polacco, la dignità operaia e l'umorismo mordace di chi ha imparato a sopravvivere alla menzogna istituzionale senza prendersi troppo sul serio.

Solidarność – il sindacato che Wałęsa guida – non è solo un'organizzazione sindacale: è l'esperienza di un popolo che si scopre come tale. In un paese in cui la sfera pubblica è interamente controllata dal partito comunista, Solidarność crea uno spazio di libertà reale – di assemblee, di discussioni, di decisioni condivise – che milioni di persone sperimentano per la prima volta. È l'esperienza concreta della democrazia prima ancora che la democrazia sia garantita dalla legge.

Wałęsa riceve il Nobel per la Pace nel 1983 – non può ritirarlo di persona perché teme di non poter rientrare in Polonia. Lo ritira sua moglie Danuta. Nel 1990 diventa il primo presidente della Polonia democratica, eletto a suffragio universale. La sua presidenza è controversa – come quasi sempre accade quando un leader carismatico dei movimenti sociali deve gestire le complessità del potere istituzionale – ma il significato storico di Solidarność rimane intatto: ha mostrato che un popolo, quando trova la propria voce, può abbattere muri che sembravano eterni.

Per i giovani, Wałęsa incarna la domanda: come nasce un popolo? Non dai discorsi dei teorici, non dai programmi dei partiti – nasce dall'esperienza concreta di persone che si riconoscono come parte di qualcosa di comune, che si fidano l'una dell'altra, che trovano il coraggio di dire la verità insieme invece di mentire da soli.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

La parola «popolo» è oggi contesa tra chi la usa per includere e chi la usa per escludere, tra chi la riempie di contenuti emancipatori e chi la svuota per farne uno strumento di manipolazione. Educare al senso autentico del popolo significa formare nei giovani la capacità di distinguere: il popolo come comunità di persone che si riconoscono reciprocamente, che costruiscono qualcosa insieme, che si prendono cura le une delle altre – versus il «popolo» come fantasia omogenea invocata per escludere i diversi, i deboli, gli stranieri.

I giovani che hanno vissuto esperienze di appartenenza forte – un gruppo scout, una squadra sportiva, una comunità di volontariato, un movimento sociale – sanno già cosa vuol dire fare parte di un popolo nel senso più vero. Quella esperienza è il punto di partenza: può diventare comprensione politica, può diventare impegno, può diventare la base da cui costruire una democrazia che non sia solo voto, ma vita comune.

La domanda aperta

A quale «noi» ti senti di appartenere – non quello che ti è stato assegnato per nascita, ma quello che hai scelto o che hai scoperto strada facendo? E c'è qualcuno che questo «noi» esclude, e che forse non dovrebbe essere escluso?



«Un popolo che non conosce la propria storia è condannato a riviverla.» – Attribuito a George Santayana.

«Voi sarete il mio popolo e io sarò il vostro Dio.» – Ezechiele 36,28

NAZIONE

1. La soglia narrativa

Parigi, 14 luglio 1790. Un anno dopo la presa della Bastiglia, sulla spianata del Campo di Marte si celebra la Festa della Federazione. Trecentomila persone, venute da ogni angolo della Francia, si riuniscono per giurare fedeltà alla nazione. Non al re, non alla Chiesa, non alla dinastia: alla *nazione*. Lafayette comanda le guardie nazionali di ottantaquattro dipartimenti. Il vescovo Talleyrand celebra la messa. Re Luigi XVI giura fedeltà alla Costituzione. Per la prima volta nella storia, un popolo si

ricosce collettivamente come nazione – come comunità di destino che trascende le fedeltà locali, le appartenenze di casta, le differenze regionali.

Quel giuramento – solenne, emozionante, storicamente fondativo – contiene già in sé la tensione che attraverserà tutta la storia moderna della nazione: la nazione come promessa di uguaglianza e di fraternità, e la nazione come potenziale strumento di esclusione di chi non è abbastanza «francese», abbastanza «tedesco», abbastanza «italiano». Due anni dopo la Festa della Federazione, la stessa Parigi vedrà i massacri di settembre. Vent'anni dopo, la nazione napoleonica esporterà la sua rivoluzione con le baionette. Un secolo e mezzo dopo, la nazione tedesca costruirà Auschwitz.

La nazione è una delle invenzioni politiche più potenti e più ambivalenti della modernità. Ha liberato i popoli dal dispotismo degli imperi e della feudalità; ha anche prodotto le guerre più devastanti della storia umana. Comprenderla – nella sua origine, nella sua struttura, nelle sue tensioni – è indispensabile per abitare il mondo contemporaneo con intelligenza critica.

2. L'esperienza vissuta

I giovani di oggi vivono la nazione in modo radicalmente diverso dalle generazioni precedenti. Per i loro nonni, la nazione era un'evidenza: si nasceva italiani, si moriva italiani, l'identità nazionale era una delle componenti più solide del senso di sé. Per i loro genitori, la nazione ha cominciato a complicarsi – con l'Europa, con la globalizzazione, con le migrazioni. Per loro, la nazione è una delle tante appartenenze possibili – non necessariamente la più importante, spesso in concorrenza con appartenenze locali (la regione, la città), globali (la comunità internazionale dei giovani per il clima) o transnazionali (le culture digitali che attraversano le frontiere).

Eppure la nazione non è scomparsa: è tornata, con forza, nei discorsi politici degli ultimi anni. Il nazionalismo – che molti credevano archiviato dopo la tragedia della Seconda guerra mondiale – è riemerso in forme nuove in tutta Europa e nel mondo. I giovani si trovano a dover fare i conti con questa eredità: capire cos'è davvero una nazione, cosa di essa vale la pena custodire e cosa va superato, come si costruisce un'identità nazionale che non sia escludente.

3. Le radici

La parola *nazione* viene dal latino *natio* – da *nasci*, nascere. La nazione è originariamente la comunità di chi è nato nello stesso luogo, di chi condivide le stesse origini. Questa etimologia rivela già la prima tensione: la nazione come destino di nascita (qualcosa che si riceve, non si sceglie) versus la nazione come progetto politico (qualcosa che si costruisce, non si eredita).

Ernest Renan (1823–1892), nel suo celebre discorso *Che cos'è una nazione?* (1882), ha dato la risposta più influente e più equilibrata a questa domanda. Contro le teorie biologiche della nazione (la razza, il sangue) e contro le teorie linguistiche (la comunità linguistica), Renan sostiene che la nazione è fondamentalmente un fatto spirituale: «La nazione è un'anima, un principio spirituale. Due cose, che in verità non ne fanno che una, costituiscono quest'anima. L'una è nel passato, l'altra nel presente. L'una è il possesso in comune di un ricco lascito di ricordi; l'altra è il consenso attuale, il desiderio di vivere insieme, la volontà di continuare a far valere l'eredità che si è ricevuta indivisa». E poi la frase più citata: «L'esistenza di una nazione è un plebiscito di tutti i giorni».

Questa visione – la nazione come scelta quotidiana di vivere insieme, non come destino di nascita – è insieme liberante e impegnativa: la nazione non è data una volta per tutte, va continuamente rinnovata nel consenso dei suoi membri. Ma solleva anche una domanda: chi ha il diritto di partecipare a questo plebiscito? Chi può dirsi membro della nazione?

Benedict Anderson (1936–2015), nel suo *Comunità immaginate* (1983), ha offerto l'analisi più influente del Novecento sulla nazione come «comunità politica immaginata»: immaginata perché i suoi

membri non si conoscono personalmente ma si sentono parte della stessa comunità; limitata perché ha confini definiti (non coincide con l'umanità intera); sovrana perché si autogoverna. Anderson mostra come la nazione sia un prodotto storico relativamente recente – nasce con la stampa e il capitalismo tipografico nel Settecento – e non un dato naturale eterno. Questa storicizzazione della nazione non la sminuisce: ne mostra la natura costruita e quindi modificabile.

Friedrich Meinecke (1862–1954), storico tedesco, ha elaborato la distinzione – diventata classica – tra *Kulturnation* (nazione culturale) e *Staatsnation* (nazione politica). La *Kulturnation* è la comunità che si fonda su una cultura comune – lingua, letteratura, tradizioni, storia condivisa – indipendentemente dall'esistenza di uno Stato. La *Staatsnation* è la nazione che si costituisce attraverso il contratto politico e le istituzioni. La Germania – a lungo frammentata in decine di piccoli Stati ma culturalmente unita dalla lingua di Goethe e Schiller – era l'esempio paradigmatico di *Kulturnation*; la Francia rivoluzionaria era l'esempio di *Staatsnation*. Questa distinzione spiega molte delle differenze tra le tradizioni nazionali europee.

4. Le tensioni

La tensione tra nazione e universalismo. La nazione delimita una comunità particolare – i francesi, gli italiani, i tedeschi – rispetto all'umanità universale. Come si concilia l'amore per la propria nazione con il rispetto dovuto a ogni essere umano in quanto tale? Il nazionalismo esasperato – che mette la nazione sopra ogni altro valore – produce disprezzo per gli stranieri e guerra tra popoli. Il cosmopolitismo astratto – che ignora le appartenenze particolari – produce desarraigamento, sradicamento, incapacità di impegnarsi concretamente. Come si costruisce un'identità nazionale aperta?

La tensione tra nazione e minoranze. Ogni nazione è internamente plurale – contiene minoranze linguistiche, etniche, religiose, culturali. Come si costruisce un'identità nazionale che non cancelli le minoranze? I modelli storici sono diversi: la Francia ha scelto l'assimilazione (tutti i cittadini sono uguali di fronte alla legge, le identità particolari sono private); la Svizzera ha scelto il federalismo plurilinguistico; la Spagna è ancora in conflitto sulla questione catalana. Nessun modello è perfetto; tutti rivelano che la nazione è sempre un equilibrio precario tra unità e pluralismo.

La tensione tra nazione e Stato. Non ogni nazione ha uno Stato e non ogni Stato corrisponde a una nazione. I Curdi, i Palestinesi, il popolo tibetano sono nazioni senza Stato – e la loro lotta per l'autodeterminazione è una delle questioni politiche più irrisolte del mondo contemporaneo. D'altra parte, molti Stati contemporanei – specialmente in Africa, dove le frontiere sono state tracciate dalle potenze coloniali – contengono nazioni diverse in conflitto tra loro. Come si gestisce questa non-coincidenza?

5. Le voci dei pensatori

Ernest Gellner (1925–1995), filosofo e sociologo ceco-britannico, ha elaborato in *Nazioni e nazionalismo* (1983) la teoria più influente sulla nazione come prodotto della modernità industriale. Per Gellner, il nazionalismo non è il risveglio di identità antiche: è la creazione di nuove identità funzionali all'industrializzazione. Le società industriali hanno bisogno di lavoratori mobili, alfabetizzati, capaci di comunicare in una lingua standard – e la nazione è lo strumento con cui gli Stati moderni producono questa omogenizzazione culturale. La nazione, in questa lettura, non preesiste allo Stato: è lo Stato che crea la nazione, attraverso la scuola, l'esercito, la burocrazia, la stampa.

Jurgen Habermas (nato nel 1929), filosofo tedesco, ha elaborato il concetto di *patriottismo costituzionale* come alternativa al nazionalismo etnico-culturale. Il patriottismo costituzionale non è l'amore per la propria cultura, la propria lingua, la propria storia particolare: è l'identificazione con i

principi universali di giustizia, libertà e democrazia che una costituzione incarna. Non «sono orgoglioso di essere tedesco» (una fortuna di nascita), ma «sono orgoglioso della Costituzione tedesca» (un risultato politico conquistato attraverso la storia). Questa proposta – elaborata nel contesto della Germania post-nazista – ha avuto grande influenza nel dibattito europeo sulla costruzione di un'identità politica sovranazionale.

6. La parola biblica e cristiana

La tradizione biblica conosce la nazione – *goy* in ebraico, *ethnos* in greco – come realtà data e non come progetto politico. La Bibbia riconosce la molteplicità delle nazioni come parte del disegno creativo di Dio: il «Tavolo dei Popoli» in Genesi 10 – la lista delle settantadue nazioni che discendono da Noè – è la mappa biblica della pluralità umana, riconosciuta e benedetta. La costruzione della Torre di Babele (Gn 11) – che viene spesso letta come punizione – può essere letta anche come protezione della pluralità: Dio impedisce l'uniformazione forzata dell'umanità in un unico progetto totalizzante. Isaia descrive la vocazione escatologica delle nazioni come convergenza verso Gerusalemme: «Alla fine dei giorni, il monte del tempio del Signore sarà saldo sulla cima dei monti, e si innalzerà sopra i colli, e ad esso affluiranno tutte le genti» (Is 2,2). Non l'eliminazione delle differenze, ma la loro convergenza verso un centro – la pace, la giustizia, la conoscenza di Dio – che trascende ogni singola nazione senza cancellarla.

La dottrina sociale della Chiesa, nella *Gaudium et Spes* (1965), riconosce il valore delle culture nazionali come espressione della ricchezza dell'umano: «La Chiesa, inviata a tutti i popoli di ogni tempo e di ogni luogo, non è legata in modo esclusivo e indissolubile a nessuna razza o nazione, a nessun tipo particolare di costumi, a nessuna usanza antica o recente» (GS, n. 58). La Chiesa è cattolica – universale – proprio perché non è prigioniera di nessuna cultura nazionale particolare: può abitare ogni cultura rimanendo se stessa.

7. Il testimone

Nelson Mandela (1918–2013)

Il padre di una nazione che non esclude nessuno

Nelson Mandela nasce nel 1918 nel villaggio di Mvezo, nel Transkei, figlio di un capo tribù Xhosa. Studia legge, diventa avvocato, si impegna nel movimento anti-apartheid dell'ANC. Nel 1964, al termine del processo di Rivonia, viene condannato all'ergastolo. Trascorre ventisette anni nel carcere di Robben Island – di cui diciotto in una cella di tre metri per due, con un secchio al posto del bagno e una stuoia al posto del letto.

Esce dal carcere nel 1990. Avrebbe tutte le ragioni umane per il risentimento, per la vendetta, per costruire una nazione nera contro la minoranza bianca che lo ha imprigionato. Sceglie esattamente il contrario: la riconciliazione, la costruzione di una nazione arcobaleno – *Rainbow Nation*, la chiama – in cui ogni sudafricano, di qualsiasi colore, abbia uguale dignità e uguali diritti.

La scelta di Mandela non è sentimentale: è politicamente precisa. Sa che costruire una nazione sulla vendetta significherebbe replicare la logica dell'apartheid – una divisione degli esseri umani in categorie, con alcune superiori e altre inferiori. La nazione che vuole costruire è fondata invece su un principio diverso: nessuno è definito dal proprio colore, dalla propria origine, dalla propria storia. Ogni persona ha dignità, ogni persona può contribuire, ogni persona appartiene.

Per i giovani, Mandela incarna la visione più esigente e più bella della nazione: non la comunità di chi nasce nello stesso posto, non la comunità di chi parla la stessa lingua o pratica la stessa religione, ma la comunità di chi sceglie di costruire qualcosa insieme – nonostante le differenze, nonostante le ferite,

nonostante le ingiustizie subite. Una nazione che si fonda sulla dignità di tutti, non sull'esclusione di qualcuno.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

I giovani di oggi sono chiamati a inventare nuove forme di appartenenza nazionale – forme che tengano insieme l'amore per il proprio paese con l'apertura al mondo, che onorino le tradizioni senza diventare prigionieri di esse, che includano chi è arrivato dopo senza cancellare chi era prima. Non è un compito semplice; è forse il compito politico più importante della loro generazione.

La nazione del futuro non sarà né il nazionalismo chiuso dei populismi né il cosmopolitismo astratto che ignora i legami concreti: sarà qualcosa di più difficile e di più ricco – una comunità di cittadini che si riconoscono reciprocamente, che costruiscono istituzioni giuste, che accettano la fatica del vivere insieme nella differenza.

La domanda aperta

Cosa ti piace del paese in cui sei nato o in cui vivi? E cosa vorresti che cambiasse? Se potessi scrivere una riga sul «plebiscito quotidiano» di Renan – la scelta di vivere insieme – cosa diresti?



«L'esistenza di una nazione è un plebiscito di tutti i giorni.» – Ernest Renan, *Che cos'è una nazione?*, 1882

«Alla fine dei giorni, il monte del tempio del Signore sarà saldo sulla cima dei monti, e ad esso affluiranno tutte le genti.» – Isaia 2,2

STATO

1. La soglia narrativa

Atene, 399 a.C. Socrate è in prigione. I suoi amici hanno organizzato la fuga: tutto è pronto, le guardie sono corrotte, i complici aspettano. Socrate rifiuta. Nel dialogo *Critone* di Platone, spiega perché: le Leggi – che lui immagina come persone che gli parlano – gli ricordano che è stato nutrito, educato, protetto dallo Stato ateniese per settant'anni. Ha vissuto sotto le sue leggi, le ha accettate, ne ha beneficiato. Non può ora, quando le leggi gli sono avverse, rifiutare l'accordo che ha tacitamente sottoscritto con la polis. Fuggire sarebbe tradire non i suoi accusatori, ma l'istituzione stessa che rende possibile la vita civile.

Questa scena – un vecchio filosofo che sceglie la morte per fedeltà alle istituzioni che lo condannano ingiustamente – è tra le più potenti che la filosofia politica conosca. Non perché la condanna di Socrate fosse giusta (non lo era), ma perché pone con radicalità la domanda fondamentale sulla quale si regge ogni riflessione sullo Stato: qual è il fondamento dell'obbligazione politica? Perché dobbiamo obbedire alle leggi? Cosa ci lega allo Stato?

La risposta di Socrate – la fedeltà agli accordi taciti, la gratitudine per i benefici ricevuti, la responsabilità verso le istituzioni comuni – è una delle risposte possibili. Non è l'unica, e non è sempre sufficiente. Ma pone la domanda giusta: lo Stato non è un'entità astratta che ci sovrasta – è qualcosa che ci appartiene e a cui apparteniamo, qualcosa per cui siamo responsabili.

2. L'esperienza vissuta

I giovani di oggi hanno un rapporto con lo Stato che oscilla tra l'invisibilità e la diffidenza. Invisibile quando tutto funziona: la scuola pubblica, l'ospedale, la strada, la biblioteca, il semaforo – tutto ciò che lo Stato fornisce è percepito come dato di fatto, non come conquista politica. Visibile e spesso ostile quando non funziona: la burocrazia kafkiana, il fisco percepito come nemico, la politica come spettacolo di corruzione e di incompetenza.

Questa oscillazione è comprensibile ma pedagogicamente pericolosa: produce cittadini che si aspettano molto dallo Stato e contribuiscono poco ad esso, che criticano le istituzioni senza partecipare alla loro costruzione, che rivendicano diritti senza assumere doveri. L'educazione civica autentica – non come disciplina scolastica ma come formazione alla cittadinanza – deve aiutare i giovani a uscire da questa oscillazione per scoprire qualcosa di più maturo: lo Stato come istituzione che appartiene ai cittadini e che funziona nella misura in cui i cittadini se ne prendono cura.

3. Le radici

La parola *stato* in senso politico moderno viene dal latino *status* – condizione, posizione, modo d'essere. Il termine nella sua accezione politica moderna si afferma nel Rinascimento italiano: Machiavelli è il primo a usare *stato* sistematicamente per indicare l'organizzazione del potere politico in un territorio definito. Prima di Machiavelli si parla di *regnum* (regno), di *res publica* (cosa pubblica), di *imperium* (potere): è Machiavelli che introduce il concetto di Stato come entità autonoma, con proprie leggi di funzionamento indipendenti dalla morale religiosa.

Aristotele – che non conosce lo Stato moderno ma conosce la *polis* – definisce l'essere umano come *zōon politikon*: animale politico, ovvero essere che si realizza pienamente solo nella comunità politica. La polis non è un'istituzione esterna all'uomo – è la condizione della sua fioritura. Chi vive fuori dalla polis è o una bestia o un dio: non un essere umano completo. Questa visione aristotelica della politica come dimensione costitutiva dell'essere umano è il fondamento filosofico della tradizione politica occidentale.

Thomas Hobbes (1588–1679), nel *Leviatano* (1651), elabora la prima grande teoria moderna dello Stato come soluzione al problema della violenza. Senza Stato, la vita umana è «solitaria, povera, brutta, brutale e breve» – la guerra di tutti contro tutti. Lo Stato nasce da un contratto con cui gli individui cedono al sovrano il proprio diritto naturale alla violenza in cambio della sicurezza. Il Leviatano – il mostro biblico evocato nel titolo – è lo Stato come potenza irresistibile che garantisce la pace interna. La teoria hobbesiana è la risposta alla guerra civile inglese: uno Stato forte è preferibile all'anarchia violenta.

John Locke (1632–1704), nel *Secondo trattato sul governo civile* (1689), risponde a Hobbes con una visione molto diversa: lo Stato nasce non per garantire la sicurezza a qualunque costo, ma per proteggere i diritti naturali degli individui – vita, libertà e proprietà. Se lo Stato viola questi diritti, i cittadini hanno il diritto di resistere e di rivoluzionarlo. Questa teoria lockiana – la sovranità popolare, i diritti inalienabili, il diritto di resistenza – è il fondamento filosofico delle rivoluzioni americana e francese e di tutta la tradizione liberale moderna.

Jean-Jacques Rousseau completa la triade dei teorici del contratto sociale con la sua teoria della *volontà generale* già vista nella voce Popolo. Max Weber (1864–1920) dà la definizione più influente dello Stato moderno nella sociologia contemporanea: lo Stato è «quella comunità umana che, nell'ambito di un determinato territorio, rivendica con successo il monopolio della forza fisica legittima». Non ogni uso della forza è Stato: solo quello che si pretende *legittimo* – riconosciuto come tale dai soggetti su cui si esercita.

La tradizione tomistica e della dottrina sociale della Chiesa ha sviluppato una concezione dello Stato fondata sul diritto naturale e sul bene comune: lo Stato è un'istituzione naturale – non convenzionale come nel contratto sociale – perché l'essere umano è socievole per natura e ha bisogno di istituzioni politiche per realizzarsi. Ma lo Stato non è assoluto: è subordinato alla legge morale naturale e al bene comune, e perde la sua legittimità quando sistematicamente viola l'uno o l'altro.

4. Le tensioni

La tensione tra Stato e libertà. Lo Stato garantisce la libertà – la protegge dalla violenza dei potenti, crea le condizioni perché tutti possano esercitarla – ma la limita anche: impone tasse, regola i comportamenti, punisce le violazioni. Come si trovano i confini giusti tra l'intervento dello Stato e la libertà dei cittadini? La risposta cambia storicamente e culturalmente, ma il principio rimane: lo Stato deve fare ciò che i cittadini non possono fare da soli (sicurezza, infrastrutture, redistribuzione) e non fare ciò che i cittadini possono fare da soli (famiglia, associazionismo, iniziativa economica).

La tensione tra Stato e società civile. Lo Stato non coincide con la società: tra le istituzioni statali e i singoli individui c'è lo spazio della società civile – le associazioni, le comunità, le chiese, i sindacati, i movimenti. Questa distinzione è fondamentale: i totalitarismi si caratterizzano proprio per aver cercato di eliminare la società civile, di fare dello Stato l'unico spazio di aggregazione. La democrazia sana è quella in cui lo Stato e la società civile si controllano reciprocamente.

La tensione tra Stato sovrano e governance globale. Lo Stato moderno si fonda sulla sovranità – il potere esclusivo di fare leggi e di usare la forza in un territorio determinato. Ma le sfide del XXI secolo – il cambiamento climatico, le pandemie, le migrazioni, la finanza globale – non si fermano alle frontiere degli Stati. Come si governano fenomeni globali con strumenti statali nazionali? Questa tensione è al cuore del dibattito sull'Europa e sull'ONU: quanto è necessario cedere di sovranità per affrontare le sfide comuni?

5. Le voci dei pensatori

Norberto Bobbio (1909–2004), filosofo del diritto e della politica torinese, è stato il più importante teorico italiano dello Stato di diritto e della democrazia nel Novecento. Il suo *Stato, governo, società* (1985) offre un'analisi sistematica delle categorie fondamentali della filosofia politica accessibile anche ai non specialisti. La sua distinzione tra *democrazia formale* (le procedure: elezioni, voto, parlamento) e *democrazia sostanziale* (i contenuti: uguaglianza, partecipazione, diritti sociali) è fondamentale per capire perché le procedure democratiche non bastano da sole – occorre anche che producano risultati sostanzialmente equi.

Bobbio aveva anche elaborato una riflessione sulla *pace* come condizione necessaria per la democrazia: gli Stati non possono essere democratici al proprio interno e guerrafondai all'esterno senza contraddirsi. La pace non è solo assenza di guerra: è costruzione di istituzioni internazionali capaci di risolvere i conflitti senza ricorrere alla forza.

Hannah Arendt ha elaborato una distinzione fondamentale tra *potere* e *violenza* che rovescia la visione hobbesiana. Per Arendt, il potere non è la capacità di costringere – quella è la violenza – ma la capacità di agire insieme, di costruire consenso, di creare istituzioni durature. Uno Stato che si regge solo sulla violenza è fragile: uno Stato che si regge sul potere – sulla capacità condivisa dei cittadini di agire insieme – è solido. Questa distinzione ha implicazioni concrete: un governo che non riesce a costruire consenso e ricorre alla violenza per mantenersi al potere è già in declino.

6. La parola biblica e cristiana

La tradizione biblica ha un rapporto complesso con lo Stato. Da un lato riconosce l'autorità politica come necessaria e, in qualche misura, voluta da Dio: Paolo scrive ai Romani che «ogni potere viene da Dio» (Rm 13,1) e che i governanti sono «ministri di Dio» per il bene dei cittadini. Questo riconoscimento non è incondizionato: Paolo stesso è stato processato e condannato dallo Stato romano. L'Apocalisse descrive Roma come la «grande prostituta» che «si è ubriacata del sangue dei santi» (Ap 17,6): lo stesso Stato che in Romani 13 è ministro di Dio diventa in Apocalisse strumento del male quando usa il potere per opprimere i giusti.

Questa tensione – obbedienza all'autorità legittima, resistenza all'autorità che si fa tirannica – è la risposta biblica al problema dello Stato: non l'anarchismo (nessuno Stato è legittimo) né il servismo acritico (qualunque Stato va obbedito), ma il discernimento politico continuo che distingue tra lo Stato che serve il bene comune e lo Stato che serve gli interessi dei potenti.

Agostino di Ippona, nel *De Civitate Dei*, elabora la distinzione tra la *città di Dio* – la comunità dei redenti, orientata verso Dio – e la *città dell'uomo* – la comunità politica terrena, fondata sulla *libido dominandi*, il desiderio di dominio. La città dell'uomo non è il male in sé: può produrre una pace imperfetta ma reale, può garantire una giustizia parziale ma necessaria. Ma non può essere l'orizzonte ultimo: chi confonde la città dell'uomo con la città di Dio – chi sacralizza lo Stato, chi fa dell'autorità politica un assoluto – commette l'errore fondamentale del totalitarismo.

7. Il testimone

Giorgio La Pira (1904–1977)

Il sindaco santo che ha creduto nelle istituzioni

Giorgio La Pira nasce nel 1904 a Pozzallo, in Sicilia, in una famiglia povera. Studia legge, diventa professore di diritto romano a Firenze, si impegna nel movimento cattolico. È tra i costituenti che scrivono la Costituzione italiana nel 1947-1948 – e contribuisce in modo decisivo all'inserimento dell'articolo 3, che afferma l'uguaglianza di tutti i cittadini e il compito della Repubblica di rimuovere gli ostacoli che la limitano.

Sindaco di Firenze dal 1951 al 1957 e poi dal 1961 al 1965, La Pira usa il potere istituzionale per scopi che i «realisti» della politica trovano utopistici: cerca di impedire la chiusura delle fabbriche, difende i lavoratori contro i licenziamenti di massa, costruisce case popolari per i senzatetto, organizza convegni internazionali per la pace nei momenti più caldi della guerra fredda. Viene accusato di essere un «sindaco dei poveri», di fare politica religiosa, di non capire le leggi dell'economia.

La risposta di La Pira è cristallina: «La politica è la forma più alta della carità». Lo Stato – le sue istituzioni, i suoi poteri, le sue risorse – è uno strumento al servizio degli ultimi, non dei primi. Chi amministra il bene pubblico non può dimenticare che quel bene appartiene a tutti, specialmente a chi non ha voce. Per La Pira, credere nello Stato – nelle sue istituzioni, nelle sue leggi, nella sua capacità di servire il bene comune – è un atto di fede nella dignità dell'essere umano tradotta in forma politica.

Per i giovani, Giorgio La Pira incarna la risposta più esigente al cinismo che circonda la politica e le istituzioni: non la rassegnazione all'inevitabile, non la fuga nel privato, ma l'impegno testardo nelle istituzioni per trasformarle dall'interno, con la tenacia di chi sa che le istituzioni non sono migliori né peggiori delle persone che le abitano.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

Lo Stato è qualcosa che appartiene ai cittadini – a tutti i cittadini, compresi i giovani che non votano ancora o che votano per la prima volta. Appartiene a loro in quanto pagatori di tasse presenti e future,

in quanto fruitori di servizi pubblici, in quanto eredi di istituzioni costruite da chi è venuto prima e custodi di istituzioni che lasceranno a chi viene dopo.

Educare allo Stato significa formare questa coscienza di appartenenza e di responsabilità. Non il servilismo verso le istituzioni esistenti – che vanno criticate quando non funzionano e cambiate quando sono ingiuste – ma neanche il cinismo che si disimpegna e lascia che le istituzioni siano occupate da chi non le serve. I giovani che si impegnano nel consiglio di istituto, nel comune dei ragazzi, nel volontariato civile stanno già esercitando questa appartenenza. Quell'esercizio è il primo passo verso la cittadinanza adulta.

La domanda aperta

Pensa a un servizio pubblico che usi regolarmente – la scuola, l'ospedale, la biblioteca, il parco, i mezzi pubblici. Chi lo gestisce? Come viene finanziato? E cosa potresti fare, concretamente, per contribuire al suo miglioramento invece di limitarti a usufruirne?



«La politica è la forma più alta della carità.» – Attribuito a Giorgio La Pira e a Pio XI.

«Non vi è potere che non venga da Dio; quelli che esistono sono stati stabiliti da Dio.» – Romani 13,1

PATRIA

1. La soglia narrativa

Napoli, settembre 1943. La città è appena stata liberata dagli Alleati, dopo quattro giorni di insurrezione popolare – le Quattro Giornate di Napoli – in cui il popolo napoletano si è ribellato ai tedeschi prima ancora che arrivassero gli eserciti stranieri. Tra i combattenti ci sono ragazzi di quattordici anni, operai, donne, scugnizzi. Non hanno un'ideologia chiara, non hanno un programma politico, non hanno capi riconosciuti. Hanno qualcosa di più elementare e di più potente: la città che amano, le strade che conoscono, il senso fisico che quella terra è *loro* – non nel senso della proprietà, ma nel senso dell'appartenenza più profonda.

Un vecchio pescatore del Borgo di Santa Lucia, intervistato dai giornalisti alleati giorni dopo, dice qualcosa che i giornalisti non si aspettavano da un uomo senza istruzione: «Ho combattuto perché sono napoletano. Non so cos'è la politica. So che questa è casa mia».

Quella risposta – nella sua semplicità quasi ingenua – tocca qualcosa di essenziale nel concetto di patria: non la nazione come progetto politico elaborato dalle élite intellettuali, non lo Stato come struttura giuridico-amministrativa, ma la terra come casa – il luogo in cui si è nati, in cui si è cresciuti, in cui si riconoscono i volti delle persone care, le strade dei giochi d'infanzia, il sapore del cibo di casa, il suono di una lingua nella sua variante locale. La patria è questa: il luogo che porta il nome del padre – *pater*, padre – il luogo che ci ha generati.

2. L'esperienza vissuta

I giovani di oggi hanno un rapporto con la patria molto diverso da quello delle generazioni precedenti. Per i loro nonni, la patria era un'evidenza emotiva primaria – qualcosa per cui si poteva morire, qualcosa che si difendeva senza discutere. Per i loro genitori, la patria aveva cominciato a complicarsi – con l'Europa, con la globalizzazione, con la critica del nazionalismo dopo i traumi del Novecento. Per

loro, la parola «patria» è spesso evocata dalla destra politica in senso escludente – «prima gli italiani», la patria contro gli stranieri – il che la rende sospetta a molti giovani di sensibilità progressista. Eppure il bisogno di appartenenza a un luogo – che è il nucleo esperienziale della patria – non scompare: si manifesta in forme diverse. Il ragazzo del Sud che emigra al Nord e sente la nostalgia del mare, dei colori, degli odori della sua terra d'origine. La ragazza di seconda generazione che non sa bene se chiamare «patria» il paese dei genitori o quello in cui è nata. Il giovane che torna al proprio paese natio dopo anni di studio fuori e riscopre qualcosa di irrinunciabile in quel paesaggio, in quella lingua locale, in quella comunità. Queste esperienze – di appartenenza, di nostalgia, di ritorno – sono il materiale vivo da cui ricostruire un concetto di patria liberato dagli usi ideologici che lo hanno deformato.

3. Le radici

La parola *patria* viene dal latino *patria* – derivato di *pater*, padre. La patria è letteralmente «la terra del padre» – il luogo in cui si è radicati, in cui si affondano le radici generazionali, in cui la propria storia personale è intrecciata con quella di chi è venuto prima. In greco il termine corrispondente è *patris* – stessa radice, stesso campo semantico – e indica sia il luogo di nascita sia, per estensione, la comunità di appartenenza.

L'antichità classica conosce la patria come uno dei valori supremi: il *dulce et decorum est pro patria mori* di Orazio (*Odi*, III, 2, 13) esprime la tradizione romana del sacrificio per la patria come atto nobile. Ma conosce anche la complessità dell'esilio – la perdita della patria come la più grave delle condanne. Ovidio esiliato a Tomi, Dante esiliato da Firenze, Cicerone esiliato da Roma: la letteratura classica e medievale è attraversata dal tema della nostalgia della patria come ferita che non guarisce. Il Romanticismo del XIX secolo trasforma la patria in categoria politica centrale: la patria non è più semplicemente il luogo natale ma la nazione come progetto politico e come destino. Il Risorgimento italiano porta alle estreme conseguenze questa identificazione: la patria è l'Italia unita che ancora non esiste ma deve esistere, per cui vale la pena combattere e morire. I martiri risorgimentali – da Ciro Menotti a Luciano Manara, dai fratelli Bandiera a Goffredo Mameli – muoiono per una patria che non hanno ancora visto ma in cui credono.

Ma già nel pensiero ottocentesco emerge la critica all'uso ideologico della patria. Cavour, uomo di Stato pragmatico, diffidava del patriottismo romantico che trovava più utile come strumento di propaganda che come principio politico. Mazzini – il più grande teologo del patriottismo risorgimentale – distingueva però già tra la patria come amore esclusivo (*amor di patria* come limite) e la patria come punto di partenza verso l'umanità universale: «La Patria è il tramite tra la Famiglia e l'Umanità» – non il fine ultimo, ma la scala che porta dall'io più piccolo all'orizzonte più grande.

Nel Novecento, l'uso criminale del patriottismo da parte dei nazionalismi totalitari – la patria tedesca di Hitler, la patria italiana di Mussolini, la patria sovietica di Stalin – ha reso la parola sospetta agli occhi di molti. Samuel Johnson aveva già avvertito nel Settecento: «Il patriottismo è l'ultimo rifugio delle canaglie» – intendendo non il patriottismo autentico, ma il patriottismo come alibi per ogni nefandezza commessa in nome della nazione.

Il filosofo Simone Weil – già incontrata in altri ambiti – ha elaborato ne *L'enracinement* (Il radicamento, 1943) la distinzione più acuta tra patria autentica e patriottismo ideologico. La patria autentica è il radicamento – la connessione vitale con un luogo, una lingua, una tradizione, una comunità: è un bisogno dell'anima umana, non meno reale del bisogno di cibo. Il patriottismo ideologico è invece la strumentalizzazione di questo bisogno per fini di potere: la patria come idolo da adorare, come giustificazione per escludere gli stranieri, come sostituto della religione.

4. Le tensioni

La tensione tra radicamento e apertura. La patria è il luogo in cui si è radicati – e il radicamento è condizione di vita, non di morte: una pianta senza radici non cresce. Ma il radicamento può diventare chiusura, rifiuto del diverso, incapacità di uscire dalla propria terra. Come si costruisce un'identità radicata che sia capace di apertura? Come si ama la propria patria senza disprezzare le patrie altrui?

La tensione tra patria e cosmopolitismo. Il cosmopolitismo – l'ideale di chi si sente cittadino del mondo prima che di una nazione – è una risposta nobile alla degenerazione nazionalistica della patria. Ma rischia di essere anche un privilegio: chi può permettersi di non avere patria sono spesso i più fortunati, quelli che hanno le risorse per vivere ovunque. I poveri, i migranti, i senza radici non hanno scelto il cosmopolitismo: lo subiscono. Come si costruisce una visione del mondo che non sacrifichi né il radicamento né l'apertura?

La tensione tra patria e giustizia. Si può amare la propria patria riconoscendone le colpe storiche – il colonialismo, le guerre, i crimini? Il patriottismo critico – che ama la patria abbastanza da non idealizzarla – è più raro e più difficile del patriottismo retorico che esalta sempre e comunque. Ma è anche più onesto e più fecondo: chi non sa fare i conti con le ombre della propria storia non può costruire un futuro migliore.

La tensione tra patria e migrazioni. Chi è costretto ad abbandonare la propria patria – per la guerra, per la povertà, per le persecuzioni – non smette di portarla con sé. Il migrante ha due patrie o nessuna? Come si costruisce l'appartenenza a una nuova terra senza tradire quella da cui si viene? E come la terra che accoglie diventa – lentamente, faticosamente – anche patria, per chi ci è arrivato da lontano?

5. Le voci dei pensatori

Simone Weil (1909–1943) – già incontrata come testimone nella voce Alterità – merita in questa voce il ruolo di pensatrice, per la sua riflessione ne *L'enracinement* (1943) sul bisogno di radicamento come bisogno fondamentale dell'anima umana. Weil distingue tra il radicamento autentico – che nutre l'anima e rende capaci di crescita – e il *deradicamento* – lo sradicamento forzato che produce aridità spirituale, violenza, incapacità di costruire. Lo sradicamento può essere fisico (il migrante strappato dalla propria terra) o culturale (il giovane a cui viene negata la propria tradizione) o spirituale (chi ha perso il senso di appartenenza a qualcosa che lo trascende).

La sua diagnosi della modernità è quella di una civiltà dello sradicamento sistematico: il capitalismo industriale ha strappato i contadini dalla terra, il colonialismo ha strappato i popoli dalle proprie culture, la scuola uniformante ha strappato i giovani dalle proprie tradizioni locali. La risposta non è il ritorno romantico al passato: è la costruzione di nuove forme di radicamento che siano autentiche e aperte al tempo stesso.

Albert Camus (1913–1960), scrittore e filosofo franco-algerino, ha elaborato nel suo rapporto con l'Algeria – la sua terra natale, sua madre, la sua patria impossibile – una delle riflessioni più oneste e più dolorose sulla patria come condizione di lacerazione. Camus era *pied-noir* – un francese nato in Algeria – e quando scoppiò la guerra d'indipendenza algerina si trovò in una posizione insostenibile: non poteva approvare il terrorismo del FLN, non poteva approvare il colonialismo francese. Alla cerimonia per il Nobel, nel 1957, disse qualcosa che è rimasto come una delle sue frasi più belle e più discusse: «Credo nella giustizia, ma difenderò mia madre prima della giustizia». Non era una rinuncia alla giustizia: era l'affermazione che la patria – la madre, il luogo concreto dell'amore – è un imperativo morale che non si può semplicemente soppiantare con i principi astratti.

Giuseppe Mazzini (1805–1872), il più grande teorico del patriottismo risorgimentale italiano, ha elaborato una visione della patria come tappa nel cammino verso l'umanità universale. Nel suo *Dei doveri dell'uomo* (1860), Mazzini distingue i doveri verso la famiglia, verso la patria e verso l'umanità come cerchi concentrici: la patria non è il fine – è il mezzo attraverso cui l'individuo impara ad amare qualcosa di più grande di sé prima di apprendere ad amare l'umanità intera. «La Patria è il tramite fra la Famiglia e l'Umanità»: non il termine del cammino, ma il gradino necessario.

6. La parola biblica e cristiana

La Bibbia conosce il legame con la terra come dimensione fondamentale dell'esistenza umana. La promessa della terra ai patriarchi – «Ti darò questa terra e alla tua discendenza dopo di te» (Gn 17,8) – non è solo un contratto territoriale: è il pegno dell'alleanza, il segno concreto di un rapporto di fedeltà tra Dio e il suo popolo. La terra è dono, non conquista; luogo di incontro con Dio, non semplice proprietà.

Ma la Bibbia conosce anche il dolore dell'esilio – la perdita della terra come la più grande delle sofferenze. Il Salmo 137 – «Sui fiumi di Babilonia, là sedevamo e piangevamo ricordando Sion» (Sal 137,1) – è il canto della nostalgia della patria perduta: una delle espressioni più potenti del legame tra un popolo e la propria terra. Non è sentimentalismo: è la ferita dell'identità strappata, il dolore di chi non sa più dove abitare.

La lettera agli Ebrei introduce una paradossale categoria di «patria celeste»: i patriarchi biblici – Abramo, Isacco, Giacobbe – sono descritti come «stranieri e pellegrini sulla terra» che cercano «una patria migliore, cioè quella celeste» (Eb 11,13-16). Non è la negazione della patria terrena: è la relativizzazione di ogni patria terrena alla luce di una appartenenza più profonda. Il cristiano ha patrie – è radicato in luoghi, lingue, culture – ma non ha patrie assolute: ogni appartenenza terrena è provvisoria, aperta verso qualcosa che la trascende.

Agostino di Ippona – lui stesso africano che scriveva in latino, cittadino di Tagaste che aveva vissuto a Cartagine, Roma, Milano, poi tornato in Africa – esprime questa tensione con la formula più celebre della sua teologia: «Il nostro cuore è inquieto finché non riposa in Te» (*Confessioni*, I, 1). La patria ultima non è nessun luogo geografico: è Dio stesso. Ma questo non svaluta le patrie terrene: le porta alla loro verità più profonda.

Papa Francesco, nel discorso ai Movimenti Popolari del 2025, ha usato la parola «terra» – la terra come patria, come casa, come diritto fondamentale – in connessione con il diritto al lavoro e alla casa: «Terra, lavoro, casa» sono i tre beni elementari che ogni essere umano ha diritto di avere, e la difesa di questi diritti è la forma più concreta dell'amore per la propria terra.

7. Il testimone

Don Lorenzo Milani (1923–1967)

Il maestro che ha insegnato a costruire nuove patrie

Don Lorenzo Milani – già incontrato come testimone nella voce Intercultura dell'Ambito 7 – ritorna qui per una diversa ma complementare ragione: la sua riflessione sulla patria è tra le più originali e più coraggiose dell'Italia del Novecento, e merita di essere esplorata specificamente.

Nel 1965, durante la guerra del Vietnam, un gruppo di cappellani militari italiani pubblica un comunicato in cui definisce l'obiezione di coscienza al servizio militare «un insulto alla patria». Milani risponde con la sua *Lettera ai cappellani militari* – un testo di straordinaria densità che affronta di petto la domanda: che cos'è la patria? Ha senso morire per la patria? Può la patria essere un valore assoluto che sovrasta tutti gli altri?

La risposta di Milani è secca e argomentata: la patria non è un valore assoluto. Prima della patria vengono l'umanità e la coscienza. Un giovane che rifiuta di imbracciare le armi perché la propria coscienza gli dice che quella guerra è ingiusta non «insulta la patria»: esercita il diritto-dovere più alto di ogni essere umano, quello di non obbedire quando l'obbedienza porta a fare il male.

Ma c'è un secondo livello, più profondo, nella riflessione di Milani sulla patria. I suoi ragazzi di Barbiana – figli di contadini poveri, destinati a essere esclusi dalla vita pubblica – non hanno una patria nel senso pieno del termine: non hanno voce nelle istituzioni, non hanno strumenti per partecipare, non hanno le parole per farsi capire. La patria, per loro, è qualcosa che non li include. Il compito della scuola è dare loro le parole – la lingua, la capacità di leggere e di scrivere, la comprensione dei meccanismi politici – perché possano diventare davvero cittadini della loro patria, non solo sudditi. «Patria» nel senso di Milani non è il passato da preservare: è il futuro da costruire insieme – una comunità in cui tutti abbiano voce, in cui l'istruzione non sia privilegio di classe, in cui i figli dei poveri abbiano gli stessi strumenti dei figli dei ricchi. Questa patria non è ancora: è compito.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

La parola «patria» è stata usata troppe volte per escludere – per dire «questi non sono abbastanza italiani», «quella non è la nostra gente», «chi non è nato qui non può capire». Questa storia di esclusione ha reso la parola sospetta a molti giovani di buona volontà, che preferiscono non usarla per non essere fraintesi.

Eppure il bisogno che la parola indica – il bisogno di radicamento, di appartenenza concreta a un luogo e a una comunità – non scompare perché la parola è screditata. Scompare la parola; il bisogno resta. E un bisogno senza nome è più facilmente manipolabile di un bisogno che sa chiamarsi con il proprio nome.

Ridare alla patria il suo significato autentico – il luogo che ci ha formati, la lingua che pensiamo, i volti che amiamo, la terra che vogliamo consegnare in buono stato a chi verrà dopo – è un compito educativo urgente. Non per il nazionalismo: contro il nazionalismo, che è la deformazione della patria, non la sua espressione autentica. La patria autentica sa amare anche le patrie degli altri; sa riconoscere nei migranti non la minaccia ma la domanda: «Posso stare anch'io?»

La domanda aperta

Dove ti senti a casa – non necessariamente il luogo in cui sei nato, ma il luogo in cui senti di appartenere? Cos'è che ti lega a quel luogo – le persone, il paesaggio, la lingua, i ricordi? E c'è qualcosa della tua «patria» che vorresti cambiare, qualcosa che la renderebbe più degna di essere amata?



«La Patria è il tramite fra la Famiglia e l'Umanità.» – Giuseppe Mazzini, *Dei doveri dell'uomo*, 1860
«Sui fiumi di Babilonia, là sedevamo e piangevamo ricordando Sion.» – Salmo 137,1

UNIONE EUROPEA

1. La soglia narrativa

Roma, 25 marzo 1957. Nella sala degli Orazi e Curiazi del Campidoglio – lo stesso luogo dove secoli prima si celebravano i trionfi dei generali romani – i rappresentanti di sei paesi firmano i Trattati di

Roma: Italia, Francia, Germania Ovest, Belgio, Olanda, Lussemburgo. Nascono la Comunità Economica Europea e l'Euratom.

Tra i firmatari ci sono uomini che hanno attraversato la Seconda guerra mondiale dall'interno – Adenauer, De Gasperi, Schuman, Monnet. Adenauer era stato sindaco di Colonia, rimosso dai nazisti e imprigionato. De Gasperi era stato parlamentare nell'Austria-Ungheria, poi in Italia, poi aveva passato gli anni del fascismo nascosto in Vaticano a lavorare come bibliotecario. Schuman era nato in Lussemburgo, cresciuto in Germania, diventato francese dopo la Prima guerra mondiale – aveva vissuto sulla propria pelle l'assurdità delle frontiere che trasformano i vicini in nemici.

Questi uomini non erano idealisti astratti: erano politici pragmatici che avevano visto cosa producono il nazionalismo esasperato e la guerra totale. Il progetto europeo – nella sua origine – non è un sogno romantico: è una scommessa razionale, fondata sull'esperienza del disastro, che i paesi europei possano costruire qualcosa insieme che nessuno di loro potrebbe costruire da solo. E che questa costruzione comune renda impossibile – o almeno molto più difficile – la guerra tra loro.

Quella scommessa, sessant'anni dopo, ha ancora bisogno di essere compresa, spiegata, difesa e criticata. Soprattutto dai giovani che sono i primi nella storia a essere nati già europei.

2. L'esperienza vissuta

I giovani europei di oggi sono la prima generazione per cui l'Europa non è un progetto astratto ma una realtà vissuta: hanno studiato all'estero con Erasmus, hanno amici in altri paesi europei, hanno viaggiato senza passaporto da un confine all'altro, usano l'euro senza pensare che fino a vent'anni fa ogni paese aveva la sua moneta. Questa Europa vissuta è spesso data per scontata – come l'aria che si respira, non come una conquista che ha richiesto decenni di lavoro politico.

Eppure i giovani percepiscono anche i limiti e le contraddizioni dell'Europa: le politiche di austerità che hanno imposto sacrifici pesanti alle generazioni più giovani in Grecia, Spagna, Italia; la gestione delle migrazioni che ha prodotto tragedie nel Mediterraneo e muri alle frontiere orientali; la lentezza delle istituzioni europee di fronte alle crisi; la percezione diffusa che le decisioni vengano prese lontano dai cittadini, da tecnocrati non eletti, in un linguaggio incomprensibile.

Questa combinazione di appartenenza vissuta e frustrazione critica è il punto di partenza giusto per un'educazione europea che non sia propaganda europeista né anti-europeismo facile: è la disponibilità a capire cosa l'Europa è stata, cosa è, e cosa potrebbe essere – con l'onestà di chi la ama abbastanza da criticarla.

3. Le radici

L'idea di Europa come unità politica è antica quanto la civiltà greca: il nome *Europa* viene da un mito – la fanciulla fenicia rapita da Zeus trasformato in toro – ma indica già nell'uso omerico qualcosa come «la terra di ponente», il continente occidentale distinto dall'Asia. La visione di una federazione di popoli europei – come alternativa alle guerre intestine – compare in forme diverse in Carlo Magno, che unificò militarmente l'Europa carolingia, nell'abate Pierre Dubois (1250–1312) che propose una federazione dei principi cristiani, nell'abate di Saint-Pierre (1658–1743) che elaborò un *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, nell'Immanuel Kant che nel *Per la pace perpetua* (1795) delineò la federazione degli Stati repubblicani come condizione della pace universale.

Ma il progetto europeo moderno nasce da una specifica esperienza storica: il fallimento degli Stati nazionali europei di gestire i propri conflitti senza ricorrere alla guerra totale. Le due guerre mondiali – che sono in realtà una sola guerra con un intervallo – hanno ucciso settantacinque milioni di europei, devastato il continente, distrutto la supremazia mondiale dell'Europa. La lezione che Schuman, De Gasperi, Monnet e Adenauer traggono da questa catastrofe è semplice: i nazionalismi europei, lasciati a

se stessi, producono guerra. Per evitare la guerra, bisogna creare legami economici e politici così stretti che la guerra tra i partner diventi impossibile.

La strategia di Monnet – il vero architetto del progetto europeo – è quella dei «piccoli passi»: non cercare subito la federazione politica (troppo ambiziosa, troppo lontana dalla realtà) ma creare progressivamente mercati comuni, istituzioni condivise, interessi economici intrecciati che rendano la separazione sempre più costosa e l'integrazione sempre più conveniente. La Comunità Europea del Carbone e dell'Acciaio (1951) – che mette sotto controllo comune la produzione delle materie prime necessarie alla guerra – è il primo passo di questa strategia: chi non può produrre acciaio da solo non può fare la guerra da solo.

Questa strategia funzionale – integrare l'Europa a partire dai settori economici, non dall'entità politica astratta – ha portato risultati straordinari: settant'anni di pace nel continente che nei due secoli precedenti aveva conosciuto le guerre più devastanti della storia. Ma ha anche prodotto un'Europa percepita come progetto tecnocratico lontano dai cittadini, come insieme di regole burocratiche più che come comunità politica con valori condivisi.

4. Le tensioni

La tensione tra sovranità nazionale e integrazione europea. Ogni passo verso l'integrazione europea richiede agli Stati membri di cedere una quota di sovranità – il controllo della propria moneta, delle proprie frontiere, delle proprie politiche economiche. Questa cessione è necessaria per costruire qualcosa di comune, ma produce resistenze: chi vuole decidere da solo, chi teme che le decisioni vengano prese lontano dai propri interessi, chi invoca la sovranità come valore assoluto. Come si trovano i confini giusti tra ciò che va deciso a livello europeo e ciò che va lasciato agli Stati nazionali? Il principio di sussidiarietà – decidere al livello più basso possibile – è la risposta teorica, ma la sua applicazione pratica è sempre controversa.

La tensione tra Europa dei mercati e Europa dei cittadini. L'integrazione europea è partita dall'economia – il mercato comune, la libera circolazione delle merci, dei capitali, dei servizi. Ha prodotto crescita economica e prosperità, ma anche – specialmente dopo le politiche di austerità degli anni 2010 – un'Europa percepita come progetto delle grandi imprese e delle banche, non dei lavoratori e dei cittadini. Come si costruisce un'Europa che sia anche sociale – con sistemi di protezione sociale coordinati, politiche del lavoro comuni, diritti sociali garantiti ovunque?

La tensione tra allargamento e approfondimento. L'UE è passata da 6 a 27 membri in sessant'anni. Ogni allargamento porta nuovi paesi con storie, culture e livelli di sviluppo diversi. Come si concilia la volontà di includere più paesi con la necessità di approfondire l'integrazione tra chi è già membro? Un'Europa troppo larga rischia di essere un'area di libero scambio senza vera coesione politica; un'Europa troppo ristretta rischia di escludere chi ne ha più bisogno.

La tensione tra democrazia e tecnocrazia. Le istituzioni europee – la Commissione, la Banca Centrale Europea, la Corte di Giustizia – prendono decisioni che influenzano la vita di centinaia di milioni di persone ma sono solo parzialmente sottoposte al controllo democratico. Il Parlamento europeo è eletto direttamente ma ha poteri limitati. Come si costruisce una democrazia europea autentica – con un vero demos europeo, con una sfera pubblica europea, con leaders europei che rispondano ai cittadini europei?

5. Le voci dei pensatori

Altiero Spinelli (1907–1986), intellettuale e politico italiano, è il padre del federalismo europeo. Confinato sull'isola di Ventotene dal regime fascista, nel 1941 scrive con Ernesto Rossi il *Manifesto di Ventotene* – «Per un'Europa libera e unita» – su carte di sigarette per non essere scoperto dalle guardie.

Il Manifesto è il documento fondativo del progetto europeo federalista: la tesi centrale è che i nazionalismi europei sono la radice di tutte le guerre, e che l'unica soluzione strutturale è la federazione – non la cooperazione tra Stati sovrani, ma un vero Stato federale europeo con poteri propri, parlamento eletto direttamente, governo responsabile.

Spinelli è il pensatore più radicale del progetto europeo: voleva molto più di quello che è stato costruito. La sua visione è ancora largamente incompiuta – e questa incompiutezza è sia una critica all'Europa reale sia un programma per l'Europa futura. Nel 1984, come europarlamentare, redige il progetto di trattato che porta il suo nome – il Progetto Spinelli – che anticipa molte delle caratteristiche dell'Europa che si realizzerà solo molto più tardi.

Jürgen Habermas – già incontrato nella voce Nazione – ha elaborato negli ultimi anni la proposta più elaborata di *democrazia postnazionale* europea. La sua tesi è che l'Europa ha bisogno non solo di istituzioni comuni ma di uno spazio pubblico europeo – un'Europa in cui i cittadini discutano gli stessi temi contemporaneamente, in cui i media europei esistano, in cui emerga una classe dirigente genuinamente europea. Senza questo spazio pubblico, le elezioni europee rimangono somma di elezioni nazionali e non si costruisce mai un demos europeo autentico.

6. La parola biblica e cristiana

L'Europa ha radici cristiane profonde – non nel senso di un continente omogeneo e monolitico, ma nel senso che la tradizione cristiana è uno dei fili che attraversano la sua storia più lunga, accanto alle radici greco-romane e alla modernità illuminista. Questa pluralità di radici non è una debolezza: è la ricchezza di un continente che ha saputo sintetizzare – non senza conflitti – eredità diverse.

I Padri fondatori dell'Europa – Adenauer, De Gasperi, Schuman – erano tutti cattolici praticanti, formati nella dottrina sociale della Chiesa. La loro visione dell'Europa come progetto di pace e di riconciliazione tra popoli storicamente nemici ha radici esplicitamente cristiane: la convinzione che nessun popolo sia nemico per natura, che la riconciliazione sia sempre possibile, che la dignità comune degli esseri umani sia più forte delle divisioni nazionali.

Robert Schuman – il ministro degli Esteri francese che nel 1950 lancia la proposta di mettere in comune la produzione di acciaio e carbone tra Francia e Germania, aprendo la strada all'integrazione europea – è in processo di beatificazione nella Chiesa cattolica. Il suo impegno politico era esplicitamente fondato sulla sua fede: credeva che costruire la pace in Europa fosse un dovere cristiano.

Papa Francesco, nel discorso al Parlamento Europeo del novembre 2014, ha descritto l'Europa come «nonna» – forse stanca, forse un po' raggrinzita – ma ancora capace di rigenerarsi se torna alle proprie radici più profonde: la dignità della persona, la solidarietà tra i popoli, la responsabilità verso le generazioni future. Ha anche lanciato una sfida precisa: «L'Europa riscopra se stessa. Sia se stessa».

Leone XIV, nel discorso al Corpo Diplomatico del gennaio 2026, ha richiamato l'Europa alle proprie responsabilità di fronte alle crisi globali – climatica, migratoria, democratica – affermando che l'unità europea non è un lusso ma una necessità morale nel mondo contemporaneo.

7. Il testimone

Simone Veil (1927–2017)

La sopravvissuta che ha creduto nell'Europa

Simone Veil nasce nel 1927 a Nizza in una famiglia ebrea assimilata. Nel 1944, a sedici anni, viene deportata ad Auschwitz con la madre e la sorella. La madre muore. Simone e la sorella sopravvivono – per una casualità, per una tenacia, per qualcosa che lei stessa non saprà mai spiegare del tutto. Torna in

Francia con un numero tatuato sul braccio e la certezza che il nazionalismo europeo, portato alle sue conseguenze, produce Auschwitz.

Diventa avvocatessa, poi magistrata, poi funzionaria del Ministero della Giustizia. Nel 1974 il presidente Giscard d'Estaing la nomina ministro della Salute: la sua prima grande battaglia è la legge sulla legalizzazione dell'aborto in Francia, che porta il suo nome – la *Loi Veil*. Affronta il Parlamento con argomenti razionali e con la dignità silenziosa di chi ha già affrontato il peggio.

Nel 1979 viene eletta al Parlamento Europeo – primo Parlamento europeo eletto direttamente – e ne diventa la prima presidente. Donna, sopravvissuta della Shoah, prima presidente del primo Parlamento europeo democraticamente eletto: la sua presenza in quel seggio ha un significato simbolico che va al di là delle parole. L'Europa non è solo un mercato: è il tentativo di costruire qualcosa che renda impossibile il ritorno di Auschwitz.

Simone Veil non ha mai smesso di ricordare. Nelle scuole, nei discorsi pubblici, nelle interviste: ha portato la memoria della Shoah come fondamento della necessità dell'Europa. Non per risentimento, non per rancore: per costruire. «L'Europa è nata dai campi di sterminio» – ha detto più volte. Non come fatto statistico: come imperativo morale. Chi ha visto cosa produce l'odio tra i popoli europei non può che volere un'Europa che non lasci mai più che quell'odio diventi politica di Stato.

Per i giovani, Simone Veil incarna la risposta più profonda alla domanda «perché l'Europa?»: non per il mercato unico, non per l'euro, non per Erasmus. Per la promessa che ciò che è accaduto non accada di nuovo. E per la consapevolezza che quella promessa non si mantiene da sola: richiede impegno, memoria, costruzione quotidiana.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

I giovani europei di oggi sono i beneficiari di un progetto che non hanno scelto ma che hanno ereditato – e che dovranno scegliere di continuare, di trasformare, o di abbandonare. Non è una scelta neutrale: l'alternativa all'Europa non è semplicemente il ritorno agli Stati nazionali sovrani. È un mondo in cui la voce di ogni singolo paese europeo conta sempre meno di fronte alle grandi potenze globali – Cina, Stati Uniti, India, Russia.

Educare all'Europa significa aiutare i giovani a capire che cosa hanno ricevuto, che cosa funziona e che cosa no, e quali sono le sfide che l'Europa deve affrontare per restare fedele alla sua promessa originale. Non è un esercizio di ottimismo: è un esercizio di responsabilità verso qualcosa di prezioso e di fragile.

La domanda aperta

Sei mai stato in un altro paese europeo – per un viaggio, per una gita scolastica, per un programma di scambio? Cos'hai scoperto di diverso da casa tua, e cos'hai scoperto di sorprendentemente uguale? E se potessi cambiare una cosa dell'Europa, quale sarebbe?



«L'Europa è nata dai campi di sterminio.» – Simone Veil.

«L'Europa riscopra se stessa. Sia se stessa.» – Papa Francesco, Parlamento Europeo, novembre 2014

MONDO / SUD DEL MONDO

1. La soglia narrativa

New York, settembre 1960. Sessanta capi di Stato e di governo si riuniscono all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite. Tra loro ci sono per la prima volta i leader dei nuovi paesi africani appena indipendenti – il Ghana di Kwame Nkrumah, il Senegal di Léopold Sédar Senghor, la Guinea di Sékou Touré. Sedici paesi africani sono stati ammessi all'ONU quello stesso anno. È il momento culminante della decolonizzazione: in pochi anni, una mappa del mondo che aveva il colore degli imperi europei si sta trasformando in una mappa di nazioni sovrane.

Ma Patrice Lumumba, il primo ministro del Congo che avrebbe dovuto essere tra quei sessanta, non c'è. È stato arrestato dai suoi oppositori con l'appoggio tacito delle potenze occidentali, preoccupate che il Congo – con le sue enormi risorse minerarie – sfuggisse al loro controllo. Nel gennaio del 1961 verrà assassinato. Il Congo entrerà in decenni di dittatura, guerra civile, sfruttamento sistematico delle sue ricchezze da parte di interessi stranieri.

Questa storia – la promessa dell'indipendenza e il suo tradimento, la sovranità formale e la dipendenza sostanziale – è la storia del «Sud del mondo» nella seconda metà del Novecento. Una storia di cui i giovani del Nord sanno poco, e che tuttavia riguarda direttamente la loro vita: i minerali nei loro smartphone vengono dal Congo, i vestiti nei loro armadi vengono dal Bangladesh, il caffè della loro colazione viene dall'Etiopia. Il mondo è uno, anche quando le sue connessioni sono invisibili.

2. L'esperienza vissuta

I giovani italiani di oggi vivono in un mondo globale ma lo percepiscono spesso in modo selettivo: globale nei consumi e nella cultura pop, molto meno globale nella comprensione delle strutture di potere e di disuguaglianza che organizzano il pianeta. Sanno cosa succede a Hollywood, sanno le classifiche musicali americane, seguono i social di influencer di ogni parte del mondo – ma sanno poco delle cause strutturali della povertà in Africa, poco delle politiche commerciali che impoveriscono i contadini del Sud del mondo, poco delle guerre per le risorse che producono i profughi che arrivano sulle coste italiane.

Questa asimmetria – connessione culturale superficiale, ignoranza strutturale profonda – è una delle sfide pedagogiche più importanti dell'educazione globale. Non si tratta di produrre senso di colpa: si tratta di costruire la capacità di vedere le connessioni, di capire come le proprie scelte quotidiane si inseriscono in sistemi globali di produzione e di consumo, di sviluppare la solidarietà come risposta attiva invece della compassione come risposta emotiva passiva.

3. Le radici

La parola *mondo* viene dal latino *mundus* – che indica sia il cosmo ordinato sia il mondo terrestre come dimora dell'umanità. La radice è legata all'idea di pulizia, di ordine, di eleganza: il *mundus* è il mondo come sistema ordinato, non il caos. Questa etimologia rivela una visione: il mondo non è un accumulo casuale di cose, ma una realtà organizzata che ha una struttura comprensibile e che può essere abitata con intelligenza.

L'espressione «Terzo Mondo» nasce nel 1952, coniata dal demografo francese Alfred Sauvy per analogia con il Terzo Stato della Rivoluzione Francese – quella maggioranza silenziosa che non era né nobiltà né clero ma su cui si reggeva tutta la società. Il «Terzo Mondo» era né il blocco occidentale capitalista né quello sovietico socialista: era il vasto insieme dei paesi poveri, colonizzati o ex-

colonizzati, che cercavano una via propria. Il termine è oggi considerato datato e spesso sostituito da «Sud del mondo», «paesi in via di sviluppo», «global south» – ma ciascuno di questi termini ha le proprie implicazioni ideologiche che vale la pena esaminare.

La teoria della **dipendenza** – elaborata negli anni Sessanta e Settanta da economisti e sociologi latinoamericani come Raúl Prebisch, André Gunder Frank e Fernando Henrique Cardoso – ha offerto la prima spiegazione sistematica del sottosviluppo come prodotto del sistema economico globale, non come arretratezza intrinseca dei paesi poveri. La tesi centrale è che il sistema economico mondiale è strutturato in modo da trasferire ricchezza dalla periferia al centro: i paesi poveri esportano materie prime a basso prezzo e importano manufatti a prezzo alto, con uno scambio ineguale che perpetua la loro dipendenza. Non sono poveri perché non si sono ancora sviluppati abbastanza: sono poveri perché il sistema li mantiene poveri nell'interesse dei paesi ricchi.

Immanuel Wallerstein (1930–2019), con la sua *world-system theory* (teoria del sistema-mondo), ha generalizzato questa analisi: il capitalismo non è mai stato un fenomeno nazionale o regionale – è sempre stato un sistema globale con un centro (i paesi ricchi), una semiperiferia (i paesi di medio sviluppo) e una periferia (i paesi poveri), in cui il centro si arricchisce a spese della periferia attraverso meccanismi di scambio ineguale, di controllo delle tecnologie, di accesso preferenziale ai mercati finanziari.

4. Le tensioni

La tensione tra solidarietà e paternalismo. Aiutare i paesi poveri è un dovere – ma come si fa senza riprodurre la logica coloniale del «noi sappiamo cosa vi fa bene»? L'aiuto allo sviluppo ha una storia lunga e controversa: molti progetti di cooperazione internazionale hanno fatto più male che bene, imponendo modelli di sviluppo inadatti ai contesti locali, creando dipendenza dagli aiuti invece di costruire autonomia, arricchendo i funzionari invece di raggiungere i poveri. Come si costruisce una cooperazione internazionale che sia davvero al servizio dei destinatari, fondata sul rispetto delle loro culture e delle loro priorità?

La tensione tra giustizia commerciale e libero mercato. Le regole del commercio internazionale sono formalmente uguali per tutti – ma producono effetti molto diversi su chi parte da posizioni di forza diverse. I sussidi agricoli europei e americani rendono impossibile ai contadini africani competere sui mercati globali. I diritti di proprietà intellettuale proteggono i brevetti farmaceutici anche quando questo significa che i paesi poveri non possono produrre farmaci generici per le proprie malattie. Come si costruisce un sistema commerciale globale più equo?

La tensione tra cambiamento climatico e diritto allo sviluppo. I paesi del Sud del mondo hanno contribuito storicamente pochissimo alle emissioni di gas serra che producono il cambiamento climatico, ma ne subiscono le conseguenze più gravi. Hanno anche il diritto allo sviluppo economico che i paesi ricchi si sono presi attraverso un secolo e mezzo di industrializzazione. Come si concilia questo diritto con la necessità di limitare le emissioni globali?

5. Le voci dei pensatori

Franz Fanon (1925–1961) – già incontrato nelle voci Sviluppo e Povertà – merita un approfondimento specifico qui per la sua analisi della *coscienza colonizzata*: il processo con cui il colonialismo non solo sfrutta economicamente i popoli colonizzati, ma colonizza anche la loro mente, li induce a interiorizzare l'inferiorità, a vedere il mondo con gli occhi del colonizzatore. La decolonizzazione autentica non è solo politica ed economica: è prima di tutto psicologica e culturale – la riappropriazione della propria voce, della propria storia, della propria capacità di immaginare il futuro.

Vandana Shiva (nata nel 1952) – già incontrata nella voce Ecologia – offre per questa voce il contributo specifico sulla *biopirateria* e sui diritti dei contadini del Sud del mondo. Le multinazionali dell'agroalimentare brevettano le varietà di sementi che i contadini indiani usano da millenni, privandoli del diritto di riprodurle liberamente. Questo non è solo un problema economico: è la colonizzazione degli ecosistemi e dei saperi locali da parte del capitalismo globale. La resistenza di Shiva – attraverso Navdanya e attraverso i tribunali – è la difesa del diritto dei popoli alla propria biodiversità.

Amartya Sen – già incontrato più volte – offre qui la sua analisi specifica sul *multiculturalismo* e sulla *identità come scelta*: le persone non hanno una sola identità – nazionale, religiosa, di classe – ma molteplici identità che si sovrappongono e che possono essere enfatizzate diversamente in contesti diversi. Il fondamentalismo – di ogni tipo – è la pretesa di ridurre la persona a una sola identità, negando tutte le altre. La ricchezza del mondo sta nella pluralità delle identità e nella capacità di dialogare attraverso di esse.

6. La parola biblica e cristiana

La visione biblica del mondo è quella della creazione come dono di Dio all'umanità intera – non a un popolo particolare, non a chi ha più potere, ma a tutti gli esseri umani in quanto tali. Il Salmo 24 afferma con lapidaria chiarezza: «Del Signore è la terra e quanto contiene, il mondo e i suoi abitanti» (Sal 24,1). La terra non appartiene a nessun popolo in modo esclusivo: appartiene a Dio, e gli esseri umani ne sono amministratori responsabili.

La tradizione profetica – Amos, Isaia, Michea – è universalista: i profeti giudicano non solo Israele ma tutte le nazioni con lo stesso metro della giustizia. Amos apre il suo libro con una serie di oracoli contro le nazioni vicine – Siria, Filistea, Fenici, Edom, Ammon, Moab – accusandole delle stesse cose di cui accusa Israele: oppressione dei poveri, violenza sui deboli, avidità dei potenti. La giustizia di Dio non è una giustizia etnocentrica: è universale.

La *Populorum Progressio* di Paolo VI (1967) – già citata nella voce Sviluppo – è il testo del magistero che più direttamente affronta la questione del rapporto tra Nord e Sud del mondo: «I popoli della fame interpellano oggi in maniera drammatica i popoli dell'opulenza. La Chiesa trasale davanti a questo grido di angoscia e chiama ognuno a rispondere con amore al proprio fratello» (PP, n. 3). E poi, con una chiarezza quasi scandalosa per il suo tempo: «La proprietà privata non costituisce per alcuno un diritto incondizionato e assoluto. Nessuno è autorizzato a riservarsi nell'uso esclusivo ciò che supera il suo bisogno, quando gli altri mancano del necessario» (PP, n. 23).

Leone XIV, nel discorso ai Movimenti Popolari del 2025, ha ripreso e attualizzato questo insegnamento: le strutture economiche globali che mantengono il Sud del mondo in condizioni di dipendenza e di povertà sono strutture di peccato che i cristiani hanno il dovere di combattere – non solo individualmente, con la carità, ma strutturalmente, con l'impegno politico.

7. Il testimone

Vandana Shiva (nata nel 1952)

La scienziata che ha scelto i semi invece dei brevetti

Vandana Shiva nasce nel 1952 a Dehradun, nel Uttarakhand settentrionale dell'India, figlia di un funzionario forestale e di una contadina. Studia fisica e ottiene il dottorato in filosofia della fisica a Toronto. Potrebbe fare carriera nella ricerca accademica internazionale. Torna invece in India quando vede cosa sta succedendo alle foreste e alle comunità rurali del suo paese: la Rivoluzione Verde – il programma di modernizzazione agricola finanziato dalle grandi fondazioni americane – sta

distruggendo la biodiversità millenaria dell'agricoltura indiana, sostituendo le centinaia di varietà tradizionali con poche varietà ad alto rendimento che richiedono pesticidi e fertilizzanti chimici, creando dipendenza dalle multinazionali dell'agroalimentare.

Nel 1982 fonda il Research Foundation for Science, Technology and Ecology e poi, nel 1991, Navdanya – «nove semi», in hindi – una rete di semenzai comunitari che raccoglie, conserva e distribuisce le varietà tradizionali di sementi che rischiano l'estinzione. Oggi Navdanya ha conservato più di tremila varietà di riso, centocinquanta varietà di grano, un'infinità di legumi, cereali, spezie – il patrimonio genetico millenario dell'agricoltura indiana che le multinazionali vogliono brevettare. La battaglia di Shiva si combatte su tre fronti contemporaneamente: il campo (dove i contadini imparano a produrre senza pesticidi e a conservare i propri semi), i tribunali (dove combatte i brevetti delle multinazionali sulle varietà tradizionali), e il pensiero (dove elabora una critica radicale al modello di sviluppo industriale e una proposta alternativa fondata sulla biodiversità, sulla sovranità alimentare, sulla dignità dei contadini).

Per i giovani, Vandana Shiva incarna una forma di impegno che unisce la competenza scientifica con la radicalità etica: non basta studiare i problemi del mondo – bisogna scegliere da che parte stare, e stare dalla parte dei più deboli con l'intelligenza, non solo con il cuore. Il suo lavoro dice che il Sud del mondo non ha bisogno della pietà del Nord: ha bisogno della giustizia. E che la giustizia si costruisce con conoscenza, con organizzazione, con la capacità di immaginare alternative reali al sistema che produce la disuguaglianza.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

Il «mondo» non è un'astrazione geografica: è la comunità di destino di otto miliardi di esseri umani che abitano lo stesso pianeta finito. Le connessioni tra la vita di un giovane italiano e la vita di un contadino indiano, di un minatore congolese, di una sarta bangladeshi sono reali anche quando sono invisibili – passano attraverso i prodotti che consumiamo, le energie che bruciamo, le politiche commerciali che i nostri governi adottano.

Educare al mondo significa costruire questa capacità di vedere le connessioni – non per produrre senso di colpa, ma per costruire responsabilità. Il giovane che capisce da dove viene il minerale nel suo smartphone può fare scelte diverse: può scegliere di non cambiare il telefono ogni anno, può sostenere le campagne per la filiera etica dell'elettronica, può votare per politici che si impegnano per regole commerciali più giuste. Queste scelte, moltiplicate per milioni di giovani, cambiano il mondo. Non immediatamente, non completamente – ma realmente.

La domanda aperta

Prendi un oggetto che usi ogni giorno – il tuo telefono, le tue scarpe, il caffè della mattina. Prova a risalire la filiera: da dove viene? Chi l'ha prodotto? In quali condizioni? E sapere tutto questo cambia qualcosa nel tuo rapporto con quell'oggetto?



«I popoli della fame interpellano oggi in maniera drammatica i popoli dell'opulenza.» – Paolo VI, *Populorum Progressio*, n. 3, 1967

«Del Signore è la terra e quanto contiene, il mondo e i suoi abitanti.» – Salmo 24,1

APPENDICE

Voci possibili di approfondimento

ASSOCIAZIONISMO

Senso della voce. L'associazionismo è la pratica concreta attraverso cui i principi di sussidiarietà e partecipazione prendono forma istituzionale: è il momento in cui persone che condividono un obiettivo o un valore decidono di organizzarsi in modo stabile per perseguirlo insieme. La voce colma lo spazio tra la teoria della comunità e la pratica del volontariato, mostrando come le organizzazioni della società civile siano la struttura portante della democrazia reale.

Contenuti essenziali. La storia del movimento associativo in Italia – dalle confraternite medievali alle società di mutuo soccorso ottocentesche, dalle associazioni cattoliche ai movimenti laici di promozione civica – offre un materiale narrativo ricchissimo. Il Terzo Settore come categoria giuridica e sociologica, la distinzione tra associazioni di mutuo beneficio e organizzazioni di interesse generale, il rapporto tra associazionismo e democrazia locale. La crisi attuale dell'associazionismo tradizionale e le nuove forme di aggregazione civica.

Tensioni. Tra la struttura formale necessaria per durare e la spontaneità vitale che rischia di burocratizzarsi. Tra la fedeltà alla missione originaria e la tentazione di trasformarsi in erogatrice di servizi per sopravvivere finanziariamente. Tra l'autonomia della società civile e il rischio di diventare braccio operativo delle istituzioni pubbliche.

Possibile testimone. **Giuseppe Toniolo** (1845–1918), economista e sociologo cattolico, fondatore dell'Unione Cattolica per gli Studi Sociali e precursore del movimento associativo cattolico italiano. Beatificato da Benedetto XVI nel 2012. In alternativa, **Leopoldo Gasparri**, fondatore delle ACLI nel dopoguerra.

Testo biblico. «Dove due o tre sono riuniti nel mio nome, lì sono io in mezzo a loro» (Matteo 18,20).

INTEGRAZIONE

Senso della voce. L'integrazione è la sfida concreta che l'incontro tra culture diverse pone alle comunità e alle società contemporanee. Non è sinonimo di assimilazione – che cancella le differenze – né di semplice coesistenza – che le ignora. È il processo attraverso cui persone di diversa provenienza costruiscono insieme uno spazio comune che rispetta le differenze senza dissolversi in esse. La voce completa le voci *Comunità* e *Società* con una prospettiva specificamente interculturale, di grande rilevanza per il contesto italiano ed europeo attuale.

Contenuti essenziali. La distinzione tra assimilazione, multiculturalismo e intercultura come tre modelli diversi di risposta alla diversità. L'esperienza concreta dei giovani di seconda generazione – nati in Italia da genitori stranieri – come frontiera vivente dell'integrazione. Il ruolo della scuola come laboratorio di integrazione. Le politiche europee sull'immigrazione e la loro dimensione etica.

Tensioni. Tra il rispetto delle identità culturali di origine e le esigenze di una cultura pubblica condivisa. Tra l'apertura all'altro e la tutela dei valori fondamentali – dignità, uguaglianza, libertà – che non possono essere relativizzati in nome della diversità culturale. Tra l'integrazione come processo spontaneo e come politica istituzionale deliberata.

Possibile testimone. **Mamadou Coulibaly**, educatore senegalese naturalizzato italiano, fondatore di associazioni di mediazione interculturale in diverse città italiane. In alternativa, figure come **Fabrizio Gatti**, giornalista che ha documentato le migrazioni attraverso percorsi di immersione, o **Souad Sbai**, attivista per i diritti delle donne di origine marocchina in Italia.

Testo biblico. «Non opprimerete il forestiero: voi conoscete la vita del forestiero, perché foste voi stessi forestieri in terra d'Egitto» (Esodo 23,9).

LEGALITÀ

Senso della voce. La legalità non è soltanto il rispetto delle norme giuridiche: è la condizione strutturale che rende possibile la fiducia sociale, il bene comune e la partecipazione democratica. Una comunità in cui le regole non vengono rispettate – o vengono rispettate soltanto dai deboli mentre i forti le aggirano – non è una comunità nel senso pieno: è un campo di forze in cui sopravvive il più furbo invece che il più giusto.

Contenuti essenziali. La distinzione tra legalità formale – il rispetto della lettera della legge – e legalità sostanziale – il rispetto dello spirito della giustizia. La cultura della legalità come patrimonio civico da costruire, non come dovere imposto dall'esterno. Il rapporto tra legalità e corruzione: la corruzione come forma di violazione del bene comune che produce sfiducia istituzionale e danneggia soprattutto i più deboli.

Tensioni. Tra legalità e giustizia: quando la legge è ingiusta, obbedirle è ancora un dovere? (La tradizione della resistenza nonviolenta, da Gandhi a King, pone questa domanda in forma radicale.) Tra il rispetto delle regole formali e la responsabilità morale che va oltre le regole.

Possibile testimone. **Rosario Livatino** (1952–1990), magistrato siciliano ucciso dalla Stidda nel 1990, beatificato da Francesco nel 2021. Il «giudice ragazzino» che annotava nei suoi diari il senso del proprio lavoro come servizio a Dio prima ancora che allo Stato. In alternativa, **Nino Caponnetto**, magistrato che ha continuato il lavoro di Falcone e Borsellino dopo le stragi del 1992.

Testo biblico. «Il Signore ama la giustizia e il diritto; della sua grazia è piena la terra» (Salmo 33,5).

FESTA

Senso della voce. La festa è la forma in cui una comunità celebra sé stessa, riconosce i propri legami, ringrazia per i doni ricevuti e si proietta verso il futuro con speranza. In un dizionario del sociale, la festa non è un ornamento: è una necessità antropologica e teologica, la forma in cui il tempo della

comunità si eleva al di sopra del semplice scorrere utilitaristico e riconosce una dimensione di gratuità e di grazia. La voce conclude idealmente l'Ambito 3 ricordando che la comunità non vive soltanto di lavoro, di solidarietà e di partecipazione: vive anche di gioia condivisa.

Contenuti essenziali. La festa come interruzione del tempo produttivo e apertura al tempo gratuito – il sabato ebraico, la domenica cristiana. La festa civile come rituale di costruzione dell'identità comunitaria. La festa religiosa come anamnesi – memoria viva – e come anticipazione del compimento. Il rischio della festa come consumo: la riduzione della festa a evento, a spettacolo, a occasione commerciale.

Tensioni. Tra la festa come esperienza autentica di comunità e la festa come performance consumistica. Tra la festa inclusiva – che apre i confini della comunità – e la festa esclusiva – che li rafforza. Tra il riposo come dono e il riposo come pigrizia.

Possibile testimone. **Romano Guardini** (1885–1968), che nella sua riflessione sulla liturgia e sulla vita cristiana ha elaborato una delle più belle teologie della festa. In alternativa, **Johan Huizinga** (1872–1945), autore di *Homo Ludens* (1938), che ha mostrato come il gioco e la festa siano strutture costitutive della cultura umana.

Testo biblico. «Questo è il giorno che ha fatto il Signore, ralleghiamoci ed esultiamo in esso» (Salmo 118,24).
