

# AMBITI E VOCI DEL SOCIALE /4

---

## GIUSTIZIA, DIRITTI, DOVERI Il fondamento etico della convivenza



### 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

Palermo, 29 luglio 1983. Un'autobomba esplode in via Pipitone Federico. Rocco Chinnici, magistrato, ideatore del pool antimafia, muore insieme alle sue guardie del corpo e al portiere del suo palazzo. Ha cinquantotto anni. Nei giorni precedenti aveva ricevuto minacce esplicite. Sapeva. Aveva continuato lo stesso.

Nel portafoglio trovato tra le macerie c'era un foglietto con una citazione di Teilhard de Chardin, che portava sempre con sé: «La nostra fede nell'azione è la condizione del suo successo». Non era un uomo che separava la vita professionale da quella interiore. Era un magistrato che credeva nella giustizia come vocazione – non come carriera, non come potere, ma come servizio a qualcosa che lo trascendeva.

Chinnici aveva capito prima degli altri che la mafia non si combatte con eroismi individuali ma con metodo, con strutture, con lavoro collettivo. Per questo aveva inventato il pool antimafia: un gruppo di magistrati che condivideva le informazioni, si proteggeva a vicenda, costruiva insieme un sapere che nessun singolo poteva avere. La giustizia come impresa comunitaria. La legalità come pratica collettiva, non come virtù solitaria.

Dopo di lui verranno Falcone, Borsellino, Livatino – una catena di testimoni che pagano con la vita la fedeltà alla giustizia. Non sono eroi romantici: sono uomini e donne che hanno scelto di fare il proprio lavoro fino in fondo, sapendo il rischio. La loro testimonianza pone con forza la domanda che questo quarto ambito raccoglie: che cosa è la giustizia? Su che cosa si fonda? E perché vale la pena difenderla anche quando costa tutto?

### II. L'ESPERIENZA VISSUTA

«Non è giusto». È forse la frase che i bambini imparano a dire prima di qualsiasi altra affermazione morale. Prima ancora di saper articolare un ragionamento etico, prima ancora di aver letto un libro di filosofia, il bambino sa riconoscere l'ingiustizia quando la subisce – o quando la vede subire da altri. Il

sensu di giustizia non è il prodotto di un'educazione sofisticata: è iscritto nella struttura della coscienza umana.

I giovani di oggi incontrano la questione della giustizia in forme molto concrete. La incontrano quando vedono che chi ha genitori ricchi e istruiti parte avvantaggiato nella scuola e nel lavoro rispetto a chi è nato in una famiglia povera – e la chiamano «ingiustizia delle origini». La incontrano quando scoprono che le leggi valgono diversamente per chi ha potere e per chi non ce l'ha – e la chiamano corruzione o impunità. La incontrano quando vedono che i cambiamenti climatici colpiscono soprattutto i paesi poveri che li hanno causati meno – e la chiamano ingiustizia globale. La incontrano quando qualcuno si appropria del lavoro altrui senza riconoscimento – e la chiamano furto o plagio.

In tutte queste esperienze c'è un nucleo comune: la percezione che qualcosa non corrisponde a come le cose *dovrebbero* essere. Il senso di giustizia non descrive la realtà così com'è: la misura rispetto a un ideale, a uno standard, a una norma che trascende il dato di fatto. Chi dice «non è giusto» sta affermando implicitamente che esiste un criterio – un «come dovrebbe essere» – rispetto al quale la realtà viene trovata carente.

Ma l'esperienza vissuta mostra anche l'altra faccia: l'esperienza della giustizia che accade. Il professore che valuta tutti con lo stesso metro, indipendentemente da chi sono i genitori. Il tribunale che condanna il potente. La legge che protegge il debole. Il contratto rispettato. L'impegno mantenuto. In queste esperienze – spesso più banali, meno drammatiche delle ingiustizie – si manifesta qualcosa di prezioso: la possibilità che le relazioni umane siano ordinate secondo un principio che non sia la forza del più forte.

### III. LE RADICI FILOSOFICHE

#### **Platone: la giustizia come armonia dell'anima e della città**

Platone, nella *Repubblica*, pone la domanda sulla giustizia in modo radicale: conviene essere giusti? Non già: è bello essere giusti, o: è obbligatorio essere giusti – ma: conviene? È nell'interesse del giusto essere giusto? La domanda è provocatoria perché smonta le giustificazioni convenzionali della giustizia e la mette alla prova del calcolo razionale.

La risposta platonica è articolata su due livelli paralleli: l'anima individuale e la città. Nell'anima, la giustizia è l'armonia tra le tre parti – ragione, spirito irascibile e appetiti – in cui ciascuna svolge la propria funzione senza invadere il campo delle altre. Nell'ingiusto, una parte – di solito gli appetiti – ha preso il sopravvento sulle altre, producendo disordine interiore. Nella città, la giustizia è l'armonia tra le tre classi – filosofi, guerrieri e artigiani – in cui ciascuna fa ciò che le compete.

Questa visione ha limiti evidenti – la divisione in classi è eccessivamente rigida – ma contiene un'intuizione preziosa: la giustizia non è soltanto un ordinamento esterno imposto dall'autorità, ma una condizione interiore di armonia. La persona ingiusta non danneggia soltanto gli altri: si danneggia prima di tutto se stessa, producendo nel proprio interiore il disordine che porta fuori.

#### **Aristotele: la giustizia distributiva e commutativa**

Aristotele, nell'*Etica Nicomachea* (libro V), elabora la prima analisi sistematica della giustizia che la tradizione occidentale abbia prodotto. Distingue tra giustizia *distributiva* – che regola la distribuzione dei beni e degli onori in proporzione al merito – e giustizia *commutativa* – che regola gli scambi assicurando l'uguaglianza tra le prestazioni.

La giustizia distributiva aristotelica non è uguaglianza aritmetica ma uguaglianza proporzionale: trattare gli uguali in modo uguale e i diseguali in modo diseguale nella misura della loro disuguaglianza. Questo principio, che a prima vista sembra conservatore – giustifica le differenze di trattamento – è in realtà la base di ogni politica di equità: chi parte svantaggiato ha diritto a un

trattamento differenziato che compensi lo svantaggio iniziale. Il merito va misurato tenendo conto delle condizioni di partenza, non ignorandole.

Aristotele introduce anche il concetto di *equità* (*epieikeia*) come la capacità di andare oltre la lettera della legge quando la sua applicazione rigida produce ingiustizia. La legge è necessariamente generale; la realtà è sempre particolare. Chi applica la legge con saggezza sa quando la lettera va temperata dallo spirito. Questa è la virtù del giudice sapiente – e, più in generale, di chi esercita autorità con responsabilità.

### **Tommaso d'Aquino: la legge naturale e la giustizia come virtù**

Tommaso d'Aquino sintetizza la tradizione aristotelica con quella cristiana e produce una delle elaborazioni più influenti della storia del pensiero morale. Per Tommaso, la giustizia è anzitutto una *virtù* – una disposizione stabile della volontà che orienta costantemente verso il bene dell'altro. Non soltanto una norma da rispettare: una qualità del carattere che si forma attraverso l'educazione e la pratica.

Tommaso elabora anche la dottrina della *legge naturale*: esiste un ordine morale iscritto nella natura delle cose – e in particolare nella natura dell'essere umano – che la ragione umana può conoscere indipendentemente dalla rivelazione. La legge naturale è la partecipazione della creatura razionale alla legge eterna di Dio. Da essa derivano i principi fondamentali della giustizia – non uccidere, non rubare, rispettare l'altro – che non dipendono da convenzioni storiche ma hanno un fondamento ontologico. Questa dottrina della legge naturale sarà il fondamento su cui la tradizione cattolica costruirà la sua teoria dei diritti umani: diritti che non sono concessi dalla legge positiva ma riconosciuti da essa, perché precedono la legge stessa e si fondano sulla dignità della persona umana.

### **Kant: la giustizia come imperativo categorico**

Immanuel Kant sposta il fondamento della giustizia dalla natura alla ragione pratica. Il suo *imperativo categorico* – «agisci solo secondo quella massima che puoi volere sia una legge universale» – non chiede se un'azione è utile o se produce buone conseguenze: chiede se è universalizzabile, se potrebbe diventare legge per tutti senza contraddizione.

La formulazione kantiana più rilevante per la giustizia è quella che tratta ogni persona come fine in sé e mai come semplice mezzo. Questa formulazione – «agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona sia in quella di qualsiasi altro, sempre come fine e mai semplicemente come mezzo» – è alla base di tutta la moderna teoria dei diritti umani. Ogni essere umano ha una *dignità* – un valore assoluto che non si può comprare né vendere, che non dipende dalla sua utilità né dalla sua produttività.

### **Rawls: la giustizia come equità**

John Rawls, in *Una teoria della giustizia* (1971), affronta la questione della giustizia sociale in modo sistematico. Il suo esperimento mentale del «velo di ignoranza» è uno degli strumenti filosofici più fecondi del Novecento: immagina che i principi di una società giusta vengano scelti da persone che non sanno quale posizione occuperanno in quella società – non conoscono la propria classe sociale, il proprio sesso, le proprie capacità. In queste condizioni, quali principi sceglierebbero?

Rawls sostiene che sceglierebbero due principi: il principio di uguaglianza delle libertà fondamentali, e il *principio di differenza* – secondo cui le disuguaglianze sono giustificate soltanto se avvantaggiano i membri meno fortunati della società. Il secondo principio è di straordinaria ricchezza pedagogica: non dice che tutte le disuguaglianze sono ingiuste, ma che ogni disuguaglianza deve essere giustificata alla luce del suo impatto sui più svantaggiati. Se la disuguaglianza avvantaggia i già avvantaggiati a scapito dei più deboli, è ingiusta.

## IV. LA TRADIZIONE BIBLICA

### **La *tsedakah*: la giustizia come fedeltà all'alleanza**

L'ebraico biblico ha due termini principali per la giustizia: *tsedakah* e *mishpat*. *Mishpat* indica la giustizia procedurale – il giudizio, il processo, la sentenza equa. *Tsedakah* indica qualcosa di più profondo: la giustizia come fedeltà alle relazioni, come correttezza nel tessuto delle relazioni umane e con Dio. Non è soltanto fare le cose secondo la norma: è essere il tipo di persona che mantiene i propri impegni, che rispetta l'altro nella relazione.

Questa distinzione è fondamentale: la giustizia biblica non è primariamente un sistema di norme ma una qualità delle relazioni. Una società giusta non è quella che ha le leggi giuste: è quella in cui le persone si trattano con quella fedeltà e quella cura che l'alleanza richiede. Le leggi sono importanti – ma sono espressione di una giustizia relazionale più profonda, non il suo fondamento.

### **I profeti: la giustizia come esigenza di Dio**

I profeti dell'Antico Testamento sono i grandi professionisti della giustizia nella storia biblica. La loro predicazione è una denuncia sistematica delle ingiustizie sociali – e una affermazione altrettanto sistematica che Dio sta dalla parte dei poveri, degli oppressi, degli esclusi.

Isaia denuncia i giudici corrotti: «Guai a coloro che decretano decreti iniqui e scrivono atti tirannici, per privare del diritto i poveri e togliere il diritto agli umili del mio popolo, per fare delle vedove la loro preda e dei pupilli il loro bottino!» (Is 10,1-2). Michea sintetizza l'intera esigenza morale della fede in una frase che è diventata uno dei programmi più concisi della giustizia biblica: «Ti è stato insegnato, o uomo, ciò che è buono e ciò che richiede da te il Signore: praticare la giustizia, amare la misericordia, camminare umilmente con il tuo Dio» (Mi 6,8).

La novità profetica è il collegamento diretto tra la relazione con Dio e la pratica della giustizia. Non si può adorare Dio nel culto e ignorare la giustizia nella vita quotidiana: sono la stessa cosa. Chi opprime il povero offende il suo Creatore (Pr 14,31). La liturgia senza giustizia è menzogna.

### **Il Magnificat: la giustizia escatologica**

Il Magnificat di Maria (Lc 1,46-55) è il primo documento programmatico del Vangelo sulla giustizia: «Ha rovesciato i potenti dai troni, ha innalzato gli umili; ha ricolmato di beni gli affamati, ha rimandato i ricchi a mani vuote». Non è retorica poetica: è l'affermazione che il progetto di Dio per il mondo è la giustizia capovolta – i criteri di valore del regno di Dio sono l'opposto dei criteri del mondo.

Il Magnificat non descrive qualcosa che avverrà alla fine dei tempi: usa il tempo passato. Maria celebra qualcosa che Dio ha già compiuto nell'incarnazione del Figlio. La giustizia del regno non è soltanto un'attesa escatologica: è una realtà già operante che chiede di essere costruita nel presente.

### **Gesù e la giustizia: oltre la norma**

Il discorso della montagna (Mt 5-7) contiene la più alta elaborazione evangelica della giustizia. «Se la vostra giustizia non supera quella degli scribi e dei farisei, non entrerete nel regno dei cieli» (Mt 5,20). Non si tratta di abrogare la legge – «non sono venuto ad abolire, ma a dare compimento» (Mt 5,17) – ma di portarla alla sua radice interiore.

Le antitesi del discorso della montagna – «avete inteso che fu detto... ma io vi dico» – non aboliscono i comandamenti: li radicalizzano. Non uccidere? Sì, ma anche non nutrire la rabbia che uccide il fratello nel cuore. Non commettere adulterio? Sì, ma anche non nutrire il desiderio che già è adulterio interiore. La giustizia evangelica non si accontenta della conformità esterna alla norma: chiede la trasformazione dell'interiore da cui le azioni scaturiscono.

## V. LA RIFLESSIONE TEOLOGICA

### **La dignità della persona come fondamento dei diritti**

La teologia cristiana fonda i diritti umani sulla dignità della persona umana, e la dignità della persona sull'*imago Dei*. Ogni essere umano è creato a immagine e somiglianza di Dio: questa affermazione non è una metafora edificante ma un'affermazione ontologica con implicazioni giuridiche e politiche precise. Se ogni essere umano porta in sé l'immagine di Dio, allora ogni essere umano ha un valore assoluto che non dipende dalla sua utilità, dalla sua produttività, dalla sua conformità alle norme sociali.

Il Concilio Vaticano II, nella *Gaudium et Spes*, ha elaborato questa intuizione in modo sistematico: «L'uomo [...] è la sola creatura che Dio abbia voluto per se stesso» (n. 24). Non per qualcos'altro, non per qualcuno, non per uno scopo esterno: per se stesso. Questa affermazione è la fonte di ogni diritto: chi è voluto per se stesso non può essere trattato come mezzo, non può essere sacrificato all'utilità collettiva, non può essere scartato quando non produce.

### **Il peccato strutturale e le strutture di peccato**

La teologia sociale cristiana ha elaborato il concetto di *peccato strutturale* – o «strutture di peccato» – per descrivere le ingiustizie che non si riducono alla somma delle scelte individuali cattive ma sono incorporate nelle strutture economiche, politiche e sociali. Giovanni Paolo II, nella *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), ha sviluppato questo concetto con grande chiarezza: Quando si fa un'analisi della situazione del mondo odierno, si vede subito che esiste un insieme di fattori negativi che si oppongono ai cambiamenti e ai processi che favoriscono uno sviluppo umano autentico. Fra questi, il più grande ostacolo è la presenza di strutture di peccato.

Le strutture di peccato non esimono dalla responsabilità personale – ognuno è comunque responsabile delle proprie scelte – ma la contestualizzano. Chi nasce in un sistema che strutturalmente favorisce l'ingiustizia non ha le stesse opportunità di chi nasce in un sistema più equo. La lotta per la giustizia non può quindi limitarsi alla conversione individuale: deve includere la trasformazione delle strutture. Questo è il fondamento teologico dell'impegno politico e sociale cristiano.

### **La giustizia e la carità: non sostitute ma inseparabili**

Una distinzione teologica fondamentale, spesso fraintesa, è quella tra giustizia e carità. La carità non è un supplemento della giustizia, né la giustizia un limite minimo al di sotto del quale entra la carità.

Sono due dimensioni inseparabili della medesima risposta all'appello dell'altro.

Benedetto XVI, nella *Deus Caritas Est* (2005), chiarisce questo rapporto con precisione: la giustizia è il compito primario della politica, non della Chiesa. La Chiesa non deve sostituire lo Stato nella costruzione della giustizia: deve formare le coscienze, deve animare con la carità i soggetti che si impegnano per la giustizia, deve denunciare le ingiustizie. Ma la carità non si sostituisce alla giustizia: «Chi vuole sbarazzarsi dell'amore si predispone a sbarazzarsi dell'uomo in quanto uomo». La giustizia senza amore diventa fredda burocrazia; la carità senza giustizia diventa paternalismo.

### **Il giudizio di Dio come garanzia ultima della giustizia**

La teologia cristiana conosce una forma di giustizia che nessun tribunale umano può garantire: il giudizio di Dio. Non nel senso di una vendetta divina, ma nel senso di un riconoscimento finale della verità di ogni vita umana. Ogni ingiustizia che sfugge ai tribunali umani – ogni corruzione impunita, ogni violenza non punita, ogni vita spezzata senza risarcimento – rimane inscritta nella memoria di Dio e attende il suo riconoscimento.

Questa prospettiva non è un alibi per l'inazione – «tanto ci penserà Dio» – ma un fondamento teologico per continuare a lottare per la giustizia anche quando i risultati sono scoraggianti. Chi ha combattuto

per la giustizia tutta la vita senza vederla realizzata – come Falcone, come Borsellino, come tanti testimoni anonimi – non ha sprecato la propria vita. Ha seminato qualcosa che non va perduto.

## **VI. LA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA**

### **La *Pacem in Terris*: i diritti come esigenze della persona**

Giovanni XXIII, nella *Pacem in Terris* (1963) – la prima enciclica indirizzata «a tutti gli uomini di buona volontà» e non solo ai cattolici – ha elaborato il catalogo più completo dei diritti umani fondamentali nella tradizione del magistero cattolico. Diritti civili e politici – alla vita, alla libertà, alla dignità – ma anche diritti economici e sociali – al lavoro, alla salute, all'istruzione – e diritti culturali e religiosi.

La *Pacem in Terris* fonda questi diritti non sulla volontà dello Stato né sulla convenzione sociale, ma sulla «natura stessa dell'uomo». E – innovazione importante – affianca ai diritti i corrispondenti doveri: «Nei diritti dell'uomo è inscritto il dovere di rivendicare i propri diritti nella forma del servizio agli altri e alla comunità». Diritti e doveri sono inseparabili: chi rivendica diritti senza accettare doveri tradisce il fondamento su cui i diritti stessi si reggono.

### **Il Concilio Vaticano II: la *Gaudium et Spes* e la giustizia sociale**

La *Gaudium et Spes* (1965) dedica ampio spazio alla questione della giustizia sociale, affrontando temi come la proprietà, lo sviluppo economico, la distribuzione della ricchezza e i diritti dei lavoratori. Il principio della *destinazione universale dei beni* – che la terra e i suoi frutti sono destinati a tutti gli uomini – è presentato come il fondamento di ogni ordinamento economico giusto: «Dio ha destinato la terra e tutto quanto essa contiene all'uso di tutti gli uomini e di tutti i popoli, cosicché i beni della creazione devono essere equamente disponibili per tutti» (n. 69).

### **Giovanni Paolo II e i diritti umani come programma**

Giovanni Paolo II ha fatto della difesa dei diritti umani uno dei temi centrali del suo pontificato. Il suo impegno per la Polonia sotto il comunismo – che ha contribuito alla caduta del regime – era fondato su una teologia precisa: i diritti umani non sono concessioni del potere politico ma esigenze della dignità della persona che ogni potere deve riconoscere. Quando il potere li viola, la coscienza ha il diritto – e il dovere – di resistere.

Nella *Centesimus Annus* (1991), commentando la caduta del comunismo, Giovanni Paolo II ha identificato come causa profonda del crollo dei regimi comunisti la loro violazione sistematica dei diritti umani: «La fonte della crisi è la sistematica violazione dei diritti della persona umana». La giustizia non è soltanto un ideale: è una condizione di sostenibilità dei sistemi politici.

### **Francesco: la giustizia come conversione strutturale**

Papa Francesco ha continuamente denunciato nella sua riflessione le «strutture di peccato» che producono ingiustizia sistematica. Nell'*Evangelii Gaudium* (2013) ha affermato: «Questa economia uccide. Non può essere così. Non è l'uomo al servizio dell'economia, ma l'economia al servizio dell'uomo». E ha collegato la questione della giustizia economica globale alla questione ecologica nella *Laudato si'* (2015): gli stessi meccanismi che producono ingiustizia sociale producono devastazione ambientale, perché entrambi derivano dalla logica dell'utile a breve termine che non si preoccupa delle conseguenze per i più deboli.

### **Leone XIV: giustizia dalla periferia**

Leone XIV, nel discorso ai Movimenti Popolari del 2025, ha ripreso il principio della destinazione universale dei beni applicandolo alle condizioni contemporanee: «La terra, la casa e il lavoro sono

diritti sacri». Non aspirazioni, non desideri: diritti. Il linguaggio dei diritti – che la dottrina sociale della Chiesa ha elaborato nel corso di più di un secolo – rimane lo strumento più potente per affermare la dignità dei più vulnerabili contro ogni forma di esclusione.

Leone XIV ha anche ricordato – citando Agostino – che «uno Stato senza giustizia non è uno Stato».

La giustizia non è un optional che le istituzioni possono scegliere di perseguire o meno: è la condizione di legittimità di ogni forma di potere politico.

## VII. LE TENSIONI

**La tensione tra giustizia e misericordia.** La giustizia richiede che ciascuno abbia ciò che gli è dovuto – incluse le conseguenze delle proprie azioni. La misericordia chiede di andare oltre il dovuto, di aprire uno spazio di grazia che la giustizia da sola non può aprire. Questa tensione non si risolve eliminando uno dei due termini: né una giustizia senza misericordia né una misericordia senza giustizia sono pienamente umane. Papa Francesco ha intitolato il Giubileo del 2016 alla «Misericordia» precisamente per richiamare il fondamento teologico che impedisce alla giustizia di diventare vendetta.

**La tensione tra diritti individuali e bene comune.** I diritti individuali e il bene comune non sono sempre compatibili. Il diritto di proprietà privata può entrare in conflitto con la necessità collettiva di redistribuzione. La libertà di espressione può entrare in conflitto con la protezione della dignità delle persone. Non c'è formula che risolva queste tensioni in astratto: richiedono discernimento caso per caso, bilanciamento prudente, disponibilità a sacrificare qualcosa in nome di qualcos'altro.

**La tensione tra giustizia legale e giustizia sostanziale.** La legge formalmente giusta può produrre risultati sostanzialmente ingiusti. Una legge che tratta tutti allo stesso modo indipendentemente dalle condizioni di partenza – la stessa tassa per il ricco e per il povero, la stessa pena per chi ha avuto tutte le opportunità e chi non ne ha avuta nessuna – è formalmente uguale ma sostanzialmente ingiusta. L'equità aristotelica – la capacità di andare oltre la lettera della legge quando essa produce ingiustizia – è una virtù permanentemente necessaria.

**La tensione tra giustizia e perdono.** Il perdono non cancella la giustizia: la presuppone. Non si può perdonare ciò che non si è prima riconosciuto come ingiusto. Ma il perdono apre uno spazio oltre la giustizia – uno spazio in cui la relazione può ricominciare anche dopo la rottura. Le commissioni di verità e riconciliazione – in Sudafrica, in Rwanda, in molti paesi usciti da conflitti – hanno cercato di tenere insieme questi due poli: la verità (che è giustizia) e la riconciliazione (che è oltre la giustizia).

## VIII. LA DIMENSIONE SPIRITUALE

La giustizia, nella tradizione cristiana, non è soltanto una virtù morale: è una partecipazione alla santità di Dio. «Il Signore ama la giustizia e il diritto» (Sal 33,5) – non come un giudice imparziale che applica norme, ma come un Dio la cui natura stessa è giustizia, la cui fedeltà all'alleanza è il modello di ogni giustizia umana.

Chi combatte per la giustizia – il magistrato che non si piega alle pressioni, l'avvocato che difende il povero senza compenso, l'insegnante che valuta tutti con equità, il politico che rinuncia a un vantaggio personale per il bene comune – non compie soltanto un atto morale: compie un atto che partecipa alla vita di Dio nel mondo. Non in modo automatico o magico, ma nella misura in cui è animato da quella motivazione profonda che va oltre l'utilità e il riconoscimento.

Rosario Livatino, il giovane magistrato ucciso dalla mafia nel 1990 e beatificato nel 2021, scriveva nei suoi appunti personali: «Noi giudici saremo giudicati non per quello che abbiamo fatto, ma per quello che avremmo potuto fare e non abbiamo fatto». Era un uomo di fede sobria e profonda, che viveva la magistratura come un servizio a Dio attraverso il servizio alla giustizia. Il suo martirio non è stato

soltanto un martirio politico: è stato un martirio spirituale, la testimonianza che la giustizia vale più della vita.

Per i giovani, la dimensione spirituale della giustizia si manifesta in una forma particolare: l'indignazione. L'indignazione davanti all'ingiustizia – quando è autentica e non si riduce a performance sui social – è uno dei movimenti spirituali più profondi che un giovane possa sperimentare. È il riconoscimento viscerale che qualcosa non va, che qualcosa deve cambiare, che io sono chiamato a farne parte. Coltivare l'indignazione giusta – non quella che cerca il nemico, ma quella che cerca la giustizia – è uno dei compiti educativi più importanti del nostro tempo.

## IX. ORIENTAMENTO PEDAGOGICO

Questo saggio fonda le voci dell'Ambito 4 nei seguenti modi:

Le voci **Giustizia, Diritti, Doveri, Uguaglianza, Dignità, Legge, Responsabilità, Coscienza, Legalità** e **Antimafia** trovano qui la loro radice filosofica (Platone, Aristotele, Tommaso, Kant, Rawls), biblica (*tsedaqah*, i profeti, il Magnificat, il discorso della montagna), teologica (*imago Dei* come fondamento dei diritti, peccato strutturale, giustizia e carità, giudizio di Dio) e magistrale (*Pacem in Terris, Gaudium et Spes, Centesimus Annus, Deus Caritas Est, Evangelii Gaudium*, Leone XIV). La tensione pedagogica centrale che questo saggio consegna alle voci è questa: i giovani devono essere aiutati a distinguere la giustizia come norma dalla giustizia come virtù – non «cosa dice la legge» ma «che tipo di persona voglio essere nei confronti degli altri». E devono essere aiutati a passare dall'indignazione all'impegno: dall'emozione che riconosce l'ingiustizia alla scelta che si impegna a contrastarla. Le voci dovranno proporre strumenti per leggere criticamente la realtà sociale, per valutare le proprie scelte quotidiane alla luce della giustizia, e per incontrare testimoni che abbiano vissuto questa virtù fino in fondo.



«Ti è stato insegnato, o uomo, ciò che è buono e ciò che richiede da te il Signore: praticare la giustizia, amare la misericordia, camminare umilmente con il tuo Dio.» – Michea 6,8

«Noi giudici saremo giudicati non per quello che abbiamo fatto, ma per quello che avremmo potuto fare e non abbiamo fatto.» – Rosario Livatino

---

# 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 insospettite, 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.

---

## GIUSTIZIA

### 1. La soglia narrativa

Torino, autunno 2022. Un gruppo di studenti liceali segue con il proprio insegnante di diritto l'udienza di un processo civile – una di quelle esperienze che alcune scuole propongono per rendere concreta la cittadinanza. In aula, quel mattino, si discute di un piccolo sfratto: una famiglia di quattro persone, padre disoccupato, madre con lavoro precario, due figli in età scolastica. Il proprietario ha tutte le carte in regola, il contratto è scaduto, la procedura è stata rispettata. Il giudice, con tono neutro, emette la sentenza: lo sfratto è legittimo. Convalidato.

Fuori dall'aula, uno degli studenti – sedici anni, figlio di un avvocato – dice sottovoce all'insegnante: «Ma allora ha vinto quello che aveva ragione?». L'insegnante si ferma un momento, poi risponde: «Ha vinto quello che aveva la legge dalla sua parte. Se sia anche quello che aveva ragione, è una domanda diversa».

Quella frase resta sospesa. Nessuno la riprende. Ma la differenza tra *avere la legge* e *avere ragione* – tra la legalità e la giustizia – è esattamente la domanda che questo Dizionario raccoglie, e che ogni generazione è chiamata a confrontare con la propria esperienza.

## 2. L'esperienza vissuta

I giovani incontrano la giustizia – o, più spesso, la sua assenza – con una concretezza che disarmava le astrazioni. La incontrano nella scuola, quando un professore attribuisce un voto che sembra non corrispondere alla fatica fatta: e quella sensazione viscerale di «non è giusto» non è capriccio, è il segnale di una coscienza morale che funziona. La incontrano nelle cronache quotidiane, nei processi che si trascinano per anni, nelle pene che sembrano ineguali a seconda di chi si è. La incontrano nella realtà dei loro coetanei: c'è chi nasce in quartieri dove le opportunità esistono e chi nasce in quartieri dove le opportunità sono strutturalmente più scarse – e capisce, molto presto, che la partenza non è uguale per tutti.

C'è però una forma di incontro con la giustizia che appartiene specificamente alla generazione di oggi ed è meno ovvia: quella che avviene attraverso la narrazione collettiva. I giovani crescono a contatto con storie di ingiustizia tramite documentari, podcast, serie televisive, social media. Conoscono il nome di Giulio Regeni, sanno cosa è successo a George Floyd, seguono i processi per femminicidio. Hanno una consapevolezza dell'ingiustizia globale che nessuna generazione precedente aveva in modo così immediato e visivo.

Il rischio di questa saturazione narrativa è l'impotenza appresa: si è esposti a tante ingiustizie che nessuna mobilitazione sembra adeguata, nessuna risposta sembra sufficiente. Il cinismo – quella forma di distanza che protegge dall'emozione – diventa una tentazione reale. «Cosa posso fare io?» è la domanda che spesso chiude la riflessione invece di aprirla.

Eppure, proprio in questa generazione si manifestano forme nuove di impegno per la giustizia: il movimento per il clima come risposta alla giustizia intergenerazionale, l'attivismo digitale come denuncia delle ingiustizie razziali, il volontariato nelle periferie come risposta alle disuguaglianze di prossimità. Non sono soluzioni: sono segnali che l'indignazione non è spenta, che il senso di giustizia – quella facoltà che i bambini sviluppano prima di qualsiasi altro ragionamento morale – continua a battere.

## 3. Le radici

Il termine *giustizia* viene dal latino *iustitia*, derivato da *ius* – il diritto, la norma, ma anche il legame, il vincolo che tiene insieme le persone in una comunità. *Ius* non indica soltanto la norma scritta: indica il fondamento non scritto della convivenza, quella trama di aspettative condivise che rendono possibile la vita insieme. La radice indoeuropea *yewos* richiama l'idea di legame sacro, di vincolo religioso: la giustizia, nell'esperienza arcaica, non è una produzione umana ma una partecipazione a un ordine che precede l'uomo e lo ospita.

Il greco *dikaïosynē* – tradotto solitamente con «giustizia» – ha un'ampiezza semantica ancora più vasta. Indica la condizione di chi è in ordine con il cosmo, con la città, con gli altri. Il giusto – *dikaïos* – non è soltanto chi rispetta le leggi: è chi vive in accordo con l'ordine profondo delle cose, con quella misura che i Greci chiamavano anche *dike* – e che personificavano come divinità. *Dike* è la figlia di Zeus e

Temi: nasce dalla volontà del cielo e dall'ordine originario del mondo. La giustizia greca, prima ancora di essere una norma sociale, è una struttura cosmica.

Questa dimensione cosmica è importante, perché dice qualcosa che spesso si dimentica nella discussione contemporanea sulla giustizia: il senso di giustizia non è un'invenzione culturale, non è un accordo convenzionale tra individui, non è il prodotto di un sistema giuridico. È iscritto nella struttura della coscienza umana prima ancora che nella struttura della legge. Il bambino che dice «non è giusto» non ha ancora letto Platone né firmato alcun contratto sociale: risponde a qualcosa che sente come evidente, come scritto nel profondo della sua esperienza del mondo.

La tradizione ebraica porta questa intuizione al suo vertice con i due grandi termini biblici per la giustizia – *tsedaqah* e *mishpat* – che il saggio fondativo dell'Ambito 4 ha sviluppato in modo esteso. Vale qui ricordare almeno l'essenziale: *mishpat* indica la giustizia procedurale, il giudizio equo, la sentenza che non si piega al potente; *tsedaqah* indica qualcosa di più radicale, la fedeltà alle relazioni, l'essere il tipo di persona che mantiene i propri impegni, che sta con l'altro nella sua fragilità. La *tsedaqah* biblica non si traduce facilmente in nessuna delle categorie filosofiche occidentali: non è la virtù aristotelica, non è la conformità kantiana alla norma, non è la correttezza procedurale rawlsiana. È qualcosa di più simile all'amore come struttura della giustizia – la giustizia che nasce non dall'obbligo ma dalla fedeltà.

#### 4. Le tensioni

**La tensione tra giustizia formale e giustizia sostanziale.** La legge tratta tutti in modo uguale: ma uguaglianza formale non è sempre equità. Una norma che dà a tutti le stesse opportunità indipendentemente dalle condizioni di partenza può produrre risultati strutturalmente diseguali. Come ha scritto Anatole France con amara ironia – e la frase è talmente celebre da essere diventata di dominio comune –: «La legge, nella sua maestosa uguaglianza, vieta ai ricchi come ai poveri di dormire sotto i ponti». L'equità richiede di tener conto della differenza tra i punti di partenza, non di ignorarla.

**La tensione tra giustizia e legalità.** Non tutto ciò che è legale è giusto, e non tutto ciò che è giusto è legale. La storia è piena di leggi ingiuste – le leggi razziali, l'apartheid, le norme che escludevano le donne dal voto – che erano perfettamente legali e profondamente ingiuste. E ci sono comportamenti giusti che la legge non può imporre: la fedeltà, la cura, la generosità. La giustizia è più della legalità, e nello stesso tempo ne ha bisogno: senza strutture giuridiche che la garantiscano, la giustizia rimane un ideale astratto.

**La tensione tra giustizia e perdono.** Il perdono non cancella la giustizia: la presuppone. Non si può perdonare ciò che non si è prima riconosciuto come ingiusto. Ma il perdono apre uno spazio che la giustizia da sola non può aprire: la possibilità che la relazione ricomincia anche dopo la rottura. Le commissioni di verità e riconciliazione post-apartheid hanno cercato di tenere insieme questi due poli – la verità come atto di giustizia, la riconciliazione come atto che va oltre la giustizia – con risultati imperfetti ma significativi.

**La tensione tra giustizia individuale e giustizia strutturale.** L'ingiustizia non è solo il frutto di scelte individuali cattive: è spesso incorporata nelle strutture – economiche, politiche, culturali – che orientano le scelte di tutti. Cambiare se stessi è necessario ma non sufficiente: occorre anche cambiare le strutture che rendono l'ingiustizia normale e inevitabile.

## 5. Le voci dei pensatori

### **Amartya Sen: la giustizia come confronto tra ingiustizie reali**

Amartya Sen – economista e filosofo indiano, Premio Nobel per l'Economia nel 1998, formatosi tra Calcutta, Cambridge e Oxford – ha proposto in *The Idea of Justice* (2009) una distinzione che rovescia il modo consueto di affrontare la questione. La tradizione filosofica moderna – da Hobbes a Locke a Rawls – si è concentrata sulla domanda: *quali sono i principi di una società perfettamente giusta?* È una domanda che produce risposte eleganti e sistemi teorici coerenti. Ma Sen mostra che è la domanda sbagliata – o almeno, non è la domanda più utile.

La domanda più utile è un'altra: *come possiamo riconoscere e rimuovere le ingiustizie manifeste che vediamo davanti a noi?* Non si tratta di costruire l'utopia: si tratta di saper vedere che la schiavitù è peggio della libertà vincolata, che la carestia evitabile è peggio della povertà dignitosa, che l'esclusione sistematica è peggio di una diseguaglianza imperfetta ma aperta. Sen chiama questa prospettiva *comparativa*: non cerco il vertice assoluto della giustizia ma confronto situazioni concrete e scelgo quelle meno ingiuste.

Questa prospettiva ha una ricchezza pedagogica straordinaria, perché libera dall'attesa della soluzione perfetta e abilita all'azione nel presente. Quante volte si sente dire, di fronte a un'ingiustizia concreta: «ma non è semplice, bisogna vedere il quadro generale, non si può fare nulla senza cambiare il sistema»? Sen direbbe: sì, il sistema è complesso. Ma la bambina che non va a scuola perché non ci sono scuole nel suo villaggio sta subendo un'ingiustizia evidente e rimuovibile *oggi*, senza aspettare la teoria definitiva della giustizia. L'etica della giustizia concreta è più esigente, non meno, dell'etica della giustizia ideale.

### **Hannah Arendt: la banalità dell'ingiustizia**

Hannah Arendt – filosofa tedesca di origine ebrea, fuggita dalla Germania nazista, approdata negli Stati Uniti attraverso un'odissea che lei stessa definì «apolide» – ha dato al Novecento uno degli strumenti più potenti per pensare l'ingiustizia: il concetto di *banalità del male*, elaborato nel resoconto del processo Eichmann a Gerusalemme nel 1963.

Adolf Eichmann non era un mostro. Era un burocrate mediocre, un funzionario efficiente, un uomo che aveva organizzato la deportazione di milioni di ebrei verso i campi di sterminio con la stessa mentalità con cui avrebbe organizzato l'approvvigionamento di materiali per un ufficio. Non odiava gli ebrei in modo personale e viscerale: semplicemente non pensava a loro come persone. Aveva smesso di pensare. E smettere di pensare – smettere di chiedersi *che cosa sto facendo e a chi lo sto facendo* – è la condizione che rende possibile la partecipazione all'ingiustizia sistematica.

L'intuizione di Arendt è sconvolgente proprio perché è vicina, non lontana. Non dice che l'ingiustizia estrema richiede una psicologia estrema: dice che richiede soltanto la sospensione del giudizio, la delega della coscienza alle strutture, la rinuncia a fermarsi e a pensare. Il funzionario che firma lo sfratto senza guardare in faccia la famiglia che sgombera, il burocrate che applica la norma senza chiedersi se sia giusta, il cittadino che distoglie lo sguardo dall'ingiustizia che avviene nel suo palazzo – tutti costoro non sono mostri. Sono persone ordinarie che hanno smesso, per un momento o per una vita, di esercitare la facoltà del giudizio.

La giustizia, per Arendt, richiede pensiero: richiede quella capacità di fermarsi, di chiedersi «che cosa sto facendo e perché», di immaginare la prospettiva dell'altro, di rifiutare l'automatismo. Non è una capacità intellettuale riservata ai filosofi: è una pratica che ogni persona può esercitare, nella misura in cui si prende il tempo di farlo. Educare alla giustizia significa, in questa prospettiva, educare al pensiero – al pensiero critico, al pensiero che non si accontenta delle risposte facili, al pensiero che si interroga sulle conseguenze delle proprie azioni sulle persone concrete che ne sono toccate.

## **John Rawls: il velo di ignoranza come strumento pedagogico**

John Rawls – filosofo americano, professore a Harvard per trent'anni, autore di *A Theory of Justice* (1971), uno dei libri di filosofia morale e politica più influenti del Novecento – ha offerto uno strumento che ha la rara virtù di essere insieme rigoroso come teoria e immediatamente applicabile come pratica: l'esperimento mentale del *velo di ignoranza*.

L'idea è questa: immagina di dover scegliere i principi fondamentali della società in cui vivrai, senza sapere chi sarai in quella società. Non sai se sarai ricco o povero, uomo o donna, sano o disabile, maggioranza o minoranza, nato in una famiglia colta o in una famiglia analfabeta. Sei dietro un velo di ignoranza che ti impedisce di sapere la tua posizione. In queste condizioni, quali principi sceglieresti? Rawls sostiene che, in queste condizioni, le persone ragionevoli sceglierebbero due principi. Il primo è il principio di uguaglianza delle libertà fondamentali: ognuno deve avere le stesse libertà di base, indipendentemente dalla sua posizione. Il secondo – quello più originale e più fecondo – è il *principio di differenza*: le disuguaglianze economiche e sociali sono giustificate soltanto se avvantaggiano i membri meno fortunati della società. Non ogni disuguaglianza è ingiusta: ingiuste sono quelle disuguaglianze che aggravano la condizione dei più svantaggiati invece di migliorarla.

L'esperimento del velo di ignoranza è uno strumento che i giovani possono applicare immediatamente, senza bisogno di conoscere la teoria completa di Rawls. Basta chiedersi, di fronte a qualsiasi regola, qualsiasi norma, qualsiasi struttura sociale: *la accetterei se non sapessi da quale parte mi troverei?* Accetterei questa distribuzione dei pesi scolastici se non sapessi se sono il figlio della famiglia colta o della famiglia operaia? Accetterei questo sistema pensionistico se non sapessi se sarò un lavoratore dipendente o un precario? Accetterei queste regole d'immigrazione se non sapessi se sarò il cittadino o il migrante? Se la risposta è no, qualcosa non funziona – e vale la pena domandarsi perché.

## **6. La parola biblica e cristiana**

Il profeta Amos, nell'VIII secolo a.C., denuncia con parole di fuoco i mercanti che «vendono il giusto per denaro e il povero per un paio di sandali» (Am 2,6). Ma la sua voce più potente è questa: «Voglio che il diritto scorra come acqua e la giustizia come un torrente perenne» (Am 5,24). La metafora è straordinaria: la giustizia non come equilibrio statico, non come norma scritta che si applica, ma come forza dinamica, come corrente viva che irriga, che porta vita, che non si lascia fermare.

Nel Vangelo di Matteo (Mt 25,31-46), il *Giudizio universale* presenta la scena più potente della tradizione cristiana sulla giustizia: il Figlio dell'uomo che giudica non in base alla professione di fede ma in base al trattamento riservato agli ultimi – l'affamato, lo straniero, il malato, il carcerato. «Tutto quello che avete fatto a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me.» La giustizia cristiana non è un sistema di norme: è il riconoscimento del volto di Cristo nell'ultimo, nell'escluso, nel marginalizzato.

Dalla tradizione: Leone XIV, nel discorso ai Movimenti Popolari dell'ottobre 2025, ha ripreso con forza le parole di Agostino: «Uno Stato senza giustizia non è uno Stato». E ha aggiunto che i diritti fondamentali – la terra, la casa, il lavoro – non sono aspirazioni: sono diritti sacri che nessun sistema economico ha la facoltà di ignorare.

## **7. Il testimone**

**Nelson Mandela (1918–2013)** *L'uomo che ha scelto la giustizia anche quando costava la libertà*

Nelson Mandela trascorre ventisette anni nelle prigioni sudafricane del regime dell'apartheid – diciotto dei quali nell'isola di Robben Island, a spaccare pietre in una cava, in condizioni di isolamento quasi totale. Quando viene rilasciato nel 1990, potrebbe essere devastato dall'odio o consumato dalla delusione. Invece emerge con una chiarezza morale che disarmo il mondo.

Il percorso di Mandela verso la giustizia non è stato lineare. Negli anni Sessanta, di fronte all'impossibilità di ogni forma di resistenza nonviolenta, aveva scelto la lotta armata come risposta alla violenza sistematica dello Stato razzista. Era consapevole della contraddizione: un uomo che credeva nella giustizia e che aveva scelto la via delle armi come estremo rimedio. Questa ambiguità non lo rende meno credibile – lo rende più umano.

Ma la scena che rivela la qualità morale di Mandela è un'altra, e avviene non in prigione ma dopo la liberazione. Nel 1994, diventato presidente del Sudafrica nel primo governo democratico post-apartheid, Mandela sceglie di non istituire tribunali di epurazione contro i responsabili dell'apartheid. Sceglie invece la Commissione per la Verità e la Riconciliazione – presieduta dall'arcivescovo Desmond Tutu – uno strumento di giustizia che privilegia la verità sul processo, la riconciliazione sulla punizione, il futuro sul passato.

Non è una scelta comoda. Molte vittime la vivono come una seconda ingiustizia: i loro carnefici confessano, ottengono amnistia, tornano a casa. Ma Mandela sa qualcosa che i suoi critici a volte dimenticano: la giustizia che diventa vendetta perpetua l'ingiustizia in un'altra forma. La giustizia vera deve spezzare il ciclo della violenza, non prolungarlo.

In una delle sue frasi più conosciute – e filologicamente attribuita con certezza nei suoi scritti – Mandela ha scritto: «Se si vuole fare la pace con il proprio nemico, bisogna lavorare insieme a lui. Il tuo nemico diventa il tuo partner». È una sintesi di tutta la sua filosofia della giustizia: non eliminazione dell'avversario, ma trasformazione della relazione.

Per i giovani di oggi, Mandela è un testimone che parla su almeno due livelli. Il primo è quello della resistenza paziente: ventisette anni di prigione senza cedere, senza tradire, senza compromettersi. Il secondo è quello della giustizia matura: la capacità di andare oltre la logica del torto e del diritto per costruire qualcosa di nuovo. Una giustizia che non cerca la soddisfazione del risentimento ma la riparazione del tessuto sociale.

## **8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta**

La giustizia non è una questione da lasciare agli adulti – ai giudici, ai politici, ai filosofi. È una pratica quotidiana che comincia nelle relazioni più vicine: nella classe dove si decide se difendere o ignorare chi viene escluso, nel gruppo dove si sceglie se ridere di chi è diverso o fermarsi, nel mondo digitale dove si condivide un'accusa senza verificarne la fondatezza.

Ogni giovane incontra, prima o poi, una situazione in cui la scelta giusta è anche la scelta scomoda. Il momento in cui difendere qualcuno che viene trattato ingiustamente significa esporsi, rischiare, perdere qualcosa. In quei momenti, la giustizia non è più un concetto astratto: è una prova di carattere.

La domanda che il saggio fondativo consegna ai giovani è questa: la giustizia come virtù, non come norma. Non «cosa dice la legge» ma «che tipo di persona voglio essere nei confronti degli altri». E soprattutto: sono capace di indignarmi non solo quando l'ingiustizia mi colpisce direttamente, ma anche quando colpisce chi non ha voce per difendersi?

### **La domanda aperta**

Pensa a un'ingiustizia che conosci bene – nella tua scuola, nel tuo quartiere, nel mondo – e che hai deciso di non vedere, o che non sapevi come affrontare. Cosa ti ha fermato? E se ci fosse un passo piccolo ma concreto che potresti fare, quale sarebbe?



*«Voglio che il diritto scorra come acqua e la giustizia come un torrente perenne.» – Amos 5,24*

*«Se si vuole fare la pace con il proprio nemico, bisogna lavorare insieme a lui.» – Nelson Mandela (da Long Walk to Freedom, 1994*

---

## **DIRITTI**

### **1. La soglia narrativa**

New York, 10 dicembre 1948. Eleanor Roosevelt tiene tra le mani un documento di poche pagine. È la Presidente della Commissione per i diritti umani delle Nazioni Unite, e quel documento – la Dichiarazione Universale dei Diritti Umani – è appena stato approvato dall'Assemblea Generale con quarantotto voti favorevoli, nessun contrario, e otto astensioni. Ha lavorato tre anni per portarlo a quel momento, mediando tra culture, ideologie, tradizioni religiose e interessi nazionali che sembravano inconciliabili.

Eleanor Roosevelt non è una santa: è una donna che ha attraversato un matrimonio difficile, la disabilità del marito, l'ostilità di ambienti politici che non volevano una donna con quel peso. È una donna che ha conosciuto dall'interno le strutture del potere – la Casa Bianca, il Partito Democratico americano, le Nazioni Unite – e ha scelto di usarle non per sé ma per qualcosa di più grande. Quella notte, dopo il voto, scrive nel suo diario che forse, per la prima volta nella storia, l'umanità aveva detto insieme qualcosa di essenziale: che ogni essere umano ha diritti che nessun potere può togliergli.

Il documento che Eleanor Roosevelt ha contribuito a costruire non ha forza di legge vincolante: è una dichiarazione, non un trattato. Il suo potere è morale prima che giuridico. Ma quella debolezza formale si è rivelata una forza: il linguaggio dei diritti umani è diventato il linguaggio con cui i movimenti di liberazione di tutto il mondo hanno nominato le proprie aspirazioni. I diritti non sono stati concessi dall'alto: sono stati strappati dal basso, a partire da quelle trenta parole fondamentali.

### **2. L'esperienza vissuta**

«Ho i miei diritti.» È una frase che i giovani pronunciano spesso – e che spesso viene accolta dagli adulti con un sorriso di sufficienza, come se fosse soltanto un capriccio adolescenziale. Ma quella frase, pronunciata anche con immaturità, contiene un'intuizione preziosa: l'intuizione che esistono esigenze della persona che non dipendono dalla generosità di chi ha potere, che non si negoziano, che non possono essere revocate.

I giovani incontrano la questione dei diritti in forme molto concrete. La incontrano quando scoprono che in certi paesi non si può essere omosessuali senza rischiare la vita – e quella notizia, in un'epoca di connessione globale, non rimane astratta: ha il volto di un coetaneo, non di una statistica. La incontrano quando una ragazza denuncia una violenza e si sente rispondere che «se l'è cercata» – e capiscono che il diritto all'integrità fisica esiste sulla carta ma non sempre nella cultura. La incontrano quando un compagno di classe con disabilità non riesce ad accedere all'edificio scolastico, o quando uno studente figlio di migranti scopre che le sue opportunità sono strutturalmente più limitate di quelle dei suoi compagni.

C'è però anche un'altra faccia dell'esperienza giovanile dei diritti, meno drammatica ma altrettanto significativa: la confusione tra diritti e desideri. In una cultura che ha giustamente difeso i diritti individuali, si è talvolta prodotta una deriva in cui ogni preferenza viene rivendicata come diritto, ogni limite viene vissuto come violazione, ogni frustrazione diventa oppressione. Questa inflazione del

linguaggio dei diritti rischia di indebolire il concetto stesso: quando tutto è un diritto, nulla lo è davvero. Distinguere tra ciò che è un diritto fondamentale e ciò che è una preferenza legittima ma non assoluta è uno dei compiti più delicati dell'educazione civica oggi.

### 3. Le radici

La parola *diritto* viene dal latino *directum* – participio passato di *dirigere*, «guidare in linea retta». Il diritto è ciò che è retto, ciò che non è deviato, ciò che corrisponde a una misura. La radice etimologica suggerisce qualcosa di importante: il diritto non è soltanto un permesso o una libertà, ma una misura, un orientamento, un riferimento che permette di valutare se qualcosa è storto o diritto. Una società senza diritti non è semplicemente una società con meno libertà: è una società che ha perso la misura, che non sa più distinguere il dritto dallo storto, che procede a caso o, peggio, secondo la sola legge del più forte.

Il concetto moderno di *diritti soggettivi* – diritti che appartengono all'individuo in quanto tale, indipendentemente dalla sua appartenenza a una comunità o da una concessione del potere – è una conquista relativamente recente nella storia del pensiero giuridico, e la sua genesi è più complessa di quanto sembri. La tradizione greco-romana conosceva il *ius* come ordine oggettivo della comunità: il cittadino aveva diritti in quanto membro della *polis* o del *populus romanus*, non in quanto essere umano in senso assoluto. Lo straniero – lo *xenos*, il *peregrinus* – aveva una protezione molto più limitata, perché la sua appartenenza alla comunità era parziale o nulla.

La svolta decisiva avviene con la tradizione cristiana medievale, e in particolare con una intuizione che non è ovvia: se ogni essere umano è creato a immagine di Dio – *imago Dei* – allora ogni essere umano ha un valore che non dipende dalla sua appartenenza a una comunità particolare, dalla sua utilità sociale, dalla sua posizione nella gerarchia. Questa intuizione, presente già nei Padri della Chiesa, viene elaborata filosoficamente dalla scolastica franciscana – in particolare da Guglielmo di Ockham e da Giovanni Duns Scoto – e poi sistematizzata da Tommaso d'Aquino nella sua dottrina della legge naturale. La legge naturale non è la legge della natura biologica: è la partecipazione della ragione umana alla legge eterna di Dio, quel senso morale fondamentale che ogni persona può riconoscere attraverso l'uso della ragione.

Da questa radice teologica si sviluppa, attraverso il giusnaturalismo laico del Seicento e Settecento, la moderna dottrina dei diritti umani. Hugo Grotius, John Locke, Jean-Jacques Rousseau mantengono il nucleo – l'idea che esistano diritti fondamentali che precedono lo Stato e lo vincolano – secolarizzandone il fondamento: non più l'immagine di Dio, ma la natura razionale dell'uomo. Il salto decisivo avviene con le rivoluzioni americana e francese, che traducono il pensiero filosofico in documenti giuridici fondativi. La *Dichiarazione di Indipendenza* americana del 1776 – scritta in gran parte da Thomas Jefferson, ispirata da Locke – afferma che «tutti gli uomini sono creati uguali» e dotati di «diritti inalienabili» tra cui «la vita, la libertà e la ricerca della felicità». L'uso del termine *inalienabili* è filosoficamente preciso: i diritti non si possono cedere né vendere, né da parte di chi li possiede né da parte dello Stato che dovrebbe garantirli.

Ma tra la proclamazione filosofica del Settecento e la realtà concreta del Novecento c'è un abisso che solo l'esperienza dei totalitarismi ha reso pienamente visibile. Quando Hitler e Stalin hanno dimostrato che uno Stato moderno, dotato di tutte le tecnologie della burocrazia e della violenza, può sistematicamente violare i diritti di milioni di persone, la domanda non era più filosofica: era urgente e pratica. Come si garantiscono i diritti contro il potere dello Stato? Come si costruisce un sistema che li protegga anche quando le maggioranze decidono di calpestare le minoranze? La risposta del 1948 – la Dichiarazione Universale – non è la risposta definitiva: è il tentativo, necessariamente imperfetto, di costruire una grammatica comune che nessun potere possa ignorare impunemente.

#### 4. Le tensioni

**La tensione tra diritti e doveri.** I diritti senza doveri corrispondenti diventano pretese che si svuotano di significato. Giovanni XXIII, nella *Pacem in Terris*, ha affermato con chiarezza che «a ogni diritto dell'uomo corrisponde un dovere»: il diritto alla vita implica il dovere di rispettare la vita altrui; il diritto alla libertà implica il dovere di non abusarne a danno degli altri; il diritto all'istruzione implica il dovere di formarsi e di mettere la propria formazione al servizio della comunità. Separare i diritti dai doveri non li rafforza: li fragilizza.

**La tensione tra diritti civili e diritti sociali.** Nella tradizione liberale classica, i diritti sono essenzialmente libertà negative – il diritto a non essere interferiti dallo Stato nella propria vita privata, economica, religiosa. Nella tradizione socialista e nella dottrina sociale della Chiesa, accanto alle libertà negative esistono diritti positivi – il diritto al lavoro, alla salute, all'istruzione – che richiedono non l'assenza dello Stato ma la sua presenza attiva. Questa tensione non è risolta: i sistemi politici contemporanei cercano equilibri sempre instabili tra queste due famiglie di diritti.

**La tensione tra universalità e particolarità.** I diritti umani si presentano come universali – validi per ogni essere umano, in ogni cultura, in ogni epoca. Ma questa pretesa di universalità è stata talvolta usata come strumento di imposizione culturale: i diritti umani come maschera dell'Occidente per esportare la propria visione del mondo. La sfida è distinguere tra il nucleo autentico dei diritti – la dignità della persona, il divieto di tortura, la protezione dei più vulnerabili – e le sue possibili declinazioni culturalmente situate. Non tutto è relativo; ma non tutto è già definito in modo universalmente condiviso.

**La tensione tra diritti individuali e bene comune.** Il diritto di proprietà può confliggere con la destinazione universale dei beni. Il diritto alla privacy può confliggere con la sicurezza collettiva. Il diritto alla libertà di espressione può confliggere con la protezione della dignità delle persone. Non c'è formula che risolva questi conflitti in astratto: richiedono discernimento prudente, bilanciamento caso per caso, disponibilità a sacrificare qualcosa in nome di qualcos'altro.

#### 5. Le voci dei pensatori

##### **Eleanor Roosevelt: i diritti cominciano vicino a casa**

Eleanor Roosevelt non era una filosofa di professione, e questa è forse la ragione per cui il suo contributo al pensiero sui diritti è più vivo di quello di molti accademici. Era una donna che aveva conosciuto la sofferenza dall'interno – la perdita dei genitori da bambina, le umiliazioni di un matrimonio segnato dall'infedeltà del marito, la solitudine di una donna che si muoveva negli ambienti del potere senza essere mai del tutto accettata. E aveva trasformato questa conoscenza interiore della vulnerabilità in una sensibilità politica acuta: sapeva riconoscere la sofferenza degli altri perché aveva imparato a riconoscere la propria.

Come Presidente della Commissione ONU per i diritti umani, dal 1946 al 1951, ha dovuto costruire consenso tra delegati di culture radicalmente diverse: americani che privilegiavano le libertà civili e politiche, sovietici che insistevano sui diritti economici e sociali, asiatici e africani che temevano che la Dichiarazione fosse un documento dell'imperialismo occidentale. Eleanor non ha risolto queste tensioni: le ha tenute in campo, ha cercato la formulazione più inclusiva possibile, ha insistito che i diritti umani non appartengono a nessuna civiltà in particolare ma all'umanità intera.

In un discorso del 1958 all'Organizzazione delle Nazioni Unite, ha detto qualcosa che è rimasto come la sintesi più bella del senso dei diritti umani: i diritti universali cominciano in luoghi piccoli, vicino a casa, così vicini e così piccoli che non compaiono su nessuna mappa del mondo. Sono il quartiere in cui si vive, la scuola che si frequenta, la fabbrica, la fattoria, l'ufficio dove si lavora. Se questi diritti non hanno significato lì – nel comportamento concreto di un insegnante verso il proprio studente, di un

datore di lavoro verso il proprio dipendente, di un vicino di casa verso lo straniero appena arrivato – ne hanno poco altrove. Le grandi proclamazioni internazionali restano vuote se non trovano corrispondenza nelle pratiche quotidiane delle persone ordinarie.

### **Norberto Bobbio: i diritti come storia, non come natura**

Norberto Bobbio – il grande filosofo del diritto e della politica torinese, vissuto dal 1909 al 2004, una delle voci più lucide dell'Italia democratica del secondo Novecento – ha introdotto nel dibattito sui diritti umani una distinzione che molti trovano scomoda ma che è necessaria per pensare seriamente: i diritti non sono eterni e immutabili, non sono scritti nel cielo delle idee platoniche, non esistono indipendentemente dalla storia. Sono conquiste storiche, prodotti di lotte politiche e morali, risultati di processi che avrebbero potuto andare diversamente.

In *L'età dei diritti* (1990), Bobbio mostra che il catalogo dei diritti si è storicamente ampliato per ondate successive: i diritti civili e politici (libertà di parola, di voto, di coscienza) conquistati con le rivoluzioni settecentesche; i diritti sociali (lavoro, salute, istruzione) conquistati con i movimenti operai dell'Ottocento e del Novecento; i diritti della terza generazione (pace, ambiente, sviluppo) che il Novecento ha posto all'ordine del giorno senza ancora pienamente garantire. Ogni generazione ha dovuto strappare i propri diritti, spesso contro la resistenza di chi li vedeva come minaccia ai propri privilegi.

Ma la tesi più provocatoria di Bobbio – e la più pedagogicamente feconda – è questa: «Il problema fondamentale dei diritti dell'uomo non è oggi tanto quello di giustificarli, quanto quello di proteggerli». Non si tratta più di dimostrare che i diritti esistono: il consenso filosofico e politico su questo punto è ormai vasto. Si tratta di costruire le istituzioni che li garantiscano concretamente, di sviluppare le culture che li rispettino nella vita quotidiana, di formare cittadini capaci di rivendicarli e di difenderli quando vengono minacciati. La filosofia serve; ma da sola non basta. Serve la politica, serve il diritto, serve l'educazione, serve – come ha mostrato Eleanor Roosevelt – la pratica quotidiana della prossimità.

### **René Cassin: l'architettura dei diritti**

René Cassin – giurista francese, Premio Nobel per la Pace nel 1968, uno degli architetti principali della Dichiarazione Universale – ha pensato la struttura del documento come un portico con quattro colonne: la prima colonna è la dignità, che fonda i diritti civili e politici; la seconda è la libertà; la terza è l'uguaglianza; la quarta è la fraternità, che fonda i diritti economici, sociali e culturali. Le colonne reggono un frontone comune: l'unità della famiglia umana. Questa architettura dice qualcosa di importante: i diritti non sono un elenco disordinato di pretese individuali, ma un edificio coerente in cui ogni elemento sostiene gli altri. Non si possono avere libertà civili senza giustizia sociale; non si possono avere diritti economici senza libertà politica. I diritti sono un sistema, non un menu da cui si scelgono le voci preferite.

## **6. La parola biblica e cristiana**

Il Salmo 146 – uno dei salmi «del regno» – descrive il Dio della Bibbia come colui che «rende giustizia agli oppressi, dà pane agli affamati, libera i prigionieri, ridona la vista ai ciechi, rialza chi è caduto, ama i giusti, protegge lo straniero, sostiene l'orfano e la vedova» (Sal 146,7-9). Non è un catalogo astratto di valori: è un elenco di azioni concrete in favore di categorie precise di vulnerabili. I diritti fondamentali, nella Bibbia, non sono principi filosofici: sono la descrizione di come Dio agisce e di come ogni comunità fedele è chiamata ad agire.

La *Pacem in Terris* di Giovanni XXIII (1963) – il documento del magistero cattolico che ha elaborato nel modo più sistematico la dottrina dei diritti umani – presenta un catalogo che comprende diritti civili

e politici, diritti economici e sociali, diritti culturali e religiosi, fondando tutti sulla «natura stessa dell'uomo» e non sulla volontà dello Stato. È un documento che ha segnato la storia del pensiero cristiano sul sociale: per la prima volta il magistero si rivolge non solo ai cattolici ma «a tutti gli uomini di buona volontà», riconoscendo che la questione dei diritti umani appartiene all'intera famiglia umana.

## 7. Il testimone

### **Eleanor Roosevelt (1884–1962)** *La donna che ha dato alla giustizia un nome universale*

Anna Eleanor Roosevelt nasce a New York nel 1884 in una famiglia dell'alta borghesia protestante americana. La sua infanzia è segnata da perdite devastanti: la madre muore quando ha otto anni, il padre – che ama sopra ogni cosa – muore quando ne ha dieci. Cresce timida, insicura, convinta di essere brutta e inadeguata. Nessuno, guardando quella bambina orfana e impacciata, avrebbe scommesso su di lei.

La vita la trasforma lentamente in qualcosa di completamente diverso. Sposa Franklin Delano Roosevelt nel 1905 e attraversa con lui la presidenza più lunga della storia americana – quattro mandati, dal 1933 al 1945, attraverso la Grande Depressione e la Seconda Guerra Mondiale. Ma Eleanor non è soltanto la moglie del presidente: è una figura politica autonoma, con le proprie battaglie, le proprie sconfitte, le proprie vittorie. Quando Franklin contrae la poliomielite e perde l'uso delle gambe, è lei che gira l'America per lui, che porta nelle miniere di carbone e nelle baraccopoli dei disoccupati uno sguardo che la Casa Bianca aveva difficoltà a mantenere.

Ciò che rende Eleanor Roosevelt un testimone straordinario della questione dei diritti non è soltanto la Dichiarazione Universale, cui ha contribuito in modo determinante come prima Presidente della Commissione ONU per i diritti umani. È la coerenza tra le parole e la vita. Negli anni Quaranta, quando il razzismo era legge negli Stati Uniti del Sud, Eleanor si dimette dalla Daughters of the American Revolution perché l'organizzazione rifiuta di far cantare la cantante afroamericana Marian Anderson in una delle sue sale. Organizza invece il concerto al Lincoln Memorial, davanti a settantacinquemila persone. Non è un gesto simbolico: è un atto di resistenza civile, condotto con eleganza e determinazione.

Negli ultimi anni della sua vita, dopo la morte di Franklin, Eleanor lavora instancabilmente per le Nazioni Unite, per i diritti civili degli afroamericani, per la pace nella Guerra Fredda. Martin Luther King la chiama «la grande signora dei diritti civili americani». Nikita Krusciov, incontrandola, dice che è l'unico americano di cui abbia paura.

Per i giovani di oggi, Eleanor Roosevelt è un testimone che parla su un livello profondamente personale: è la testimonianza che la timidezza può diventare coraggio, che l'insicurezza può diventare forza, che la vulnerabilità personale può trasformarsi in sensibilità verso la vulnerabilità degli altri. Non ha iniziato da una posizione di forza: ha costruito la sua forza lungo la strada, con la pratica della giustizia come vocazione.

## 8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

I diritti non sono dati una volta per tutte. Ogni generazione riceve un'eredità di diritti conquistati da chi è venuto prima – e ha la responsabilità di custodirli, di estenderli, di difenderli quando vengono minacciati. Non è scontato che i diritti di oggi esistano domani: la storia mostra che i diritti possono essere revocati, ridotti, svuotati di contenuto concreto anche senza essere formalmente abrogati. Esiste però anche una sfida diversa, che riguarda specificamente i giovani di oggi: quella di passare dall'indignazione all'azione. Molti giovani hanno una sensibilità acuta per le violazioni dei diritti – delle minoranze, dei migranti, delle persone LGBTQ+, dei popoli del Sud del mondo. Ma la sensibilità, da sola, non cambia nulla. I diritti si difendono con atti concreti: con la partecipazione alle istituzioni

democratiche, con il voto, con l'impegno nelle associazioni, con la scelta professionale orientata alla giustizia, con la coerenza quotidiana tra i valori dichiarati e i comportamenti effettivi.

La domanda che Eleanor Roosevelt poneva a se stessa ogni mattina – cosa posso fare oggi, in questo posto, con queste persone, per rendere il mondo un po' più giusto? – è la domanda che ogni giovane può fare propria, senza aspettare le grandi occasioni.

### **La domanda aperta**

C'è un diritto – tuo o di qualcuno che conosci – che viene ignorato, negato o semplicemente non riconosciuto? E qual è la cosa più piccola che potresti fare per cambiare qualcosa, a partire da dove sei?



*«I diritti universali cominciano in luoghi piccoli, vicino a casa.»* – Eleanor Roosevelt (*discorso all'ONU, 1958*)

*«Il problema fondamentale dei diritti dell'uomo non è quello di giustificarli ma di proteggerli.»* – Norberto Bobbio, *L'età dei diritti, 1990*

---

## **DOVERI**

### **1. La soglia narrativa**

Milano, inverno 2019. In una classe quinta di un liceo scientifico, l'insegnante di filosofia propone un esercizio insolito: scrivere su un foglio non i propri diritti ma i propri doveri – verso la famiglia, verso i compagni, verso la città, verso il futuro. Silenzio. Poi, progressivamente, qualche penna che comincia a muoversi. Ma la difficoltà è visibile: i ragazzi sanno elencare diritti con fluidità – il diritto allo studio, il diritto all'espressione, il diritto alla privacy – ma davanti ai doveri si fermano, cercano le parole, si accorgono che quella categoria è meno abitata.

Uno studente, alla fine, alza la mano e dice qualcosa di inaspettato: «I doveri mi sembrano sempre cose che qualcuno mi impone. I diritti invece sono miei». L'insegnante lascia la frase sospesa nell'aria, poi risponde lentamente: «E se fosse il contrario? E se i doveri fossero la forma più alta di libertà – la scelta di obbligarsi a qualcosa che si ritiene vero?»

Quella domanda – se il dovere sia imposizione o libertà, catena o struttura della propria umanità – è la tensione che abita questa voce.

### **2. L'esperienza vissuta**

I giovani di oggi crescono in una cultura che ha fortemente enfatizzato i diritti individuali e ha progressivamente indebolito il linguaggio del dovere. Non è un caso: il dovere è stato spesso usato, nella storia, come strumento di controllo sociale – il dovere di obbedire, il dovere di conformarsi, il dovere di tacere. La reazione a queste distorsioni ha prodotto una cultura del diritto che fatica a pensare il legame, la responsabilità, l'obbligo verso l'altro.

Eppure i giovani hanno un'esperienza diretta del dovere che spesso non riconoscono come tale. L'amico che si sveglia all'alba per accompagnare un compagno in ospedale non sta esercitando un diritto: sta adempiendo a qualcosa che sente come obbligatorio, non perché qualcuno glielo imponga ma perché la fedeltà all'amicizia lo richiede. Il volontario che rinuncia al weekend per stare con i bambini del

doposcuola non sta calcolando un vantaggio: sta rispondendo a una chiamata che sente come necessaria. Il ragazzo che aiuta i genitori anziani non lo fa perché la legge lo prevede: lo fa perché sente che quella è la risposta giusta all'amore ricevuto.

Queste esperienze mostrano che il dovere autentico non è un'imposizione esterna: è la risposta che la coscienza dà all'incontro con l'altro. Non «devo perché qualcuno mi obbliga» ma «sento che devo perché questo è ciò che la relazione chiede». La distinzione non è banale: separa il dovere come costrizione dal dovere come fedeltà, come risposta, come forma di libertà più profonda.

### 3. Le radici

La parola dovere viene dal latino *debere* – che è la composizione di *de* e *habere*, letteralmente «avere da», «tenere da qualcuno». Chi deve, ha ricevuto qualcosa che non è originariamente suo, e che per questo chiede restituzione o corrispondenza. L'etimo rivela qualcosa di essenziale che la riflessione filosofica ha impiegato secoli a formulare esplicitamente: il dovere nasce sempre da una relazione, da una precedenza, da un debito – non necessariamente economico, ma ontologico. Si deve perché si è ricevuto: la vita, il linguaggio, la cultura, la cura, il mondo. Nessuno si è fatto da solo. E questo «non essersi fatti da soli» è la radice più profonda di ogni obbligo morale.

Il greco antico disponeva di due parole per dire ciò che in italiano chiamiamo dovere. La prima è *deon* – da cui deriva deontologia, la teoria dei doveri – che indica l'obbligo, ciò che è necessario, ciò che non può essere altrimenti. La seconda è *kathekon* – tradotta in latino da Cicerone con *officium* – che indica il dovere come ciò che conviene alla natura di un essere, ciò che è appropriato alla sua condizione, ciò che si addice a chi vuole vivere bene. La distinzione è preziosa: il *deon* è il dovere assoluto, incondizionato; il *kathekon* è il dovere come vocazione, come compimento della propria natura. Nella storia del pensiero morale occidentale, queste due tradizioni hanno seguito percorsi spesso paralleli e talvolta contrastanti, fino all'incontro drammatico nella modernità kantiana.

La tradizione filosofica greca ha riflettuto sul dovere soprattutto come categoria della vita politica. Per Aristotele, l'essere umano è *zoon politikon* – animale politico, fatto per la vita nella polis – e i doveri verso la comunità non sono limitazioni esterne alla libertà individuale: sono la condizione stessa in cui la libertà si realizza. Chi non ha doveri verso nessuno, chi non è legato da nessun obbligo verso la comunità, non è più libero degli altri: è, secondo la celebre formula aristotelica, «o una bestia o un dio». I doveri civici – partecipare alla vita della città, difenderla, contribuire al bene comune – non sono un peso imposto al cittadino: sono la forma concreta in cui egli diventa pienamente uomo.

Gli Stoici – Zenone, Crisippo, e poi nella Roma imperiale Marco Aurelio ed Epitteto – elaborarono il concetto di dovere in modo sistematico e ne fecero il centro della loro etica. Per loro, il dovere scaturisce dalla partecipazione di ogni essere umano al logos universale – la ragione che governa il cosmo – e si manifesta in una serie di obblighi concentrici: verso sé stessi, verso la famiglia, verso la città, verso l'umanità intera. È dagli Stoici che viene la prima formulazione esplicita del cosmopolitismo morale: ogni essere umano è membro di una comunità universale, e i doveri verso questa comunità trascendono quelli verso la patria particolare. Marco Aurelio, imperatore e filosofo, lo scriveva nei suoi Ricordi con una semplicità disarmante: «Ciò che non giova all'alveare non giova nemmeno all'ape». Il dovere individuale e il bene collettivo non sono in tensione: si implicano a vicenda.

Cicerone – che ai Greci attinse abbondantemente – fu il grande mediatore di questa tradizione nel mondo romano e poi nella cultura cristiana medievale. Il suo *De officiis* è il testo in cui il *kathekon* greco diventa *officium* latino: il dovere come ciò che è decoroso, onesto, appropriato alla dignità dell'essere umano. Cicerone distingue tra doveri perfetti – assoluti, che non ammettono eccezioni – e doveri medi – che riguardano la vita ordinaria e ammettono circostanze e bilanciamenti. Questa

distinzione sarà fondamentale per tutta la tradizione successiva: non ogni obbligo morale ha lo stesso peso, e la saggezza pratica consiste nel saper distinguere.

Con la modernità, il concetto di dovere attraversa una trasformazione profonda. Da un lato, la tradizione del diritto naturale – da Grozio a Pufendorf a Locke – collega i doveri ai diritti: ogni diritto implica un dovere corrispondente da parte degli altri, e l'obbligo politico nasce dal contratto con cui gli individui costituiscono la società civile. Dall'altro lato, Kant compie la rivoluzione più radicale: il dovere non ha più bisogno di un fondamento esterno – né la natura, né Dio, né il contratto sociale. È la ragione stessa, nella sua struttura formale, a generare l'obbligo morale. Il dovere è categorico – vale incondizionatamente – proprio perché non dipende da niente di empirico: non dai desideri, non dalle conseguenze, non dall'utilità. Un'azione è doverosa non perché produce buoni risultati, ma perché la sua massima è universalizzabile. Questa radicalizzazione ha un prezzo – la rigidità che molti hanno criticato – ma anche una forza: nessuna circostanza, nessuna convenienza, nessun potere può esonerare dalla responsabilità morale fondamentale.

Il Novecento ha aggiunto alla storia del concetto una dimensione che le epoche precedenti non avevano mai dovuto considerare: il dovere verso le generazioni future. Finché gli esseri umani non avevano la capacità tecnologica di alterare irreversibilmente le condizioni di vita sul pianeta, l'orizzonte temporale del dovere era essenzialmente sincrono – riguardava i contemporanei. Con l'energia nucleare, con i cambiamenti climatici, con la manipolazione genetica, quell'orizzonte si è dilatato fino a includere chi non è ancora nato e non può difendersi. Hans Jonas, come si vedrà nelle voci dei pensatori, ha tematizzato questa dilatazione come la sfida etica più urgente e più nuova del nostro tempo.

C'è infine una radice che la riflessione filosofica ha spesso trascurato, ma che l'esperienza morale concreta conosce bene: il dovere come risposta alla gratitudine. Non il dovere freddo dell'imperativo razionale, non il dovere contrattuale del *do ut des*, ma il dovere che nasce dal riconoscimento di un dono ricevuto – la vita, la cura, l'educazione, la comunità che ci ha formati. Chi ha ricevuto molto, ha più responsabilità verso chi ha ricevuto poco: non per obbligo legale, ma per quella forma di giustizia spontanea che si chiama riconoscenza. Il bambino che cresce diventa adulto capace di dovere anche perché ha sperimentato di essere stato curato, atteso, voluto. La cura ricevuta genera la capacità di prendersi cura. Il dovere, alla sua radice più profonda, è la forma matura della gratitudine.

#### 4. Le tensioni

**La tensione tra dovere e libertà.** Il dovere sembra limitare la libertà: mi obbliga a fare qualcosa che non avrei scelto spontaneamente. Ma Kant ha mostrato che il dovere – quello autentico, quello che nasce dalla ragione pratica e non dalla convenzione – è la forma più alta della libertà: è la libertà che si dà da sola la propria legge, che non dipende dagli impulsi né dal calcolo del vantaggio. Agire per dovere è agire secondo la propria natura più profonda di essere razionale e morale.

**La tensione tra dovere verso se stesso e dovere verso gli altri.** Esiste un dovere verso se stessi – di coltivare i propri talenti, di prendersi cura della propria salute, di sviluppare la propria umanità – che non è egoismo ma condizione per poter servire gli altri. Chi si trascura completamente in nome degli altri finisce per non servire nessuno bene. Il dovere verso se stessi e il dovere verso gli altri non sono opposti: sono complementari, e trovano il loro equilibrio nella vocazione personale.

**La tensione tra doveri particolari e doveri universali.** Ho doveri specifici verso le persone che mi sono affidate – la mia famiglia, i miei studenti, la mia comunità – che non ho allo stesso modo verso tutti. Ma ho anche doveri universali – di rispetto, di non danno, di soccorso in caso di pericolo grave – verso ogni essere umano. Come gerarchizzare questi doveri quando entrano in conflitto è una delle questioni più difficili dell'etica pratica.

**La tensione tra dovere e coscienza.** Esistono doveri che la coscienza riconosce come vincolanti anche quando la legge non li impone – e doveri legali che la coscienza rifiuta come ingiusti. La storia è piena

di persone che hanno obbedito a leggi ingiuste in nome del dovere di obbedienza, e di persone che hanno disobbedito a leggi ingiuste in nome di un dovere superiore. Distinguere il dovere autentico dall'obbedienza cieca è una competenza morale che richiede formazione e coraggio.

## 5. Le voci dei pensatori

### **Immanuel Kant: il dovere come forma della libertà**

Immanuel Kant – nato a Königsberg nel 1724, professore universitario per tutta la vita in quella stessa città, autore delle tre *Critiche* che hanno ridisegnato il paesaggio della filosofia moderna – ha costruito tutta la sua etica sul concetto di dovere. Non per una preferenza personale per l'austerità, ma per una ragione filosofica profonda: il dovere è la forma in cui la libertà si realizza pienamente, non si limita. Il problema che Kant affronta è il seguente: se l'azione morale deve essere libera – deve nascere dalla scelta del soggetto, non dalla paura della punizione o dalla speranza del premio – allora non può dipendere dalle conseguenze, che sono sempre incerte, né dall'inclinazione, che è sempre variabile. Deve dipendere da qualcosa che la ragione può riconoscere come universalmente valido, indipendentemente dalle circostanze. Questo qualcosa è il dovere: l'obbligo che la ragione pratica si dà da sola, senza bisogno di nessuna autorità esterna.

La formula dell'*imperativo categorico* – «agisci soltanto secondo quella massima che puoi volere sia una legge universale» – non descrive ciò che conviene fare: descrive ciò che si deve fare, indipendentemente dalle conseguenze e dai vantaggi personali. Mentire, per Kant, è sbagliato non perché produca cattive conseguenze: è sbagliato perché se tutti mentissero il linguaggio stesso – la condizione di possibilità della comunicazione – cesserebbe di funzionare. La bugia si autodistrugge quando la si universalizza: ecco perché è proibita.

Ma la formulazione kantiana più potente per chi si occupa di educazione al sociale è un'altra: «Agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona sia in quella di qualsiasi altro, sempre come fine e mai semplicemente come mezzo». Questa seconda formulazione dell'imperativo non è soltanto una norma astratta: è una descrizione precisa di ogni forma di ingiustizia. Sfruttare un lavoratore significa trattarlo come mezzo per il proprio profitto. Umiliare qualcuno significa trattarlo come mezzo per la propria sicurezza psicologica. Corrompere un funzionario significa trattarlo come strumento del proprio vantaggio. In tutti questi casi, la persona viene ridotta a cosa: e questa riduzione è, per Kant, la forma fondamentale del male morale.

### **Simone Weil: l'obbligo come fondamento dei diritti**

Simone Weil – già incontrata come testimone nella voce *Alterità* – merita qui una presenza autonoma per la sua proposta più radicale e meno conosciuta: l'inversione del rapporto tra diritti e doveri. In *La prima radice (L'enracinement, 1943)*, scritto negli ultimi mesi della sua vita mentre lavorava per il governo francese in esilio a Londra, Weil afferma qualcosa che suona quasi scandaloso nell'età dei diritti umani: «La nozione di obbligo precede quella di diritto, che è subordinata ad essa e relativa ad essa».

Non si tratta di una preferenza per l'obbedienza sul riconoscimento: è una diagnosi filosofica. I diritti, dice Weil, sono per loro natura relativi, negoziabili, dipendenti dal riconoscimento che gli altri accordano. Se nessuno riconosce il mio diritto, il diritto rimane una parola vuota. Ma l'obbligo – il dovere morale di non fare del male all'altro, di non lasciarlo solo nella sua sofferenza, di riconoscere la sua umanità – non dipende dal riconoscimento: è incondizionato, assoluto, precedente a ogni contratto. È, in ultima analisi, di origine divina: non perché la religione lo imponga, ma perché risponde a qualcosa che è più profondo di ogni norma umana.

L'intuizione di Weil ha una conseguenza pratica precisa: se i diritti dipendono dagli obblighi, allora l'educazione ai diritti deve passare per l'educazione agli obblighi. Non si insegna ai giovani a

rivendicare i propri diritti: si insegna loro ad adempiere ai propri obblighi verso gli altri, e da questo adempimento nasce la comprensione viva di ciò che significa avere diritti. Chi non ha mai sperimentato il peso e la dignità dell'obbligo verso qualcuno difficilmente capirà fino in fondo cosa significhi che l'altro ha diritti che lo vincolano

### **Giorgio Ambrosoli: il dovere come vocazione**

Giorgio Ambrosoli – già scelto come testimone in questa voce – merita qui anche una riflessione sintetica come pensatore del dovere, non solo come esempio. La lettera alla moglie che ha scritto nel 1975 – «ho fatto il mio dovere, pagherò a caro prezzo tale onore, ma è già tanto sapere di aver fatto la cosa giusta» – non è la rassegnazione di chi subisce: è la consapevolezza di chi ha scelto. Ambrosoli aveva compreso qualcosa che la filosofia moderna ha faticato a dire chiaramente: che il dovere non si oppone alla felicità, ma ne è, in certe circostanze, la forma più alta. Non la felicità come piacere o come assenza di dolore, ma la felicità come integrità – come coerenza tra ciò che si è e ciò che si fa, tra i valori che si professano e le scelte che si compiono. Chi tradisce il proprio dovere per evitare la sofferenza non si salva dalla sofferenza: si condanna a una sofferenza più sottile e più corrosiva, quella dell'uomo che sa di non essere stato all'altezza di se stesso.

## **6. La parola biblica e cristiana**

Il Decalogo – i dieci comandamenti di Esodo 20 – è il documento fondativo del dovere nella tradizione biblica. Ma la sua forma è spesso fraintesa: i comandamenti non sono la lista delle cose che Dio proibisce a un popolo riluttante. Sono la descrizione di come vive un popolo libero – libero dalla schiavitù egiziana, libero per costruire una società in cui il debole non venga schiacciato dal forte. Il preambolo del Decalogo è rivelatore: «Io sono il Signore tuo Dio che ti ho fatto uscire dall'Egitto, dalla condizione servile» (Es 20,2). Prima la liberazione, poi i comandamenti. I doveri non precedono la libertà: ne sono il frutto maturo.

Gesù, nel *discorso della montagna* (Mt 5-7), radicalizza il concetto di dovere portandolo alla sua radice interiore. Non basta non uccidere: occorre non nutrire l'odio. Non basta non rubare: occorre non desiderare il bene altrui. Il dovere evangelico non è conformità esterna alla norma ma trasformazione del cuore da cui le azioni nascono. È la forma più esigente e più liberante del dovere: non «fino a dove sono obbligato» ma «fino a dove mi porta l'amore».

San Paolo, nella Lettera ai Romani (13,8), scrive: «Non abbiate alcun debito con nessuno, se non quello dell'amore vicendevole; perché chi ama il suo simile ha adempiuto alla legge». Il debito – il dovere – dell'amore è l'unico che non si estingue mai, non perché sia un'imposizione senza fine ma perché l'amore, per sua natura, non conosce il punto in cui ha già dato abbastanza.

## **7. Il testimone**

### **Giorgio Ambrosoli (1933–1979) Il funzionario che ha scelto il dovere fino in fondo**

Giorgio Ambrosoli non è una figura da copertina. È un avvocato milanese, commissario liquidatore della Banca Privata Italiana di Michele Sindona – il banchiere con connessioni con la mafia, con la Loggia P2, con i livelli più opachi del potere italiano. Dal 1974 al 1979 lavora per smontare pezzo per pezzo l'edificio fraudolento costruito da Sindona, documentando con scrupolo certosino le responsabilità, resistendo alle pressioni, agli avvertimenti, alle minacce esplicite.

In una lettera alla moglie Anna, scritta nel 1975 e consegnata a lei solo dopo la sua morte, Ambrosoli scrive con una chiarezza quasi soprannaturale: «Qualunque cosa succeda comunque ho fatto il mio dovere. Ho avuto la fortuna di potere fare il lavoro che sentivo di dover fare anche se non avrei potuto

fare altrimenti. Pagherò a caro prezzo tale onore, ma è già tanto sapere di aver fatto la cosa giusta». Il 12 luglio 1979 viene ucciso davanti alla sua abitazione milanese da un sicario assoldato da Sindona. Ambrosoli non è un eroe romantico. È un professionista che ha deciso di fare il proprio lavoro in modo integro, sapendo il costo. Non cercava il martirio: cercava la coerenza. La sua storia è la storia di un uomo che ha scoperto che il dovere professionale – il dovere di un commissario liquidatore, di un funzionario dello Stato – può diventare vocazione, testimonianza, forma di vita. E che quella fedeltà, anche quando costa tutto, non è una sconfitta: è una vittoria interiore che nessun assassino può togliere. Per i giovani di oggi, Ambrosoli rappresenta qualcosa di raro e prezioso: l'esempio di chi ha esercitato il dovere non come obbedienza cieca ma come scelta libera e consapevole, dentro le strutture ordinarie della vita professionale e civile, senza grandi gesti teatrali. Il suo eroismo è l'eroismo quotidiano della coerenza – più difficile, forse, dell'eroismo delle grandi occasioni.

## 8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

Il linguaggio del dovere è scomodo in un'epoca che ha fatto dell'autorealizzazione individuale il proprio orizzonte. Ma i giovani, nella loro esperienza concreta, conoscono la differenza tra una persona affidabile e una inaffidabile, tra un amico che c'è e un amico che scompare quando la situazione si fa difficile, tra un insegnante che fa il minimo indispensabile e uno che si sente responsabile dei propri studenti. Quella differenza ha un nome: è il dovere come fedeltà, come responsabilità liberamente assunta verso qualcuno o qualcosa.

I doveri più importanti non vengono imposti dall'esterno: si scoprono dall'interno, nel momento in cui si incontra qualcosa che vale abbastanza da meritare la propria fedeltà. Per Ambrosoli era la giustizia. Per molti giovani di oggi potrebbe essere la cura dell'ambiente, la difesa dei diritti, la fedeltà a un'amicitia, il servizio in una comunità. Il dovere non è la negazione del desiderio: è il desiderio che ha trovato una forma stabile, che non dipende dall'umore del momento.

### La domanda aperta

C'è qualcosa – o qualcuno – verso cui senti un senso di responsabilità che non dipende da quello che ti viene chiesto o da ciò che ti conviene? Che cosa ti dice quella responsabilità su ciò che conta davvero per te?

◆ ◆ ◆

«Non abbiate alcun debito con nessuno, se non quello dell'amore vicendevole.» – San Paolo, Lettera ai Romani 13,8

«Ho avuto la fortuna di poter fare il lavoro che sentivo di dover fare. Pagherò a caro prezzo tale onore, ma è già tanto sapere di aver fatto la cosa giusta.» – Giorgio Ambrosoli, lettera alla moglie, 1975

---

# DIGNITÀ

## 1. La soglia narrativa

Berlino, novembre 1938. La notte tra il 9 e il 10 novembre – la *Kristallnacht*, la notte dei cristalli – le vetrine dei negozi ebrei vengono sistematicamente frantumate, le sinagoghe bruciate, migliaia di ebrei

picchiati, arrestati, umiliati nelle strade. Non è la violenza più letale della Shoah – quella verrà dopo – ma è forse la più rivelatrice: è la violenza della umiliazione pubblica, dell'abbassamento, del teatro della degradazione.

Tra le fotografie di quella notte ce n'è una che ha attraversato la storia: un gruppo di ebrei anziani, costretti a inginocchiarsi sul marciapiede e a lavare il selciato con spazzole, circondati da una folla che ride, che commenta, che fotografa. Non sono prigionieri di guerra, non stanno subendo un interrogatorio: stanno subendo qualcosa di più sottile e di più feroce – la distruzione pubblica della loro dignità, la riduzione di esseri umani a oggetti di scherno, lo spettacolo organizzato della loro umiliazione.

Hannah Arendt ha scritto che il totalitarismo non mira soltanto a uccidere: mira a rendere superflui gli esseri umani, a togliere loro il significato prima ancora di togliere loro la vita. La dignità è esattamente ciò che il totalitarismo attacca prima di tutto: il riconoscimento che ogni persona ha un valore che non dipende dalla sua utilità, dalla sua produttività, dalla sua appartenenza. Quando la dignità viene distrutta, tutto il resto segue.

## 2. L'esperienza vissuta

I giovani di oggi incontrano la questione della dignità in forme che sembrano lontanissime dalla *Kristallnacht* – ma che ne condividono la struttura profonda. La incontrano nel bullismo scolastico, in quella forma di violenza rituale che non lascia sempre lividi fisici ma produce ferite nell'immagine di sé che possono durare anni. La incontrano nel *body shaming* – la ridicolizzazione pubblica dei corpi – nelle dinamiche dei social media, dove le piattaforme amplificano le umiliazioni fino a renderle globali. La incontrano nelle parole usate per descrivere i migranti, i disabili, le persone LGBTQ+ – parole che non descrivono ma degradano, che non nominano ma riducono.

C'è però anche un'esperienza positiva della dignità che i giovani conoscono bene: quella di essere trattati come persone, di essere presi sul serio, di essere ascoltati senza essere giudicati. La differenza tra un colloquio con un adulto che veramente ti ascolta e un colloquio con un adulto che ti sopporta è la differenza tra il riconoscimento della dignità e la sua negazione. Quella differenza la si sente immediatamente, nel corpo, prima ancora di saperla nominare.

La dignità, nella vita dei giovani, ha anche una dimensione interna: il rapporto con la propria immagine, con i propri limiti, con la distanza tra il sé reale e il sé ideale che la cultura costruisce attraverso le immagini dei media. Una delle violenze più sottili dell'epoca contemporanea è quella che costringe i giovani – e in particolare le ragazze – a interiorizzare uno sguardo esterno come se fosse il proprio, a vivere il proprio corpo non come casa ma come vetrina.

## 3. Le radici

Il latino *dignitas* deriva da *dignus* – degno, meritevole, adeguato al proprio valore. Nell'uso romano, la *dignitas* era prima di tutto una realtà pubblica: la reputazione, il peso sociale, il riconoscimento che la comunità accordava a una persona in virtù del suo rango, delle sue azioni, della sua storia. Non era una proprietà privata dell'individuo: era uno specchio che la comunità teneva davanti a lui. Chi perdeva la *dignitas* non perdeva solo la propria immagine: perdeva il suo posto nel tessuto sociale, la sua voce nella vita pubblica, il suo diritto a essere ascoltato.

Questa concezione relazionale della dignità ha un lato prezioso e un lato pericoloso. Il lato prezioso è che prende sul serio la dimensione pubblica dell'esistenza umana: siamo esseri che hanno bisogno di essere riconosciuti, che non fioriscono nell'anonimato totale, che cercano naturalmente un posto nel mondo condiviso. Il lato pericoloso è che rende la dignità dipendente dallo sguardo altrui: chi non viene riconosciuto dalla comunità – lo schiavo, lo straniero, il povero, il malato di mente – perde la

dignità non perché abbia fatto qualcosa di sbagliato, ma perché la struttura sociale lo esclude dal cerchio dei degni.

La svolta decisiva nella storia del concetto di dignità avviene con la tradizione cristiana, e precisamente con la lettura del primo capitolo della Genesi: «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò» (Gen 1,27). Questa affermazione – *imago Dei* – è il fondamento di una rivoluzione concettuale che ancora non ha finito di produrre i suoi effetti. Se ogni essere umano è fatto a immagine di Dio, allora ogni essere umano ha un valore che non dipende dal riconoscimento della comunità, dalla posizione sociale, dalla salute, dalla produttività, dall'intelligenza. Dipende da qualcosa che nessun potere umano ha conferito e che nessun potere umano può togliere.

La portata di questa affermazione è stata, storicamente, molto più lenta a tradursi in pratica di quanto la logica richiederebbe. I cristiani hanno posseduto schiavi, hanno perseguitato eretici, hanno costruito gerarchie di dignità basate sul rango e sul genere che contraddicevano la radicalità del principio. Ma il principio ha continuato a lavorare nella coscienza cristiana come un fermento che non si lascia neutralizzare: ogni volta che qualcuno ha voluto escludere qualcuno dal cerchio dei degni – il lebbroso, il pazzo, il criminale, lo straniero – c'è sempre stata una voce nella tradizione che ha detto: no, anche costui è fatto a immagine di Dio.

Immanuel Kant ha tradotto questa intuizione teologica in linguaggio filosofico laico, privandola del riferimento a Dio ma conservandone la struttura logica. Nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785), distingue tra due tipi di valore: il *prezzo* – relativo, comparabile, sostituibile con un equivalente – e la *dignità* – assoluta, incomparabile, che non ammette equivalente. «Ciò che ha prezzo può essere sostituito da un equivalente; ciò che invece è superiore a ogni prezzo, e perciò non ammette equivalente, ha una dignità». Ogni essere umano ha dignità, non prezzo. Non si può comprare né vendere, non si può scambiare con denaro, non si può mettere su un piano di confronto con altro. Questa affermazione è la base filosofica di ogni critica allo sfruttamento, alla riduzione dell'essere umano a risorsa, alla cultura dello scarto che tratta le persone come usa e getta.

#### 4. Le tensioni

**La tensione tra dignità come dato e dignità come conquista.** La dignità è ontologicamente data – ogni essere umano la possiede per il fatto di essere umano – ma psicologicamente è anche qualcosa che si costruisce, che si difende, che si può perdere nell'esperienza soggettiva. Chi subisce anni di umiliazioni può perdere il senso della propria dignità, anche se la dignità oggettiva rimane intatta. L'educazione alla dignità deve operare su entrambi i livelli: riconoscere la dignità come dato ontologico e aiutare a costruirla come esperienza vissuta.

**La tensione tra dignità individuale e condizioni strutturali.** Affermare la dignità di ogni persona senza affrontare le condizioni strutturali che la violano è una forma di ipocrisia. Dire a una persona che vive in povertà assoluta, che non ha accesso all'istruzione né alle cure sanitarie, che è «degnata» suona vuoto se non è accompagnato da impegno concreto per cambiare quelle condizioni. La dignità richiede giustizia strutturale, non solo proclamazioni.

**La tensione tra rispetto della dignità altrui e difesa della propria.** Il rispetto della dignità dell'altro non può richiedere la rinuncia alla propria. Chi subisce umiliazioni non è tenuto ad accettarle in nome della misericordia: ha il diritto e il dovere di difendere la propria dignità. Questa tensione è particolarmente delicata nelle situazioni di violenza domestica o di abuso: confondere la pazienza cristiana con l'accettazione della violazione della propria dignità è un errore che ha fatto molti danni.

## 5. Le voci dei pensatori

### **Kant e la dignità come inviolabilità**

La seconda formulazione dell'imperativo categorico di Kant – già citata nella voce *Giustizia* – trova qui la sua applicazione più diretta. «Agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona sia in quella di qualsiasi altro, sempre come fine e mai semplicemente come mezzo.» Ogni violazione della dignità è riducibile a questa struttura: trattare una persona come mezzo significa ignorare che ha fini propri, che è un centro autonomo di vita e di significato, che esiste per sé e non per me.

Ciò che rende questa formulazione kantiana così potente per i giovani di oggi è la sua applicabilità immediata alle situazioni concrete. Il bullo che umilia il compagno fragile sta trattando quella persona come mezzo per la propria sicurezza psicologica: usa l'umiliazione dell'altro per sentirsi più alto. Il pubblicitario che usa l'immagine femminile come esca visiva sta trattando la persona come mezzo per il profitto commerciale. La cultura che valuta le persone in base alla loro produttività economica sta trattando gli anziani, i disabili, i malati terminali come insufficientemente utili – e quindi, implicitamente, come meno degni. In tutti questi casi, la formula kantiana funziona come uno specchio che rivela la struttura morale nascosta.

### **Hannah Arendt: la dignità come pluralità**

Hannah Arendt – in *Vita activa* (1958) e in *Le origini del totalitarismo* (1951) – ha dato al concetto di dignità una dimensione politica che Kant non aveva esplorato. Per Arendt, la dignità umana si realizza pienamente nella *pluralità* – nel fatto che nessun essere umano è identico a nessun altro, che ognuno porta nel mondo qualcosa di irripetibile, che la ricchezza del mondo comune dipende dalla molteplicità delle prospettive che lo abitano.

Il totalitarismo, per Arendt, non mira soltanto a uccidere: mira a rendere le persone *superflue*, a togliere loro la singolarità, a trasformarle in unità intercambiabili di un sistema. I campi di concentramento non erano soltanto luoghi di sterminio: erano laboratori di disumanizzazione, luoghi in cui si sperimentava sistematicamente la possibilità di privare gli esseri umani della loro unicità – il nome sostituito da un numero, la storia cancellata, la personalità distrutta prima del corpo. Ciò che veniva attaccato prima di tutto era la dignità come pluralità: il fatto di essere questo uomo, questa donna, con questa storia irripetibile.

La difesa della dignità, per Arendt, è quindi anche difesa della pluralità: della libertà di essere diversi, di pensare diversamente, di raccontare storie diverse. Ogni sistema – politico, scolastico, mediatico – che produce omologazione, che punisce la differenza, che costruisce l'uniformità come valore, erode la dignità in modo più sottile ma non meno reale di quanto la faccia la violenza esplicita.

### **Papa Francesco e la cultura dello scarto**

Papa Francesco – in modo più sistematico e più urgente di qualsiasi altro pontefice del Novecento – ha legato il concetto di dignità alla sua critica della «cultura dello scarto»: quella logica economica e culturale per cui le persone che non producono abbastanza, che non consumano abbastanza, che non corrispondono agli standard di efficienza e di bellezza del sistema, vengono trattate come rifiuti da smaltire. I migranti, gli anziani non autosufficienti, i disabili, i malati terminali, i poveri cronici – tutti costoro rischiano di finire nella categoria dello scarto, non perché qualcuno decida esplicitamente di eliminarli ma perché il sistema li rende invisibili, li rimuove dal campo visivo della normalità produttiva.

La critica di Francesco non è soltanto economica: è antropologica. La cultura dello scarto non nasce da una legge o da un decreto: nasce da uno sguardo che ha smesso di vedere nelle persone vulnerabili il volto dell'umano. Educare alla dignità significa, in questa prospettiva, educare a uno sguardo diverso –

uno sguardo capace di vedere il valore dove il sistema vede l'inutilità, capace di riconoscere la ricchezza dove il mercato vede il deficit.

## 6. La parola biblica e cristiana

Il Salmo 8 è il canto più bello della Bibbia sulla dignità umana: «Che cosa è l'uomo perché te ne ricordi, il figlio dell'uomo perché te ne curi? Eppure l'hai fatto poco meno degli angeli, di gloria e di onore lo hai coronato» (Sal 8,5-6). Il salmista parte dalla piccolezza dell'uomo di fronte al cosmo – «quando guardo il tuo cielo, opera delle tue dita, la luna e le stelle che tu hai fissato» – e scopre che in questa piccolezza Dio ha posto una grandezza smisurata. La dignità umana non nasce dall'autoaffermazione: nasce dallo stupore di essere amati da qualcuno di infinitamente più grande. L'Incarnazione è, per la teologia cristiana, l'affermazione più radicale della dignità umana: il Figlio di Dio si fa carne umana, abita un corpo, conosce la fame e la stanchezza, muore su una croce. Nella teologia di Ireneo di Lione – uno dei Padri della Chiesa del II secolo – questa intuizione raggiunge la sua formulazione più alta: *Gloria Dei vivens homo* – «la gloria di Dio è l'uomo vivente». La dignità dell'uomo non è separata dalla gloria di Dio: ne è il riflesso, l'espressione, il luogo. Leone XIV, nell'esortazione apostolica *Dilexi te* (ottobre 2025), ha ripreso questo tema con forza: la dignità umana non è una concessione dei sistemi politici ma la realtà più profonda di ogni persona, da riconoscere e difendere in ogni condizione, specialmente nei più fragili e vulnerabili.

## 7. Il testimone

**Rosario Livatino (1952–1990)** *Il giudice che ha difeso la dignità degli ultimi con la propria vita*

Rosario Livatino nasce ad Agrigento nel 1952, figlio unico di una famiglia modesta. Studia giurisprudenza, diventa magistrato a ventiquattro anni. È uomo di fede sobria e silenziosa: porta con sé un'agenda tascabile su cui annota le sue riflessioni, e accanto alle note professionali scrive pensieri spirituali di rara intensità. Non è un eroe per vocazione: è un professionista serio, metodico, preciso. Come giudice istruttore ad Agrigento, Livatino si occupa dei reati della *Stidda* – l'organizzazione criminale rivale di Cosa Nostra – con la stessa cura con cui un artigiano lavora il legno. Senza bodyguard, spesso in bicicletta o in macchina da solo, perché ritiene che la scorta non si addica a uno stile di vita cristiano di semplicità. Il 21 settembre 1990, mentre percorre la superstrada Agrigento-Palermo, viene intercettato dagli assassini. Tenta di fuggire a piedi, cade, viene raggiunto. Muore a trentotto anni.

La beatificazione nel 2021 lo ha riconosciuto come *martire*, non perché sia stato ucciso per aver predicato il Vangelo in modo esplicito, ma perché la fedeltà al Vangelo aveva plasmato ogni aspetto del suo lavoro. Livatino non separava la fede dalla professione, la vita spirituale dalla pratica giudiziaria. Nei suoi appunti scriveva che il giudice deve anzitutto ricercare «il senso della propria indipendenza» – non come privilegio corporativo ma come fedeltà alla giustizia che non si piega ai poteri. E aggiungeva qualcosa di più radicale: «Noi giudici saremo giudicati non per quello che abbiamo fatto, ma per quello che avremmo potuto fare e non abbiamo fatto».

Livatino è il testimone della dignità in un senso preciso: ha difeso la dignità degli ultimi – le vittime della violenza criminale, i cittadini che chiedevano giustizia in una terra dove la giustizia sembrava impossibile – a costo della propria vita. Ma lo ha fatto non con gesti eroici: lo ha fatto con la cura quotidiana del lavoro fatto bene, con la coerenza tra vita interiore e vita professionale, con quella forma di dignità personale che consiste nel non cedere alle pressioni anche quando il costo è altissimo.

## 8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

La dignità non è un concetto astratto: si sperimenta nella carne, nella relazione, nelle scelte quotidiane. Ogni volta che si rifiuta di ridere di qualcuno che viene deriso, si sta difendendo la dignità. Ogni volta che si ascolta davvero qualcuno che gli altri ignorano, si sta riconoscendo la sua dignità. Ogni volta che si dice no a una convenzione che richiede di abbassare qualcuno per sentirsi più alti, si sta praticando la dignità come stile di vita.

Per i giovani di oggi, la sfida della dignità ha anche una dimensione nuova e urgente: quella della propria immagine digitale. La pressione a costruire un sé performativo – a mostrare una vita più bella, più eccitante, più approvata di quella reale – è una forma sottile di violazione della propria dignità. Scegliere di essere autentici, di mostrare anche le proprie fragilità senza vergogna, di rifiutare il gioco della comparazione continua è oggi un atto di dignità che richiede coraggio.

### La domanda aperta

Hai mai vissuto un momento in cui qualcuno ha riconosciuto la tua dignità in modo inaspettato – ti ha visto davvero, ti ha trattato come una persona che conta? E hai mai fatto lo stesso per qualcuno? Cosa è cambiato in te in quel momento?



«*La gloria di Dio è l'uomo vivente.*» – Ireneo di Lione, *Adversus Haereses*, IV, 20, 7

«*Nel regno dei fini tutto ha o un prezzo o una dignità.*» – Immanuel Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, 1785

---

## LEGALITÀ

### 1. La soglia narrativa

Palermo, settembre 1993. Don Pino Puglisi, parroco del quartiere Brancaccio, celebra la sua ultima messa. Ha cinquantasei anni. Da anni lavora in uno dei quartieri più poveri e più controllati dalla mafia di Palermo: apre un centro giovanile, strappa ragazzi al reclutamento criminale, insegna ai bambini che esiste un altro modo di stare nel mondo oltre quello di Cosa Nostra. Non è un magistrato, non è un poliziotto: è un prete di quartiere che fa il suo lavoro.

Il 15 settembre 1993 – il giorno del suo compleanno – viene avvicinato davanti alla porta di casa da un killer. Secondo il racconto del sicario, convertitosi poi e collaboratore di giustizia, don Puglisi lo riconobbe, sorrise e disse: «Me l'aspettavo». Poi cadde.

Quella frase – «me l'aspettavo» – è tra le più illuminate della storia del martirio cristiano in Italia. Non è rassegnazione: è consapevolezza. Don Puglisi sapeva che la legalità che praticava – non con proclami ma con la vita quotidiana, con l'educazione dei bambini, con la sottrazione dei giovani alle logiche criminali – era la forma più concreta e più pericolosa di sfida al potere mafioso. La legalità non era per lui un sistema di regole da rispettare: era un'alternativa di civiltà da costruire pezzo per pezzo, bambino dopo bambino.

## 2. L'esperienza vissuta

«Le regole sono fatte per essere infrante.» È uno di quei luoghi comuni che i giovani ripetono spesso, a volte con la leggerezza di chi non ha mai davvero subito l'assenza di regole, a volte con la stanchezza di chi ha visto le regole applicate in modo selettivo e ingiusto. In entrambi i casi, dietro la frase c'è qualcosa di vero e qualcosa di pericoloso.

Il vero: le regole possono essere ingiuste, obsolete, strumenti di controllo piuttosto che di tutela. La storia è piena di esempi – le leggi razziali erano leggi, le norme dell'apartheid erano norme, i regolamenti dei campi di concentramento erano regolamenti. Obbedire a qualsiasi regola soltanto perché è regola è una forma di abdicazione morale.

Il pericoloso: confondere il rifiuto delle regole ingiuste con il disprezzo della legalità in sé è un errore che apre la porta alla legge del più forte. Senza un sistema condiviso di norme che tutti rispettano, non sopravvive la convivenza: sopravvive solo chi ha più potere, più soldi, più connessioni. I giovani che crescono in contesti dove la legalità è debole – nelle periferie abbandonate, nei quartieri controllati dalla criminalità organizzata – lo sanno meglio di chiunque: l'assenza di legalità non produce libertà, produce la tirannia del più forte.

## 3. Le radici

Il termine *legalità* deriva dal latino *legalis*, da *lex* – la legge. Ma *lex* ha una radice che rimanda a *legere* – leggere, raccogliere, scegliere: la legge è ciò che viene raccolto e formulato dalla comunità come norma condivisa. Non è un'imposizione esterna: nasce dalla comunità e alla comunità serve.

La distinzione tra *legalità* e *legittimità* è fondamentale. La legalità indica la conformità alla legge vigente; la legittimità indica la fondatezza morale di quella legge. Una legge può essere legale – emanata secondo le procedure previste dall'ordinamento – ma illegittima, se viola principi morali fondamentali. La storia della resistenza civile – da Gandhi alla Rosa Parks, dai partigiani ai magistrati antimafia – è la storia di persone che hanno distinto la legalità dalla legittimità e hanno scelto la seconda quando le due entravano in conflitto.

La tradizione della dottrina sociale cristiana ha sempre sostenuto che la legge umana deriva la sua forza vincolante dalla sua conformità alla legge naturale – quella legge morale inscritta nella natura dell'essere umano che la ragione può conoscere. Una legge che contraddicesse la legge naturale non avrebbe, per Tommaso d'Aquino, forza di legge vera: sarebbe *corruptio legis*, corruzione della legge.

## 4. Le tensioni

**La tensione tra legalità e giustizia.** Non tutto ciò che è legale è giusto, e non tutto ciò che è giusto è legale. L'evasione fiscale è illegale ma praticata come se fosse normale; la disobbedienza civile di Gandhi era illegale ma moralmente legittima. La legalità è necessaria ma non sufficiente come criterio morale.

**La tensione tra rispetto della legalità e critica delle leggi ingiuste.** Come si critica una legge ingiusta senza minare il principio stesso della legalità? La risposta classica – da Socrate a Thoreau a King – è che la disobbedienza civile è legittima quando è pubblica, nonviolenta, motivata da principi morali riconoscibili, e quando chi disobbedisce è disposto ad accettare le conseguenze legali della propria scelta. Non è la libertà di infrangere qualsiasi regola: è la forma più alta di fedeltà alla legge, che critica la legge ingiusta in nome dei principi che ogni legge dovrebbe servire.

**La tensione tra legalità formale e cultura della legalità.** Le leggi esistono sulla carta: la cultura della legalità è qualcosa di diverso. Un paese può avere ottimi codici penali e una cultura diffusa di illegalità tollerata; può avere norme perfette e un sistema di applicazione corrotto; può avere diritti garantiti

formalmente e nessuno che li difenda nella pratica. La legalità vera non è solo normativa: è culturale, educativa, spirituale.

## 5. Le voci dei pensatori

### **Martin Luther King: la legge giusta e la legge ingiusta**

Martin Luther King – pastore battista afroamericano, leader del movimento per i diritti civili negli Stati Uniti, Premio Nobel per la Pace nel 1964, assassinato a Memphis il 4 aprile 1968 – ha elaborato nella *Lettera dalla prigione di Birmingham* (1963) la distinzione più lucida che il Novecento abbia prodotto tra legalità e legittimità, tra la legge che vincolano la coscienza e la legge che la coscienza deve resistere.

King scrive quella lettera in risposta a un gruppo di religiosi bianchi moderati che lo hanno pubblicamente esortato ad avere pazienza, a rispettare le leggi, a non provocare disordini con le manifestazioni nonviolente. La sua risposta è un capolavoro di argomentazione morale e retorica insieme. Comincia riconoscendo la validità del principio dell'obbedienza alla legge: la legge è il fondamento della convivenza civile, chi la viola non può pretendere di vivere in una società ordinata. Ma distingue immediatamente due tipi di legge: quella giusta, che la coscienza è obbligata a rispettare, e quella ingiusta, che la coscienza ha il diritto e il dovere di resistere – in modo pacifico, pubblico, con la disponibilità ad accettare le conseguenze legali.

Come si distingue una legge giusta da una legge ingiusta? King elabora diversi criteri, tutti fondati sulla tradizione tomista della legge naturale che aveva studiato in seminario: una legge giusta è conforme alla legge morale, alla legge di Dio; una legge ingiusta degrada la personalità umana. E poi un criterio più politico: una legge è ingiusta quando è imposta dalla maggioranza a una minoranza che non ha partecipato alla sua elaborazione, quando è applicata ai deboli ma non ai potenti, quando prescrive comportamenti che chi la impone non è disposto a rispettare per se stesso.

Il movimento per i diritti civili era, agli occhi di King, la forma più alta di rispetto per la legalità: non la sua negazione ma la sua purificazione. Disobbedire alle leggi razziali segregazioniste non significava rifiutare il principio della legge: significava affermare che le leggi razziali tradivano il principio della legge, che violavano quella giustizia più profonda su cui ogni legge autentica dovrebbe fondarsi. Accettare la prigione, le manganellate, gli idranti – senza rispondere con la violenza – era la dimostrazione che la protesta nasceva non dal capriccio ma dalla coscienza.

### **Giovanni Falcone: la legalità come metodo collettivo**

Giovanni Falcone – nato a Palermo nel 1939, magistrato, assassinato nella strage di Capaci il 23 maggio 1992 con la moglie Francesca Morvillo e tre agenti della scorta – non è soltanto un eroe della lotta alla mafia: è un pensatore originale della legalità come pratica istituzionale.

Falcone ha capito, prima degli altri, che la mafia non si combatte con l'eroismo individuale: si combatte con il metodo, con la struttura, con il lavoro collettivo. Per questo ha inventato – insieme a Rocco Chinnici e poi con Paolo Borsellino – il pool antimafia: un gruppo di magistrati che condividevano le informazioni, si proteggevano a vicenda, costruivano insieme un sapere che nessun singolo poteva avere. La legalità come impresa comunitaria, non come virtù solitaria.

Falcone sapeva di essere nel mirino. Sapeva che ogni giorno poteva essere l'ultimo. E continuava – con una pacatezza che chi lo conosceva descriveva come quasi soprannaturale – a fare il suo lavoro. In un'intervista ha detto qualcosa che è rimasto come la sua eredità più preziosa: «La mafia non è affatto invincibile: è un fatto umano e come tutti i fatti umani ha un inizio e avrà anche una fine. A volte mi chiedo come mai non ho paura della morte. Credo che sia perché, al di là della mia vita biologica, so che c'è qualcosa che sopravvive di me». Quella cosa che sopravviveva era il metodo, era il lavoro fatto bene, era la struttura istituzionale che aveva contribuito a costruire. Aveva capito che la legalità si

costruisce in modo che sopravviva alle persone che la incarnano – altrimenti è fragile quanto la vita di un singolo uomo.

## **6. La parola biblica e cristiana**

La tradizione biblica conosce la tensione tra la legge come dono e la legge come idolo. La Torah – la Legge mosaica – è nella tradizione ebraica un dono d'amore, la rivelazione di un modo di vivere che costruisce la comunità e protegge il debole. Ma i profeti denunciano costantemente la tentazione di ridurla a sistema formale, a osservanza esteriore che nasconde il tradimento interiore.

Gesù riprende questa tensione profetica: «Guai a voi, scribi e farisei ipocriti, che pagate la decima della menta, dell'aneto e del cumino, e trascurate le cose più importanti della legge: la giustizia, la misericordia e la fedeltà» (Mt 23,23). La critica non è contro la legge: è contro la legalità svuotata del suo spirito, contro il formalismo che rispetta la lettera e tradisce il cuore.

San Pietro e gli altri apostoli, davanti al Sinedrio che ha proibito loro di predicare, rispondono con quella che è diventata la sintesi cristiana del rapporto tra obbedienza civile e coscienza: «Bisogna obbedire a Dio prima che agli uomini» (At 5,29). Non è anarchia: è la formulazione di una gerarchia dei valori che la tradizione cristiana ha sempre difeso – la legge umana è vincolante, ma non in modo assoluto.

## **7. Il testimone**

### **Don Pino Puglisi (1937–1993) *Il sacerdote che ha sfidato la mafia con l'educazione***

Giuseppe Puglisi nasce a Palermo nel 1937, nel quartiere Brancaccio, lo stesso in cui morirà. È figlio di un calzolaio: conosce la povertà non come categoria astratta ma come condizione vissuta. Diventa sacerdote, insegna religione nelle scuole, lavora con i giovani. Nel 1990 viene nominato parroco di San Gaetano a Brancaccio – uno dei quartieri più poveri e più controllati dalla mafia di Palermo.

Don Puglisi capisce immediatamente che la battaglia contro la mafia non si vince con la repressione soltanto: si vince togliendo alla mafia la sua principale risorsa, che non sono i soldi ma le persone. E in particolare i bambini. La mafia recluta nei quartieri poveri perché nei quartieri poveri mancano le alternative – il lavoro, la scuola, il tempo libero organizzato, la speranza. Don Puglisi costruisce un centro di accoglienza, un doposcuola, un luogo dove i ragazzi possono stare senza essere ingaggiati dai clan.

Non fa proclami antimafia. Non tiene conferenze sulla legalità. Semplicemente, giorno dopo giorno, costruisce l'alternativa: mostra che è possibile vivere dignitosamente in quel quartiere senza entrare nella logica del crimine, che esistono adulti affidabili che non chiedono nulla in cambio, che il futuro non è già scritto. Questo è il modo più radicale di praticare la legalità: non come norma da rispettare ma come cultura da costruire, persona per persona, relazione per relazione.

Beatificato nel 2013 da Papa Francesco – il primo atto di beatificazione del suo pontificato – Don Puglisi è oggi il Beato 3P: Parroco, Palermitano, Povero. Non è un eroe lontano: è la testimonianza che la legalità si costruisce dal basso, nelle scuole e nei cortili, con la pazienza e la fedeltà di chi crede che ogni bambino meriti una possibilità.

## **8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta**

La legalità non è soltanto una questione da lasciare a giudici e poliziotti. È una cultura che si costruisce o si demolisce nelle scelte quotidiane: quando si copia all'esame o non si copia, quando si condivide una notizia falsa o la si verifica prima, quando si accetta un vantaggio ingiusto o lo si rifiuta, quando si denuncia un'ingiustizia o si gira la testa dall'altra parte.

Per i giovani di oggi, la sfida della legalità ha una dimensione nuova: quella del mondo digitale. Violare il diritto d'autore, condividere contenuti senza consenso, partecipare al cyberbullismo, usare identità false – sono tutte forme di illegalità che spesso non vengono percepite come tali perché avvengono dietro uno schermo. Ma la legalità digitale è legalità: le norme valgono anche quando non si è fisicamente visibili.

### **La domanda aperta**

C'è una piccola illegalità che pratichi o che vedi praticare intorno a te – copiare, scaricare illegalmente, trattare le regole come facoltative – che non hai mai messo in discussione? Cosa succederebbe se tutti facessero lo stesso?



«Bisogna obbedire a Dio prima che agli uomini.» – Atti degli Apostoli 5,29

«La mafia non è affatto invincibile: è un fatto umano e come tutti i fatti umani ha un inizio e avrà anche una fine.» – Giovanni Falcone

---

## **RESPONSABILITÀ**

### **1. La soglia narrativa**

Monaco di Baviera, febbraio 1943. Sophie Scholl ha ventuno anni. È una studentessa universitaria, figlia di un funzionario locale, cresciuta nella Germania nazista – quella stessa Germania dove ha frequentato entusiasta la Gioventù hitleriana da bambina, prima di capire. Con il fratello Hans e un piccolo gruppo di studenti e professori ha fondato la *Weißerose* – la Rosa Bianca – un movimento di resistenza non armata che distribuisce volantini nelle università per risvegliare le coscienze addormentate dei tedeschi.

Il 18 febbraio 1943, Sophie e Hans vengono arrestati nell'atto di distribuire volantini nell'atrio dell'Università di Monaco. Quattro giorni dopo vengono processati – il processo dura poche ore – e condannati a morte. Quella stessa sera vengono ghigliottinati.

Prima dell'esecuzione, Sophie scrive sul margine dell'atto d'accusa una sola parola: *Freiheit* – libertà. Non è un gesto teatrale: è la sintesi di una riflessione che i volantini della Rosa Bianca avevano elaborato con precisione filosofica. La responsabilità, per Sophie Scholl, non è soltanto rispondere di ciò che si fa: è rispondere di ciò che si sa e non si fa. La coscienza che vede l'ingiustizia e tace è già complice. Il silenzio è una scelta – ed è una scelta di cui si è responsabili.

### **2. L'esperienza vissuta**

«Non è colpa mia.» È forse la frase più pronunciata dai giovani – e dagli adulti – di fronte alle conseguenze delle proprie azioni. Non è sempre falsa: ci sono situazioni in cui le responsabilità sono genuinamente distribuite, in cui le strutture pesano più delle scelte individuali. Ma spesso è il segnale di qualcosa di più profondo: la difficoltà di abitare la responsabilità, di stare nel peso di aver contribuito a qualcosa che non si vorrebbe aver fatto.

I giovani di oggi crescono in una cultura che ha prodotto strumenti sofisticati per diluire la responsabilità. La diffusione della responsabilità – «l'ho fatto perché lo fanno tutti» – è la forma

contemporanea della difesa usata dai funzionari nazisti al processo di Norimberga: «seguivo gli ordini». Il clicktivism – l'attivismo da pollice che produce la sensazione di aver fatto qualcosa senza aver fatto quasi nulla – è un'altra forma di elusione della responsabilità reale. La vita digitale offre costantemente l'opportunità di essere presenti senza esserlo davvero, di reagire senza rispondere. Eppure i giovani conoscono anche la responsabilità autentica, quella che si sperimenta quando si è in posizione di cura – quando ci si prende cura di qualcuno, di qualcosa, di un compito. Chi si è preso cura di un fratello minore, di un animale, di un progetto che dipende dalla propria costanza, sa cosa significa essere responsabile: sapere che qualcosa o qualcuno dipende da te in modo che non si può delegare.

### 3. Le radici

*Responsabilità* viene dal latino *respondere* – rispondere, ma anche corrispondere, essere all'altezza di, dare riscontro. Chi è responsabile è chi risponde: risponde della propria azione di fronte agli altri, risponde alla chiamata che la situazione rivolge, risponde al volto dell'altro che chiede presenza e cura. La responsabilità è strutturalmente dialogica: nasce nella relazione, esiste nella relazione, si esercita nella relazione. Un essere solitario, privo di relazioni, privo di un altro a cui rispondere – se un tale essere fosse immaginabile – non potrebbe essere responsabile di nulla. La responsabilità presuppone l'altro.

Questa struttura dialogica è importante perché smonta una delle equivocazioni più comuni: che la responsabilità sia qualcosa di pesante, di solitario, di opprimente – il peso che si porta da soli mentre gli altri guardano. La responsabilità autentica non è solitudine: è la forma in cui si è in relazione. Non «io sono responsabile» nel senso di «io devo farcela da solo»: ma «io sono responsabile» nel senso di «io rispondo a qualcuno, sono legato a qualcuno, non posso ignorare il modo in cui le mie azioni lo toccano».

Emmanuel Lévinas – il filosofo lituano-francese che ha dedicato tutta la sua opera a pensare il rapporto tra il sé e l'altro – ha elaborato la filosofia della responsabilità più radicale del Novecento. In *Totalità e Infinito* (1961) e in *Altrimenti che essere* (1974), Lévinas mostra che la responsabilità verso l'altro non nasce da un contratto, non dipende dalla reciprocità, non si misura con ciò che l'altro merita o con ciò che ha fatto per me. Nasce dal volto dell'altro: da quella domanda silenziosa che ogni volto umano rivolge a chi lo guarda – *non farmi del male, non abbandonarmi, riconosci che sono qui*. Prima ancora di qualsiasi scelta consapevole, prima ancora di qualsiasi deliberazione razionale, il volto dell'altro mi chiama a rispondere. La responsabilità, per Lévinas, è la struttura stessa dell'esistenza umana: non una proprietà che si può acquisire o perdere, ma il modo in cui si è-nel-mondo come essere che ha un volto davanti a sé.

Questa visione ha un carattere radicale che può disorientare: Lévinas parla di una responsabilità che è *infinita* – non si misura, non si esaurisce, non si può mai dire «ho fatto abbastanza». Ma questa radicalità non è paralizzante: è la descrizione della struttura profonda di ogni relazione autentica. Chi ama davvero qualcuno non calcola fino a dove arriva il proprio obbligo: risponde, e nella risposta scopre ogni volta nuove profondità della responsabilità. I genitori che amano i figli, gli insegnanti che amano i propri studenti, gli amici veri – tutti sanno, nell'esperienza concreta, che cosa significa questa responsabilità che non si lascia misurare.

Hans Jonas – filosofo tedesco anch'egli di origine ebraica, allievo di Heidegger e amico di Arendt – ha esteso questa intuizione in una dimensione che la tradizione etica non aveva mai esplorato con sistematicità: la responsabilità verso le generazioni future, verso chi non è ancora nato, verso un futuro che dipende dalle nostre scelte presenti. In *Il principio responsabilità* (1979), Jonas elabora un nuovo imperativo etico – «agisci in modo che le conseguenze delle tue azioni siano compatibili con la

permanenza di una vita autenticamente umana sulla terra» – che risponde alla sfida inedita posta dalla tecnologia moderna.

Prima della modernità tecnologica, le azioni umane avevano effetti limitati nello spazio e nel tempo: un agricoltore poteva esaurire il suolo del proprio campo, ma non poteva compromettere l'equilibrio climatico del pianeta. La tecnologia moderna ha cambiato questa proporzione in modo radicale: le azioni di una generazione possono ipotecare il futuro di molte generazioni successive, possono rendere inabitabili ambienti che ci hanno messo milioni di anni a formarsi, possono produrre effetti irreversibili su scala planetaria. Di fronte a questa nuova potenza, l'etica tradizionale – centrata sulla responsabilità verso i presenti, verso chi ci guarda negli occhi – non basta più. Occorre una responsabilità che si estende nel tempo verso chi non ha ancora voce, che si prende carico del futuro come se fosse già presente, che rinuncia al vantaggio immediato in nome della sopravvivenza di ciò che vale.

#### 4. Le tensioni

**La tensione tra responsabilità individuale e responsabilità collettiva.** Chi è responsabile dei disastri collettivi? La risposta più comoda è: nessuno – o tutti in modo così diffuso che nessuno può essere chiamato a rispondere. La risposta più onesta è più complessa: esistono responsabilità individuali che si sommano e si moltiplicano, ma esistono anche responsabilità istituzionali e strutturali che non si riducono alla somma delle responsabilità individuali.

**La tensione tra responsabilità e colpa.** La responsabilità non è sempre colpa: si può essere responsabili di qualcosa senza essere colpevoli. Chi eredita una situazione difficile è responsabile di gestirla bene anche se non l'ha creata. Chi appartiene a un gruppo che ha commesso ingiustizie storiche può essere chiamato a una responsabilità di riparazione che non è identica alla colpa personale. Questa distinzione – tra responsabilità e colpa – è fondamentale per pensare la giustizia storica senza cadere nella punizione collettiva.

**La tensione tra responsabilità e perdono.** La responsabilità deve essere assunta, non elusa: il perdono non cancella la necessità di riconoscere ciò che si è fatto. Ma il perdono può aprire, dopo il riconoscimento, uno spazio diverso da quello della punizione. La giustizia riparativa – che cerca non di punire ma di riparare il danno e di ricostituire la relazione – è il tentativo contemporaneo di tenere insieme responsabilità e perdono.

#### 5. Le voci dei pensatori

##### **Hans Jonas: la responsabilità come cura del futuro**

L'imperativo di Jonas – «agisci in modo che le conseguenze delle tue azioni siano compatibili con la permanenza di una vita autenticamente umana sulla terra» – va letto contro lo sfondo della sua esperienza biografica. Jonas era ebreo, aveva perso la madre ad Auschwitz, aveva combattuto nella brigata ebraica dell'esercito britannico durante la Seconda Guerra Mondiale. Sapeva dall'interno cosa significasse una civiltà che aveva perduto il senso della responsabilità – che aveva sacrificato l'umanità all'efficienza, il futuro al presente, le persone ai sistemi. La sua filosofia della responsabilità nasce da quella ferita: è il tentativo di costruire un'etica all'altezza dei rischi che la modernità ha prodotto.

La proposta di Jonas ha una struttura filosofica precisa: il principio fondamentale della responsabilità non è la speranza ma la paura – non la paura come emozione paralizzante, ma la «paura reverenziosa» per ciò che potremmo perdere se non siamo abbastanza attenti. È più facile mobilitarsi per proteggere qualcosa di prezioso che stiamo perdendo che per costruire qualcosa di ideale che non abbiamo ancora. La consapevolezza di ciò che è in gioco – la vita, la complessità del vivente, la possibilità di un futuro degno – deve precedere e guidare le scelte. Prima di agire, chiediamoci: *cosa succede se sbagliamo? E se l'errore fosse irreversibile?*

Per i giovani di oggi, Jonas è il filosofo che ha dato parole teoriche all'intuizione che il movimento per il clima ha tradotto in pratica: la generazione presente non è proprietaria del pianeta, ne è usufruttuaria temporanea. Ogni scelta di consumo, ogni scelta energetica, ogni scelta economica ha conseguenze che si estendono nel tempo ben oltre la propria vita. Questa estensione temporale della responsabilità – il fatto che si è responsabili non solo verso chi vive oggi ma verso chi vivrà domani – è forse la sfida etica più radicalmente nuova che la storia abbia mai posto.

### **Karl Jaspers: i quattro livelli della colpa**

Karl Jaspers – filosofo esistenzialista tedesco, che aveva vissuto sotto il nazismo (sua moglie era ebrea; il rischio della deportazione era reale) e aveva scelto di rimanere in Germania – scrive nel 1946 *La questione della colpa tedesca*, uno dei testi più lucidi e più coraggiosi del dopoguerra. Il libro è un tentativo di aiutare i tedeschi a fare i conti con ciò che era accaduto – non per colpevolizzare indiscriminatamente ma per distinguere con precisione i diversi livelli di responsabilità.

Jaspers distingue quattro tipi: la *colpa criminale* – aver commesso atti specificamente illegali, giudicabile da un tribunale; la *colpa politica* – appartenere a uno Stato che ha commesso crimini, che ricade su tutti i cittadini in quanto corresponsabili del governo del loro paese; la *colpa morale* – aver fallito nel proprio dovere individuale di resistere, di non collaborare, di non aiutare – giudicabile soltanto dalla propria coscienza; e infine la *colpa metafisica* – la solidarietà con l'umano che impone di portare il peso dei crimini compiuti dall'umanità, il senso che ogni essere umano è in qualche misura corresponsabile di ciò che altri esseri umani fanno.

Quest'ultima categoria – la colpa metafisica – è la più difficile e la più feconda. Non è la colpa personale di chi non ha sparato: è il riconoscimento che appartenere all'umanità significa condividere qualcosa con i peggiori rappresentanti dell'umanità, che nessuno può dirsi del tutto estraneo a ciò che l'umanità è capace di fare. Questo non produce paralisi né senso di colpa indiscriminato: produce umiltà, vigilanza, la disponibilità a guardare non solo ai crimini degli altri ma alle strutture del male che abitano ogni sistema umano – incluso il proprio.

## **6. La parola biblica e cristiana**

La parabola del servo pigro (Mt 25,14-30) è la narrazione biblica più precisa sulla responsabilità: i talenti ricevuti non sono proprietà del servo ma doni del padrone affidati alla sua cura. Chi li fa fruttare è responsabile in modo creativo; chi li seppellisce è responsabile in modo negativo – non per aver fatto qualcosa di male ma per non aver fatto nulla. Il peccato di omissione – il non aver fatto ciò che si poteva e si doveva fare – è al centro della parabola.

La tradizione cristiana ha sviluppato la nozione di *peccato di omissione* proprio a partire da questa intuizione: la responsabilità non riguarda solo ciò che si fa, ma anche ciò che si poteva fare e non si è fatto. Non ho ucciso, non ho rubato, non ho mentito – ma ho visto l'ingiustizia e ho guardato dall'altra parte. Ho avuto il talento e l'ho seppellito per paura.

Giovanni Paolo II, nell'enciclica *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), ha elaborato il concetto di «solidarietà» come forma di responsabilità globale: non basta non fare il male; occorre attivarsi per il bene, specialmente nei confronti dei più poveri e degli esclusi.

## **7. Il testimone**

### **Sophie Scholl (1921–1943) *La studentessa che ha scelto di rispondere***

Sophie Scholl nasce a Forchtenberg, in Germania, nel 1921, in una famiglia protestante di ideali liberali. Come molti ragazzi tedeschi degli anni Trenta, entra nelle organizzazioni giovanili naziste – la Lega delle Ragazze Tedesche – attratta dall'entusiasmo collettivo, dalla promessa di comunità,

dall'energia di un movimento che sembrava dare un senso al futuro. L'entusiasmo dura poco: la repressione della dissidenza, la persecuzione degli ebrei, la deriva totalitaria cominciano a incrinare la sua adesione. A diciassette anni, scrive nel suo diario: «Come può lo Stato trattare così i propri figli?» Con il fratello Hans e un piccolo gruppo di amici, fonda la *Weißer Rose* nel 1942. I volantini che producono e distribuiscono sono straordinari documenti di riflessione morale e politica: non propaganda, ma ragionamento. Chiedono ai tedeschi di pensare, di distinguere tra la lealtà al paese e la lealtà al regime, di non nascondersi dietro l'obbedienza. Il sesto e ultimo volantino – quello distribuito il giorno dell'arresto – termina con un appello alla «libertà e all'onore del popolo tedesco». Sophie Scholl aveva vent'anni quando fu ghigliottinata. La sua storia parla ai giovani di oggi su un livello molto diretto: non era una santa, non era una eroina predestinata. Era una studentessa universitaria che aveva scoperto, a poco a poco, che sapere e non agire era già una forma di complicità. La responsabilità, per lei, non era un peso imposto dall'esterno: era la risposta che la coscienza dava alla realtà che aveva davanti.

## 8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

La responsabilità non richiede gesti eroici. Richiede la disponibilità a rispondere – a non girarsi dall'altra parte, a non nascondersi dietro le strutture, a non diluire la propria parte in un «tutti lo fanno». Richiede anche la capacità di riconoscere i propri errori senza autodistruggersi: la responsabilità autentica non è il senso di colpa che paralizza, ma il riconoscimento lucido che apre al cambiamento. Per i giovani di oggi, la responsabilità ha una dimensione inedita: quella della responsabilità verso il futuro. Ogni scelta di consumo, ogni scelta politica, ogni scelta professionale ha conseguenze che si estendono ben oltre il presente – verso generazioni che non possono ancora parlare, verso un pianeta che non può difendersi da solo. Questa responsabilità verso il futuro non è un peso insopportabile: è la forma contemporanea di quella cura del mondo che ogni generazione è chiamata a esercitare.

### La domanda aperta

C'è qualcosa che sai – un'ingiustizia, un problema, una situazione difficile – di fronte a cui finora hai scelto di non agire? Cosa ti ha fermato? E se dovessi rispondere di quella scelta a qualcuno che ami, cosa diresti?



*«Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di una vita autenticamente umana sulla terra.»* – Hans Jonas, *Il principio responsabilità*, 1979

---

## COSCIENZA

### 1. La soglia narrativa

Roma, 1935. Franz Jägerstätter è un giovane contadino austriaco, sposato da poco, con tre figlie piccole. Non è un intellettuale, non è un filosofo: è un uomo di campagna che ha ricevuto un'educazione semplice e una fede profonda. Quando nel 1940 l'Austria è annessa al Reich tedesco, viene chiamato alle armi. Lo congedano temporaneamente per il lavoro nei campi; ma nel 1943 l'arruolamento diventa definitivo.

Franz si rifiuta. Dice chiaramente – ai comandanti, al vescovo, al suo confessore – che non può combattere per Hitler perché combattere per Hitler significa combattere contro Dio. Nessuno lo sostiene: il vescovo lo esorta a obbedire, il parroco lo scoraggia, la gente del paese lo considera un folle. Lui non cede. Viene condannato a morte e giustiziato a Berlino il 9 agosto 1943. Ha trentasei anni.

Beatificato da Benedetto XVI nel 2007, Franz Jägerstätter è uno dei testimoni più rari del Novecento: un uomo senza cultura filosofica, senza connessioni politiche, senza reti di protezione, che ha seguito la propria coscienza contro ogni pressione esterna – la legge, la chiesa istituzionale, la famiglia, il paese. Non è la coscienza come capriccio né come ribellione: è la coscienza come organo del vero, come luogo in cui la voce di Dio si fa udire più forte della voce del mondo.

## 2. L'esperienza vissuta

«Segui la tua coscienza.» Lo si sente dire spesso, come se fosse la risposta a qualsiasi dilemma morale. Ma i giovani sanno – lo sanno nell'esperienza concreta – che la coscienza non è sempre una voce chiara. È spesso una voce confusa, distorta dalle aspettative degli altri, dal desiderio di appartenenza, dalla paura del giudizio. Seguire la propria coscienza non è facile come seguire un navigatore satellitare: richiede silenzio, riflessione, coraggio.

I giovani di oggi sperimentano la coscienza in forme molto concrete. La sperimentano nei piccoli dilemmi quotidiani: dire la verità quando costerebbe qualcosa, difendere qualcuno quando potrebbe isolarti, rifiutare un vantaggio ingiusto quando gli altri lo accettano. La sperimentano nelle grandi scelte: che cosa voglio fare della mia vita, a cosa sono disposto a rinunciare per ciò in cui credo, fino a dove sono disposto a spingermi per non tradire me stesso.

C'è una forma di crisi della coscienza che appartiene specificamente all'epoca dei social media: quella prodotta dalla distanza tra il sé pubblico e il sé privato. Molti giovani presentano online un'immagine di sé che non corrisponde a come vivono realmente, dicono cose che non credono davvero, si uniformano a posizioni che non sentono proprie per paura di essere esclusi. Questa distanza tra il sé performativo e il sé autentico è una forma di sofferenza della coscienza – anche quando non viene riconosciuta come tale.

## 3. Le radici

*Coscienza* viene dal latino *conscientia*, composto di *cum* e *scire* – sapere insieme, sapere con. La struttura del termine è già una filosofia: la coscienza non è il sapere solitario di un soggetto chiuso in se stesso, ma un sapere che ha struttura dialogica, che implica un interlocutore, che è testimonianza. La coscienza è il luogo in cui io sono testimone di me stesso – in cui qualcosa in me giudica le mie azioni come se venisse da un'altra prospettiva, come se non fossi soltanto il soggetto che agisce ma anche l'osservatore che valuta.

Questa struttura dialogica della coscienza è stata elaborata in modo straordinario da San Paolo nella Lettera ai Romani: la *syneidēsis* paolina è il luogo in cui la legge di Dio – quella che i pagani non hanno ricevuto per rivelazione ma che è scritta nel loro cuore – «rende loro testimonianza» attraverso i pensieri che «si accusano o si difendono a vicenda» (Rm 2,15). La coscienza come tribunale interiore, come dialogo interno in cui si confrontano prospettive diverse, come voce che non si lascia definitivamente mettere a tacere – questa è l'intuizione paolina che la tradizione cristiana ha poi sviluppato in mille direzioni.

Il greco *syneidēsis* – da cui proviene il termine latino – porta la stessa struttura: *syn* (con) e *eidēnai* (sapere). Interessante notare che il termine greco prima di diventare un termine filosofico era usato in ambito giuridico: la *syneidēsis* era il co-testimone, quello che sa insieme con me ciò che ho fatto e che

può testimoniare. La coscienza è il testimone che porto sempre con me, quello che sa la verità delle mie azioni indipendentemente da ciò che mostro agli altri.

La storia filosofica del concetto ha conosciuto una grande svolta con la modernità. Cartesio aveva fatto della *res cogitans* – la cosa pensante, la soggettività pura – il fondamento certo di ogni conoscenza. Ma la coscienza come organo morale è qualcosa di diverso dalla coscienza come attività cognitiva: non è semplicemente il luogo del pensiero, ma il luogo del giudizio sul bene e sul male. John Locke, nei *Saggi sull'intelletto umano*, comincia a problematizzare la coscienza morale mostrando che varia da cultura a cultura – e questa osservazione apre la questione: se la coscienza è culturalmente formata, come può essere il fondamento affidabile della moralità? La risposta cristiana – che la coscienza va formata, educata, illuminata dalla ragione e dalla rivelazione – non annulla il problema ma lo situa correttamente: la coscienza non è infallibile, ma è il punto di partenza ineludibile di ogni vita morale autentica.

Il Concilio Vaticano II, nella *Gaudium et Spes* n. 16, ha offerto la definizione più equilibrata e più bella della tradizione cristiana: «Nell'intimo della coscienza l'uomo scopre una legge che non è lui a darsi, ma alla quale invece deve obbedire. Questa voce, che lo chiama sempre ad amare, a fare il bene e a fuggire il male, al momento opportuno risuona nell'intimità del cuore: fa questo, evita quest'altro. L'uomo ha in realtà una legge scritta da Dio dentro al cuore; obbedire è la dignità stessa dell'uomo, e secondo questa egli sarà giudicato. La coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli è solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità.» Tre affermazioni si condensano in queste righe: la coscienza è luogo di incontro con una legge che trascende il soggetto; è spazio di solitudine autentica – dove non si può delegare, dove non si può nascondersi dietro nessun gruppo; ed è luogo di relazione con Dio, non nel senso di un dialogo visionario ma nel senso di un'apertura a qualcosa di più grande di sé che orienta e giudica.

#### 4. Le tensioni

**La tensione tra coscienza individuale e autorità.** La coscienza può entrare in conflitto con la legge, con le istituzioni, con l'autorità religiosa. La storia di Franz Jägerstätter – ma anche quella di Tommaso Moro, di John Henry Newman, di molti martiri moderni – è la storia di questo conflitto. La tradizione cristiana ha sempre sostenuto che la coscienza ha un primato – «bisogna obbedire a Dio prima che agli uomini» – ma ha anche sempre insistito che la coscienza deve essere educata, formata, illuminata dalla ragione e dalla tradizione.

**La tensione tra coscienza sicura e coscienza erronea.** La coscienza può sbagliare. Un nazista convinto seguiva la sua coscienza. Chi bruciava gli eretici lo faceva per obbedire alla propria coscienza. Il primato della coscienza non significa che la coscienza abbia sempre ragione: significa che va sempre seguita – ma anche sempre formata, corretta, apertura al confronto e alla verità. Una coscienza che non si interroga mai, che non si lascia mai mettere in discussione, è una coscienza che ha smesso di funzionare come tale.

**La tensione tra coscienza e conformismo.** La pressione sociale è uno dei nemici più subdoli della coscienza: tende a trasformare la voce interiore nella voce degli altri, a sostituire il giudizio morale con l'approvazione del gruppo. Costruire una coscienza capace di resistere al conformismo – senza cadere nell'isolamento arrogante – è uno dei compiti più difficili dell'educazione morale.

#### 5. Le voci dei pensatori

##### **John Henry Newman: il primato della coscienza**

John Henry Newman – nato a Londra nel 1801, ordinato sacerdote anglicano, convertitosi al cattolicesimo nel 1845 dopo una lunga crisi interiore, creato cardinale nel 1879, canonizzato da Papa

Francesco nel 2019 – è il pensatore che ha elaborato, in ambito cristiano moderno, la dottrina della coscienza più influente e più coraggiosa. Influyente perché il Concilio Vaticano II ha incorporato molte delle sue intuizioni nella *Gaudium et Spes*. Coraggiosa perché ha difeso il primato della coscienza contro le derive dell'autorità istituzionale – e lo ha fatto non come gesto di ribellione ma come atto di fedeltà alla tradizione cristiana più profonda.

In una lettera del 1875 al duca di Norfolk, scritta in risposta alle critiche di William Gladstone alla definizione del primato papale, Newman scrive qualcosa che è diventato uno dei testi fondamentali del pensiero cristiano sulla libertà di coscienza. Gladstone aveva accusato i cattolici di non poter essere leali sudditi britannici a causa della loro obbedienza al Papa. Newman risponde mostrando che il cattolicesimo non richiede una sottomissione cieca e irrazionale: richiede l'obbedienza informata di una coscienza formata. E poi aggiunge – in una delle frasi più citate del pensiero cristiano moderno – che se dovesse proporre un brindisi, brinderebbero «alla Coscienza prima, al Papa poi»: non per subordinare il magistero alla soggettività arbitraria, ma per ricordare che la via alla verità – anche alla verità che il magistero enuncia – passa sempre attraverso la coscienza personale onesta. Una persona che segue la propria coscienza erronea è più vicina a Dio di una persona che obbedisce al magistero senza averlo fatto proprio.

Newman sapeva per esperienza personale il costo di seguire la propria coscienza contro le aspettative dell'ambiente. La conversione al cattolicesimo gli era costata la perdita di amicizie di una vita, il posto a Oxford, la stima di molti colleghi. Non lo aveva fatto per capriccio né per ribellione: lo aveva fatto dopo anni di ricerca scrupolosa, di studio, di preghiera, di confronto con la tradizione. La sua intera vita intellettuale è una dimostrazione che la coscienza si forma nel tempo, attraverso la fatica del pensiero e dell'onestà – e che seguirla, anche quando costa, è la forma più alta di fedeltà a se stessi e a Dio.

### **Hannah Arendt: quando la coscienza si addormenta**

Hannah Arendt – già incontrata nelle voci *Giustizia e Dignità* – offre qui il contributo più inquietante: la descrizione di cosa accade quando la coscienza smette di funzionare. Il processo ad Adolf Eichmann a Gerusalemme nel 1961 – che Arendt seguì come giornalista per il *New Yorker* e da cui nacque *La banalità del male* (1963) – le rivela qualcosa che va contro ogni aspettativa: il responsabile della logistica dello sterminio non è un mostro, non ha tratti sadici, non dimostra odio per gli ebrei in modo personale e viscerale. È un uomo mediocre, banale, che parla in luoghi comuni, che si preoccupa della carriera, che non ha mai davvero pensato a ciò che stava facendo.

La tesi di Arendt – contestatissima, fraintesa, tuttora discussa – è che il male radicale non ha necessariamente una profondità corrispondente: può essere prodotto da una superficialità radicale, da una incapacità o un rifiuto di pensare. Eichmann aveva smesso di pensare – di chiedersi *cosa sto facendo e a chi lo sto facendo* – e si era rifugiato nelle strutture, nei protocolli, nelle gerarchie. Non eseguiva ordini contro la sua coscienza: aveva delegato la coscienza agli ordini, li aveva fatti diventare la propria coscienza.

Per i giovani di oggi, questa analisi parla a una dimensione molto concreta: la pressione a non pensare, a non chiedersi il perché, a uniformarsi ai comportamenti del gruppo senza interrogarli. Il bullismo funziona spesso così: nessuno dei singoli partecipanti si sente davvero responsabile, perché ognuno fa semplicemente ciò che fa il gruppo. La partecipazione alle ingiustizie diffuse – il razzismo latente, la misoginia culturale, la distruzione dell'ambiente – funziona spesso così: ognuno fa semplicemente ciò che fa la sua categoria sociale, il suo ambiente, il suo momento storico. La coscienza che pensa – che si ferma, che fa domande, che non si accontenta delle risposte automatiche – è l'antidoto. Non è garantita di avere ragione: ma è l'unica forma di vita morale autentica.

## **Franz Jägerstätter come pensatore della coscienza**

Franz Jägerstätter – già scelto come testimone in questa voce – merita anche una riflessione sintetica come figura che ha *vissuto* una filosofia della coscienza senza averla mai formulata teoricamente. Il paradosso della sua storia è che ha fatto, senza averlo letto, ciò che Newman e Arendt descrivono nei loro libri: ha seguito la coscienza contro le strutture (l'esercito, la chiesa istituzionale, la comunità del villaggio), ha continuato a pensare quando tutti intorno a lui avevano smesso, ha rifiutato di delegare il giudizio morale all'autorità.

Quel che colpisce, nelle sue lettere dalla prigione, è la serenità – non l'esaltazione del martire romantico, non la certezza arrogante di chi pensa di avere sempre ragione, ma una pace che nasce dalla coerenza. «Non voglio aspettarmi di essere trattato meglio di Cristo», scrive alla moglie. Non paragona se stesso a Cristo in modo blasfemo: ricorda a se stesso e a lei che la fedeltà alla coscienza ha storicamente un costo, e che quel costo è parte del cammino, non un errore di calcolo.

## **6. La parola biblica e cristiana**

San Paolo, nella Lettera ai Romani (2,14-15), scrive dei pagani che «non hanno la legge» ma che «per natura le cose prescritte dalla legge le compiono»: «essi dimostrano che quanto la legge esige è scritto nei loro cuori, essendo resa loro testimonianza dalla loro coscienza». La coscienza, per Paolo, non è proprietà esclusiva dei credenti: è inscritta nell'umanità di ogni persona, è il luogo in cui la legge di Dio trova una traduzione universale.

Il già citato testo della *Gaudium et Spes* (n. 16) prosegue con un'affermazione che ha avuto conseguenze enormi nella teologia morale post-conciliare: «La coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli è solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità». Questo riconoscimento – che la coscienza è il luogo del dialogo personale e irriducibile tra ogni persona e Dio – è il fondamento teologico del rispetto della libertà religiosa, della dignità di ogni scelta morale autentica, della impossibilità di sostituirsi all'altro nel suo cammino interiore.

## **7. Il testimone**

### **Franz Jägerstätter (1907–1943) *Il contadino austriaco che ha detto no***

Franz Jägerstätter nasce nel 1907 a St. Radegund, un piccolo villaggio dell'Austria superiore. Non ha studi particolari: ha frequentato la scuola elementare, lavora nei campi, ha una vita ordinaria di contadino cattolico. Sposa Franziska Schwaninger nel 1936; dalla loro unione nasceranno tre figlie. La vita religiosa è al centro della sua quotidianità: è un uomo di preghiera, di Messa quotidiana, di lettura biblica.

Quando riceve la cartolina di arruolamento definitivo nel 1943, non oppone resistenza fisica né scappa: va ai comandi militari, spiega le sue ragioni, accetta le conseguenze. Scrive lettere dalla prigione di Linz e poi da quella di Berlino – lettere alla moglie, alla madre, ai figlioletti – di un'intensità spirituale rara. Non è un rivoluzionario, non si sente un eroe: si sente semplicemente uno che non può fare diversamente. «Preferisco morire piuttosto che avere sulla coscienza la morte di innocenti», scrive. Ciò che rende la sua storia così rilevante per i giovani di oggi non è tanto il gesto finale – il rifiuto, la morte – quanto il processo interiore che lo precede. Jägerstätter non ha preso la sua decisione in un giorno: l'ha maturata in anni di preghiera, di riflessione, di confronto con la Scrittura e con la propria coscienza. La coscienza che lo guida non è l'impulso del momento: è il frutto di una vita interiore coltivata con pazienza, una voce che parla con chiarezza proprio perché è stata ascoltata a lungo nel silenzio.

## 8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

La coscienza non si improvvisa nel momento della crisi: si costruisce nell'ordinario. Si costruisce nelle piccole scelte quotidiane – la piccola onestà, il piccolo coraggio, la piccola fedeltà a se stessi – che formano il carattere e lo rendono capace di rispondere nei momenti decisivi. Chi non ha mai esercitato la coscienza nelle cose piccole non la troverà disponibile nelle cose grandi.

Per i giovani di oggi, uno degli atti più importanti per formare la coscienza è anche uno dei più difficili: imparare a stare nel silenzio. Non il silenzio come assenza di stimoli – cosa quasi impossibile nell'epoca degli smartphone – ma il silenzio come spazio di ascolto interiore, come condizione per sentire la voce che non grida ma sussurra. La coscienza parla, ma a bassa voce: si ode solo quando si fa abbastanza silenzio per ascoltarla.

### La domanda aperta

C'è una voce dentro di te – un'inquietudine, un disagio, un senso che qualcosa non va – che stai cercando di mettere a tacere con il rumore, con la distrazione, con il fare? Cosa succederebbe se le dessi spazio, anche solo per qualche minuto?



«Nel profondo della sua coscienza l'uomo scopre una legge che non è lui a darsi, ma alla quale invece deve obbedire.» – Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, n. 16

---

## APPENDICE

### Voci possibili di approfondimento

#### UGUAGLIANZA

*La soglia.* Due studenti consegnano lo stesso elaborato scritto: uno è figlio di una famiglia colta, l'altro di una famiglia operaia. Il professore – inconsapevolmente – valuta diversamente. Non è malevolenza: è il peso invisibile delle aspettative differenziate. L'uguaglianza formale nasconde spesso la disuguaglianza reale.

*Il nucleo.* L'uguaglianza non significa identità: significa che ogni persona ha lo stesso valore e merita le stesse opportunità fondamentali. La tradizione cristiana la fonda sull'*imago Dei* – tutti fatti a immagine dello stesso Dio. La tradizione filosofica moderna la fonda sulla dignità razionale di ogni essere umano. La politica la traduce nel principio democratico: una persona, un voto.

*La tensione centrale.* Uguaglianza formale e uguaglianza sostanziale non coincidono. Le quote – per genere, per origine etnica, per condizione economica – sono strumenti che introducono una disuguaglianza formale per compensare una disuguaglianza sostanziale. Il dibattito su questi strumenti è aperto e richiede discernimento caso per caso.

*La parola biblica.* «Non c'è Giudeo né Greco, non c'è schiavo né libero, non c'è maschio e femmina, perché voi tutti siete uno in Cristo Gesù» (Gal 3,28). Non è un programma politico: è la rivelazione di

un livello dell'essere in cui le differenze sociali perdono il loro peso definitivo – e che chiede di essere tradotto, parzialmente e imperfettamente, nelle strutture del mondo.

*Il testimone sintetico.* Malala Yousafzai (nata nel 1997, Premio Nobel per la Pace 2014): la ragazza pakistana che ha difeso il diritto all'istruzione per le ragazze a rischio della propria vita, e ha trasformato la propria ferita in una voce globale per l'uguaglianza nell'accesso all'educazione.

*Domanda aperta.* Pensa alle persone che vedi ogni giorno: ci sono tra loro disuguaglianze che dai per scontate, che non vedi più perché fanno parte del paesaggio normale?

---

## ANTIMAFIA

*La soglia.* Un ragazzo di quindici anni in un quartiere di Napoli viene avvicinato da un adulto che gli offre soldi per una consegna. Sa, vagamente, di cosa si tratta. Sa anche che i soldi sarebbero molti, che il lavoro è poco, che nessuno nel quartiere sembra avere alternative migliori. Quella sera, a casa, ci pensa.

*Il nucleo.* La mafia non è soltanto un fenomeno criminale: è un sistema alternativo di potere, di protezione, di identità, di economia. Combatterla significa non solo reprimerla con gli strumenti giuridici ma costruire le alternative che la rendono meno attraente: lavoro, educazione, comunità, speranza. L'antimafia è una forma concreta di lotta per la legalità e la giustizia.

*Le figure.* La storia antimafia italiana è costellata di testimoni straordinari – Falcone, Borsellino, Livatino, Don Puglisi, Peppino Impastato, Don Giuseppe Diana. Ognuno rappresenta un modo diverso di opporsi: il magistrato con il metodo, il sacerdote con l'educazione, il giornalista con la parola, il sindacalista con l'organizzazione. Nessuno era invincibile; tutti sapevano il rischio.

*Peppino Impastato (1948–1978).* Nato a Cinisi in una famiglia di mafiosi, sceglie la strada opposta: fonda *Radio Aut*, trasmette irrisione e satira contro Gaetano Badalamenti, capo locale di Cosa Nostra, chiamandolo «Tano Seduto» e ridicolizzandolo nell'etere. Viene ucciso la notte tra il 9 e il 10 maggio 1978 – la stessa notte del ritrovamento del corpo di Aldo Moro – e il suo corpo viene fatto trovare sui binari del treno per simulare un attentato suicida. La sua storia è stata raccontata nel film *I cento passi* (2000) di Marco Tullio Giordana.

*La parola biblica.* «Non lasciarti vincere dal male, ma vinci il male con il bene» (Rm 12,21). L'antimafia come pratica evangelica: non la vendetta, non l'odio, ma la costruzione ostinata di un'alternativa.

*Domanda aperta.* La mafia non esiste solo in Sicilia o in Campania: esistono logiche mafiose – la protezione che si paga, il favore che obbliga, il silenzio che si compra – in molti contesti. Le riconosci intorno a te, anche in forme più lievi?

---

## CORRUZIONE

*La soglia.* Un funzionario comunale riceve una busta. Non la apre subito: la lascia sul tavolo, ci pensa, si dice che è soltanto una volta, che non fa del male a nessuno, che tutti lo fanno. Quella busta è il momento della coscienza – il momento in cui si decide che tipo di persona si è.

*Il nucleo.* La corruzione è la perversione del potere pubblico per un beneficio privato. Non è soltanto illegale: è il tradimento di una fiducia – quella dei cittadini che affidano al funzionario il potere di agire per loro conto. La corruzione uccide due volte: ruba risorse pubbliche e distrugge la fiducia nelle istituzioni, che è il fondamento della convivenza democratica.

*La dimensione pedagogica.* La corruzione non nasce improvvisamente: si forma attraverso piccole cedimenti progressivi, ognuno dei quali sembra trascurabile. L'educazione alla legalità è anche educazione alla resistenza ai piccoli cedimenti – al copiare all'esame, al piccolo favoritismo, alla tolleranza dell'ingiustizia quando non ci riguarda direttamente.

*Il testimone sintetico.* Giorgio Ambrosoli (1933–1979): già testimone della voce *Doveri*, vale qui come esempio di chi ha resistito alla corruzione del sistema Sindona a costo della vita. La sua storia è raccontata nel libro di Corrado Stajano *Un eroe borghese* (1991) e nel film omonimo di Michele Placido (1995).

*Transparency International* produce ogni anno l'Indice di Percezione della Corruzione, che misura il livello percepito di corruzione nei settori pubblici di 180 paesi. L'Italia si colloca stabilmente nella seconda metà della classifica dei paesi europei: non è una notizia neutra per chi si prepara a diventare cittadino.

*La parola biblica.* «Non darete torto al povero nella sua causa. Fuggirete da ogni cosa ingiusta. Non accetterete doni, perché il dono acceca i veggenti e perverte le parole dei giusti» (Es 23,6-8).

*Domanda aperta.* Hai mai accettato un piccolo vantaggio che sapevi non spettarti – una raccomandazione, una deroga, un occhio chiuso – senza sentirti davvero responsabile? Cosa ti ha detto la tua coscienza in quel momento?

---