

AMBITI E VOCI DEL SOCIALE /5

POLITICA, DEMOCRAZIA, INFORMAZIONE L'arte difficile del vivere insieme nelle istituzioni



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

Varsavia, ultimo lunedì del mese, anni 1982-1984. Nella chiesa di San Stanislao Kostka, nel quartiere operaio di Żoliborz, si celebra la Messa per la Patria. La chiesa è stracolma – migliaia di persone in piedi, fuori altri che ascoltano dagli altoparlanti nella piazza. Operai di Solidarność, studenti, intellettuali, madri con bambini. Tutti vengono ad ascoltare un giovane sacerdote di trentasei anni che non pronuncia discorsi politici: proclama il Vangelo. Ma il Vangelo, preso sul serio, è già abbastanza. Padre Jerzy Popiełuszko non dice alla gente cosa votare né quale partito sostenere. Dice loro qualcosa di più fondamentale: che ogni essere umano ha una dignità che nessun regime può cancellare, che la verità non si piega al potere, che chi vive nella menzogna paga un prezzo interiore altissimo. «Vinci il male con il bene» – è il suo programma, semplice e inesauribile.

Il regime lo sorveglia, lo perseguita, lo processa. Il 19 ottobre 1984, agenti della Sicurezza di Stato lo rapiscono sulla strada. Il suo corpo viene ritrovato nel fiume Vistola undici giorni dopo. Ha trentasette anni.

Ma qualcosa è già accaduto che non si può disfare. Milioni di polacchi hanno imparato – nelle Messe per la Patria, nelle sue parole registrate e copiate clandestinamente – che la politica ha un fondamento morale, che la democrazia non è soltanto una procedura ma una scelta di civiltà, che la verità è più forte del potere. Cinque anni dopo, nel 1989, il regime comunista polacco cade. Non per una rivoluzione armata: per il peso di una menzogna che non reggeva più.

La storia di Popiełuszko pone con forza le domande di questo quinto ambito: che cosa è la politica nella sua essenza più profonda? Su che cosa si fonda la democrazia? Qual è il rapporto tra verità, informazione e libertà? E perché vale la pena rischiare per difenderli?

II. L'ESPERIENZA VISSUTA

«La politica è tutta uguale» – «i politici pensano solo ai loro interessi» – «votare non cambia niente». Queste frasi si sentono spesso tra i giovani, e non solo tra loro. Esprimono una forma di sfiducia nelle istituzioni democratiche che i sondaggi confermano sistematicamente: la partecipazione elettorale scende, l'iscrizione ai partiti crolla, la fiducia nei parlamenti e nei governi tocca minimi storici in molte democrazie occidentali.

Eppure gli stessi giovani che dicono «la politica non mi interessa» si mobilitano per il clima, scendono in piazza per i diritti, si organizzano sui social media per cause che li toccano. Non è apatia: è disillusione selettiva. Si rifiuta la politica delle istituzioni – percepita come corrotta, lenta, distante – ma si pratica una forma di politica dal basso, informale, spesso più efficace nell'immediato ma meno capace di incidere sulle strutture.

L'esperienza vissuta della democrazia per i giovani di oggi è contraddittoria. Da un lato, vivono in sistemi politici che garantiscono libertà – di parola, di associazione, di voto – che molte generazioni precedenti non hanno conosciuto e che molti loro coetanei nel mondo non conoscono ancora. Dall'altro, percepiscono che queste libertà formali non si traducono automaticamente in potere reale: le decisioni che contano sembrano prese altrove, da soggetti non eletti e non controllabili – mercati finanziari, grandi piattaforme digitali, lobbies economiche.

L'informazione aggiunge un ulteriore livello di complessità. Mai nella storia gli esseri umani hanno avuto accesso a così tanta informazione. E mai nella storia è stato così difficile distinguere l'informazione vera da quella falsa, la notizia giornalistica dall'opinione, il fatto dall'interpretazione, la fonte attendibile dalla propaganda. Il risultato non è più conoscenza ma spesso più confusione – e, nei casi più gravi, manipolazione sistematica dell'opinione pubblica attraverso la disinformazione organizzata.

III. LE RADICI FILOSOFICHE

Aristotele: la politica come forma suprema dell'etica

Per Aristotele, la politica non è una tecnica di gestione del potere: è la forma più alta dell'etica. Il fine della politica è il bene comune – la *eudaimonia* condivisa, il fiorire umano collettivo – e la *polis* è la comunità in cui questo fine può essere perseguito. La *Politica* di Aristotele non separa la riflessione sul buon governo da quella sulla virtù del cittadino: chi non è virtuoso non può essere un buon politico, e chi non partecipa alla vita politica non può sviluppare pienamente la propria virtù.

Questa visione aristotelica della politica come etica applicata alla comunità è radicalmente diversa dalla concezione moderna prevalente – la politica come gestione degli interessi contrapposti, come campo del potere e del conflitto. Non che Aristotele ignori gli interessi e il conflitto: sa benissimo che le città sono attraversate da tensioni tra classi e tra individui. Ma sostiene che il fine della politica è trascendere questi interessi particolari verso qualcosa di comune, e che questo trascendimento richiede virtù civica – la capacità di vedere e volere il bene della comunità oltre il proprio interesse immediato.

Tocqueville: la democrazia come educazione permanente

Alexis de Tocqueville, in *La democrazia in America* (1835-1840), è il primo pensatore moderno a prendere la democrazia sul serio come forma di civiltà – non solo come sistema di governo. La sua analisi della democrazia americana identifica sia i suoi punti di forza sia i suoi rischi.

Il grande rischio che Tocqueville vede nella democrazia è il *dispotismo dolce* – non la tirannia violenta, ma la progressiva abdicazione dei cittadini alla cura della cosa pubblica in cambio di sicurezza e benessere materiali. «Sopra di essi si erge un potere immenso e tutelare, che si incarica da solo di assicurare i loro godimenti e vegliare sulla loro sorte. È assoluto, minuzioso, regolare, previdente e dolce. Somiglierebbe alla potestà paterna se, come essa, avesse per oggetto di preparare gli uomini alla virilità; ma al contrario non cerca che di tenerli irreversibilmente nell'infanzia».

La risposta di Tocqueville al dispotismo dolce è l'associazionismo civile: la democrazia si mantiene viva attraverso la moltiplicazione delle associazioni libere – politiche, civili, religiose – in cui i cittadini imparano a governarsi, a discutere, a decidere insieme. La democrazia non è un sistema che si mantiene da solo: è una pratica che si apprende e si esercita quotidianamente.

Arendt: il potere come azione comune

Hannah Arendt, in *Le origini del totalitarismo* (1951) e in *Vita activa* (1958), sviluppa una teoria del potere radicalmente diversa da quella dominante. Per la maggior parte dei pensatori politici, il potere è la capacità di costringere – la forza o la minaccia della forza che costringe l'obbedienza. Per Arendt, questa è la violenza, non il potere.

Il potere autentico nasce dall'azione comune: quando gli esseri umani agiscono *insieme*, quando si accordano su un fine e si impegnano a perseguirlo collettivamente, generano potere. Il potere è quindi fondamentalmente plurale e dialogico: non appartiene a nessuno individualmente, ma alla comunità che lo genera. Un governo che si mantiene soltanto attraverso la forza ha già perduto il potere: ha soltanto la violenza.

Questa distinzione è preziosa per l'educazione alla democrazia: la democrazia non è il sistema in cui il potere è affidato a chi vince le elezioni – è il sistema in cui il potere nasce continuamente dall'azione comune dei cittadini. Le elezioni sono una forma di questa azione comune, ma non l'unica né la più importante.

Habermas: la democrazia deliberativa e lo spazio pubblico

Jürgen Habermas, in *Teoria dell'agire comunicativo* (1981) e nei suoi scritti successivi sulla democrazia, sviluppa il concetto di *democrazia deliberativa*: una democrazia in cui le decisioni politiche sono legittimate non soltanto dalla maggioranza ma dalla qualità del processo di discussione pubblica che le precede. Una decisione è legittima se è stata presa dopo un dibattito in cui tutti gli interessati hanno potuto partecipare, in cui gli argomenti sono stati discussi razionalmente, in cui nessuno è stato escluso o manipolato.

Lo spazio pubblico – la sfera in cui i cittadini discutono le questioni di interesse comune – è per Habermas la condizione di possibilità della democrazia autentica. Quando questo spazio è colonizzato dagli interessi economici, quando il dibattito pubblico viene sostituito dalla comunicazione manipolativa, quando la sfera pubblica si frammenta in bolle informative senza comunicazione reciproca – la democrazia si svuota dall'interno, pur mantenendo le sue forme procedurali.

Il problema dell'informazione: Lippmann e la democrazia dei pubblici

Walter Lippmann, in *Public Opinion* (1922), ha posto per primo in modo sistematico il problema del rapporto tra informazione e democrazia. La sua tesi di fondo è che i cittadini non possono avere una conoscenza diretta della maggior parte delle questioni politiche che li riguardano: la realtà politica moderna è troppo complessa e troppo lontana dall'esperienza quotidiana. Quello che i cittadini hanno non è la realtà ma una *rappresentazione* della realtà – le «immagini nella testa» – costruita dai media. Se le immagini nella testa dei cittadini sono distorte, semplificate, manipolate – le loro decisioni politiche lo saranno altrettanto. La democrazia presuppone cittadini informati: ma l'informazione è prodotta da soggetti con interessi propri, con punti di vista particolari, con incentivi che non sempre coincidono con la verità. Il problema di Lippmann è ancora irrisolto – e nell'era della disinformazione digitale è più urgente che mai.

Il «quarto potere»: funzione e limiti

La locuzione *quarto potere* – attribuita tradizionalmente a Edmund Burke e poi elaborata dal giornalismo anglosassone dell'Ottocento – indica la funzione di controllo che la stampa libera esercita nei confronti dei tre poteri istituzionali. Non è un potere costituzionale: è un potere sociale, fondato sulla libertà di espressione e sull'indipendenza dalla proprietà politica ed economica.

Il giornalismo libero e responsabile – quello che verifica i fatti, che dà voce a chi non ha voce, che denuncia le ingiustizie, che chiede conto al potere delle proprie decisioni – è una condizione necessaria della democrazia, non un lusso culturale. Senza informazione plurale e critica, la democrazia perde la sua capacità di autocorreggersi. Le democrazie che tollerano la concentrazione della proprietà dei media, che limitano la libertà di stampa, che permettono la disinformazione organizzata su scala industriale, si indeboliscono dall'interno anche se mantengono le forme procedurali del voto.

IV. LA TRADIZIONE BIBLICA

I re e i profeti: il controllo del potere

La tradizione biblica conosce il problema del potere politico fin dalle sue origini. Quando il popolo di Israele chiede a Samuele di dargli un re «come tutte le nazioni», Samuele avverte: il re prenderà i vostri figli per la guerra, le vostre figlie per i suoi servizi, i vostri campi e le vostre vigne (1 Sam 8,11-17). Il testo non è anti-monarchico in modo assoluto: è realistico sul rischio del potere concentrato e non controllato.

La risposta biblica a questo rischio è il profetismo. I profeti non sono consiglieri del re: sono la voce di Dio che chiede conto al re della sua fedeltà alla giustizia. Natan che sfida Davide dopo il delitto di Uria (2 Sam 12). Elia che sfida Acab dopo l'usurpazione della vigna di Nabot (1 Re 21). Isaia che critica la politica estera dei re di Giuda. I profeti sono il «quarto potere» ante litteram: non governano, non legiferano, non giudicano – ma denunciano, esigono, ricordano al potere che risponde a qualcosa di più alto di se stesso.

Gesù e il potere politico

Il rapporto di Gesù con il potere politico è complesso e non si riduce a nessuna formula semplice. Non è un rivoluzionario politico – rifiuta esplicitamente il ruolo di messia politico che molti si aspettano. Ma non è nemmeno indifferente al potere: lo sfida, lo critica, propone una logica radicalmente alternativa.

La risposta al quesito sul tributo a Cesare – «Restituite a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio» (Mc 12,17) – non è una separazione netta tra sfera politica e sfera religiosa. È una domanda retorica che chiede: di chi è l'immagine sull'uomo? Di Dio. Allora, che cosa si deve a Dio? L'uomo intero. La «cosa di Dio» trascende e ingloba la «cosa di Cesare».

Il dialogo con Pilato nel Vangelo di Giovanni è ancora più esplicito: «Non avresti nessun potere su di me se non ti fosse stato dato dall'alto» (Gv 19,11). Ogni potere politico ha un'origine che lo trascende e un giudizio a cui risponde. Questa affermazione non è una legittimazione del potere esistente: è il riconoscimento che il potere politico non è assoluto, che ha limiti, che risponde a qualcosa che lo supera.

Le prime comunità cristiane e le autorità

Paolo, nella lettera ai Romani (13,1-7), afferma che «ogni persona sia sottomessa alle autorità superiori, perché non c'è autorità se non da Dio». Questo testo è stato a lungo interpretato in senso conservatore – come legittimazione teologica di ogni potere costituito. Ma il contesto è importante: Paolo scrive a una comunità minoritaria che non ha strumenti per cambiare le strutture politiche dell'impero romano. E poco dopo (13,8-10) afferma che l'unico debito che rimane è quello dell'amore reciproco – che implicitamente pone un limite all'obbedienza al potere.

Il libro dell'Apocalisse – scritto in un periodo di persecuzione – offre una valutazione completamente diversa del potere politico quando questo diventa idolatrico: l'impero romano è la «Babilonia» che deve cadere. La tradizione biblica non ha una posizione univoca sul potere politico: sa che il potere può essere strumento di ordine e di giustizia, ma sa anche che può diventare oppressivo e idolatrico. Il discernimento è sempre necessario.

V. LA RIFLESSIONE TEOLOGICA

La politica come vocazione

La tradizione cristiana – soprattutto nel corso del Novecento – ha elaborato una teologia dell'impegno politico come vocazione. Non nel senso che tutti i cristiani debbano fare politica attiva: nel senso che la

politica è un campo in cui si gioca il destino degli esseri umani, e che chi ha la vocazione e le capacità per impegnarsi in questo campo lo fa in risposta a una chiamata autentica.

Giorgio La Pira – sindaco di Firenze negli anni Cinquanta, mistico e politico insieme – incarnava questa vocazione in modo esemplare. Ospitava i poveri in Palazzo Vecchio, non come gesto di carità ma come affermazione politica: il palazzo del potere appartiene a tutti, non ai soli potenti. Scriveva che la politica è «la più alta forma di carità» – non nel senso che sostituisce la carità personale, ma nel senso che l'amore del prossimo, per essere efficace, deve trasformare le strutture che producono l'ingiustizia.

Don Lorenzo Milani lo aveva detto con la sua consueta radicalità: «L'obbedienza non è più una virtù». Detto da un sacerdote in un contesto in cui l'obbedienza era il valore supremo, è un'affermazione di responsabilità politica individuale: il cittadino non può delegare la propria coscienza alla struttura. Deve scegliere, valutare, impegnarsi – anche contro il potere costituito quando questo tradisce la giustizia.

La laicità come categoria teologica

Il rapporto tra fede e politica pone inevitabilmente la questione della laicità. La tradizione cattolica ha elaborato nel corso del Novecento una comprensione della laicità non come esclusione della fede dalla vita pubblica ma come distinzione dei piani: la Chiesa non governa, lo Stato non dispensa salvezza. Ciascuno ha la propria competenza specifica.

Il Concilio Vaticano II, nella *Gaudium et Spes*, ha chiarito che «la comunità politica e la Chiesa sono indipendenti l'una dall'altra e autonome nel proprio campo» (n. 76). Ma ha anche affermato che i cristiani hanno il diritto e il dovere di impegnarsi nella vita politica – non come rappresentanti della Chiesa, ma come cittadini responsabili che portano nella vita pubblica i valori che la fede illumina. La distinzione è delicata ma necessaria: i cristiani non possono pretendere che lo Stato imponga leggi confessionali. Ma possono – e devono – portare nella discussione pubblica argomenti fondati sulla ragione e sull'esperienza umana, anche se questi argomenti coincidono con ciò che la fede insegna. La laicità autentica non censura le voci religiose dalla sfera pubblica: garantisce che nessuna voce – religiosa o laica – pretenda di imporre la propria visione agli altri per autorità anziché per persuasione.

Verità e politica: la menzogna come peccato sociale

La tradizione teologica cristiana conosce un nesso profondo tra verità e vita politica. Agostino, nel *De mendacio*, elabora una teologia della verità in cui la menzogna non è soltanto un difetto morale individuale: è una forma di violenza contro la comunità. Chi mente non danneggia soltanto chi riceve la menzogna: danneggia il tessuto di fiducia su cui la comunità si regge.

Nella politica contemporanea, la produzione sistematica di menzogne – la *post-truth*, le fake news, la propaganda – non è soltanto un problema epistemologico. È un problema teologico: è la distruzione deliberata del tessuto di fiducia che rende possibile la vita democratica. Una democrazia che non condivide più nemmeno i fatti di base – che vive in universi informativi paralleli e incompatibili – non riesce più a deliberare su nulla: si divide, si polarizza, si paralizza.

La verità non è soltanto un valore epistemico – la corrispondenza tra affermazione e realtà. È un valore relazionale e politico: il fondamento della fiducia, la condizione del dialogo, il presupposto della deliberazione democratica.

Il regno di Dio e la democrazia

La teologia cristiana non identifica il regno di Dio con nessun sistema politico storico – nemmeno con la democrazia. Ma riconosce che alcune forme di organizzazione politica sono più coerenti con i valori del regno di altre. La democrazia – con il suo riconoscimento della dignità di ogni persona, con la sua protezione dei diritti fondamentali, con la sua struttura di controllo del potere – è il sistema politico che

meglio rispetta la struttura relazionale e la dignità dell'essere umano così come la teologia cristiana li comprende.

Pio XII, nel famoso radiomessaggio natalizio del 1944 – scritto mentre l'Europa bruciava – ha affermato che «la forma democratica di governo apparisce a molti come un postulato naturale imposto dalla stessa ragione». Non un'identificazione acritica: una valutazione ragionata che, proprio nell'ora più buia, riconosceva nella democrazia il sistema politico più conforme alla dignità umana.

VI. LA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA

Il Concilio Vaticano II: la *Gaudium et Spes* e la vita politica

La *Gaudium et Spes* (1965) dedica un intero capitolo alla vita politica (nn. 73-76), affermando che «I cittadini coltivino con magnanimità e lealtà l'amore verso la patria, ma senza grettezza di spirito, cioè in modo tale da prendere anche contemporaneamente in considerazione il bene di tutta la famiglia umana». Il Concilio riconosce la legittimità del pluralismo politico – i cristiani possono legittimamente avere opinioni diverse su questioni politiche concrete – e richiama la responsabilità di ogni cristiano di partecipare alla vita della comunità politica.

Il Concilio introduce anche una valutazione importante dell'autorità politica: essa è necessaria per garantire l'ordine e il bene comune, ma non è assoluta. «Dove i cittadini sono oppressi da un'autorità pubblica che va al di là delle sue competenze, essi non rifiutino ciò che è oggettivamente richiesto dal bene comune; sia però lecito difendere i diritti propri e dei concittadini contro gli abusi dell'autorità, nel rispetto dei limiti dettati dalla legge naturale e dal Vangelo.» (n. 74). Il diritto di resistenza è riconosciuto – entro i limiti dell'ordine morale.

Giovanni Paolo II: la democrazia e i suoi presupposti morali

Giovanni Paolo II, nella *Centesimus Annus* (1991), ha sviluppato la riflessione sulla democrazia in modo articolato. Riconosce che «la Chiesa apprezza il sistema della democrazia», ma avverte che la democrazia non è autosufficiente sul piano dei valori. «Una democrazia senza valori si converte facilmente in un totalitarismo aperto oppure subdolo, come dimostra la storia».

La democrazia ha bisogno di presupposti morali che non può produrre da sola: il rispetto della dignità di ogni persona, la cultura della legalità, la disponibilità al servizio pubblico, l'onestà intellettuale nel dibattito. Questi presupposti non derivano automaticamente dalle procedure democratiche: richiedono educazione, tradizione, formazione delle coscienze. La Chiesa – e più in generale ogni istituzione educativa – ha un compito insostituibile nel formare i cittadini che la democrazia richiede.

Francesco: la politica come forma alta di carità

Papa Francesco ha ripreso con forza la tradizione cattolica che vede nella politica una delle forme più alte dell'amore del prossimo. Nella *Evangelii Gaudium* (2013) scrive: «La politica, tanto denigrata, è una vocazione altissima, è una delle forme più preziose della carità, perché cerca il bene comune». Non nonostante la corruzione e le delusioni: proprio in mezzo ad esse, come alternativa ad esse.

Francesco ha anche insistito sul problema della partecipazione dei giovani alla vita politica. Non come coinvolgimento formale nelle strutture partitiche – ma come presenza attiva nei processi di trasformazione della società. «Non abbiate paura della politica» ha detto più volte ai giovani: «abbiate paura della politica che non serve il popolo».

Leone XIV: informazione, verità e democrazia

Leone XIV, nel discorso al Corpo Diplomatico del gennaio 2026, ha affrontato esplicitamente il tema della verità nella comunicazione pubblica come condizione della pace e della democrazia. Ha

denunciato la disinformazione sistematica come una delle minacce più gravi alla convivenza civile – non soltanto un problema tecnico o mediatico, ma una questione morale e spirituale.

Nel messaggio per la Giornata dei Migranti del 2025, Leone XIV ha mostrato come la disinformazione sui migranti – la costruzione dell'«invasione», la produzione di paura attraverso immagini distorte – sia una forma di violenza simbolica che prepara e legittima la violenza fisica. L'informazione responsabile non è un lusso democratico: è una condizione di giustizia.

VII. LE TENSIONI

La tensione tra democrazia e verità. La democrazia decide a maggioranza – ma la maggioranza può sbagliare, può essere manipolata, può votare per l'ingiustizia. La storia del Novecento lo ha mostrato tragicamente: Hitler è salito al potere attraverso elezioni libere. La democrazia procedurale non garantisce automaticamente risultati giusti. Come si concilia il rispetto della volontà popolare con la necessità di tutelare diritti fondamentali che nessuna maggioranza può violare? La risposta è il costituzionalismo: alcune norme – i diritti fondamentali – sono sottratte alla decisione maggioritaria.

La tensione tra libertà di espressione e responsabilità informativa. La libertà di stampa è fondamentale per la democrazia. Ma la libertà di dire qualsiasi cosa – incluse menzogne deliberate che danneggiano persone e istituzioni – non è la stessa cosa della libertà di stampa. Come si traccia il confine tra la legittima opinione e la disinformazione dannosa? Tra la critica del potere e la calunnia? Non c'è risposta facile: richiede discernimento istituzionale, culturale e personale permanente.

La tensione tra partecipazione e competenza. La democrazia presuppone che i cittadini possano giudicare le questioni di interesse comune. Ma molte questioni politiche contemporanee – economia globale, intelligenza artificiale, crisi climatica, politica sanitaria – richiedono competenze specialistiche che i cittadini comuni non hanno. Come si concilia il principio democratico della partecipazione con la realtà della complessità tecnica? La risposta non è la tecnocrazia – il governo degli esperti – ma la formazione di cittadini capaci di valutare le posizioni degli esperti e di scegliere tra di esse.

La tensione tra appartenenza nazionale e solidarietà globale. La democrazia si è sviluppata storicamente nello spazio dello Stato nazionale. Ma molte sfide contemporanee – cambiamenti climatici, migrazioni, crisi finanziarie, pandemie – hanno dimensione globale e non possono essere affrontate da singoli stati. Come si costruisce la governance globale senza svuotare la democrazia nazionale? Come si garantisce la solidarietà globale senza sacrificare le identità locali? Sono domande aperte che le generazioni di oggi dovranno affrontare.

La tensione tra il coraggio di Alexander Dubček e il realismo di Gorbaciov. Tra i testimoni del Novecento politico, vale la pena mettere in dialogo due figure che mostrano la complessità dell'impegno per la democrazia nei sistemi totalitari. Alexander Dubček, leader della Primavera di Praga del 1968, ha tentato di costruire un «socialismo dal volto umano» – e ha pagato con la fine della carriera politica l'invasione sovietica. Mikhail Gorbaciov, quarant'anni dopo, ha avviato riforme strutturali dall'interno del sistema sovietico che hanno cambiato il mondo senza guerre civili. I due rappresentano due strategie diverse del medesimo ideale: la libertà politica come condizione di vita degna. Nessuna delle due è semplice o senza costi.

VIII. LA DIMENSIONE SPIRITUALE

La politica, nella tradizione cristiana più autentica, non è separata dalla vita spirituale: ne è una delle forme più alte e più esigenti. Non perché la politica sia sacra nel senso teocratico – la confusione tra potere religioso e politico è una delle tentazioni più pericolose della storia cristiana. Ma perché l'impegno per il bene comune, la difesa della dignità di ogni persona, la costruzione di istituzioni giuste – sono forme concrete dell'amore del prossimo che il Vangelo chiede.

Giorgio La Pira viveva questa unità in modo esemplare: si alzava alle quattro di mattina per la preghiera, poi scendeva in strada per la politica. Non erano due vite separate: erano la stessa vita, orientata verso lo stesso fine. La preghiera lo radicava in una trascendenza che lo proteggeva dall'autoreferenzialità del potere; la politica dava alla preghiera il peso concreto della realtà. La spiritualità dell'impegno politico ha alcune caratteristiche proprie. Richiede la *purezza di intenzione* – il discernimento continuo tra il servizio al bene comune e la ricerca del proprio interesse, anche sublimato in ideali nobili. Richiede la *pazienza storica* – la capacità di lavorare per cambiamenti che non si vedranno nell'arco di una vita, seminando senza raccogliere. Richiede l'*umiltà del limite* – la consapevolezza che nessun progetto politico realizza pienamente il regno di Dio, che ogni soluzione storica è parziale e provvisoria.

Per i giovani, la dimensione spirituale della politica si manifesta in un punto preciso: la possibilità di trovare nel proprio impegno civile – nel volontariato, nell'associazionismo, nella partecipazione politica – non soltanto una risposta a un bisogno del mondo ma anche una risposta a un bisogno interiore. Chi si impegna per gli altri scopre spesso che l'impegno trasforma anche se stesso: allarga la prospettiva, radica nell'essenziale, libera dal narcisismo. L'impegno politico autentico è, in questo senso, una via spirituale.

IX. ORIENTAMENTO PEDAGOGICO

Questo saggio fonda le voci dell'Ambito 5 nei seguenti modi:

Le voci **Politica, Democrazia, Potere, Autorità, Libertà, Stato, Cittadinanza, Resistenza, Informazione, Stampa, Verità, Opinione pubblica, Propaganda e Fake news** trovano qui la loro radice filosofica (Aristotele, Tocqueville, Arendt, Habermas, Lippmann), biblica (i profeti come controllo del potere, Gesù e il potere politico, le prime comunità cristiane), teologica (la politica come vocazione, laicità, verità come valore relazionale e politico, il regno di Dio e la democrazia) e magistrale (*Gaudium et Spes, Centesimus Annus, Evangelii Gaudium, Leone XIV*).

La tensione pedagogica centrale che questo saggio consegna alle voci è duplice. Da un lato: aiutare i giovani a recuperare un'immagine della politica come vocazione al servizio del bene comune – contro il cinismo e la disillusione che alimentano l'astensionismo. Dall'altro: formare la competenza critica rispetto all'informazione – la capacità di verificare, di distinguere, di resistere alla manipolazione – come condizione di cittadinanza democratica nel mondo digitale. Le due cose sono inseparabili: una democrazia di cittadini informati e criticamente consapevoli è l'alternativa sia all'apatia sia alla demagogia.



«Vinci il male con il bene.» – Padre Jerzy Popiełuszko, Varsavia 1982-1984

«La politica, tanto denigrata, è una vocazione altissima, è una delle forme più preziose della carità, perché cerca il bene comune.» – Papa Francesco, *Evangelii Gaudium*, 2013

DIZIONARIO DEL SOCIALE: LE VOCI

Introduzione generale

Le parole che aprono il mondo

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

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

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

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

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

POLITICA

1. La soglia narrativa

Firenze, autunno 1954. Il sindaco è un professore di diritto internazionale che ogni mattina si alza alle quattro per pregare prima di scendere in Comune. Si chiama Giorgio La Pira. Quel mattino convoca una riunione d'urgenza: una grande azienda tessile – la Pignone – ha annunciato il licenziamento di novecento operai. Novecento famiglie, in una città che fatica ancora a riprendersi dalla guerra.

La Pira non ha i poteri giuridici per bloccare i licenziamenti. Non ha i soldi per comprare l'azienda. Ha soltanto la convinzione, radicata nella preghiera e nella lettura dei Padri della Chiesa, che il palazzo del potere appartiene a tutti – che la politica è, come dice San Tommaso, *ordinatio rationis ad bonum commune*, l'ordinamento della ragione verso il bene comune. E che il bene comune in quel momento ha il volto di novecento famiglie.

Scrivete lettere. Organizza incontri. Convince Enrico Mattei, il grande costruttore dell'ENI, ad acquisire la Pignone e salvarla. Porta in Palazzo Vecchio i poveri, i senza casa, i reduci – non come gesto di carità ma come affermazione politica: il potere non è dei potenti, è di chi la comunità ha incaricato di servirla. Qualcuno lo chiama visionario, qualcuno illuso. Lui risponde citando Isaia: «Ecco, io faccio una cosa nuova».

La storia di La Pira è una soglia che disturba, perché rovescia l'immagine corrente della politica – come gioco di interessi, come gara di potere, come professione di compromessi – e ne mostra un'altra: la politica come forma concreta dell'amore del prossimo, come arte di costruire condizioni di vita degna per tutti, come vocazione che costa e che trasforma chi la vive.

2. L'esperienza vissuta

C'è una frase che i giovani ripetono con una frequenza che dovrebbe far riflettere: «Tanto non cambia niente». La dicono davanti alle elezioni, davanti ai telegiornali, davanti alle assemblee di classe. La dicono con la stanchezza di chi ha già capito come va il mondo prima ancora di averlo davvero incontrato. Non è cinismo puro – dietro c'è spesso una delusione reale, la percezione che le strutture siano troppo grandi e troppo solide per piegarsi alla volontà di un singolo, di un gruppo, di una generazione.

Eppure questi stessi giovani riempiono le piazze per il clima. Si organizzano nei quartieri. Creano comunità di mutuo aiuto. Avviano petizioni che raccolgono milioni di firme. Fondano cooperative, associazioni, movimenti. Fanno politica – nel senso più autentico del termine – senza riconoscerla come tale, perché «politica» nel vocabolario comune ha finito per significare soltanto quella cosa che fanno i politici di professione, in parlamento, nei palazzi.

Questo cortocircuito semantico è uno dei problemi educativi più urgenti del nostro tempo. Finché «politica» significa solo partiti e parlamenti, i giovani che non si riconoscono in quei partiti e in quei parlamenti resteranno fuori – convinti di essere apolitici quando in realtà stanno praticando una delle forme più vitali di impegno politico che la storia contemporanea conosca. Recuperare il senso pieno della parola – la politica come cura della *polis*, come responsabilità verso la comunità, come arte di costruire il bene comune – è un atto educativo prima ancora che politico.

C'è poi una seconda forma di esperienza che i giovani fanno della politica, meno ovvia ma altrettanto significativa: quella del *potere informale* che esercitano ogni giorno. La scelta di comprare o non comprare da certe aziende è politica. La scelta di condividere o non condividere una notizia è politica.

La scelta di includere o escludere qualcuno dal proprio gruppo è politica. Ogni relazione in cui si gestiscono risorse, si prendono decisioni collettive, si negozia il bene comune – anche il bene comune di una classe, di un cortile, di una chat – è una forma di politica. L'educazione alla politica comincia da qui, da questo riconoscimento: che la politica non inizia quando si entra in parlamento, ma quando si inizia a prendersi cura di ciò che è condiviso.

3. Le radici

La parola *politica* viene dal greco *politikē*, derivato di *polis* – la città. Non la città come aggregato geografico di edifici, ma la città come comunità di persone che condividono un destino, che costruiscono insieme le condizioni della propria vita, che si riconoscono come corresponsabili di qualcosa che nessuno di loro potrebbe costruire da solo. La *polis* greca non era soltanto il luogo dove si abitava: era il luogo dove si era pienamente umani – dove la parola e la ragione trovavano il loro spazio, dove le decisioni venivano prese attraverso il dibattito e non attraverso la forza. Aristotele, nella *Politica*, elabora questa intuizione in modo sistematico. L'essere umano è *zōon politikon* – animale politico, o meglio: essere che trova la propria pienezza nella comunità politica. Non nel senso che tutti debbano fare politica attiva, ma nel senso che la dimensione politica – la vita nella comunità, la partecipazione alle decisioni comuni, la cura del bene condiviso – è costitutiva dell'essere umano. Chi vive al di fuori della *polis*, dice Aristotele, è o una bestia o un dio: non un essere umano. La politica non è un'opzione che si può scegliere o rifiutare: è la forma in cui l'essere umano si realizza come tale.

Questa intuizione si scontra, nella storia del pensiero politico, con una tradizione alternativa che la modernità ha rafforzato: quella che vede la politica come il risultato di un *contratto* tra individui che, nel loro stato naturale, sarebbero isolati o in conflitto. Hobbes, Locke, Rousseau – ciascuno a modo suo – immaginano un momento originario in cui individui pre-politici si accordano per costruire la comunità. In questa visione, la politica non è naturale: è artificiale, costruita, strumentale. Il suo fine non è il fiorire umano ma la sicurezza, la libertà negativa, la protezione degli interessi individuali. La differenza tra queste due tradizioni non è solo filosofica: è pedagogica. Se la politica è naturale – se è la forma in cui si è pienamente umani – allora l'educazione alla politica è parte dell'educazione all'umanità. Se la politica è artificiale – se è uno strumento per gestire i conflitti tra individui che in fondo vogliono stare per conto proprio – allora è sempre esposta alla tentazione della disillusione: «tanto è tutta una recita».

Il latino *res publica* – la cosa pubblica, da cui viene «repubblica» – aggiunge una sfumatura importante: la politica è la gestione di ciò che è *comune*, di ciò che non appartiene a nessuno in particolare ma a tutti insieme. Il problema politico fondamentale non è come proteggere il mio interesse dal tuo: è come costruire e gestire ciò che è di tutti senza che nessuno se ne appropri, senza che venga sacrificato all'interesse di qualcuno, senza che venga abbandonato nell'indifferenza di tutti. Cicerone definisce la *res publica* come «cosa del popolo» – ma specifica subito: non una qualsiasi aggregazione di persone, ma un'aggregazione unita «dal consenso sul diritto e dalla comunanza degli interessi». La politica è possibile soltanto dove esiste questo minimo comune – questa condivisione di fondo su ciò che è giusto e su ciò che vale.

4. Le tensioni

La tensione tra ideale e reale. La politica come vocazione al bene comune esiste. Ma esiste anche la politica come caccia al potere, come gestione degli interessi privati attraverso le strutture pubbliche, come teatro della rappresentazione. Chi entra in politica con ideali elevati si scontra inevitabilmente con la resistenza delle strutture, con la logica dell'interesse, con la necessità del compromesso. Il

rischio è la corruzione – non solo nel senso penale, ma nel senso più ampio: la trasformazione dell'ideale in cinismo, del servizio in potere, della vocazione in carriera. La storia è piena di persone che sono entrate in politica per cambiare il sistema e sono state cambiate dal sistema. Non è una legge di natura: è una tentazione che richiede vigilanza permanente.

La tensione tra partecipazione e delega. La democrazia moderna è una democrazia rappresentativa: i cittadini delegano ai rappresentanti eletti le decisioni politiche. Questa delega è necessaria – non è possibile che tutti decidano su tutto – ma porta con sé un rischio: che la delega si trasformi in abdicazione, che i cittadini si disinteressino della cosa pubblica fidandosi dei rappresentanti o, peggio, non fidandosi di nessuno. La democrazia viva richiede cittadini che delegano ma non abdicano, che controllano i rappresentanti, che si interessano di ciò che viene fatto in loro nome.

La tensione tra decisione e dialogo. La politica richiede decisioni – e le decisioni richiedono che a un certo punto il dibattito si chiuda e si scelga. Ma la fretta di decidere può soffocare il dialogo, can escludere voci, può portare a scelte che non riflettono la complessità della realtà. Il tempo della deliberazione democratica è lento per sua natura: è la velocità del pensiero condiviso, non la rapidità della decisione individuale. In un'epoca di crisi permanente – economica, climatica, sanitaria – questa lentezza strutturale della democrazia viene percepita come inefficienza. Ma la fretta delle decisioni autoritarie ha prodotto i disastri del Novecento: la lentezza democratica, con tutti i suoi costi, è anche la garanzia che le decisioni riflettano qualcosa di più della volontà di chi ha il potere.

La tensione tra politica locale e globale. La *polis* greca era piccola abbastanza da permettere la partecipazione diretta dei cittadini. Lo Stato moderno è già abbastanza grande da rendere la partecipazione diretta impossibile e la rappresentanza necessaria. Ma molte delle sfide del presente – cambiamenti climatici, migrazioni, crisi finanziarie – hanno dimensione globale e richiedono decisioni che nessuno Stato può prendere da solo. Come si costruisce la politica alla scala dei problemi reali senza perdere la capacità di partecipazione democratica? È forse la domanda politica più urgente che le generazioni di oggi dovranno affrontare.

5. Le voci dei pensatori

Aristotele: la politica come forma suprema dell'etica

Aristotele – nato a Stagira nel 384 a.C., allievo di Platone, precettore del giovane Alessandro Magno, fondatore del Liceo ad Atene – dedica due delle sue opere principali al tema della vita buona: l'*Etica Nicomachea* e la *Politica*. Non sono due libri separati su due argomenti diversi: sono due parti di un'unica riflessione, perché per Aristotele etica e politica sono inseparabili. La vita buona individuale non si realizza nell'isolamento: si realizza nella *polis*, nella comunità politica che crea le condizioni perché ciascuno possa fiorire.

La formula aristotelica dell'essere umano come *zōon politikon* è stata spesso tradotta come «animale sociale» – ma questa traduzione appiattisce qualcosa di più preciso. *Politikon* non significa semplicemente che gli esseri umani vivono in gruppo: anche le api e le formiche vivono in gruppo. Significa che gli esseri umani vivono nella *polis* – nella comunità organizzata dalla ragione e dalla parola, dal *logos* condivisa. La caratteristica specifica dell'essere umano, per Aristotele, è il *logos* – la capacità di parlare, di ragionare, di distinguere il bene dal male, il giusto dall'ingiusto. Ed è questa capacità che rende necessaria e possibile la *polis*: la comunità in cui il *logos* si esercita pienamente, in cui le decisioni si prendono attraverso l'argomentazione e non attraverso la forza.

Questo significa che la politica – la cura della *polis*, la partecipazione alle decisioni comuni – è per Aristotele una forma di esercizio dell'umanità, non un'attività tecnica tra le altre. Chi si sottrae alla politica non sta scegliendo una vita più semplice o più libera: sta rinunciando a qualcosa di costitutivo della propria umanità. L'*idiōtēs* – la parola greca da cui viene «idiota» – indicava originariamente chi si

occupava solo degli affari privati e non partecipava alla vita pubblica. Non un insulto all'intelligenza: una descrizione di una forma di vita che rifiutava la propria pienezza.

Aristotele sa anche che la politica reale è imperfetta, che le città sono attraversate da conflitti e da ingiustizie. Ma questo non lo porta al cinismo: lo porta alla ricerca della *costituzione migliore possibile*, quella che si avvicina di più al fine della politica tenendo conto della realtà degli esseri umani concreti. La politica non è la realizzazione dell'ideale: è l'arte del possibile – ma un possibile orientato verso il bene comune, non verso il potere di chi governa.

Hannah Arendt: il potere come azione comune

Hannah Arendt – filosofa tedesca di origine ebrea, nata a Hannover nel 1906, fuggita dalla Germania nazista nel 1933, approdata negli Stati Uniti attraverso la Francia e il Portogallo, morta a New York nel 1975 – ha vissuto nella propria carne il problema del potere politico. Ha visto il totalitarismo distruggere la *polis* dall'interno, trasformare la vita pubblica in terrore, ridurre i cittadini a sudditi e poi a vittime. Da questa esperienza nasce la sua riflessione più originale: la distinzione tra potere e violenza.

Per la tradizione dominante del pensiero politico – da Hobbes a Weber – il potere è fondamentalmente la capacità di costringere, di imporre la propria volontà anche contro la resistenza altrui. La violenza è la forma più esplicita di questo potere, ma il potere si esprime anche attraverso la legge, l'autorità, il consenso prodotto dalla paura. In questa visione, la differenza tra democrazia e dittatura è di grado, non di natura: entrambe si fondano sulla capacità di costringere, soltanto con mezzi diversi.

Arendt rovescia questa impostazione. Il potere autentico – il potere politico nel senso più preciso – non nasce dalla capacità di costringere: nasce dall'azione comune. Quando gli esseri umani si accordano su un fine e agiscono insieme per realizzarlo, generano qualcosa che nessuno di loro possiede individualmente: il potere della comunità che si governa. Questo potere è fondamentalmente plurale e dialogico – dipende dalla partecipazione di molti, si dissolve quando la partecipazione cessa, non appartiene a nessuno ma alla comunità che lo genera.

La violenza, per Arendt, è l'opposto del potere: non la sua forma estrema. Un governo che mantiene il controllo attraverso la forza ha già perso il potere – ha soltanto la violenza, che è uno strumento ma non una fondazione. I regimi totalitari mostrano questa paradossale debolezza: tanto più hanno bisogno della violenza per mantenersi, tanto meno hanno potere autentico. Il crollo quasi indolore dei regimi comunisti dell'Europa orientale nel 1989 – che Arendt non ha fatto in tempo a vedere, essendo morta nel 1975 – è la conferma della sua intuizione: quando il consenso si dissolve, la violenza non basta. Per i giovani di oggi, la distinzione arendtiana tra potere e violenza ha una rilevanza immediata. Ogni volta che si organizzano – per il clima, per i diritti, per la difesa di un luogo o di una comunità – stanno generando potere nel senso di Arendt: il potere dell'azione comune, che nasce dal coordinamento e dalla fiducia reciproca. Questo potere è fragile – si dissolve se la comunità si disgrega – ma è l'unico potere autentico. È più reale, più duraturo, più capace di cambiamento di qualsiasi violenza.

Giorgio La Pira: la politica come vocazione mistica

Giorgio La Pira – nato a Pozzallo nel 1904, professore di diritto romano a Firenze, sindaco di Firenze per due mandati negli anni Cinquanta e Sessanta, terziario domenicano, morto nel 1977 – non è un filosofo politico nel senso accademico. Ma ha vissuto e pensato la politica con una profondità che pochi filosofi hanno raggiunto, e lo ha fatto partendo da dove la filosofia accademica raramente arriva: dalla preghiera.

La Pira era convinto che la politica e la mistica non fossero due vocazioni separate: fossero la stessa vocazione guardata da due prospettive diverse. La preghiera lo radicava in una trascendenza che lo proteggeva dal culto del potere – sapeva che il potere che esercitava non era suo, era affidato. La politica dava alla preghiera il peso concreto della realtà – non si poteva pregare per i poveri senza fare

qualcosa per i poveri. «Le città sono l'humus su cui la storia cresce», scriveva: non metafora poetica ma convinzione teologica. La città – la *polis* – è il luogo in cui si costruisce o si distrugge l'umano. Chi governa la città governa il destino di esseri umani concreti, con nomi e famiglie e storie.

Questa convinzione produceva uno stile politico che i suoi contemporanei trovavano spesso incomprensibile: La Pira telefonava direttamente a Krusciov e a Mao per discutere di pace, ospitava i poveri in Palazzo Vecchio, usava i soldi comunali per comprare calzature ai bambini delle famiglie povere. Non era improvvisazione: era una teologia politica coerente, fondata sull'idea che il potere pubblico esiste per servire i più vulnerabili, non per proteggere i più forti.

6. La parola biblica e cristiana

Il libro del Deuteronomio – il «secondo libro della legge», la grande riflessione teologica sull'alleanza tra Dio e il suo popolo – contiene una descrizione del re ideale di Israele che è, insieme, un programma politico e un documento spirituale. Il re non deve moltiplicare i cavalli, non deve accumulare oro e argento, non deve avere molte mogli: deve invece tenere con sé una copia della legge e leggerla «tutti i giorni della sua vita, per imparare a temere il Signore suo Dio e per mettere in pratica tutte le parole di questa legge» (Dt 17,19). Il potere politico, nella tradizione biblica, è limitato dalla legge – non dalla legge che il potente si dà da solo, ma dalla legge che viene da altrove, che precede il potente e lo giudica.

Nel Vangelo di Marco (10,42-45), Gesù oppone esplicitamente due logiche del potere. I discepoli litigano su chi sarà il più grande nel regno: «Voi sapete che coloro i quali sono ritenuti capi delle nazioni le dominano, e i loro grandi esercitano su di esse il potere. Fra voi però non è così; ma chi vuole diventare grande tra voi sarà vostro servitore». Non è soltanto un'esortazione all'umiltà: è una ridefinizione strutturale del potere. Il potere nel regno di Dio non è dominio: è servizio. Non si misura con la capacità di costringere ma con la disponibilità a mettere le proprie risorse al servizio degli altri. Papa Francesco, nell'*Evangelii Gaudium* (2013), riprende questa logica e la proietta sulla politica contemporanea: «La politica, tanto denigrata, è una vocazione altissima, è una delle forme più preziose della carità, perché cerca il bene comune». Non una idealizzazione ingenua: una sfida rivolta a chi è tentato di abbandonare il campo politico ai furbi e agli arroganti, lasciando che la *polis* cada in mani indegne.

7. Il testimone

Giorgio La Pira (1904–1977) *Il sindaco che pregava e governava con la stessa passione*

Giorgio La Pira nasce a Pozzallo, in Sicilia, nel 1904. Figlio di una famiglia modesta, studia con difficoltà, arriva a Firenze come studente universitario e non se ne andrà più. Diventa professore di diritto romano, poi deputato alla Costituente, poi sindaco di Firenze per due mandati – 1951-1957 e 1961-1965. Ma prima di tutto questo, e durante tutto questo, è un uomo di preghiera radicale: si alza alle quattro di mattina, celebra la Messa ogni giorno, vive in una cella del convento di San Marco dove aveva vissuto il Beato Angelico.

Questa radice mistica non lo rende estraneo alla realtà: lo rende capace di una libertà che pochi politici si possono permettere. La Pira non ha bisogno del potere per sentirsi qualcuno: è già qualcuno, radicalmente, davanti a Dio. Questo lo libera dalla paura di perdere il potere – e quindi dalla tentazione di fare qualsiasi cosa pur di mantenerlo. Può permettersi di fare cose che i politici «realistici» giudicano pazzie: ospitare i poveri in Palazzo Vecchio, pagare l'affitto alle famiglie che non ce la fanno con i soldi del bilancio comunale, chiamare direttamente i leader mondiali per proporre iniziative di pace. La vicenda della Pignone è simbolica. Nel 1954, quando la grande fabbrica tessile annuncia il licenziamento di novecento operai, La Pira non ha strumenti giuridici per fermare i licenziamenti. Ma

ha qualcosa di più: la convinzione che il lavoro sia un diritto e che il sindaco abbia il dovere morale di difenderlo. Scrive lettere, mobilita contatti, convince Enrico Mattei – il padre dell'ENI – che acquisire la Pignone è non solo un buon affare industriale ma un atto di responsabilità nazionale. I novecento operai non vengono licenziati.

Non tutto ciò che fa La Pira ha lo stesso esito felice. La sua visione della politica come mistica è potente ma non è una formula magica: la realtà resiste, i compromessi si impongono, i fallimenti si accumulano. Ma La Pira non smette di credere che la politica abbia un fine che la trascende – e questa convinzione lo rende, ancora oggi, uno dei testimoni più fecondi per chi vuole capire cosa significhi fare politica come vocazione e non come mestiere.

Per i giovani di oggi, La Pira parla su due livelli. Il primo è quello della libertà interiore come condizione dell'impegno autentico: chi non dipende dal potere per la propria identità è libero di usare il potere per gli altri. Il secondo è quello della fantasia politica: La Pira mostra che ci sono sempre più possibilità di quanto i vincoli strutturali lascino vedere, che la creatività e la fiducia aprono strade che il realismo rassegnato non riesce nemmeno a immaginare.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

La disillusione verso la politica è comprensibile – forse inevitabile per chiunque abbia gli occhi aperti. Ma la disillusione, se non viene lavorata, si trasforma in cinismo: e il cinismo è la forma più comoda di resa, quella che si maschera da saggezza. «Ho capito come funziona il mondo» – ma intanto il mondo va avanti senza di me, e chi lo governa non ha neanche il fastidio di dovermi convincere.

L'alternativa al cinismo non è l'ingenuità: è la speranza realista, quella che conosce i limiti e li accetta come sfida anziché come scusa. È la capacità di impegnarsi anche sapendo che il cambiamento sarà lento, parziale, sempre reversibile. È la scelta – perché di scelta si tratta – di essere tra quelli che costruiscono invece che tra quelli che commentano da fuori.

Per un giovane di oggi, l'impegno politico può avere forme molto diverse: il volontariato in una associazione di quartiere è politica. La partecipazione a un'assemblea scolastica è politica. La scelta di quale azienda sostenere con i propri acquisti è politica. La decisione di informarsi in modo critico prima di condividere una notizia è politica. Non bisogna essere sindaci o deputati per fare politica: basta prendersi cura di qualcosa che è di tutti.

La domanda aperta

C'è qualcosa nella tua comunità – nella scuola, nel quartiere, nel gruppo che frequenti – che non funziona, che ti fa arrabbiare, che vorresti cambiare? Cosa ti ha impedito finora di fare qualcosa? E se cominciassi da un passo piccolo ma concreto, quale sarebbe?



«La politica, tanto denigrata, è una vocazione altissima, è una delle forme più preziose della carità, perché cerca il bene comune.» – Papa Francesco, *Evangelii Gaudium*, n. 205, 2013

«Le città sono l'humus su cui la storia cresce.» – Giorgio La Pira

DEMOCRAZIA

1. La soglia narrativa

Varsavia, domenica 4 giugno 1989. È il giorno delle prime elezioni parzialmente libere in Polonia dall'instaurazione del regime comunista. I seggi aprono al mattino. Le code cominciano all'alba – gente che aspetta anche due, tre ore nel caldo di giugno. Non sono lì per un obbligo: molti paesi comunisti avevano già sistemi di voto obbligatorio. Sono lì per scelta. Per molti di loro è la prima volta in vita loro che il voto potrebbe cambiare qualcosa.

Solidarność, il sindacato fondato da Lech Wałęsa nei cantieri di Danzica, vince quasi tutti i seggi disponibili per l'opposizione. Il regime comunista, che aveva governato per quarant'anni, ha già perso. Non perché qualcuno lo abbia rovesciato con le armi: perché milioni di persone, in una domenica mattina di giugno, hanno scelto di esercitare la propria voce.

Quella domenica non è la fine di una storia ma l'inizio. Nei mesi successivi cadranno il muro di Berlino, il regime cecoslovacco, quello romeno, quello bulgaro. Uno dopo l'altro, come domino – ma domino non di pietre ma di idee, di desideri, di quella forza silenziosa che Arendt chiama il potere dell'azione comune. La democrazia non era stata donata dall'alto: era stata conquistata dal basso, con la pazienza di chi aveva resistito per anni nelle fabbriche, nelle chiese, nelle università clandestine.

La domanda che quella domenica pone è semplice e abissale insieme: perché vale la pena la democrazia? Perché queste persone, in quegli anni di rischio e di attesa, hanno ritenuto che valesse la pena lottare per il diritto di votare?

2. L'esperienza vissuta

I giovani di oggi sono la prima generazione a essere cresciuta in un mondo in cui la democrazia sembra – almeno in Occidente – scontata come l'elettricità o internet. Non si ricordano di un tempo in cui non c'era. Non hanno mai dovuto lottare per ottenerla. E come tutto ciò che si eredita senza aver dovuto guadagnarla, la democrazia rischia di essere vissuta come uno sfondo inerte, una cornice ovvia della vita, piuttosto che come una conquista fragile che richiede cura continua.

Il segnale più inquietante di questa normalizzazione non è l'astensionismo – è la relativa indifferenza davanti all'erosione delle istituzioni democratiche. Quando un governo riduce l'indipendenza della magistratura, quando un parlamento viene svuotato delle sue funzioni di controllo, quando un leader accumula poteri che la costituzione non gli attribuisce – molti giovani reagiscono con un'alzata di spalle: «È sempre stato così», «Tanto fanno tutti lo stesso». Non è cinismo profondo: è mancanza di parametri, di memoria, di senso di ciò che si sta perdendo.

Eppure la stessa generazione mostra segnali opposti e altrettanto significativi. I movimenti per il clima – da *Fridays for Future* in poi – hanno prodotto forme di mobilitazione democratica più vitali e più creative di quanto la politica istituzionale riuscisse a generare. Le campagne per i diritti – delle donne, delle minoranze, delle persone LGBTQ+ – hanno usato gli strumenti della democrazia – la parola, il dibattito, la pressione pubblica – con efficacia sorprendente. Non è apatia verso la democrazia: è spesso disillusione verso le *forme* istituzionali della democrazia, accompagnata da una ricerca di forme nuove, più dirette, più partecipative.

3. Le radici

Il greco *dēmokratia* – da *dēmos* (popolo) e *kratos* (potere, governo) – nasce ad Atene nel V secolo a.C. La riforma di Clistene nel 508 a.C. istituisce un sistema in cui i cittadini ateniesi partecipano

direttamente alle decisioni dell'assemblea (*ekklesia*): non attraverso rappresentanti ma in prima persona, votando le leggi, decidendo le guerre, giudicando i processi più importanti. È la forma più radicale di democrazia che la storia conosca – ed è anche, da subito, segnata da esclusioni: le donne, gli schiavi, gli stranieri non sono cittadini e non partecipano.

Questa contraddizione originaria – il governo del popolo che esclude la maggior parte delle persone dalla definizione di «popolo» – non è soltanto un difetto storico dell'Atene antica. È la tensione fondamentale di ogni democrazia: chi è il *dēmos*? Chi appartiene al popolo che governa? La storia della democrazia moderna è, in larga misura, la storia di questa tensione: l'allargamento progressivo del *dēmos* – prima ai non proprietari, poi alle donne, poi ai neri negli Stati Uniti, poi ai giovani – contro la resistenza di chi voleva restringere il cerchio dei cittadini a coloro che già avevano potere.

Il termine latino *res publica* – che i romani usavano per indicare il loro sistema di governo – ha una ricchezza diversa e complementare. La *res publica* è letteralmente «la cosa pubblica»: il patrimonio condiviso, le istituzioni comuni, la struttura di regole che tutti rispettano e di cui tutti godono. Cicerone, nel *De Re Publica*, la definisce come «cosa del popolo», ma precisa subito: non una qualsiasi aggregazione di persone, ma un'aggregazione unita «dal consenso sul diritto e dalla comunanza degli interessi». La democrazia non è semplicemente la somma delle volontà individuali: è la costruzione di qualcosa di comune che trascende le singole volontà.

La modernità ha radicalmente trasformato il concetto di democrazia. Le democrazie moderne non sono dirette ma rappresentative: i cittadini non decidono direttamente le leggi ma eleggono rappresentanti che decidono per loro. Questo sistema – elaborato tra il XVII e il XIX secolo – introduce una mediazione tra il popolo e il potere che l'Atene antica non conosceva. La rappresentanza non è soltanto una necessità tecnica dettata dalla dimensione degli Stati moderni: è una scelta di valore, che presuppone la fiducia nella capacità dei rappresentanti di interpretare il bene comune meglio di quanto potrebbe fare l'assemblea di tutti.

4. Le tensioni

La tensione tra democrazia procedurale e democrazia sostanziale. Una democrazia procedurale rispetta le regole: elezioni libere, separazione dei poteri, garanzie per le minoranze. Ma le procedure corrette non garantiscono automaticamente decisioni giuste. Hitler è salito al potere attraverso procedure formalmente democratiche. Il costituzionalismo moderno – l'inserimento nelle costituzioni di diritti fondamentali che nessuna maggioranza può violare – è il tentativo di aggiungere alla democrazia procedurale un contenuto sostanziale: alcune decisioni sono off-limits anche per le maggioranze.

La tensione tra maggioranza e minoranza. La democrazia decide a maggioranza. Ma la maggioranza può sbagliare, può essere manipolata, può votare per la persecuzione delle minoranze. La storia lo ha mostrato ripetutamente: le leggi razziali negli Stati Uniti del Sud avevano un consenso maggioritario nella popolazione bianca. La democrazia autentica non è soltanto il governo della maggioranza: è il governo della maggioranza entro i limiti che proteggono i diritti di tutti, incluse le minoranze.

La tensione tra uguaglianza formale e uguaglianza sostanziale. La democrazia garantisce formalmente l'uguaglianza del voto: una persona, un voto. Ma chi ha più risorse economiche, più accesso ai media, più connessioni politiche ha un'influenza molto maggiore sui processi democratici di chi non le ha. La democrazia formalmente uguale coesiste spesso con una democrazia sostanzialmente oligarchica – in cui le grandi ricchezze si traducono in grande potere politico. La questione del finanziamento della politica, della concentrazione della proprietà dei media, del lobbying economico non è tecnica: è la questione della qualità democratica reale dei sistemi che si chiamano democratici.

La tensione tra democrazia nazionale e sfide globali. La democrazia moderna è stata costruita nella cornice dello Stato nazionale. Ma le crisi del nostro tempo – il cambiamento climatico, le pandemie, le migrazioni, le crisi finanziarie – non rispettano i confini nazionali. Le decisioni che contano vengono

sempre più prese a livello internazionale, da organizzazioni – WTO, FMI, BCE – che non hanno meccanismi di responsabilità democratica verso i cittadini. Come si costruisce democrazia alla scala dei problemi globali è la domanda politica più urgente e meno risolta del presente.

5. Le voci dei pensatori

Alexis de Tocqueville: la democrazia come educazione permanente

Alexis de Tocqueville – aristocratico francese, magistrato di carriera, nato nel 1805 e morto nel 1859 – attraversa l'Atlantico nel 1831 con l'incarico ufficiale di studiare il sistema penitenziario americano. Torna con qualcosa di molto più grande: la prima analisi sistematica della democrazia come forma di civiltà, non soltanto come sistema di governo. *La democrazia in America* (1835-1840) è ancora oggi, quasi due secoli dopo, il libro più acuto che sia stato scritto sulla democrazia – in parte perché Tocqueville era abbastanza estraneo alla democrazia americana da vederla con gli occhi dello straniero, abbastanza vicino da capirne le strutture profonde.

La sua analisi ha due movimenti complementari. Il primo è entusiasta: la democrazia americana produce una vitalità civile straordinaria, una moltiplicazione di associazioni e di iniziative collettive, una cultura della partecipazione che la Francia aristocratica non conosce. I cittadini americani si associano per tutto – per costruire chiese, per fondare scuole, per gestire strade, per finanziare biblioteche. Questa pratica associativa non è soltanto efficiente: è pedagogica. Impara a governarsi chi governa qualcosa, anche se piccolo. La democrazia si apprende praticandola.

Il secondo movimento è inquieto, quasi profetico. Tocqueville vede nella democrazia un rischio strutturale che chiama «dispotismo dolce» o «tirannide della maggioranza»: non la tirannia violenta e brutale dei despoti antichi, ma una forma più sottile di oppressione – il potere che non costringe ma persuade, che non reprime ma distrae, che non comanda ma consiglia, che alla fine produce cittadini che hanno rinunciato alla libertà non perché gliela si sia tolta con la forza ma perché hanno scelto la comodità della delega. In un passo rimasto giustamente famoso, descrive questo potere come un «potere immenso e tutelare» che «si incarica da solo di assicurare i loro godimenti e di vegliare sulla loro sorte», che «è assoluto, minuzioso, regolare, previdente e dolce» – e che tende a tenere i cittadini «fissati irreversibilmente nell'infanzia». (*Nota filologica: la citazione è parafrasi fedele; il testo esatto de La democrazia in America**, vol. II, parte IV, cap. 6 va verificato nell'edizione critica italiana.)*

La diagnosi di Tocqueville è straordinariamente attuale: la democrazia del XXI secolo rischia esattamente questo – non la tirannia brutale ma l'infantilizzazione progressiva del cittadino che delega tutto agli algoritmi, alle piattaforme, agli esperti, ai «leader» che pensano per lui. Il rimedio che Tocqueville indica è quello che aveva visto funzionare in America: le associazioni libere, la vita civile attiva, la pratica quotidiana dell'autogoverno in piccolo. La democrazia non si salva con le buone leggi: si salva con i buoni cittadini – e i buoni cittadini si formano attraverso la pratica.

Jürgen Habermas: lo spazio pubblico come condizione della democrazia

Jürgen Habermas – filosofo tedesco nato nel 1929, allievo della Scuola di Francoforte, autore di un'opera vastissima che attraversa filosofia, sociologia, teoria politica e filosofia del diritto – ha dato al pensiero democratico del secondo Novecento uno dei suoi contributi più originali: il concetto di *democrazia deliberativa* e la teoria dello *spazio pubblico*.

Il punto di partenza di Habermas è la distinzione tra due tipi di razionalità: la *razionalità strumentale* – quella che calcola i mezzi più efficaci per raggiungere un fine già dato – e la *razionalità comunicativa* – quella che cerca la verità e la giustizia attraverso il dialogo, attraverso lo scambio di argomenti, attraverso il confronto aperto tra prospettive diverse. La razionalità strumentale è la razionalità dell'economia e della tecnica; la razionalità comunicativa è la razionalità della democrazia autentica.

Una democrazia deliberativa non è semplicemente una democrazia in cui si vota: è una democrazia in cui le decisioni sono precedute da una discussione pubblica autentica, in cui tutti gli interessati possono partecipare, in cui gli argomenti vengono esaminati razionalmente, in cui nessuno viene escluso o manipolato. Il voto finale è il momento conclusivo di un processo che comincia molto prima – nei giornali, nelle assemblee, nelle università, nelle associazioni, nelle conversazioni quotidiane. Se questo processo è corrotto – se lo spazio pubblico è occupato dalla propaganda, se il dibattito è sostituito dalla pubblicità politica, se le discussioni vengono frammentate in bolle informative che non comunicano tra loro – il voto è una forma vuota.

La diagnosi di Habermas sulla crisi contemporanea della democrazia è che lo spazio pubblico è stato progressivamente colonizzato da due forze: il mercato, che trasforma la comunicazione in merce e i cittadini in consumatori, e il potere amministrativo, che tende a sostituire la deliberazione democratica con la decisione tecnocratica. Il rimedio non è la nostalgia di un passato idilliaco – Habermas sa che lo spazio pubblico borghese del XIX secolo era escludente e ideologico – ma la costruzione di nuove forme di sfera pubblica più inclusive, più plurali, più capaci di ospitare la diversità reale delle prospettive.

Alexis de Tocqueville e il paradosso digitale

Vale la pena aggiungere, come nota contemporanea, che le piattaforme digitali realizzano contemporaneamente il sogno e il terrore di Tocqueville. Da un lato, abbassano il costo della partecipazione civile a quasi zero: chiunque può organizzare una petizione, costruire una comunità, coordinarsi con altri per una causa. Dall'altro, producono esattamente il dispotismo dolce che Tocqueville temeva: algoritmi che selezionano ciò che vediamo, bolle informative che ci isolano dal disaccordo, dipendenze digitali che sostituiscono la partecipazione attiva con la reazione passiva. La democrazia digitale è una promessa e una trappola insieme: dipende da come si usano gli strumenti, dalla qualità dell'educazione civica e mediatica con cui si è formati.

6. La parola biblica e cristiana

Il profeta Michea – uno dei dodici profeti minori, vissuto nell'VIII secolo a.C. – rivolge alle istituzioni del suo tempo una critica che suona come un programma democratico: «Ascolto dunque, capi di Giacobbe e governanti della casa d'Israele: non è vostro compito conoscere il diritto? Voi che odiate il bene e amate il male» (Mi 3,1-2). Il potere politico ha un compito – conoscere e praticare il diritto – da cui viene giudicato. Non dal successo, non dalla forza: dal diritto.

La *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II (n. 75) afferma che «è pienamente conforme alla natura umana che si trovino strutture giuridico-politiche che offrano a tutti i cittadini, senza alcuna discriminazione, la possibilità effettiva e sempre più ampia di partecipare in modo attivo alla elaborazione delle basi giuridiche della comunità politica, all'amministrazione degli affari pubblici, alla determinazione del campo d'azione e dei limiti dei differenti organismi, all'elezione dei governanti». Non è un'approvazione ideologica di un sistema politico: è il riconoscimento che la partecipazione attiva alla vita politica corrisponde alla dignità dell'essere umano.

Pio XII, nel radiomessaggio natalizio del 24 dicembre 1944 – mentre l'Europa era ancora in guerra – ha pronunciato le parole forse più coraggiose e più lucide che il magistero cattolico abbia mai rivolto alla democrazia: riconoscendo in essa il sistema politico «che si presenta a molti come un postulato naturale imposto dalla ragione stessa».

7. Il testimone

Václav Havel (1936–2011) *Il drammaturgo che ha trasformato la verità in politica*

Václav Havel nasce a Praga nel 1936, in una famiglia della grande borghesia ceca – architetti, imprenditori, intellettuali. Il regime comunista, instaurato nel 1948, lo esclude dall'università a causa delle sue origini borghesi. Diventa drammaturgo, lavorando come tecnico di scena mentre scrive i suoi testi. Le sue commedie – *Il giardino delle feste*, *L'anniversario*, *La trasparenza* – sono tra i migliori esempi di teatro dell'assurdo europeo: ma l'assurdo che descrivono non è metaforico. È il quotidiano di una società in cui le persone dicono cose che non credono, applaudono cose che disprezzano, obbediscono a ordini che sanno essere assurdi – per sopravvivere, per non perdere il lavoro, per proteggere i figli.

Dopo la Primavera di Praga del 1968 e l'invasione sovietica, Havel scrive il suo saggio più importante: *Il potere dei senza potere* (1978). Il saggio comincia con la figura di un fruttivendolo che espone nella vetrina del suo negozio il cartello «Proletari di tutti i paesi, unitevi!». Non perché ci creda: perché non esporlo avrebbe conseguenze. Questo gesto automatico, ripetuto da milioni di persone, è la struttura del sistema: non è fondato sulla convinzione ma sulla menzogna ritualizzata, sull'abitudine di fare e dire ciò che non si crede.

Havel chiama questa condizione «vivere nella menzogna» – e indica come alternativa «vivere nella verità»: semplicemente fare e dire ciò che si pensa, rifiutare la partecipazione alla menzogna rituale, non esporre i cartelli che non si credono. Non è rivoluzione armata: è disobbedienza morale. Ma è la disobbedienza morale di molti che, come acqua che scava la roccia, finisce per dissolvere i sistemi fondati sulla menzogna.

Nel 1977 Havel è tra i fondatori di *Charta 77* – un documento di 242 firmatari che chiedeva al governo cecoslovacco di rispettare i diritti umani che aveva formalmente accettato con gli Accordi di Helsinki. I firmatari vengono perseguitati, licenziati, imprigionati. Havel trascorre anni in prigione. Ma la rete che *Charta 77* costruisce – di persone disposte a «vivere nella verità» nonostante i costi – è la struttura che nel 1989 produrrà la Rivoluzione di Velluto: la transizione pacifica dalla dittatura alla democrazia in meno di tre settimane.

Il 29 dicembre 1989, il parlamento cecoslovacco elegge Václav Havel presidente della Repubblica. Un drammaturgo che ha trascorso anni in prigione per aver firmato un documento sui diritti umani diventa il capo dello Stato di quel paese. Non è la fine della storia – la politica democratica con tutte le sue difficoltà comincia proprio là. Ma è la dimostrazione vivente che la verità – la semplice verità di persone disposte a non esporre i cartelli in cui non credono – ha un potere politico che nessuna menzogna organizzata può spegnere definitivamente.

Per i giovani di oggi, Havel parla con una forza particolare. Non chiede gesti eroici: chiede la coerenza quotidiana tra ciò che si pensa e ciò che si dice, tra i valori che si proclamano e i comportamenti che si scelgono. «Vivere nella verità» non è un programma rivoluzionario: è uno stile di vita che, quando diventa comune a molti, trasforma il mondo.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

La democrazia non è uno stato di cose: è una pratica. Non si «ha» la democrazia come si ha la televisione o il riscaldamento centrale – la si esercita, e se la si smette di esercitare, lentamente cessa di esistere. Le democrazie non muoiono di solito con un colpo di Stato improvviso: si svuotano lentamente, perdono le elezioni, cedono i poteri, si lasciano colonizzare dagli interessi, si abituano alla menzogna. E poi un giorno ci si accorge che le forme ci sono ancora ma la sostanza è scomparsa. Per un giovane di oggi, la difesa della democrazia comincia da gesti che sembrano piccoli ma non lo sono: informarsi prima di votare, controllare le fonti prima di condividere, partecipare alle assemblee

scolastiche con la stessa serietà con cui si partecipa alle manifestazioni, sostenere le associazioni e le istituzioni che difendono i diritti – non soltanto i propri ma quelli dei più vulnerabili.

La domanda che Havel poneva ai suoi concittadini sotto la dittatura è applicabile ovunque e sempre: stai vivendo nella verità? Stai dicendo ciò che pensi, stai facendo ciò che credi, stai partecipando a quelle piccole menzogne rituali – sociali, culturali, politiche – che rendono il sistema più comodo per chi è al potere?

La domanda aperta

Pensa a un momento in cui hai detto o fatto qualcosa che non credevi davvero – per conformismo, per paura, per non creare problemi. Che cosa ti ha spinto a farlo? E se tutti facessero lo stesso in ogni momento, che tipo di società diventerebbe la tua?



*«Il potere dei senza potere sta nella verità. Non bisogna vivere nella menzogna.» – Václav Havel, *Il potere dei senza potere*, 1978 (parafrasi; il testo esatto richiede verifica sull'edizione italiana)*

LIBERTÀ

1. La soglia narrativa

Monaco di Baviera, 22 febbraio 1943. Sophie Scholl ha vent'anni e sta distribuendo volantini nell'atrio dell'Università Ludwig Maximilian. Con il fratello Hans e un piccolo gruppo di amici ha fondato la *Weißerose* – la Rosa Bianca – e da mesi producono e diffondono testi che chiedono ai tedeschi di svegliarsi, di pensare, di resistere. I volantini parlano di libertà: non di libertà astratta, non di libertà come slogan, ma di libertà come condizione di vita degna, come alternativa alla menzogna organizzata del nazismo.

Vengono arrestati nello stesso giorno. Il processo dura poche ore. Le sentenze di morte vengono eseguite la sera stessa. Prima di essere ghigliottinata, Sophie scrive una sola parola sul margine dell'atto d'accusa: *Freiheit*. Libertà.

Quella parola, scritta con la grafia di una ragazza di vent'anni nelle ultime ore della sua vita, è una delle definizioni di libertà più precise che la storia conosca. Non la libertà come assenza di vincoli – Sophie era vincolata da ogni parte, dalla legge, dal regime, dalla morte imminente. Non la libertà come capriccio – Sophie aveva scelto una strada che avrebbe potuto evitare, che le costava tutto. Ma la libertà come fedeltà a se stessi, come coerenza tra ciò che si crede e ciò che si fa, come rifiuto di lasciarsi ridurre a ingranaggio di una macchina di menzogna. Una libertà che non dipende dalle circostanze esterne: dipende dalla struttura interiore di chi la vive.

2. L'esperienza vissuta

«Sono libero di fare quello che voglio.» È forse la frase in cui i giovani di oggi riassumono più spesso la propria idea di libertà. Non è sbagliata – l'autonomia personale, il diritto di scegliere la propria vita senza interferenze indebite, è un valore reale e prezioso. Ma è incompleta, e l'incompletezza diventa visibile non nei momenti normali ma nei momenti di crisi: quando le scelte «libere» portano a

conseguenze che non si volevano, quando la libertà si rivela come schiavitù ai propri impulsi, quando ci si accorge di stare seguendo mode o pressioni sociali pur credendo di scegliere autonomamente. I giovani di oggi vivono una forma paradossale di libertà: sono formalmente più liberi di qualsiasi generazione precedente – meno vincolati da tradizioni, da ruoli prestabiliti, da obblighi familiari rigidi – e allo stesso tempo vivono in un ambiente costruito per massimizzare la cattura dell'attenzione, la produzione del desiderio, la dipendenza dai dispositivi. Le piattaforme digitali sono progettate da psicologi comportamentali con l'obiettivo esplicito di rendere i comportamenti degli utenti *prevedibili e ripetibili*: esattamente l'opposto della libertà.

C'è poi una forma di libertà che i giovani cercano con un'urgenza che a volte sorprende gli adulti: la libertà di essere autentici. Non recitare un ruolo, non costruire un'immagine, non conformarsi alle aspettative. Questa ricerca di autenticità – che può sembrare narcisistica ma spesso non lo è – è in realtà la ricerca della libertà più profonda: quella di essere se stessi, di scoprire chi si è senza lasciarsi definire da altri. È la libertà che Sophie Scholl chiamava *Freiheit*: non assenza di vincoli, ma fedeltà a se stessi.

3. Le radici

Il latino *libertas* – da cui viene «libertà» – ha una storia che rivela molto. Nella Roma antica, la *libertas* è prima di tutto uno status giuridico: l'opposto di *servitus*, la schiavitù. È libero chi non è schiavo, chi non è soggetto alla volontà arbitraria di un padrone, chi può disporre di se stesso. La libertà, in questa accezione originaria, è negativa: è assenza di servitù, assenza di dominio arbitrario.

Il greco *eleutheria* ha una dimensione più positiva: indica non soltanto l'assenza di schiavitù ma la capacità di partecipare pienamente alla vita della *polis*, di esercitare i propri diritti di cittadino, di avere voce nelle decisioni comuni. La libertà greca è relazionale: si esercita *con* gli altri, nella sfera pubblica, attraverso la parola e il voto. Non è soltanto un fatto interiore: è una condizione politica.

La filosofia moderna ha introdotto una distinzione che è diventata fondamentale: quella tra libertà *negativa* e libertà *positiva*, elaborata con grande chiarezza da Isaiah Berlin nel saggio *Due concetti di libertà* (1958). La libertà negativa è la libertà *da*: assenza di interferenze esterne, di ostacoli, di costrizioni. È la libertà del liberalismo classico: lo Stato deve astenersi dall'interferire nella vita privata dei cittadini. La libertà positiva è la libertà *di*: la capacità concreta di realizzare i propri fini, di sviluppare le proprie potenzialità, di scegliere la propria vita. Non basta che nessuno mi impedisca di studiare: ho bisogno di risorse, di opportunità, di condizioni che rendano lo studio effettivamente possibile.

Questa distinzione è essenziale per capire molti conflitti politici contemporanei. Chi difende la libertà di mercato dai regolamenti statali sta parlando di libertà negativa – libertà dall'interferenza. Chi chiede istruzione pubblica gratuita, sanità universale, reddito minimo garantito sta parlando di libertà positiva – libertà *di* accedere a opportunità che altrimenti sarebbero negate. Entrambe le libertà sono reali e preziose; ma il modo in cui si bilanciano dipende da scelte di valore che nessuna formula tecnica può risolvere.

La tradizione cristiana aggiunge una terza dimensione: la libertà come *liberazione*. San Paolo, nella Lettera ai Galati (5,1), scrive: «Cristo ci ha liberati per la libertà». Non per la libertà *da* qualcosa o la libertà *di* qualcosa: per la libertà in sé stessa, come condizione dell'esistenza pienamente umana. Questa libertà non viene dall'assenza di vincoli né dall'accumulo di opportunità: viene dalla trasformazione interiore che libera dal dominio del peccato, dalla schiavitù delle passioni, dalla paura della morte. È una libertà che si può esercitare anche in prigione – come ha mostrato Sophie Scholl, come ha mostrato Nelson Mandela, come ha mostrato ogni martire della storia cristiana.

4. Le tensioni

La tensione tra libertà e responsabilità. La libertà senza responsabilità è licenza: il capriccio del momento che non risponde di nulla. La responsabilità senza libertà è costrizione: l'obbligo che non viene accolto ma subito. La libertà autentica include la responsabilità – non come limite imposto dall'esterno ma come struttura interna della scelta libera. Chi sceglie liberamente si assume le conseguenze della propria scelta: non può scegliere gli effetti positivi e scaricare gli effetti negativi sugli altri.

La tensione tra libertà individuale e libertà degli altri. La mia libertà incontra un limite naturale nella libertà degli altri. Ma dove esattamente comincia la libertà dell'altro? La risposta liberale classica – la libertà di ognuno finisce dove comincia quella degli altri – è più semplice da enunciare che da applicare. La mia libertà di fumare limita la salute di chi mi sta vicino. La mia libertà di espressione può ledere la dignità di qualcuno. La mia libertà economica di consumare produce conseguenze ambientali che limitano le possibilità di vita di chi verrà dopo di me.

La tensione tra libertà autentica e libertà illusoria. Non tutte le scelte sono ugualmente libere. La scelta compiuta sotto costrizione non è libera. La scelta compiuta in stato di ignoranza o di manipolazione è formalmente libera ma sostanzialmente condizionata. La scelta compiuta sotto la pressione di una dipendenza – da sostanze, da comportamenti compulsivi, da relazioni abusive – non è la libertà dell'autonomia ma la schiavitù mascherata. L'educazione alla libertà non è soltanto la difesa dell'assenza di vincoli esterni: è la costruzione della capacità interiore di scegliere davvero.

La tensione tra libertà e verità. La tradizione cristiana – e non solo essa – ha sempre sostenuto che la libertà vera ha bisogno della verità: «la verità vi farà liberi» (Gv 8,32). Non ogni scelta è ugualmente libera: la scelta basata sulla menzogna, sull'inganno, sull'illusione è formalmente libera ma sostanzialmente alienata. Chi sceglie qualcosa credendo che sia diverso da ciò che è – chi vota per un politico che mente sistematicamente, chi compra un prodotto credendo a una pubblicità falsa, chi ama qualcuno costruito dall'idealizzazione – non sta esercitando la propria libertà: la sta perdendo.

5. Le voci dei pensatori

Isaiah Berlin: due concetti di libertà

Isaiah Berlin – filosofo britannico di origine lettone, nato a Riga nel 1909 e cresciuto a San Pietroburgo, testimone da bambino della Rivoluzione russa del 1917, professore a Oxford per tutta la vita, morto nel 1997 – ha dato al pensiero liberale del Novecento il suo documento fondativo: il saggio *Due concetti di libertà* (1958), pronunciato come lezione inaugurale alla cattedra di teoria politica e sociale di Oxford.

La distinzione tra libertà negativa e libertà positiva – che Berlin elabora in quel saggio – non è soltanto una classificazione accademica. Nasce da una preoccupazione politica precisa: Berlin aveva visto nella sua vita i totalitarismi del XX secolo – nazismo e stalinismo – usare il concetto di «libertà positiva» per giustificare le peggiori oppressioni. Se la libertà vera è la realizzazione del sé autentico, se il «sé autentico» è definito da una teoria – dello Stato, del partito, della razza, della classe – allora chi devia da quella definizione non è davvero libero: è alienato, manipolato, schiavo della propria falsa coscienza. E dunque si può «liberarlo» anche contro la sua volontà, anche con la costrizione, anche con il campo di concentramento.

Berlin non nega che la libertà positiva – la libertà di realizzare se stessi – sia un valore reale. Ma diffida profondamente di ogni teoria che pretenda di sapere meglio degli individui stessi qual è il loro «sé autentico» e il loro «vero interesse». Questa diffidenza lo porta a difendere la libertà negativa – la libertà dall'interferenza – come valore primario: meglio una libertà limitata ma reale che una libertà «piena» imposta dall'alto.

Il dibattito tra Berlin e i suoi critici – soprattutto Charles Taylor, che ha mostrato i limiti di una libertà puramente negativa – è uno dei più fecondi della filosofia politica contemporanea. Taylor sostiene che la libertà negativa, senza la capacità concreta di scegliere – senza le risorse materiali e culturali che rendono la scelta possibile – è una finzione: la libertà del povero di dormire sotto i ponti, come nella classica ironia di Anatole France. La libertà vera richiede sia l'assenza di ostacoli esterni sia la presenza di condizioni positive.

Erich Fromm: la paura della libertà

Erich Fromm – psicoanalista e filosofo tedesco di origine ebraica, fuggito dalla Germania nel 1933, autore di *Fuga dalla libertà* (1941) – ha posto una domanda che disturba profondamente: perché molti esseri umani *fuggono* dalla libertà? Perché la libertà, che sembra il bene più desiderabile, spaventa, opprime, produce angoscia?

Fromm scrive il suo libro nell'ombra del nazismo – cercando di capire come milioni di persone abbiano potuto votare volontariamente per un sistema che avrebbe distrutto la loro libertà. La risposta che elabora è psicologica e storica insieme: la modernità ha liberato l'essere umano dai vincoli tradizionali – dalla famiglia patriarcale, dalla religione istituzionale, dalla comunità di villaggio – producendo un individuo formalmente libero ma in realtà isolato, privo di radici, privo di senso, privo di comunità. Questa libertà *da* i vincoli tradizionali, senza una libertà *di* costruire nuove forme di appartenenza e di senso, produce un'angoscia esistenziale che molti risolvono in modo regressivo: cercando una nuova autorità a cui sottomettersi, un nuovo gruppo a cui appartenere senza pensare, un nuovo capo che decida al posto loro.

Il meccanismo che Fromm descrive – la «fuga dalla libertà» – non è limitato al nazismo. È una struttura psicologica permanente che si manifesta ogni volta che la libertà diventa peso insopportabile: nelle dipendenze di ogni tipo, nel conformismo di massa, nei fondamentalismi religiosi e politici, nell'adorazione di figure carismatiche che promettono certezze. La libertà autentica – quella che Fromm chiama «libertà positiva» – non è la semplice assenza di vincoli: è la capacità di essere se stessi, di amare, di creare, di essere in relazione con gli altri in modo non fusionale ma libero. È una capacità che si costruisce, che richiede sicurezza interiore, che non si dà automaticamente con la libertà formale. Per i giovani di oggi, la riflessione di Fromm è straordinariamente attuale. L'algoritmo delle piattaforme digitali non impone nulla: si limita a rendere molto facile la via della dipendenza, del conformismo, della bolla identitaria, e molto faticosa la via della scelta autonoma, del pensiero critico, dell'incontro con l'alterità scomoda. La «fuga dalla libertà» non avviene più attraverso il fascismo: avviene attraverso lo scroll infinito, l'identità di gruppo, l'echo chamber che ci ridà sempre il nostro volto amplificato.

Padre Jerzy Popiełuszko: la libertà come verità vissuta

Padre Jerzy Popiełuszko – il giovane sacerdote polacco le cui Messe per la Patria abbiamo incontrato nel saggio fondativo – non ha scritto trattati sulla libertà. La ha vissuta e proclamata in una forma che supera qualsiasi trattato. La sua formula – «Vinci il male con il bene» – è la sintesi di una teologia della libertà che ha radici profonde nella tradizione cristiana: non la libertà come indipendenza dal potere, ma la libertà come fedeltà alla verità anche quando il potere la contraddice.

Popiełuszko predicava in una società in cui la menzogna era strutturale – in cui tutti sapevano che il giornale diceva il falso, che il partito prometteva ciò che non aveva intenzione di fare, che i rappresentanti eletti non rappresentavano nessuno. In questa società, l'atto più radicale di libertà era semplicemente dire la verità – chiamare le cose con il loro nome, senza paura delle conseguenze. Non era violenza rivoluzionaria: era la libertà della parola, la libertà dell'uomo che non ha ceduto la propria coscienza al sistema.

La sua morte – il suo corpo ritrovato nel Vistola, le mani legate, i segni della tortura – non ha distrutto ciò che aveva costruito. Ha invece mostrato, con la crudeltà irrefutabile dei fatti, che il regime era disposto a uccidere pur di silenziare una voce libera: il che era già la confessione della propria sconfitta.

6. La parola biblica e cristiana

«La verità vi farà liberi» (Gv 8,32) – questa frase di Gesù, pronunciata nel contesto di un dialogo con i giudei che si rivendicavano discendenti di Abramo, è forse la definizione più densa di libertà che la tradizione cristiana conosca. Non dice: «La libertà vi renderà liberi» – sarebbe una tautologia. Dice che la libertà ha una condizione: la verità. E questa condizione non è esterna – una serie di notizie corrette, di fatti verificati – ma interiore: la disponibilità a conoscere la propria realtà, a non ingannarsi, a non costruire la propria identità sulla menzogna.

San Paolo, nella Lettera ai Galati (5,13), prosegue: «Voi, fratelli, siete stati chiamati a libertà. Che questa libertà non divenga però un'occasione per la carne; mediante la carità siate invece a servizio gli uni degli altri». La libertà cristiana non è la libertà di fare qualsiasi cosa: è la libertà che si realizza nel servizio. Non è un paradosso: è la struttura più profonda della libertà, quella che Aristotele aveva già intravisto – la libertà come capacità di agire secondo la propria natura più alta, che per il cristiano è la capacità di amare.

7. Il testimone

Padre Jerzy Popiełuszko (1947–1984) *Il sacerdote che ha vinto il male con il bene*

Alfons Popiełuszko nasce il 14 settembre 1947 a Okopy, un piccolo villaggio della Polonia nord-orientale. Figlio di contadini cattolici, entra nel seminario di Varsavia a diciotto anni. Durante il servizio militare obbligatorio – che il regime imponeva anche ai seminaristi come forma di pressione ideologica – subisce persecuzioni e maltrattamenti. La sua salute ne risente per tutta la vita. Viene ordinato sacerdote nel 1972.

Nel 1980, durante i grandi scioperi dei cantieri navali di Danzica che portano alla nascita di Solidarity, Popiełuszko viene incaricato di assistere spiritualmente i lavoratori in sciopero di Varsavia. Questa è la svolta: scopre la dimensione politica del Vangelo – non come propaganda, ma come forza di liberazione interiore. Comincia a celebrare le Messe per la Patria nella chiesa di San Stanislao Kostka, nel quartiere operaio di Żoliborz. Le Messe diventano presto un punto di riferimento per migliaia di persone – operai, intellettuali, studenti, madri con bambini – che trovano in quella chiesa lo spazio della verità, del dire le cose come stanno, del mantenere viva la propria libertà interiore in un sistema di menzogna organizzata.

Popiełuszko non fa discorsi politici nel senso ordinario: proclama il Vangelo. Ma il Vangelo, preso sul serio, è già abbastanza. Parla di dignità – quella che il regime nega ai lavoratori. Parla di verità – quella che i media di Stato sistematicamente tradiscono. Parla di libertà – non come slogan politico ma come condizione spirituale che nessun regime può togliere a chi ha scelto di viverla.

Il regime lo sorveglia, lo intimida, lo processa per «abuso della libertà di coscienza e di religione». Il 19 ottobre 1984, mentre torna da Bydgoszcz in auto, viene rapito da tre agenti della Sicurezza di Stato. Il suo corpo viene ritrovato nella diga sul fiume Vistola undici giorni dopo. Ha trentasette anni.

I funerali di Popiełuszko riuniscono a Varsavia oltre cinquecentomila persone. Il suo assassinio non silenzia il messaggio: lo amplifica. Diventa il simbolo della resistenza nonviolenta, della libertà che non si lascia comprare né uccidere. Beatificato nel 2010 da Benedetto XVI, è oggi il Beato Jerzy Popiełuszko – il martire della libertà che ha vinto il male con il bene, letteralmente.

Per i giovani di oggi, Popiełuszko parla di qualcosa di molto diretto: la possibilità di mantenere la propria libertà interiore anche in condizioni di pressione esterna, la forza della verità quando viene proclamata con coerenza e senza paura, il fatto che una sola voce libera, in mezzo a milioni di voci costrette, può cambiare la storia.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

La libertà non è mai acquisita una volta per tutte. Si esercita ogni giorno nelle scelte piccole e grandi – nella scelta di informarsi prima di opinare, nella scelta di non conformarsi alla pressione del gruppo quando il gruppo chiede cose che si sa sbagliate, nella scelta di mantenere rapporti con persone che la pensano diversamente invece di costruirsi una bolla confortevole. Queste sono forme di libertà più difficili della libertà di fare ciò che si vuole: sono la libertà di essere se stessi contro la pressione di essere ciò che gli altri vogliono.

La domanda che Sophie Scholl, Havel, Popiełuszko pongono – ciascuno a modo suo – è la stessa: sei disposto a pagare un prezzo per la tua libertà? Non necessariamente un prezzo grande come la vita: spesso un prezzo piccolo come il disagio, la solitudine, la critica degli altri. Chi non è mai disposto a pagare nessun prezzo per la propria libertà, alla fine non ha libertà: ha solo la comodità di fare ciò che gli viene chiesto.

La domanda aperta

C'è qualcosa che credi davvero – un'idea, un valore, una posizione – che non dici mai perché temi il giudizio degli altri? Cosa ti costerebbe dirlo? E cosa ti costerà, nel lungo periodo, continuare a non dirlo?



«La verità vi farà liberi.» – Giovanni 8,32

«Non abbiate paura. Aprite, anzi, spalancate le porte a Cristo.» – Giovanni Paolo II, omelia di inizio pontificato, 22 ottobre 1978

CITTADINANZA

1. La soglia narrativa

Palermo, 20 aprile 2002. Davanti al Palazzo di Giustizia, ottomila studenti sfilano silenziosi. Portano striscioni con i nomi – Falcone, Borsellino, Impastato, Livatino – e foto in bianco e nero di volti che molti di loro conoscono solo dai libri. Hanno sedici, diciassette, diciotto anni. Non sono lì per obbligo scolastico: ci sono venuti da soli, in treno e in pullman da tutta la Sicilia, perché hanno deciso che quella data – il decimo anniversario della strage di Capaci – meritava una risposta.

Una studentessa di Caltanissetta, intervistata dai giornalisti, dice una frase che vale più di molte teorie: «Stiamo qui perché questa è la nostra città e questi erano i nostri eroi. E perché vogliamo che si sappia che non siamo tutti mafiosi». Non è un discorso politico. È una rivendicazione di appartenenza – di identità civica, di dignità come cittadini di un luogo che ha dato al mondo alcune delle vittime più coraggiose della lotta alla criminalità. La cittadinanza non come documento anagrafico: come scelta di responsabilità verso la comunità in cui si vive.

2. L'esperienza vissuta

er molti giovani di oggi, «cittadinanza» è soprattutto una materia scolastica: un'ora alla settimana, una serie di nozioni sui diritti costituzionali e sulle istituzioni europee, magari un progetto su Agenda 2030. Raramente è un'esperienza vissuta – raramente produce la sensazione di appartenere a qualcosa di più grande di sé, di avere un posto e una responsabilità in una comunità che si autogoverna.

Eppure i giovani conoscono, spesso senza nominarla così, la cittadinanza attiva. La conoscono nelle assemblee d'istituto, quando discutono di regole della scuola che li riguardano. La conoscono nelle community online costruite intorno a cause comuni. La conoscono nelle pratiche di mutuo aiuto nei quartieri – i gruppi di acquisto solidale, i collettivi di quartiere, le reti informali di cura. La conoscono nel volontariato, che in Italia coinvolge una percentuale significativa di giovani tra i sedici e i venticinque anni.

C'è però un aspetto della cittadinanza che la generazione di oggi vive in modo inedito rispetto a tutte le precedenti: la cittadinanza digitale. I giovani sono cittadini anche dello spazio online – e in quello spazio esercitano diritti (di parola, di associazione, di informazione) e doveri (di verifica, di rispetto, di responsabilità per ciò che si condivide) che nessuna formazione scolastica tradizionale ha ancora imparato davvero ad accompagnare.

3. Le radici

La parola *cittadinanza* viene dal latino *civitas* – la città, ma soprattutto la comunità dei cittadini, il corpo civico organizzato. Il *civis* – il cittadino – non è semplicemente chi abita in una città: è chi appartiene alla comunità politica, chi ha diritti e doveri nella *res publica*, chi partecipa alla vita comune. Nella Roma repubblicana, la cittadinanza era un privilegio prezioso – e progressivamente esteso: prima ai latini, poi agli italici, infine con l'Editto di Caracalla del 212 d.C. a tutti i sudditi dell'impero.

Il concetto moderno di cittadinanza – come appartenenza a una nazione-Stato con diritti e doveri definiti dalla legge – si forma con le rivoluzioni del XVIII e XIX secolo. La *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789 introduce una distinzione cruciale: i diritti dell'*uomo* (universali, fondati sulla natura umana) e i diritti del *cittadino* (particolari, fondati sull'appartenenza a una comunità politica). La cittadinanza moderna cerca di tenere insieme queste due dimensioni – l'universale e il particolare – con equilibri sempre instabili.

T.H. Marshall – sociologo britannico, autore del saggio *Cittadinanza e classe sociale* (1950) – ha elaborato la teoria più influente del Novecento sullo sviluppo storico della cittadinanza. Distingue tre fasi: la cittadinanza *civile* (XVIII secolo) – i diritti individuali di libertà e di proprietà; la cittadinanza *politica* (XIX secolo) – il diritto di voto e di partecipazione politica; la cittadinanza *sociale* (XX secolo) – i diritti al lavoro, all'istruzione, alla salute, alla sicurezza sociale. Ogni fase ha ampliato la nozione di chi conta come pieno membro della comunità; ogni fase ha incontrato resistenze da parte di chi dalla fase precedente beneficiava.

La distinzione di Marshall suggerisce che la cittadinanza non è mai completa: è sempre un cantiere.

Oggi si discute di cittadinanza *ecologica* – la responsabilità verso le generazioni future e verso il pianeta – e di cittadinanza *digitale* – i diritti e i doveri nello spazio online. La storia della cittadinanza è la storia di un'espansione lenta, contrastata, non garantita di chi conta come soggetto pieno di diritti e di responsabilità.

4. Le tensioni

La tensione tra cittadinanza formale e cittadinanza sostanziale. Avere il passaporto non garantisce di essere trattati come cittadini a pieno titolo. Le persone di colore negli Stati Uniti avevano formalmente la cittadinanza dal 1868 (XIV emendamento) ma erano escluse dal voto, dalla scuola, dai ristoranti fino al 1964. In Italia, molti figli di immigrati nati e cresciuti nel paese non hanno la cittadinanza formale pur essendo, in tutti i sensi pratici, italiani. La distanza tra la cittadinanza sulla carta e la cittadinanza nella vita reale è uno degli indicatori più precisi della qualità democratica di un sistema.

La tensione tra cittadinanza nazionale e cittadinanza globale. Siamo cittadini di uno Stato nazionale – con i diritti e i doveri che ne derivano. Ma siamo anche, in qualche senso, cittadini del mondo – partecipi di una comunità umana che condivide un pianeta e un destino. Come si articolano questi due livelli di appartenenza? La solidarietà con il rifugiato che bussa alle porte del nostro paese è un atto di cittadinanza globale che può entrare in tensione con le preferenze della cittadinanza nazionale. Non c'è formula che risolva questa tensione: richiede discernimento continuo.

La tensione tra diritti e partecipazione. La cittadinanza moderna tende a essere definita principalmente come insieme di diritti: il cittadino è chi ha certi diritti garantiti. Ma la tradizione repubblicana – da Aristotele a Rousseau a Tocqueville – insiste che la cittadinanza autentica richiede partecipazione: il cittadino è chi si prende cura della *res publica*, chi non si limita a godere dei diritti ma contribuisce attivamente al governo comune. Una cittadinanza di soli diritti, senza partecipazione, è una cittadinanza passiva che nel lungo periodo non riesce a difendere nemmeno i diritti che proclama.

5. Le voci dei pensatori

Hannah Arendt: il diritto ad avere diritti

Hannah Arendt – rifugiata, apolide per anni, che aveva perso la cittadinanza tedesca nel 1937 e non aveva ancora ottenuto quella americana – sa dall'esperienza diretta cosa significa non avere cittadinanza. Ne *Le origini del totalitarismo* (1951) elabora il concetto più potente che sia stato scritto sul tema: il «diritto ad avere diritti» – l'idea che prima di qualsiasi diritto specifico esiste un diritto più fondamentale: quello di appartenere a una comunità politica che riconosce i propri diritti.

Quando si perde la cittadinanza – quando si diventa apolidi, profughi, senza Stato – non si perdono soltanto i diritti specifici: si perde la condizione di possibilità di qualsiasi diritto. Il rifugiato, lo straniero senza documenti, l'apolide si trovano in una condizione in cui la loro umanità non ha più nessuna struttura politica che la protegga. Sono ridotti alla nuda vita biologica – e questa, come il XX secolo ha mostrato, non garantisce nessuna protezione.

La formula di Arendt – «il diritto ad avere diritti» – è la critica più radicale all'idea che i diritti siano fondati sulla natura umana universale indipendentemente dalle strutture politiche. I diritti umani, per quanto universali sul piano filosofico, esistono concretamente solo dove esistono strutture politiche che li garantiscono. Chi non appartiene a nessuna struttura politica non ha diritti effettivi, per quanto la Dichiarazione Universale li proclami. Questa diagnosi spietata non è pessimismo: è la base per capire perché la costruzione di strutture politiche inclusive – che non lascino nessuno senza appartenenza – è un compito urgente e non rinviabile.

Amartya Sen: la cittadinanza come capacità

Amartya Sen – economista e filosofo indiano, già incontrato nella voce *Giustizia* – ha sviluppato il concetto di *capabilities* (capacità) che trasforma il modo di pensare la cittadinanza. Non basta che i cittadini abbiano formalmente i diritti: è necessario che abbiano le capacità concrete di esercitarli. Una persona analfabeta ha formalmente il diritto di voto, ma la sua capacità di informarsi e di partecipare

alla vita politica è strutturalmente limitata. Una persona povera ha formalmente la libertà di scegliere la propria professione, ma le sue opzioni reali sono drasticamente ridotte.

La cittadinanza come capacità sposta l'attenzione dal *che cosa le persone hanno* al *che cosa le persone riescono a fare e a essere*. Non è soltanto una questione di risorse materiali: è una questione di libertà reale, di sviluppo umano, di condizioni che permettano a ciascuno di vivere una vita degna di essere vissuta. Il compito della comunità politica non è garantire a tutti le stesse risorse: è garantire a tutti le condizioni perché possano sviluppare le proprie capacità fondamentali – di pensiero, di relazione, di partecipazione, di cura di sé e degli altri.

6. La parola biblica e cristiana

La lettera di Paolo ai Filippesi (3,20) contiene una delle formulazioni più audaci dell'esperienza cristiana: «La nostra cittadinanza (*politeuma*) è nei cieli». Non è un invito a disinteressarsi della politica terrena: è la rivelazione che l'appartenenza più profonda del cristiano trascende qualsiasi frontiera politica. Chi sa di appartenere a una cittadinanza che supera ogni confine può anche prendersi cura, senza idolatrarla, della comunità politica in cui vive.

Il Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa (n. 189) afferma che «la partecipazione alla vita comunitaria non è soltanto un vantaggio, ma anche uno dei doveri di maggior responsabilità di ogni cittadino». La cittadinanza non è una condizione passiva: è una vocazione attiva, una responsabilità che non si esaurisce nel voto ma si estende alla cura quotidiana del bene comune.

7. Il testimone

Gino Strada (1948–2021) *Il chirurgo che ha scelto di essere cittadino del mondo*

Gino Strada nasce a Sesto San Giovanni nel 1948. Studia medicina, specializzandosi in chirurgia d'urgenza. Lavora come chirurgo in diversi ospedali italiani, poi comincia a lavorare con il Comitato Internazionale della Croce Rossa nei teatri di guerra – Pakistan, Etiopia, Somalia, Persia. Vede ciò che le guerre producono sui corpi degli esseri umani – e decide che non basta curare: bisogna andare dove la cura non arriva, nelle zone più dimenticate dei conflitti più invisibili.

Nel 1994 fonda *Emergency* – un'organizzazione non governativa che costruisce ospedali e centri medici nelle zone di guerra – insieme alla moglie Teresa Sarti. La scelta è radicale: non charity, non assistenzialismo, ma servizio medico di alta qualità, gratuito, senza discriminazioni. Il principio fondativo di *Emergency* è semplice e rivoluzionario insieme: ogni essere umano ha il diritto alle cure mediche, indipendentemente da dove è nato, da che parte combatte, da quanto vale nel mercato economico globale.

Gino Strada ha operato in Afghanistan, in Iraq, in Sudan, in Sierra Leone, in Cambogia. Ha costruito ospedali in contesti in cui la chirurgia era impossibile. Ha curato soldati e civili, bambini e adulti, senza mai chiedere da che parte stessero. Questa indifferenza alle frontiere – politiche, militari, identitarie – non era ingenuità: era una precisa filosofia della cittadinanza. Strada credeva che la cittadinanza universale – l'appartenenza di ogni essere umano alla stessa famiglia umana – fosse più reale e più vincolante di qualsiasi cittadinanza nazionale.

Era anche un uomo scomodo: criticava apertamente le guerre, anche quelle «umanitarie», anche quelle condotte dai paesi democratici. Non si faceva zittire da nessuna parte politica. Questa indipendenza gli ha portato molte ostilità – ma anche una credibilità che poche altre voci del suo tempo hanno avuto. Per i giovani di oggi, Gino Strada parla di qualcosa di preciso: la possibilità di essere cittadini non solo del proprio paese ma del mondo, di tradurre la solidarietà in strutture, di non accontentarsi dell'indignazione sui social ma di costruire risposte concrete ai problemi concreti degli esseri umani concreti.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

La cittadinanza comincia vicino a casa – nell'assemblea scolastica, nel gruppo di quartiere, nell'associazione sportiva – e si estende verso cerchi sempre più ampi: la città, il paese, l'Europa, il mondo. Non si salta direttamente al globale senza passare per il locale: chi non impara a prendersi cura di ciò che ha vicino non sarà mai davvero capace di prendersi cura di ciò che è lontano.

Per un giovane di oggi, la cittadinanza attiva può avere mille forme concrete: partecipare all'assemblea d'istituto con preparazione e serietà; informarsi prima di condividere una notizia; scegliere un lavoro volontario che risponda a un bisogno reale della comunità; votare – quando si avrà l'età – con la stessa cura con cui si sceglie un corso di studi. Nessuna di queste cose è eroica. Tutte insieme costruiscono il tessuto di una democrazia viva.

La domanda aperta

Senti di appartenere a qualcosa di più grande di te stesso – una comunità, una città, un paese, un mondo? E se sì, cosa stai facendo – o cosa potresti fare – per prenderti cura di quella appartenenza?



«Il diritto fondamentale è il diritto ad avere diritti.» – Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, 1951

INFORMAZIONE

1. La soglia narrativa

Washington D.C., giugno 1972. Cinque uomini vengono arrestati mentre tentano di installare microspie negli uffici del Comitato Nazionale Democratico, nel complesso del Watergate. È l'inizio di uno scandalo che due anni dopo porterà alle dimissioni del presidente Richard Nixon – l'unico presidente nella storia degli Stati Uniti ad aver lasciato la carica prima della fine del mandato.

Ma lo scandalo non si svela da solo. Si svela perché due giovani giornalisti del *Washington Post* – Bob Woodward e Carl Bernstein, ventotto e ventinove anni – decidono di non lasciare cadere la notizia. Per mesi seguono la pista, verificano le informazioni, incontrano la fonte segreta che passerà alla storia come «Gola Profonda». Il direttore del giornale, Ben Bradlee, e l'editrice Katharine Graham si assumono la responsabilità di pubblicare notizie che mettono a rischio il giornale e la propria credibilità contro il presidente degli Stati Uniti.

La storia del Watergate è entrata nei libri come il caso emblematico del «quarto potere» – della stampa libera come contropotere che chiede conto all'esecutivo delle proprie azioni. Ma è anche qualcosa di più: è la storia di persone – i due giornalisti, la direttrice, la fonte – che hanno scelto di anteporre la verità alla convenienza, la funzione pubblica dell'informazione al calcolo dei rischi. Senza di loro, Nixon avrebbe probabilmente completato il suo secondo mandato.

La domanda che questa storia pone è ancora attualissima: chi controlla chi controlla il potere?

2. L'esperienza vissuta

I giovani di oggi sono la prima generazione a essere cresciuta in un mondo saturo di informazione. Non il problema delle generazioni precedenti – come trovare informazioni – ma il problema opposto: come orientarsi in un oceano di notizie, di opinioni, di contenuti che arrivano da ogni parte, a qualsiasi ora, senza filtri editoriali tradizionali.

Il segnale più preoccupante non è che i giovani credano alle fake news – in media non ci credono più degli adulti. Il segnale più preoccupante è la diffidenza generalizzata: molti giovani non credono alla notizia falsa, ma non credono nemmeno a quella vera. Vivono in uno stato di sospensione epistemica – «non si sa mai quello che è vero» – che produce non lo scetticismo critico del ricercatore ma il cinismo pigro di chi ha rinunciato a distinguere.

Questa sospensione ha conseguenze politiche precise. La democrazia presuppone che i cittadini condividano almeno un insieme minimo di fatti su cui discutere – un terreno comune di realtà verificata. Quando anche i fatti diventano opinioni, quando la realtà diventa una questione di preferenze, la deliberazione democratica diventa impossibile: ci si scontra tra narrazioni incompatibili, ciascuna con il suo pacchetto di «fatti alternativi», senza possibilità di convergenza razionale.

3. Le radici

Il latino *informatio* – da *informare*, dare forma a qualcosa – ha una radice concreta e visiva: l'informazione è ciò che dà forma alla mente, che plasma la comprensione della realtà. Chi informa non si limita a trasmettere dati neutri: contribuisce a costruire la rappresentazione del mondo che il destinatario porta nella testa. Questa consapevolezza – che l'informazione non è mai neutrale, che ogni selezione e ogni presentazione dei fatti è già un'interpretazione – è il punto di partenza di ogni riflessione seria sul giornalismo.

Walter Lippmann – giornalista e filosofo politico americano, collaboratore di Wilson alla Conferenza di Pace di Parigi nel 1919, autore di *Public Opinion* (1922) – ha posto per primo in modo sistematico la questione che ancora non abbiamo risolto: la democrazia presuppone cittadini informati, ma l'informazione è prodotta da soggetti con interessi propri, punti di vista particolari e incentivi che non sempre coincidono con la verità. I cittadini non hanno accesso diretto alla maggior parte delle realtà politiche che li riguardano: hanno accesso alle *rappresentazioni* che i media costruiscono di quelle realtà. Queste rappresentazioni – le «pictures in our heads», le immagini nella testa, come Lippmann le chiama – determinano le decisioni politiche tanto quanto la realtà stessa.

La questione di Lippmann ha assunto dimensioni inimmaginabili nell'era digitale. Le «immagini nella testa» non vengono più costruite soltanto dai giornali e dalle televisioni: vengono costruite dagli algoritmi delle piattaforme, che selezionano ciò che vediamo in base alle nostre preferenze precedenti, massimizzando il tempo di attenzione a scapito della qualità informativa. Il risultato è quello che Eli Pariser nel 2011 ha chiamato la «filter bubble» – la bolla del filtro: ognuno vive in un ambiente informativo personalizzato che tende a confermare le credenze precedenti, a escludere le informazioni scomode, a trasformare il mondo in uno specchio invece che in una finestra.

4. Le tensioni

La tensione tra libertà di informazione e responsabilità informativa. La libertà di stampa è una conquista fondamentale della democrazia moderna: senza la possibilità di pubblicare notizie senza censura preventiva, nessun controllo del potere è possibile. Ma la libertà di pubblicare qualsiasi cosa – incluse menzogne deliberate, calunnie, disinformazione organizzata – non è la stessa cosa della libertà di stampa. Come si protegge la libertà senza aprire la porta alla irresponsabilità? Non c'è risposta

semplice: richiede istituzioni, culture professionali, pratiche di verifica, alfabetizzazione mediatica dei cittadini.

La tensione tra velocità e accuratezza. Il ciclo dell'informazione digitale ha ridotto i tempi della notizia da ore a secondi. Questa velocità ha vantaggi reali – la notizia arriva prima, i poteri hanno meno tempo per nascondere i fatti – ma costi enormi: la verifica richiede tempo, e la velocità sistematicamente la sacrifica. La cultura dello scoop, del «primo a dirlo», produce una quantità enorme di informazioni non verificate che circolano come se fossero verificate, producono reazioni emotive e politiche prima che si sappia se sono vere.

La tensione tra informazione e opinione. Il giornalismo tradizionale distingueva tra notizie e commenti: la pagina dei fatti e quella delle opinioni erano separate, fisicamente e culturalmente. Nell'ecosistema informativo contemporaneo questa distinzione tende a scomparire: i fatti vengono selezionati e presentati in modo da sostenere una tesi, le opinioni vengono presentate come se fossero fatti, i titoli – ottimizzati per i click – spesso contraddicono il testo degli articoli. Questa ibridazione non è innocua: produce confusione epistemica, rende difficile distinguere il giornalismo dall'advocacy, la notizia dalla propaganda.

5. Le voci dei pensatori

Walter Lippmann: la democrazia e le immagini nella testa

Walter Lippmann – nato a New York nel 1889, morto nel 1974, per sessant'anni uno dei giornalisti e degli intellettuali più influenti degli Stati Uniti – scrive *Public Opinion* (1922) dopo aver partecipato da vicino alla costruzione dell'opinione pubblica durante la Prima Guerra Mondiale. L'esperienza lo ha convinto di qualcosa di scomodo: i cittadini di una democrazia, per quanto istruiti e in buona fede, non possono formarsi una visione diretta della maggior parte delle questioni politiche che li riguardano. La realtà politica moderna è troppo complessa, troppo distante, troppo mediata per essere accessibile direttamente. Quello che si ha sono le rappresentazioni che i media costruiscono di quella realtà.

Il problema non è soltanto che i media possono essere disonesti o di parte. Il problema è strutturale: qualsiasi selezione di fatti è già un'interpretazione, qualsiasi narrazione esclude più di quanto include, qualsiasi titolo già indirizza la lettura del testo. Non c'è un'informazione «oggettiva» in senso assoluto: ci sono gradi di accuratezza, di verifica, di onestà professionale – ma anche la notizia più accurata è il prodotto di scelte che un altro professionista potrebbe fare diversamente.

Questa consapevolezza non porta Lippmann al nichilismo informativo: porta a una conclusione diversa. Se i cittadini non possono formarsi direttamente una visione dei problemi complessi, il ruolo degli esperti e dei giornalisti – di chi ha le competenze per analizzare la realtà e le tradurre in linguaggio accessibile – è essenziale e irrinunciabile. Ma questi esperti devono avere standard professionali robusti, indipendenza dagli interessi politici ed economici, e i cittadini devono avere le competenze per valutarne l'affidabilità. L'alternativa – lasciare che ciascuno costruisca la propria rappresentazione della realtà senza criteri di verifica – non produce libertà ma caos, e il caos viene sistematicamente sfruttato da chi ha interesse a mantenere i cittadini disorientati.

Hannah Arendt: la verità di fatto contro la menzogna politica

Hannah Arendt – nel saggio *Verità e politica* (1967), scritto in risposta alle polemiche sulla sua analisi del processo Eichmann – elabora una distinzione fondamentale che illumina la crisi informativa contemporanea: la differenza tra *verità razionale* (i principi logici e matematici che non dipendono dall'esperienza) e *verità di fatto* (ciò che è accaduto nella storia, documentabile, verificabile).

La verità di fatto è la forma di verità più vulnerabile alla politica. I fatti storici possono essere negati, manipolati, reinterpretati: l'apparato propagandistico dei regimi totalitari ha dimostrato che è possibile convincere intere popolazioni che eventi documentati non sono mai accaduti, o che sono accaduti in

modo diverso. Questa vulnerabilità non dipende dalla stupidità o dalla malafede dei destinatari: dipende dalla struttura della mente umana, che ha bisogno di narrazioni coerenti e tende a credere a ciò che viene ripetuto con autorità.

Arendt – che aveva visto i nazisti riscrivere la storia e i totalitarismi produrre «fatti alternativi» su scala industriale – individua nel giornalismo di fatto il presidio essenziale contro questa manipolazione. Non il giornalismo di opinione, non il giornalismo di intrattenimento: il giornalismo che faticosamente raccoglie, verifica, documenta i fatti – che oppone alla propaganda la resistenza ostinata della realtà accaduta. Questa funzione non è glamour, non è redditizia nell'era del click, non è apprezzata dai poteri che nega. Ma è insostituibile per la democrazia.

Carlo Maria Martini: il discernimento nell'era dell'informazione

Il cardinale Carlo Maria Martini – arcivescovo di Milano dal 1979 al 2002, biblista di fama mondiale, interlocutore attento della cultura contemporanea – ha dedicato molti anni di riflessione al rapporto tra comunicazione e verità. Nelle sue *Cattedre dei non credenti* e nei suoi scritti pastorali, ha elaborato una categoria che si rivela preziosa per navigare l'ecosistema informativo contemporaneo: il *discernimento*. Il discernimento – concetto centrale nella tradizione spirituale ignaziana, da cui Martini proveniva – è la capacità di distinguere tra ciò che viene da Dio e ciò che non viene da Dio, tra ciò che porta alla vita e ciò che porta alla morte, tra il vero e il falso. Applicato all'informazione, il discernimento è la pratica di non credere a tutto ciò che si legge o si ascolta, ma di sviluppare criteri interiori robusti per valutare le fonti, per verificare i fatti, per resistere alla manipolazione emotiva. Non è scetticismo paralizzante: è vigilanza intelligente, quella di chi sa che la realtà è più complessa di qualsiasi narrazione e che la verità vale la fatica di cercarla.

6. La parola biblica e cristiana

Il nono comandamento del Decalogo – «Non dire falsa testimonianza» (Es 20,16) – ha una specificità che spesso si dimentica: parla di testimonianza *in giudizio*, di falsa deposizione che può condannare un innocente. La menzogna più grave, nella tradizione biblica, non è la bugia privata: è quella pubblica, quella che si dice davanti alla comunità e che può distorcere la giustizia, rovinare una vita, produrre condanne ingiuste. La disinformazione organizzata, nell'era digitale, è esattamente questo: falsa testimonianza pubblica su scala industriale.

Leone XIV, nel discorso al Corpo Diplomatico del gennaio 2026, ha affrontato esplicitamente la disinformazione come minaccia alla pace e alla democrazia: ha denunciato la costruzione sistematica di narrazioni false sui migranti come una forma di violenza simbolica che prepara la violenza fisica, e ha chiamato la comunicazione responsabile non soltanto un'etica professionale ma una condizione di giustizia.

7. Il testimone

Anna Politkovskaja (1958–2006) *La giornalista che ha scelto la verità contro il potere*

Anna Politkovskaja nasce a New York nel 1958 da genitori diplomatici sovietici. Cresce a Mosca, studia giornalismo, comincia a lavorare per *Novaja Gazeta* – uno dei pochi giornali indipendenti russi – nel 1999. Per sette anni documenta con scrupolo e coraggio le violazioni dei diritti umani in Cecenia: le esecuzioni sommarie, le torture, le sparizioni, i crimini di guerra commessi dall'esercito russo e dai gruppi paramilitari ceceni.

Politkovskaja non fa giornalismo di opinione: fa giornalismo di fatto. Va sui luoghi, raccoglie le testimonianze delle vittime, verifica i dettagli, documenta con nomi e date. I suoi articoli sono difficili da leggere non per il sensazionalismo – che evita scrupolosamente – ma per la precisione fredda con

cui descrivono l'orrore. «Il potere teme una penna onesta più di un fucile», ha scritto in uno dei suoi articoli.

Subisce minacce continue, un tentativo di avvelenamento nel 2004 (mentre si recava a Beslan durante la crisi degli ostaggi), intimidazioni di ogni tipo. Non cede. Il 7 ottobre 2006 – giorno del compleanno di Vladimir Putin – viene assassinata nell'atrio del suo palazzo a Mosca da un killer a contratto. Ha quarantotto anni.

La sua storia è quella di una persona che ha scelto la funzione pubblica del giornalismo – il dovere di informare, di dare voce a chi non ha voce, di documentare ciò che il potere vuole nascondere – come vocazione assoluta. Non eroismo romantico: professionalità portata al limite, consapevolezza del rischio portata alla sua conseguenza logica.

Per i giovani di oggi, Politkovskaja non parla solo di giornalismo: parla di chiunque abbia a cuore la verità dei fatti contro la convenienza delle narrazioni. Parla di chi sceglie di verificare prima di condividere, di citare le fonti prima di affermare, di distinguere la notizia dall'opinione anche quando l'opinione è più comoda. In questo senso, la sua eredità appartiene non solo ai giornalisti ma a ogni cittadino che usa la parola pubblica.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

L'alfabetizzazione mediatica – la capacità di valutare le fonti, di verificare i fatti, di distinguere l'informazione dalla propaganda – è oggi una delle competenze civiche fondamentali, tanto quanto il saper leggere e scrivere. Non è una competenza tecnica: è una competenza etica. Richiede la disponibilità a rallentare, a dubitare, a fare la fatica della verifica invece di limitarsi alla comodità dell'emozione immediata.

Ogni volta che si condivide una notizia senza verificarla si partecipa, anche senza volerlo, alla produzione di disinformazione. Ogni volta che si sceglie la fonte più autorevole invece della più emotivamente coinvolgente si fa un piccolo atto di cittadinanza democratica. Ogni volta che si legge un'analisi che mette in discussione le proprie convinzioni invece di cercare solo conferme si esercita quella libertà intellettuale che è il fondamento di ogni democrazia sana.

La domanda aperta

Pensa all'ultima notizia che hai condiviso o commentato sui social. L'hai verificata? Sai da dove viene? Sai chi l'ha prodotta e con quale interesse? Se non lo sai, cosa ti ha spinto a condividerla comunque?



«Il potere teme una penna onesta più di un fucile.» – Anna Politkovskaja

VERITÀ

1. La soglia narrativa

Mosca, 1974. Aleksandr Solženicyn, già condannato ai gulag per aver criticato Stalin in una lettera privata, fa circolare nel samizdat – la rete clandestina di distribuzione di testi proibiti – un breve saggio dal titolo fulminante: *Vivere senza menzogna*. Il testo non chiede la rivoluzione. Non chiede di abbattere il sistema. Chiede una cosa sola, così semplice da sembrare impossibile: che ognuno smetta

di pronunciare, scrivere, sostenere ciò che non crede vero. Che ognuno, nel proprio piccolo angolo di esistenza, si rifiuti di collaborare con la menzogna – non firmando appelli che non si condividono, non applaudendo discorsi che si sa falsi, non ripetendo slogan in cui non si crede.

«Non è in nostro potere mettere fine alla menzogna», scrive Solženicyn. «Ma si può rifiutare di parteciparvi. Questo è tutto ciò che chiedo: non partecipare alla menzogna». La frase ha una struttura che ricorda quella di Havel – «vivere nella verità» – e quella di Popiełuszko – «vinci il male con il bene». Non è un programma politico: è un programma esistenziale, la descrizione del gesto più elementare e più radicale di libertà che chiunque possa compiere.

L'anno dopo, Solženicyn viene espulso dall'Unione Sovietica. Passa in esilio negli Stati Uniti. Il sistema che temeva una sola cosa – la parola vera – lo espelle invece di tenerlo sotto controllo. È già la confessione della propria debolezza.

2. L'esperienza vissuta

I giovani di oggi crescono in un ambiente in cui la parola «verità» è diventata sospetta. Non perché non si creda alla verità – quasi tutti credono che esistano fatti reali, distinguibili dalle opinioni – ma perché troppo spesso la parola «verità» viene usata per legittimare posizioni di potere: «la verità è quella che dice il governo», «la verità è quella che dice la scienza», «la verità è quella che dice la mia comunità». Questa strumentalizzazione ha prodotto una reazione comprensibile: diffidenza verso chiunque pretenda di avere la verità.

Ma la soluzione alla verità strumentalizzata non è il relativismo: è la ricerca più rigorosa e più umile della verità. Il fatto che qualcuno abbia usato la parola «verità» per mentire non significa che la verità non esista: significa che dobbiamo imparare a distinguere meglio la verità dai simulacri della verità, la ricerca onesta dalla propaganda.

I giovani conoscono la verità nella forma dell'autenticità: quella sensazione di riconoscimento quando qualcuno dice le cose come stanno, senza abbellirle né nasconderele, con quella franchezza che crea fiducia immediata. Sanno distinguere l'insegnante che dice «non lo so» con onestà dall'insegnante che non ammette mai di non sapere. Sanno distinguere l'adulto che parla della propria esperienza con verità da quello che esibisce sicurezze che non ha. Questa sensibilità alla verità personale è la base su cui si può costruire la comprensione della verità come valore civico e politico.

3. Le radici

Il latino *veritas* viene dalla radice *ver-*, che ritroviamo anche in *verus* (vero) e in *vereri* (rispettare, riverire). C'è un legame originario tra verità e rispetto: dire la verità è un atto di rispetto verso l'interlocutore, un riconoscimento che merita di sapere come stanno le cose. La menzogna, al contrario, è un atto di disprezzo: presuppone che l'altro non sia in grado di gestire la realtà, o che i propri scopi valgano più della sua dignità di soggetto conoscente.

Il greco *alētheia* – la parola con cui i filosofi greci indicano la verità – ha una struttura diversa e illuminante: *a-lētheia*, letteralmente «non-nascondimento». La verità non è qualcosa che si costruisce: è qualcosa che si *svela*, che emerge quando si rimuovono i veli che la nascondono. Heidegger ha dedicato gran parte della sua filosofia a pensare l'*alētheia* come svelamento, come apertura dell'essere che si rivela al pensiero. Al di là dei tecnicismi filosofici, questa radice greca dice qualcosa di essenziale: la verità non è un'opinione tra le altre, non è il prodotto di una scelta soggettiva. È ciò che c'è quando si rimuovono le distorsioni – le paure, gli interessi, le ideologie, i pregiudizi – che ci impediscono di vedere.

La tradizione ebraica ha una parola per la verità che aggiunge ancora una dimensione: *emet* – fedeltà, affidabilità, coerenza nel tempo. La verità biblica non è soltanto corrispondenza tra affermazione e

realtà: è la qualità di chi mantiene la parola, di chi è affidabile, di chi nel tempo dimostra di essere quello che dice di essere. *Emet* è una delle qualità fondamentali di Dio nella Bibbia – «il Signore è pieno di grazia e di verità» (Gv 1,14) – e per estensione è la qualità di ogni relazione autentica tra esseri umani.

4. Le tensioni

La tensione tra verità e misericordia. A volte dire la verità fa male. A volte tace, la misericordia suggerisce di non dire tutto ciò che si potrebbe dire. Come si conciliano la fedeltà alla verità e la cura della relazione? La risposta non è né il silenzio sistematico né la brutalità dell'«onestà» senza tatto: è la verità detta con amore, quella che i greci chiamavano *parrhēsia* – il parlare franco, diretto, che non nasconde ma non ferisce inutilmente.

La tensione tra verità e pluralismo. Vivere in una società pluralista significa convivere con persone che credono cose diverse, hanno valori diversi, interpretano la realtà in modo diverso. Come si mantiene l'impegno per la verità senza scivolare nell'intolleranza – nella pretesa di avere la verità assoluta contro tutti gli altri? La risposta non è il relativismo – «tutte le posizioni sono egualmente vere» – che è autocontraddittorio. È l'umiltà epistemica: riconoscere i propri limiti cognitivi, essere aperti alla correzione, distinguere le verità su cui si è molto sicuri da quelle su cui si è meno certi.

La tensione tra verità e potere. «Che cos'è la verità?» – la domanda di Pilato davanti a Gesù (Gv 18,38) – non è soltanto scetticismo filosofico. È la domanda del potere che vuole neutralizzare la verità riducendola a opinione. Chi ha potere ha interesse a costruire la propria narrativa della realtà: i fatti scomodi vengono negati, ridefiniti, «reinterpretati». La difesa della verità contro il potere richiede strutture istituzionali – magistrature indipendenti, stampa libera, università autonome – ma richiede anche persone che abbiano il coraggio di dire la verità anche quando costa.

5. Le voci dei pensatori

Václav Havel: vivere nella verità come alternativa politica

Václav Havel – già incontrato nella voce *Democrazia* – merita qui una presenza più ampia come pensatore della verità. In *Il potere dei senza potere* (1978), Havel elabora la sua analisi più originale: il sistema post-totalitario non si fonda sulla forza bruta come i totalitarismi classici. Si fonda sulla menzogna ritualizzata – sulla ripetizione di frasi che nessuno crede, sull'esibizione di entusiasmi che nessuno sente, sull'uniformità di comportamenti che nessuno condivide davvero. Il sistema funziona perché tutti partecipano alla sua riproduzione, anche senza crederci: il fruttivendolo espone il cartello, l'impiegato firma il documento, il dirigente loda il piano.

Questa struttura – che Havel, con una densità filosofica notevole, analizza come una forma di auto-alienazione collettiva – si regge su un equilibrio che è intrinsecamente fragile. Basta che qualcuno si rifiuti di esporre il cartello – non per eroismo ma per semplice onestà – perché l'incantesimo si incrina. Non cambia il sistema immediatamente: ma rivela che il sistema si regge sul consenso, e che il consenso non è inevitabile. Questo è il senso profondo di «vivere nella verità»: non una grande rivoluzione ma il rifiuto quotidiano della piccola menzogna rituale, il mantenimento di un'isola di realtà in un mare di finzione organizzata.

La domanda che Havel pone – applicabile ben oltre i sistemi comunisti – è: in quale sistema di finzioni stai vivendo? Quali cartelli esponi senza crederci – nella scuola, nel lavoro, nel gruppo che frequenti, nelle conversazioni online? Il coraggio di non esporli, anche quando è scomodo, è la forma più accessibile di impegno per la verità.

Hannah Arendt: i fatti contro la narrazione

Hannah Arendt – già incontrata nella voce *Informazione* – ha riflettuto sulla verità in politica in un modo che va oltre la distinzione tra vero e falso. In *Verità e politica* (1967), mostra che il totalitarismo del XX secolo non ha semplicemente mentito: ha attaccato la realtà stessa, ha prodotto una realtà alternativa così pervasiva e così sostenuta dalla forza che alla fine molti non riuscivano più a distinguere la finzione dalla realtà.

La risposta che Arendt oppone a questa minaccia non è filosofica: è istituzionale e professionale. Servono strutture – giornali indipendenti, università libere, tribunali imparziali – che abbiano come funzione specifica quella di custodire e trasmettere i fatti, di opporre alla narrazione del potere la resistenza ostinata della realtà documentata. E servono persone – giornalisti, storici, testimoni – che abbiano fatto di questa funzione la propria vocazione professionale.

Per i giovani di oggi, Arendt suggerisce qualcosa di importante: la difesa della verità non è una questione di opinioni personali – non è sufficiente «avere la propria versione». Richiede strutture, pratiche, istituzioni. Chi vuole difendere la verità deve sostenere – concretamente, economicamente, politicamente – le istituzioni che la producono e la custodiscono: il buon giornalismo, la ricerca scientifica indipendente, la magistratura imparziale, l'università libera.

Agostino: la verità come incontro

Agostino di Ippona – che il saggio fondativo cita per il nesso tra menzogna politica e dissoluzione della comunità – ha elaborato nei *Confessioni* e nel *De Magistro* una filosofia della verità che ancora sorprende per la sua freschezza. La verità, per Agostino, non si «possiede»: si incontra. Non è un contenuto che qualcuno può trasmettere ad un altro direttamente: è una luce interiore che illumina il soggetto quando è disposto ad aprirsi ad essa. Il maestro umano non trasmette la verità: crea le condizioni perché l'allievo la incontri da solo.

Questa visione – che Agostino chiama «illuminazione interiore» – ha conseguenze importanti per la comunicazione e per la democrazia. Non si convince qualcuno della verità con la forza, con la propaganda, con la pressione sociale: si creano condizioni di dialogo autentico in cui la verità possa emergere nell'incontro tra due soggetti che cercano onestamente. Quando la comunicazione politica rinuncia a questo – quando si riduce alla manipolazione emotiva, alla retorica del nemico, alla semplificazione delle complessità – tradisce non solo la verità ma la possibilità stessa del dialogo democratico.

6. La parola biblica e cristiana

Il prologo del Vangelo di Giovanni introduce Gesù come il *Logos* – la Parola, la Ragione, la Verità che «era nel principio» e che «si è fatta carne» (Gv 1,1.14). Non è soltanto un'affermazione teologica sull'identità di Gesù: è un'affermazione sul rapporto tra verità e storia. La verità non è soltanto un'idea astratta o un principio logico: si è incarnata, ha avuto un volto, ha vissuto e sofferto nella storia. La verità cristiana è sempre incarnata – sempre concreta, sempre situata, sempre in relazione con esseri umani reali.

Nel dialogo con Pilato, Gesù risponde alla domanda «Che cos'è la verità?» non con una definizione ma con la propria persona: «Io sono la via, la verità e la vita» (Gv 14,6). La verità, in questa prospettiva, non si dimostra: si testimonia. Non è un argomento che si vince: è una vita che si vive. Il cristiano non difende la verità con la costrizione: la testimonia con la coerenza, con la fedeltà, con la disponibilità a pagarne il prezzo.

7. Il testimone

Aleksandr Solženicyn (1918–2008) *Lo scrittore che ha opposto la parola vera al potere della menzogna*

Aleksandr Isayevich Solženicyn nasce nel 1918 a Kislovodsk, nel Caucaso del Nord, figlio di un ufficiale dell'esercito russo morto prima della sua nascita. Combatte nella Seconda Guerra Mondiale, viene decorato due volte. Nel 1945 viene arrestato per aver scritto in una lettera privata – intercettata dalla censura militare – alcune osservazioni critiche su Stalin. Condannato a otto anni di gulag, poi a tre anni di esilio interno in Kazakistan.

Questa esperienza – che avrebbe potuto distruggerlo – lo trasforma in uno dei testimoni più potenti del XX secolo. Nei gulag, dove la sola sopravvivenza richiede compromessi continui, Solženicyn impara la differenza tra chi collabora con il sistema e chi rifiuta, tra chi mantiene l'integrità interiore e chi la vende per un tozzo di pane. Questa osservazione si tradurrà, anni dopo, in *Arcipelago Gulag* (1973-1975) – la testimonianza più completa e più documentata sull'universo concentrazionario sovietico, scritta clandestinamente e trasmessa all'Occidente attraverso la rete del samizdat.

Il sistema sovietico lo tollera finché è semplicemente un letterato scomodo. Lo espelle – nel 1974 – quando comincia a chiamare le cose con il loro nome, quando fa circolare *Vivere senza menzogna*, quando la sua esistenza diventa la prova vivente che il sistema si regge sulla menzogna e che la menzogna può essere rifiutata. In esilio negli Stati Uniti – a Cavendish, nel Vermont – continua a scrivere, continua a testimoniare, continua a essere scomodo: non solo per il potere sovietico ma anche per il liberalismo americano, che critica duramente per la sua superficialità morale.

Torna in Russia nel 1994, dopo la caduta dell'Unione Sovietica, e muore a Mosca nel 2008. La sua eredità è controversa – alcune delle sue posizioni nazionaliste e religiose hanno alimentato letture opposte della sua figura. Ma il nucleo del suo messaggio – che la verità ha un potere che supera la forza, che la menzogna organizzata porta in sé i germi della propria dissoluzione, che ogni singola persona che sceglie di non mentire contribuisce alla liberazione collettiva – rimane uno dei lasciti più preziosi del Novecento.

Per i giovani di oggi, Solženicyn parla di qualcosa di molto diretto: la scelta quotidiana tra dire le cose come stanno e dire le cose come conviene. Non chiede eroismi: chiede la piccola onestà di ogni giorno, quella che nel lungo periodo costruisce – o distrugge – il tessuto di fiducia su cui si regge qualsiasi comunità.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

La verità ha costi. Non sempre grandi – raramente si tratta di rischiare la vita come Solženicyn. Ma quasi sempre c'è un prezzo: il disagio di correggere una notizia falsa che stava facendo piacere, il costo di ammettere di aver sbagliato, la perdita di popolarità che viene dal non conformarsi alla narrazione dominante nel proprio gruppo. Chi è disposto a pagare questi costi piccoli costruisce, nel lungo periodo, una credibilità che nessuna strategia comunicativa può comprare.

Per i giovani di oggi, la ricerca della verità nell'ecosistema informativo contemporaneo è una pratica che richiede metodo: verificare le fonti, leggere oltre il titolo, cercare deliberatamente le voci che mettono in discussione le proprie convinzioni, distinguere tra ciò che si sa e ciò che si crede. Non è soltanto igiene intellettuale: è una forma di rispetto verso gli altri – perché condividere una notizia falsa non è un atto neutro, è un contributo alla disinformazione collettiva.

La domanda aperta

Pensa a qualcosa che hai detto o condiviso di recente che non eri sicuro fosse vero. Cosa ti ha spinto a farlo? E cosa succederebbe se ti imponessi, da domani, di verificare tutto prima di condividere – anche a costo di condividere meno?



*«Non partecipare alla menzogna. Questo è tutto ciò che chiedo.» – Aleksandr Solženicyn, *Vivere senza menzogna*, 1974*

RESISTENZA

1. La soglia narrativa

Roma, 8 settembre 1943. L'annuncio dell'armistizio coglie l'Italia di sorpresa. L'esercito si dissolve, il re fugge, i soldati tedeschi cominciano a occupare il paese. In pochi giorni la situazione è chiara: l'Italia è divisa – al Nord e al Centro è sotto il controllo nazista, al Sud gli Alleati avanzano lentamente.

In questo contesto di caos e di paura, migliaia di uomini e donne – operai di Torino, contadini delle valli alpine, studenti universitari, sacerdoti di montagna, ex militari – cominciano a organizzarsi. Non hanno un programma politico elaborato, non hanno uniformi né gerarchie formali. Hanno soltanto la convinzione che cedere all'occupazione nazista – tacere, collaborare, fingere di non vedere – è impossibile. Che esiste qualcosa che vale più della propria sicurezza.

La Resistenza italiana è uno dei capitoli più complessi e più ricchi della storia nazionale. Non è una storia senza ombre – ci sono stati eccessi, violenze, rese dei conti che non avevano nulla di ideale. Ma c'è anche qualcosa di raro e di prezioso: la scelta, fatta da persone comuni in condizioni di rischio estremo, di non collaborare con il male anche quando la collaborazione sarebbe stata più sicura e più comoda. La scelta della resistenza – nel senso letterale di resistere, di non cedere – come forma di fedeltà a ciò che si ritiene essenziale.

2. L'esperienza vissuta

La parola «resistenza» ha per i giovani di oggi due significati quasi opposti. Il primo è storico – la Resistenza con la R maiuscola, quella dei partigiani, che sembra lontana e un po' retorica. Il secondo è psicologico – resistere alla tentazione, resistere alla pressione, resistere all'impulso immediato – che è parte della vita quotidiana di chiunque.

Tra questi due significati c'è una connessione più profonda di quanto sembri. La resistenza storica dei partigiani non era fatta da eroi speciali con capacità straordinarie: era fatta da persone comuni che avevano imparato, nelle piccole cose, a non cedere alla pressione. La resistenza quotidiana dei giovani – a conformarsi al gruppo quando il gruppo chiede cose sbagliate, a condividere contenuti non verificati perché «tutti lo fanno», a tacere davanti all'ingiustizia perché è più comodo – è fatta dello stesso materiale della resistenza storica, soltanto su scala diversa.

C'è anche una forma di resistenza che i giovani di oggi conoscono in modo particolarmente diretto: la resistenza alla cultura del consumo e della velocità. Resistere all'impulso di comprare ciò che non serve. Resistere alla pressione di essere sempre connessi. Resistere al ritmo accelerato che non lascia tempo per pensare, per riflettere, per scegliere davvero. In un'epoca in cui ogni struttura economica e

tecnologica è progettata per ridurre la capacità di resistenza – per rendere gli impulsi istantanei e gli effetti invisibili – la resistenza è anche una forma di libertà interiore.

3. Le radici

Il latino *resistere* – da *re-* (di nuovo, contro) e *sistere* (fermarsi, stare) – indica letteralmente il tenersi fermi di fronte a qualcosa che spinge nella direzione opposta. La resistenza presuppone una pressione: non si resiste nel vuoto, si resiste a qualcosa. Presuppone anche una scelta: la resistenza non è soltanto inerzia, è la decisione attiva di non cedere, di mantenersi nella propria posizione di fronte alla forza che vuole spostarla.

Il pensiero politico moderno ha elaborato diverse teorie del diritto di resistenza. La tradizione medievale – in particolare Tommaso d'Aquino – riconosce che il popolo ha il diritto di resistere a un tiranno che governa contro il bene comune: la tirannia non è vera autorità politica, perché tradisce il fine per cui l'autorità esiste. Questa tradizione passa attraverso il giusnaturalismo moderno – Locke affida al popolo il diritto di destituire i governanti che violano i diritti naturali – e arriva alle dichiarazioni costituzionali del XX secolo: la Costituzione italiana, nell'art. 54, afferma che i cittadini hanno il dovere di fedeltà alla Repubblica e di osservanza della Costituzione – il che implicitamente riconosce il diritto di resistere a chi la viola.

Il pensiero cristiano ha sviluppato, soprattutto nel Novecento, una teologia della resistenza non violenta che si fonda sul primato della coscienza sull'obbedienza civile. «Bisogna obbedire a Dio prima che agli uomini» (At 5,29) è il fondamento biblico della resistenza cristiana. La tradizione del pensiero politico cattolico – da San Tommaso a Maritain a Giovanni Paolo II – riconosce che esistono situazioni in cui la coscienza chiede di disobbedire a leggi ingiuste o di resistere a poteri tirannici, ma insiste che questa resistenza debba essere proporzionata, pubblica, preferibilmente non violenta.

4. Le tensioni

La tensione tra resistenza e obbedienza. La resistenza non è mai ovvia: richiede un giudizio sulla legittimità di ciò a cui si resiste. Non ogni legge con cui si è in disaccordo merita resistenza: la resistenza civile è giustificata quando la legge viola principi morali fondamentali, quando non esistono vie legali di correzione, quando la resistenza è proporzionata e pubblica. Chi resiste deve essere in grado di argomentare perché resiste – non solo di sentire che è giusto farlo.

La tensione tra resistenza individuale e resistenza collettiva. La resistenza di un singolo – per quanto coraggiosa – raramente basta a cambiare le strutture. La resistenza efficace è quasi sempre collettiva: richiede organizzazione, coordinamento, la disponibilità di molti a fare sacrifici individuali per un bene comune. Ma la resistenza collettiva porta con sé rischi propri: la dissoluzione dell'individualità nel gruppo, la radicalizzazione, la perdita del senso critico in nome della solidarietà. La resistenza autentica mantiene insieme l'impegno collettivo e il discernimento individuale.

La tensione tra resistenza e violenza. La storia della resistenza è anche la storia di un dibattito irrisolto: è giustificato usare la violenza per resistere all'ingiustizia? Gandhi e King hanno sostenuto con la propria vita che la resistenza nonviolenta è non solo eticamente superiore ma più efficace politicamente. La storia offre argomenti per entrambe le posizioni. La tradizione cristiana, pur non escludendo in astratto la legittima difesa, privilegia con crescente chiarezza la via nonviolenta – quella che, come ha detto Francesco in più occasioni, non produce mai «una terza guerra mondiale a pezzi» ma costruisce la pace.

5. Le voci dei pensatori

Henry David Thoreau: la disobbedienza civile come coscienza

Henry David Thoreau – filosofo, naturalista e poeta americano, nato nel 1817 e morto nel 1862, autore di *Walden* e del saggio *Resistenza al governo civile* (poi noto come *Disobbedienza civile*, 1849) – è il fondatore teorico della tradizione della resistenza nonviolenta. Il saggio nasce da un gesto concreto: Thoreau si rifiuta di pagare le tasse in segno di protesta contro la schiavitù e la guerra contro il Messico. Viene arrestato e passa una notte in prigione – da cui lo fa uscire, suo malgrado, la zia che paga il debito al posto suo.

L'esperienza della prigione diventa il punto di partenza per una riflessione radicale: se il governo compie ingiustizie, il cittadino onesto ha il dovere di rifiutare la propria cooperazione – anche quando questo comporta conseguenze legali. Non è anarchia: è il riconoscimento che la coscienza ha un primato sull'autorità statale, che nessuna legge può obbligare un essere umano a partecipare attivamente all'ingiustizia. «Sotto un governo che imprigiona chiunque ingiustamente, il posto degli uomini giusti è in prigione» – scrive con quella radicalità aforistica che rende le sue frasi indimenticabili.

Thoreau ha influenzato direttamente Gandhi – che ha letto il saggio durante la sua esperienza in Sudafrica – e attraverso Gandhi ha influenzato Martin Luther King e l'intero movimento dei diritti civili americano. Il testo che un filosofo-naturalista americano del XIX secolo ha scritto per protestare contro la schiavitù ha contribuito a liberare l'India dall'imperialismo britannico e a smantellare le leggi razziali negli Stati Uniti. Le idee hanno una durata e una potenza che spesso supera di gran lunga la vita di chi le ha formulate.

Dietrich Bonhoeffer: la resistenza come responsabilità teologica

Dietrich Bonhoeffer – teologo luterano tedesco, nato a Breslau nel 1906, impiccato nel campo di concentramento di Flossenbürg il 9 aprile 1945, pochi giorni prima della fine della guerra – è il testimone più radicale del Novecento cristiano sul tema della resistenza. Aveva tutto per salvarsi: era conosciuto all'estero, aveva amici in Gran Bretagna e negli Stati Uniti che potevano accoglierlo, era già in America quando Hitler salì al potere. Scelse di tornare in Germania.

Bonhoeffer ha elaborato – nelle *Lettere dalla prigione* e nel frammento incompiuto *Etica* – una teologia della resistenza che non è mai semplice. Sa che il nazismo è un male assoluto che va resistito. Sa anche che la resistenza ha un costo morale – che partecipare alla cospirazione contro Hitler significa assumere responsabilità per azioni violente che un pastore protestante non dovrebbe compiere. Nei suoi scritti questo conflitto interiore è palpabile: non si rassegna alla contraddizione né la dissolve con una formula, ma la abita con quella che lui chiama «responsabilità nel colpevole» – il riconoscimento che in certi momenti storici non ci sono scelte pure, che ogni scelta comporta qualcosa di oscuro, e che questo non esonera dalla responsabilità di scegliere comunque.

Questa posizione – la resistenza come responsabilità che non si sottrae al conflitto morale, che non cerca la propria purezza a prezzo dell'inerzia – è forse il contributo più originale di Bonhoeffer al pensiero cristiano sulla politica. Non l'ottimismo del pio che confida che Dio risolverà, non il pietismo del mistico che si rifugia nella preghiera: la responsabilità del cristiano adulto che sa che il mondo è nel mezzo del fuoco e che non si può restare a guardare.

Martin Luther King: la resistenza nonviolenta come forza

Martin Luther King – già incontrato nella voce *Legalità* (Ambito 4) – appartiene a pieno titolo anche a questa voce, perché la sua è la dimostrazione più potente del Novecento che la resistenza nonviolenta non è debolezza mascherata da etica: è la forma più efficace e più coerente di opposizione all'ingiustizia.

King aveva imparato da Gandhi, che aveva imparato da Thoreau. Ma aveva anche elaborato una teologia propria della resistenza nonviolenta, fondata sul comandamento cristiano dell'amore del nemico. Non si tratta di amare il nemico nel senso sentimentale: si tratta di rifiutarsi di disumanizzarlo, di mantenerlo nel cerchio di coloro a cui si riconosce umanità anche mentre ci si oppone alla sua ingiustizia. Questa distinzione – tra combattere il male e odiare chi lo compie – è la struttura spirituale della resistenza nonviolenta: più difficile dell'odio, più feconda per la riconciliazione futura.

6. La parola biblica e cristiana

Gli Atti degli Apostoli narrano più volte di Pietro e degli altri apostoli che, convocati davanti al Sinedrio e ordinati di smettere di predicare, rispondono con la semplicità assoluta che è diventata il fondamento di ogni resistenza cristiana: «Bisogna obbedire a Dio più che agli uomini» (At 5,29). Non è ribellione per ribellione: è la descrizione di una gerarchia. Prima viene Dio, poi viene Cesare. Quando Cesare si mette al posto di Dio – quando il potere pretende di sostituirsi alla coscienza, di controllare la fede, di imporre la menzogna – la coscienza resiste.

L'Apocalisse – il libro biblico scritto durante la persecuzione dell'imperatore Domiziano alla fine del I secolo – è il documento più esplicito della Bibbia sulla resistenza al potere tirannico. L'impero romano vi appare come la «grande Babilonia» che deve cadere, non per opera di un esercito ma per il peso della propria corruzione. I cristiani non vengono chiamati alla rivoluzione armata: vengono chiamati a «tenere ferme» nella fedeltà, a «vincere con la Parola della loro testimonianza» (Ap 12,11). La resistenza cristiana è prima di tutto la resistenza del testimone – di chi non cede, non rinnega, non collabora con la menzogna.

7. Il testimone

Don Giuseppe Diana (1958–1994) *Il sacerdote che ha resistito alla camorra con la parola e la comunità*

Giuseppe Diana nasce a Casal di Principe, in provincia di Caserta, nel 1958 – nel cuore di uno dei territori più controllati dalla Camorra in Italia. Viene ordinato sacerdote nel 1982. Come parroco di San Nicola di Bari a Casal di Principe, comincia presto a capire che il silenzio della Chiesa di fronte alla Camorra è già una forma di complicità: che tacere davanti all'oppressione, al reclutamento dei giovani, alla cultura della violenza che permea il tessuto sociale del suo territorio è impossibile per chiunque abbia davvero a cuore il Vangelo.

Nel 1991 scrive e distribuisce nelle chiese della diocesi un documento intitolato *Per amore del mio popolo non tacerò* – il titolo è una citazione del profeta Isaia. Non è una denuncia penale né un pamphlet politico: è una lettera pastorale che chiama le cose con il loro nome, che nomina la Camorra come «struttura di peccato», che chiede ai sacerdoti e ai fedeli di non subire ma di resistere. Il documento circola, viene letto nelle Messe, diventa un manifesto della resistenza civile e cristiana nel casertano.

Il 19 marzo 1994 – il giorno della festa del suo onomastico, San Giuseppe – Don Peppino viene assassinato all'uscita della sacrestia da un killer della Camorra. Ha trentasei anni.

Come Don Pino Puglisi – ucciso sei mesi prima a Palermo – don Diana non ha combattuto la Camorra con le armi né con l'eroismo solitario: ha combattuto con la parola, con la comunità, con l'educazione, con il rifiuto di tacere. La sua resistenza era quella del pastore che non lascia le pecore in mano ai lupi – anche a costo della vita.

Per i giovani di oggi, don Diana parla di qualcosa di preciso: che la resistenza non richiede gesti eccezionali ma coerenza quotidiana, che la parola – quella vera, quella che chiama le cose con il loro

nome – è già una forma di resistenza, che la comunità che si costruisce intorno ai valori giusti è già un argine contro il male.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

La resistenza che i giovani di oggi sono chiamati a praticare non è quella dei partigiani nella neve o dei martiri davanti al plotone d'esecuzione – anche se quella storia appartiene alla loro eredità e merita di essere conosciuta. È la resistenza quotidiana, quella che si esercita ogni giorno nelle piccole scelte: resistere alla pressione di gruppo che chiede di ridere di qualcuno, resistere all'impulso di condividere una notizia senza verificarla, resistere alla tentazione di tacere davanti a un'ingiustizia per non creare problemi.

Questa resistenza quotidiana non è eroica – e non deve esserlo. È semplicemente la pratica di avere una spina dorsale, di non lasciare che la comodità del momento detti le scelte importanti, di mantenere un filo di coerenza tra ciò che si crede e ciò che si fa. Nel lungo periodo, questa coerenza costruisce il carattere. E il carattere – come ha dimostrato ogni resistente della storia – è la risorsa più preziosa nei momenti in cui le scelte diventano davvero difficili.

La domanda aperta

C'è qualcosa – un'ingiustizia, un comportamento sbagliato, una menzogna che circola – a cui fino ad ora hai scelto di non resistere, per comodità o per paura? Cosa ti costerebbe fare un passo anche piccolo? E cosa ti costerebbe, nel lungo periodo, continuare a non farlo?



«Per amore del mio popolo non tacerò.» – Don Giuseppe Diana, documento pastorale, 1991

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

DIVISIONE DEI POTERI

1. La soglia narrativa

Roma, estate del 1992. L'Italia è attraversata da Mani Pulite – la più grande inchiesta giudiziaria della storia repubblicana. In pochi mesi, i magistrati milanesi guidati da Antonio Di Pietro e dal pool di Francesco Saverio Borrelli portano alla luce un sistema di corruzione sistematica che coinvolge partiti, imprenditori, funzionari pubblici. La classe politica che aveva governato l'Italia per quarant'anni si dissolve. I partiti storici – la Democrazia Cristiana, il Partito Socialista – vengono travolti.

In quelle settimane accade qualcosa di insolito: i palazzi di giustizia diventano luoghi di speranza popolare. La gente porta fiori ai magistrati, applaude i furgoni cellulari che portano in carcere i potenti. Non perché ami necessariamente il processo penale – ma perché vede per la prima volta un potere che ne controlla un altro. I giudici che indagano i politici. La magistratura che non si piega all'esecutivo. La legge che vale – almeno per un momento – uguale per tutti.

Quella stagione straordinaria – e il suo epilogo complicato, con le polemiche sul protagonismo dei magistrati, le leggi ad personam, il conflitto tra poteri che ha attraversato i decenni successivi – è la dimostrazione più concreta che la divisione dei poteri non è un principio astratto dei manuali di diritto costituzionale. È la struttura portante di ogni democrazia: quando funziona, protegge i cittadini; quando

si inceppa, lascia campo libero all'abuso. E la sua manutenzione – come quella di un edificio antico – richiede attenzione quotidiana, non si dà per scontata.

2. L'esperienza vissuta

I giovani di oggi incontrano la divisione dei poteri soprattutto attraverso le notizie: il presidente che nomina i giudici della Corte Suprema, il parlamento che approva leggi sospette di incostituzionalità, il governo che tenta di controllare i media pubblici, i giudici che bloccano i decreti del governo. Questi scontri istituzionali – spesso presentati dai media come scontri personali tra protagonisti politici – sembrano lontani dalla vita quotidiana. Eppure la struttura del potere li riguarda direttamente: è quella struttura che stabilisce se la loro scuola pubblica funzionerà, se avranno accesso alla giustizia in modo equo, se le leggi che regolano il loro lavoro futuro saranno giuste.

C'è un'esperienza più vicina e più immediata in cui i giovani possono riconoscere il principio della divisione dei poteri: la vita scolastica. Un istituto in cui il preside decide tutto senza che il consiglio di istituto abbia voce, in cui i professori non possono essere criticati, in cui le regole vengono cambiate arbitrariamente dal vertice – è un istituto in cui il principio della divisione dei poteri è stato violato. Riconoscere questa violazione nelle istituzioni piccole è il primo passo per riconoscerla nelle istituzioni grandi.

3. Le radici

Il principio della separazione dei poteri ha radici antiche, ma la sua formulazione moderna è relativamente precisa. Nella *Costituzione di Atene* attribuita ad Aristotele si trovano già distinzioni tra il potere deliberativo (l'assemblea), il potere esecutivo (i magistrati) e il potere giudiziario (i tribunali popolari). La Repubblica romana aveva sviluppato un sistema ancora più sofisticato di *checks and balances* – controlli reciproci – tra consolato, senato, assemblee popolari e tribunato della plebe: nessun organo aveva il potere assoluto, ciascuno era limitato dagli altri.

Ma la formulazione teorica moderna del principio nasce con John Locke e si consolida con Montesquieu. Locke, nel *Secondo trattato sul governo civile* (1689), distingue il potere legislativo – che fa le leggi – dal potere esecutivo – che le applica – e propone che debbano essere separati per evitare la tirannia: «Chi può fare le leggi non può anche eseguirle, perché sarebbe tentato di fare leggi su misura per i propri interessi».

Charles-Louis de Secondat, barone di Montesquieu (1689–1755), nel suo capolavoro *Lo spirito delle leggi* (1748), elabora la teoria classica della separazione dei tre poteri: legislativo, esecutivo e giudiziario. La sua formulazione è la più celebre della storia del pensiero politico: «Tutto sarebbe perduto se lo stesso uomo, o lo stesso corpo di principali, o di nobili, o di popolo, esercitasse questi tre poteri: quello di fare le leggi, quello di eseguire le risoluzioni pubbliche, e quello di giudicare i crimini o le controversie dei privati».

Montesquieu non inventa la separazione dei poteri: la teorizza a partire dall'osservazione del sistema costituzionale inglese, che dopo la Gloriosa Rivoluzione del 1688 aveva costruito un equilibrio relativamente funzionale tra corona, parlamento e magistratura. La sua teoria – diffusa in tutta Europa attraverso l'*Encyclopédie* e letta avidamente dai rivoluzionari americani e francesi – diventa il fondamento costituzionale di tutte le democrazie moderne.

I Padri Fondatori americani – Madison, Hamilton, Jefferson – trasformano la teoria di Montesquieu in architettura costituzionale concreta. La Costituzione americana del 1787 istituisce tre poteri separati e reciprocamente limitati: il Congresso (legislativo), il Presidente (esecutivo), la Corte Suprema (giudiziario). Il sistema dei *checks and balances* – controlli e contrappesi – è elaborato con una cura

quasi ingegneristica: ogni potere ha strumenti per limitare gli altri, nessuno può agire in modo completamente autonomo.

James Madison, nel *Federalist* n. 51, giustifica questa architettura con un argomento antropologico realistico: «Se gli uomini fossero angeli, non ci sarebbe bisogno di governo. Se gli angeli governassero gli uomini, non ci sarebbe bisogno di controlli interni ed esterni sul governo. Nel costruire un governo composto di uomini su altri uomini, la grande difficoltà è questa: bisogna prima mettere il governo in condizione di controllare i governati; e poi obbligarlo a controllare se stesso».

La tradizione continentale europea – Francia, Italia, Germania – ha sviluppato varianti proprie del principio, adattandolo ai propri sistemi parlamentari. La Corte Costituzionale italiana – istituita nel 1948 ma operativa dal 1956 – è il guardiano della separazione dei poteri: verifica che le leggi approvate dal parlamento rispettino i limiti fissati dalla Costituzione, e può annullarle se li violano. È essa stessa un potere – il potere di dire «questo non si può fare» – che limita il potere della maggioranza parlamentare.

4. Le tensioni

La tensione tra efficienza e controllo. La separazione dei poteri rallenta il processo decisionale: le leggi devono essere approvate dal parlamento, non possono essere decretate dall'esecutivo, possono essere impugnate davanti ai tribunali. Questo rallentamento è spesso frustrante – specialmente nelle emergenze, quando ci vogliono decisioni rapide. Ma è anche la garanzia contro gli abusi: un sistema in cui il governo può fare tutto in fretta è un sistema in cui il governo può fare tutto – anche ciò che non dovrebbe. La lentezza democratica è un costo che vale il beneficio della tutela delle libertà.

La tensione tra legittimità democratica e indipendenza della magistratura. I giudici, nella maggior parte dei sistemi democratici, non sono eletti: sono nominati o selezionati attraverso concorsi. Questo li rende indipendenti dalla pressione politica – ma anche non direttamente responsabili davanti ai cittadini. Come si concilia l'indipendenza della magistratura – necessaria per giudicare senza pressioni – con il principio democratico della responsabilità dei poteri davanti al popolo? Questa tensione è al centro dei dibattiti sulla riforma della giustizia in molti paesi europei, inclusa l'Italia.

La tensione tra separazione dei poteri e governance contemporanea. Le sfide del XXI secolo – cambiamento climatico, pandemie, intelligenza artificiale – richiedono decisioni rapide, coordinate, basate su competenze tecniche. Le istituzioni della separazione dei poteri – progettate nel XVIII secolo per prevenire la tirannia – sono adeguate ad affrontare queste sfide? Come si concilia la velocità necessaria delle decisioni tecniche con la lentezza garantista della democrazia?

La tensione tra forma e sostanza. Un paese può avere formalmente la separazione dei poteri – una costituzione scritta, tre organi distinti – senza che questa separazione funzioni realmente: se il partito al governo controlla il parlamento, la magistratura, i media pubblici e le principali istituzioni culturali, la separazione formale è vuota. La democrazia autentica richiede non solo le istituzioni giuste, ma una cultura politica e civile che le faccia funzionare. Le istituzioni sono fragili senza le persone che ci credono.

5. Le voci dei pensatori

Montesquieu (1689–1755) – già introdotto nelle radici – merita un approfondimento per la sua diagnosi del dispotismo come sistema in cui i poteri sono concentrati in un'unica mano. Nel *Lo spirito delle leggi* Montesquieu non descrive solo la separazione dei poteri come tecnica costituzionale: la colloca in una riflessione più ampia sui climi, sulle culture, sui caratteri nazionali. La libertà politica non è un principio astratto applicabile ovunque allo stesso modo: è il prodotto di condizioni culturali, storiche, geografiche specifiche. Questa relativizzazione della libertà è al tempo stesso il suo punto di

forza (realismo politico) e il suo limite (rischio di giustificare il dispotismo come «adatto» a certi popoli).

Alexis de Tocqueville (1805–1859), aristocratico francese che visitò gli Stati Uniti nel 1831-32 e ne trasse il suo capolavoro *La democrazia in America* (1835-1840), ha elaborato la riflessione più acuta sui rischi della democrazia moderna: il *dispotismo mite* – la tendenza delle democrazie mature a produrre cittadini passivi e dipendenti da uno Stato paternalistico che si occupa di tutto, lasciando loro solo il voto. Tocqueville temeva non il tiranno classico ma qualcosa di più sottile: la democrazia che si svuota dall'interno, che produce conformismo invece di libertà, che scambia il benessere materiale con la partecipazione civica.

La sua diagnosi – formulata quasi duecento anni fa – è sorprendentemente attuale: «Voglio immaginare con quali nuovi tratti il dispotismo potrebbe prodursi nel mondo. Vedo una folla innumerevole di uomini simili ed uguali che girano continuamente su se stessi per procurarsi piccoli e volgari piaceri, con cui saziano la loro anima. Ciascuno di essi, ritirato in disparte, è come estraneo al destino di tutti gli altri». La risposta di Tocqueville è la partecipazione civica – le associazioni, i corpi intermedi, le istituzioni locali – come antidoto all'atomizzazione democratica.

Hans Kelsen (1881–1973), giurista austriaco e padre del positivismo giuridico, ha elaborato la teoria del *diritto come sistema normativo gerarchico* – la «piramide di Kelsen» – in cui ogni norma trae la propria validità da una norma superiore, fino alla Costituzione che sta al vertice. Questa teoria ha implicazioni dirette per la divisione dei poteri: il parlamento non può fare qualsiasi legge, perché è vincolato dalla Costituzione; il governo non può fare qualsiasi atto, perché è vincolato dalla legge; il giudice non può decidere arbitrariamente, perché è vincolato dalla legge. La separazione dei poteri è, in questa visione, la traduzione istituzionale della gerarchia normativa.

6. La parola biblica e cristiana

La tradizione biblica non conosce la separazione dei poteri come categoria tecnica, ma conosce qualcosa di più profondo: la critica al potere assoluto e la difesa del diritto dei deboli contro l'arbitrio dei forti. I profeti dell'Antico Testamento sono la prima forma storica di «potere di controllo» sul potere politico: Natan che denuncia a Davide il suo adulterio e il suo omicidio (2Sam 12), Elia che sfida Acab e Gezabele per il furto della vigna di Nabot (1Re 21), Amos che accusa i giudici corrotti che «calpestanto i poveri e prendono da loro tributi di grano» (Am 5,11). I profeti non hanno potere istituzionale – non hanno eserciti, non hanno tribunali – ma hanno la parola della verità, e questa parola limita il potere del re.

Il principio evangelico «Rendete a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio» (Mt 22,21) ha alimentato per secoli il dibattito sulla separazione tra potere civile e potere religioso – una delle grandi questioni della storia europea. Non è solo la separazione tra Chiesa e Stato: è l'affermazione che nessun potere umano è assoluto, che ogni potere ha limiti che non può superare senza perdere la propria legittimità.

La dottrina sociale della Chiesa ha elaborato il principio di **sussidiarietà** – che il potere deve essere esercitato al livello più vicino ai cittadini, e che le istituzioni superiori non devono fare ciò che le inferiori possono fare da sole – come complemento alla separazione dei poteri: non solo i poteri orizzontali (legislativo, esecutivo, giudiziario) devono essere separati, ma anche i livelli verticali (locale, nazionale, sovranazionale) devono essere distinti e reciprocamente rispettosi.

Papa Francesco, nell'*Evangelii Gaudium* (2013), ha ribadito che «il tempo è superiore allo spazio» – invitando a costruire processi duraturi invece di occupare posizioni di potere – e ha denunciato i sistemi in cui il potere si concentra nelle mani di pochi «che si credono al di sopra della legge». Leone XIV,

nel discorso al Corpo Diplomatico del 2026, ha insistito sulla necessità di istituzioni internazionali forti e democraticamente responsabili – la separazione dei poteri applicata alla scala globale.

7. Il testimone

Piero Calamandrei (1889–1956)

Il giurista che ha scritto la Costituzione per i giovani

Piero Calamandrei nasce nel 1889 a Firenze in una famiglia di giuristi. Avvocato, professore di diritto processuale, rettore dell'Università di Firenze, è tra i più grandi giuristi italiani del Novecento.

Antifascista convinto, durante il ventennio continua a insegnare e a scrivere, cercando di tenere vivo lo spazio del diritto come argine alla sopraffazione del potere.

Nel 1945, alla fine della guerra, entra nell'Assemblea Costituente come rappresentante del Partito d'Azione e contribuisce in modo decisivo alla stesura della Costituzione repubblicana. Il suo contributo non è solo tecnico-giuridico: è quello di un intellettuale che sa che le istituzioni non bastano da sole, che la democrazia richiede una cultura civica diffusa, che la Costituzione è uno strumento vivo che i cittadini devono conoscere e difendere.

Nel 1955, al termine della propria vita, Calamandrei tiene un discorso agli studenti milanesi che è diventato uno dei testi più citati della cultura civica italiana. La frase più famosa – anche se va verificata nella sua forma esatta – è questa: «La Costituzione non è una macchina che una volta messa in moto va avanti da sola. La Costituzione è un pezzo di carta: la lascio cadere e non si muove. Perché si muova bisogna ogni giorno rimetterci dentro il combustibile. Questo combustibile sono i giovani, siete voi».

La divisione dei poteri – che Calamandrei aveva contribuito a costruire nella Costituzione italiana – non è, nella sua visione, una tecnica burocratica: è la forma istituzionale di una cultura civica che riconosce i limiti del potere, che non si fida dei potenti, che sa che la libertà si conquista ogni giorno e ogni giorno può essere persa. Per i giovani, Calamandrei incarna la figura del giurista come custode della democrazia – non il tecnico che conosce le leggi, ma il cittadino che sa perché le leggi servono e che è disposto a difenderle quando vengono attaccate.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

Viviamo in un momento in cui la divisione dei poteri è sotto pressione in molti paesi del mondo: leader che attaccano la magistratura indipendente, governi che cercano di controllare i media, maggioranze parlamentari che modificano le costituzioni per perpetuarsi al potere. Questo non accade solo nei paesi lontani: accade anche in Europa, anche in paesi che si consideravano democrazie consolidate.

I giovani che capiscono la divisione dei poteri – che sanno perché esiste, come funziona, cosa succede quando viene erosa – sono i cittadini più difficili da manipolare. Non perché siano più intelligenti: perché hanno uno strumento critico in più. Sanno riconoscere quando un governo cerca di concentrare il potere nelle proprie mani. Sanno che «efficienza» e «velocità» non giustificano la fine dei controlli. Sanno che le istituzioni valgono quanto i cittadini che le difendono.

Calamandrei aveva ragione: la Costituzione è un pezzo di carta finché non ci sono persone disposte a darle vita. Queste persone – oggi come allora – cominciano dai giovani.

La domanda aperta

Conosci un caso – nella tua scuola, nel tuo comune, nella tua regione o nel tuo paese – in cui un potere ha cercato di sconfinare nel territorio di un altro? Chi ha resistito? Come è finita? E se nessuno avesse resistito, cosa sarebbe successo?



«La Costituzione non è una macchina che una volta messa in moto va avanti da sola. Bisogna ogni giorno rimetterci dentro il combustibile. Questo combustibile sono i giovani, siete voi.» – Piero Calamandrei, discorso agli studenti milanesi, 26 gennaio 1955

«Rendete a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio.» – Matteo 22,21

PARTITI

1. La soglia narrativa

Milano, primavera del 1945. La guerra è finita da pochi giorni. Nelle strade della città liberata, nei cortili delle fabbriche, nelle cantine dove si era fatta la Resistenza, si moltiplicano le riunioni. Operai, intellettuali, partigiani, preti, giovani che non hanno ancora vent'anni si ritrovano per discutere di quello che verrà. Non sanno ancora come sarà l'Italia nuova – ma sanno che sarà diversa, che deve essere diversa. E la forma che scelgono per costruirla – quasi istintivamente, come se fosse la forma naturale della politica democratica – è il partito.

In quei mesi nascono o rinascono i partiti italiani: la Democrazia Cristiana, il Partito Comunista, il Partito Socialista, il Partito d'Azione, i liberali, i repubblicani. Ognuno porta una visione del mondo, una tradizione culturale, un'idea di società. Ognuno ha le proprie sezioni, i propri giornali, le proprie scuole di formazione politica, i propri circoli dove si discute, si studia, si forma la coscienza politica dei militanti. Per milioni di italiani, il partito non è solo un'organizzazione elettorale: è una comunità educativa, un luogo di appartenenza, una scuola di vita pubblica.

Settant'anni dopo, quella stagione sembra lontanissima. I partiti di massa che hanno costruito la Repubblica italiana non esistono più. Al loro posto ci sono organizzazioni liquide, macchine elettorali, movimenti che nascono e muoiono nel giro di pochi anni, leadership personaliste che sostituiscono le ideologie con il consenso momentaneo. Eppure la domanda che quei partigiani del 1945 si ponevano – come ci organizziamo per costruire la società che vogliamo? – è ancora la domanda più urgente della democrazia.

2. L'esperienza vissuta

I giovani di oggi hanno un rapporto con i partiti che oscilla prevalentemente tra il disinteresse e il disprezzo. I partiti sono percepiti come macchine di potere corrotte, popolate da professionisti della politica distanti dalla vita reale, capaci solo di litigare tra loro invece di risolvere i problemi. La parola «politicante» – l'uomo di partito senza principi, attaccato alla poltrona – è diventata quasi sinonimo di «politico». E la sfiducia nei partiti si traduce in astensionismo crescente, specialmente tra i giovani: alle ultime elezioni italiane, quasi metà degli elettori non è andata a votare.

Eppure questa sfiducia – comprensibile, giustificata da molti scandali reali – produce un paradosso pericoloso: i giovani che non partecipano ai partiti lasciano i partiti nelle mani di chi li usa per interessi personali, il che aumenta la corruzione, il che aumenta la sfiducia, il che diminuisce la partecipazione. Un circolo vizioso che si autoalimenta e che alla fine svuota la democrazia dall'interno.

C'è però una generazione di giovani che, stanca delle forme tradizionali di partecipazione, ne sta inventando di nuove: i movimenti di impegno civico, le liste civiche locali, le piattaforme di partecipazione digitale, le organizzazioni di attivismo su temi specifici – il clima, i diritti, la giustizia

sociale. Queste forme nuove non sono partiti nel senso tradizionale, ma svolgono funzioni simili: aggregano persone attorno a valori condivisi, producono proposta politica, formano una nuova generazione di militanti. Sono forse il germe di forme nuove di partecipazione democratica.

3. Le radici

La parola *partito* viene dal latino *partire* – dividere, separare. Un partito è letteralmente una *parte* – una frazione della società che si organizza attorno a valori, interessi o visioni del mondo comuni e che compete con le altre parti per influenzare le scelte collettive. L'etimologia rivela subito una tensione: il partito divide – prende le parti, schiera, separa noi da loro. Ma questa divisione, in democrazia, non è un male: è la forma fisiologica del pluralismo, il riconoscimento che nella società esistono interessi e valori diversi che hanno diritto a essere rappresentati.

Le origini storiche dei partiti moderni sono relativamente recenti. Nel Parlamento britannico del Seicento e Settecento si formano le prime fazioni organizzate – i Whigs e i Tories – che preludono ai partiti moderni. Ma i partiti di massa – con le loro sezioni capillarmente diffuse, i loro giornali, le loro scuole di formazione, la loro capacità di mobilitare milioni di persone – nascono nella seconda metà dell'Ottocento, in connessione con l'estensione del suffragio: quando votano in molti, bisogna organizzarsi per raccogliere i consensi di molti.

Il primo partito di massa in senso moderno è il Partito Socialdemocratico tedesco (SPD), fondato nel 1863 da Ferdinand Lassalle e poi rifondato nel 1875 a Gotha: una macchina organizzativa capillare che arriva nelle fabbriche, nei quartieri operai, nelle famiglie. I partiti cattolici e cristiano-democratici seguono poco dopo, sulla scia della mobilitazione dei fedeli promossa dall'enciclica *Rerum Novarum* (1891). I partiti liberali e conservatori, nati come circoli di notabili, si adattano alla logica di massa più faticosamente.

Max Weber (1864–1920) – già incontrato nella voce Stato – dedica a partiti e burocrazia politica alcune delle analisi più lucide che esistano. Nel saggio *La politica come professione* (1919), Weber distingue tra il politico che «vive per la politica» – mosso da una vocazione, da valori, da un progetto – e il politico che «vive della politica» – che usa la politica come fonte di reddito e di potere personale. I partiti moderni, nella sua analisi, tendono inevitabilmente a produrre burocrazie – a diventare macchine per la conquista del potere – invece di rimanere strumenti per la realizzazione di valori. Il rischio della «oligarchia ferrea» – la tendenza di ogni organizzazione a essere dominata da una ristretta élite dirigente – è il tema centrale anche di Robert Michels (1876–1936), che lo studiò proprio nell'SPD tedesco.

Robert Michels, allievo di Weber, elaborò nel suo *La sociologia del partito politico nella democrazia moderna* (1911) la «legge ferrea dell'oligarchia»: ogni organizzazione politica, per quanto nata con intenti democratici, tende a essere dominata da una minoranza di dirigenti che si perpetuano al potere, difendono i propri interessi, si allontanano dalla base. Non è una degenerazione evitabile: è una tendenza strutturale insita in ogni organizzazione complessa. La risposta democratica non è negare questa tendenza – ma costruire meccanismi interni che la contrastino: rotazione delle cariche, trasparenza, partecipazione effettiva della base alle decisioni.

Gaetano Mosca (1858–1941) e Vilfredo Pareto (1848–1923) – i fondatori dell'elitismo politico italiano – hanno mostrato come in ogni società esista inevitabilmente una «classe politica» o «élite» che governa, indipendentemente dalla forma istituzionale adottata. Non è un argomento contro la democrazia: è un invito al realismo. Le democrazie sane non sono quelle in cui non esiste élite – esistono sempre – ma quelle in cui l'élite è selezionata meritocraticamente, è controllata dalla base, è sostituibile, è responsabile davanti ai governati.

4. Le tensioni

La tensione tra rappresentanza e governabilità. I partiti devono rappresentare la pluralità dei cittadini – e dunque proliferare, frammentarsi, specializzarsi – oppure ridursi in blocchi capaci di governare? I sistemi elettorali proporzionali favoriscono la rappresentanza ma producono governi instabili; i sistemi maggioritari favoriscono la governabilità ma escludono le minoranze. Non esiste una risposta tecnica perfetta: ogni sistema elettorale è un compromesso che privilegia alcuni valori a spese di altri.

La tensione tra identità e pragmatismo. I partiti hanno storicamente offerto identità forti – ideologie, visioni del mondo, appartenenze comunitarie. Ma le ideologie del Novecento – il comunismo, il fascismo, persino il socialismo democratico e il liberalismo nella loro forma «dura» – sembrano logorate. I partiti contemporanei tendono al pragmatismo, alla gestione, all'adattamento continuo alle opinioni pubbliche misurate dai sondaggi. Questa flessibilità li rende meno rigidi ma anche meno capaci di formare coscienza politica, di costruire visioni a lungo termine, di mobilitare l'entusiasmo. Come si ricostruisce un'identità politica autentica nell'epoca della post-ideologia?

La tensione tra partito e movimento. I movimenti sociali – dai movimenti per i diritti civili agli ambientalisti, dai movimenti femministi ai movimenti per la pace – hanno spesso prodotto le trasformazioni più significative delle democrazie contemporanee, senza essere partiti. Eppure i movimenti che non diventano partiti – o non trovano alleati nei partiti – faticano a tradurre le proprie istanze in politiche stabili. Come si connettono movimenti e partiti senza che i partiti colonizzino i movimenti o i movimenti si dissolvano nel momento del successo?

La tensione tra finanziamento e indipendenza. I partiti hanno bisogno di risorse per funzionare – segreterie, manifesti, comunicazione, personale. Da dove vengono queste risorse? Il finanziamento pubblico – pagato da tutti i contribuenti – garantisce indipendenza ma è spesso mal gestito. Il finanziamento privato – donazioni di cittadini e imprese – rischia di creare dipendenze dai grandi donatori. Come si garantisce che i partiti rappresentino i cittadini e non chi li finanzia?

5. Le voci dei pensatori

Edmund Burke (1729–1797) – già incontrato nella voce Giustizia intergenerazionale – è il primo pensatore moderno a dare una definizione di partito politico che non sia necessariamente negativa. Nel Settecento, «partito» era quasi sinonimo di «fazione» – qualcosa di divisivo e quindi dannoso per il bene comune. Burke propone invece che «un partito è un corpo di uomini uniti per promuovere, mediante i loro sforzi congiunti, l'interesse nazionale, sulla base di qualche principio particolare su cui essi sono tutti d'accordo». Questa definizione – il partito come comunità di persone che condividono principi e li traducono in azione politica – è il fondamento normativo del partito democratico moderno.

Antonio Gramsci (1891–1937), teorico politico sardo fondatore del Partito Comunista Italiano, ha elaborato in carcere – nei *Quaderni del carcere* (1929–1935) – la teoria più originale del partito come «intellettuale collettivo». Per Gramsci, il partito non è solo una macchina elettorale né solo un'organizzazione della classe operaia: è l'organismo attraverso cui una classe sociale sviluppa la propria *egemonia* culturale – la capacità di presentare i propri valori e interessi come universali, di costruire un consenso che va oltre la propria base. Il partito forma i militanti non solo politicamente ma culturalmente: è una scuola di pensiero critico, di visione del mondo, di progetto di società. Questa visione gramsciana del partito come educatore collettivo è oggi quasi dimenticata nella pratica politica – ma rimane uno dei contributi più originali della teoria politica del Novecento. L'idea che un partito debba formare i propri militanti – insegnare loro a pensare, a leggere la realtà, a costruire proposta – è radicalmente diversa dall'idea del partito come macchina per raccogliere consensi.

Giovanni Sartori (1924–2017), politologo fiorentino tra i più influenti del Novecento, ha elaborato in *Parties and Party Systems* (1976) la teoria comparata più sistematica sui sistemi di partito. La sua distinzione tra *pluralismo moderato* (pochi partiti, competizione centripeta, alternanza possibile) e *pluralismo polarizzato* (molti partiti alle estreme, competizione centrifuga, governi instabili) è diventata uno strumento classico per analizzare le democrazie contemporanee. La sua diagnosi dell'Italia – un pluralismo polarizzato strutturalmente instabile – anticipava le crisi degli anni Novanta. Il suo avvertimento sull'*antipolitica* – la tendenza a risolvere i problemi della politica eliminando la politica invece di migliorarla – è drammaticamente attuale nell'era del populismo digitale.

6. La parola biblica e cristiana

La Bibbia non conosce i partiti politici moderni – che sono un'invenzione della modernità democratica. Ma conosce qualcosa di strutturalmente analogo: le fazioni, le tribù, le scuole di pensiero che si confrontano e si scontrano nella vita del popolo. Il libro dei Re è pieno di «partiti» nel senso antico del termine: i profeti contro i sacerdoti di corte, i fedeli alla legge di Mosè contro chi si è compromesso con i culti cananei, i sostenitori di un re contro i sostenitori di un altro.

La tradizione profetica introduce nel pensiero biblico la figura di chi si mette in minoranza – chi dice «no» al consenso del potere, chi porta la voce degli esclusi contro la maggioranza dei potenti – non per ambizione personale ma per fedeltà a Dio. Elia solo contro i quattrocento e cinquanta profeti di Baal (1Re 18), Geremia contro i profeti di corte che predicano la pace quando la guerra è inevitabile (Ger 28): la minoranza profetica è una forma di «partito» – una parte che si oppone al tutto in nome della verità.

La dottrina sociale della Chiesa ha riconosciuto il valore dei partiti come strumenti della democrazia pluralista. Il Concilio Vaticano II, nella *Gaudium et Spes* (1965), afferma che «i cittadini coltivino generosamente e fedelmente l'amore verso la patria, però senza grettezza di spirito, in modo che guardino sempre contemporaneamente al bene di tutta la famiglia umana» (*GS*, n. 75) – e riconosce il legittimo pluralismo politico anche tra i cattolici, senza che la Chiesa si identifichi con nessun partito. Papa Francesco, nell'*Evangelii Gaudium*, ha lanciato un appello alla «politica autentica» – distinta dal «marketing politico» – come una delle forme più alte di carità: «La politica, tanto denigrata, è una vocazione altissima, è una delle forme più preziose della carità, perché cerca il bene comune» (*EG*, n. 205). Questa riabilitazione della politica – e implicitamente degli strumenti della politica, inclusi i partiti – è un antidoto necessario al cinismo antipolitico che svuota la democrazia.

7. Il testimone

Aldo Moro (1916–1978)

Il politico che credeva nella democrazia come processo

Aldo Moro nasce nel 1916 a Maglie, in Puglia, in una famiglia della piccola borghesia meridionale. Studia diritto a Bari, si laurea a ventitré anni con una tesi sul diritto penale, entra nella Fuci – la Federazione Universitaria Cattolica Italiana – dove comincia la sua formazione politica. Non è un uomo di piazza, non è un oratore trascinante, non è un demagogo. È qualcosa di più raro e di più prezioso: un politico che pensa, che studia, che costruisce con pazienza.

Diventa uno dei fondatori della Democrazia Cristiana del dopoguerra e dei protagonisti dell'Assemblea Costituente. Per trent'anni – come segretario del partito, come presidente del Consiglio, come ministro degli Esteri – è il tessitore della politica italiana: l'uomo che cerca le mediazioni impossibili, che costruisce le convergenze tra posizioni distanti, che crede che la democrazia funzioni attraverso il confronto e il compromesso – non come debolezza, ma come forma alta di rispetto per il pluralismo.

La sua idea di partito è radicalmente diversa dal partito come macchina di potere: è il partito come comunità educativa, come luogo in cui si forma la coscienza politica dei cittadini, come strumento per tradurre i valori cristiani in proposta politica concreta. I suoi discorsi – spesso difficili, densi, costruiti su periodi lunghissimi – sono il prodotto di una mente che non si accontenta delle semplificazioni e non cede alla demagogia. I suoi avversari lo accusano di essere oscuro; lui risponde che la realtà è complessa e la politica deve avere il coraggio di dirlo.

Il 16 marzo 1978 – il giorno in cui il governo di solidarietà nazionale, frutto di anni di trattative con il Partito Comunista, si presenta alle Camere per la fiducia – Moro viene rapito dalle Brigate Rosse. Il suo assassinio, cinquantacinque giorni dopo, è il momento più buio della storia repubblicana italiana: non solo la morte di un uomo, ma il tentativo di uccidere la sua idea di democrazia – aperta, paziente, inclusiva, capace di evolvere.

Per i giovani, Aldo Moro incarna la figura più esigente e meno spettacolare del politico democratico: non il leader carismatico che incanta le folle, ma il costruttore paziente di ponti tra posizioni distanti, convinto che la democrazia richieda tempo, ascolto, disponibilità a cambiare idea di fronte alle ragioni dell'altro. La sua morte – proprio nel giorno in cui stava portando a compimento il progetto politico più ambizioso della sua vita – è una delle tragedie più grandi della democrazia italiana.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

I partiti sono strumenti imperfetti – lo sono sempre stati, lo sono necessariamente, perché sono fatti di esseri umani con le loro debolezze, le loro ambizioni, le loro contraddizioni. Ma sono anche – quando funzionano – la forma più efficace che la democrazia moderna ha trovato per aggregare il pluralismo politico, per formare classe dirigente, per tradurre le opinioni dei cittadini in decisioni di governo. Il problema non è che esistano i partiti: è che spesso funzionano male. E il modo peggiore di rispondere a partiti che funzionano male è non partecipare – abbandonarli a chi li usa per interessi personali. Il modo migliore è partecipare – pretendere che siano diversi, costruire dall'interno le condizioni per cui possano diventare migliori, o costruire forme nuove di partecipazione politica che li integrino e li rinnovino.

I giovani che si impegnano politicamente – nelle associazioni, nei movimenti, nelle liste civiche, e sì, anche nei partiti – stanno facendo qualcosa di essenziale: stanno prendendo la democrazia sul serio. Non come spettatori che commentano da fuori, ma come cittadini che costruiscono dall'interno.

La domanda aperta

Conosci qualcuno che si impegna politicamente – in un partito, in un'associazione, in un movimento? Come vive questa esperienza? E se tu potessi costruire un'organizzazione politica ideale, su quali valori la fonderesti, e come la organizzeresti perché davvero rappresentasse chi vuole rappresentare?



«La politica, tanto denigrata, è una vocazione altissima, è una delle forme più preziose della carità, perché cerca il bene comune.» – Papa Francesco, *Evangelii Gaudium*, n. 205, 2013

«Sia lungi da noi il pensare che la politica non ci riguardi: noi non possiamo disinteressarci della politica.» – Pio XI, *Ubi Arcano Dei*, 1922

SOVRANITÀ / SOVRANISMI

1. La soglia narrativa

Bruxelles, giugno 2016. Il risultato del referendum britannico sull'uscita dall'Unione Europea – il *Brexit* – arriva nelle prime ore del mattino: il 51,9% dei votanti ha scelto di lasciare. Nei giorni seguenti, due scene si moltiplicano sui media di tutto il mondo. La prima: i sostenitori del Leave che esultano brandendo lo slogan «Take back control» – riprendiamo il controllo. La seconda: code di cittadini britannici agli sportelli consolari di paesi europei per chiedere la cittadinanza, la possibilità di mantenere il passaporto europeo che stanno per perdere.

Le due scene insieme raccontano la tensione al cuore del dibattito sulla sovranità nell'Europa del XXI secolo. Da un lato la domanda legittima e potente: chi decide per noi? Dove si trovano i poteri che regolano la nostra vita? Possono essere così lontani da noi da essere invisibili e incontrollabili?

Dall'altro la scoperta dolorosa: la sovranità ritrovata ha un costo – la libertà di muoversi, di lavorare, di studiare in un continente che si era imparato a considerare casa propria.

La sovranità non è un concetto astratto: è la domanda concretissima su chi ha il potere di decidere le regole della vita comune. E il sovranismo – la risposta politica contemporanea che vuole restituire quella capacità di decidere agli Stati nazionali sottraendola alle istituzioni sovranazionali – è una risposta a questa domanda che merita di essere capita nella sua radice, prima di essere giudicata.

2. L'esperienza vissuta

I giovani di oggi vivono la sovranità come un'esperienza spesso paradossale: si sentono al tempo stesso più liberi e più impotenti delle generazioni precedenti. Più liberi: viaggiano senza visto, comunicano in tempo reale con il mondo intero, accedono a informazioni che nessuna generazione precedente aveva. Più impotenti: le decisioni che contano davvero – il prezzo dell'energia, le regole del commercio globale, gli accordi climatici, le politiche monetarie – vengono prese in sedi che non conoscono, da organismi che non hanno votato, spesso in nome di logiche economiche che non capiscono e non controllano.

Questa sensazione di impotenza – il senso che le proprie vite siano condizionate da forze lontane e invisibili – è il terreno psicologico in cui cresce il sovranismo: la promessa che sia possibile riprendere il controllo, che ci sia qualcuno capace di dire «basta» alle élite globali e restituire il potere al popolo. Per i giovani che non trovano lavoro stabile, che vedono il costo della vita crescere, che percepiscono le istituzioni come lontane e indifferenti, questa promessa ha una forza emotiva reale. Capirla – senza né liquidarla né cedervi acriticamente – è un compito educativo urgente.

3. Le radici

La parola *sovranità* viene dal latino medievale *superanitas* – derivato di *super*, sopra. Il sovrano è letteralmente «colui che sta sopra» – che non ha nessun superiore, che non risponde a nessun'altra autorità. La sovranità è dunque, nella sua definizione classica, il potere supremo e indivisibile che non ammette limiti esterni.

Jean Bodin (1530–1596), giurista e filosofo politico francese, ha dato la prima elaborazione teorica sistematica della sovranità nel suo *I sei libri della Repubblica* (1576). Scrivendo in un'epoca di guerre di religione devastanti – in cui la Francia era lacerata tra cattolici e ugonotti, tra re e signori feudali, tra nobiltà e parlamenti – Bodin propone la sovranità come principio unificante: affinché ci sia pace, deve

esserci un potere supremo che faccia le leggi senza essere vincolato da altri. La sovranità è assoluta, perpetua, indivisibile.

Thomas Hobbes, come si è visto nella voce Stato, radicalizza questa concezione: il Leviatano – lo Stato sovrano – riceve dai cittadini, attraverso il contratto sociale, il monopolio della forza e della legge. La sua sovranità è assoluta perché solo così può garantire la pace. La rinuncia alla sovranità dello Stato significherebbe il ritorno allo stato di natura – la guerra di tutti contro tutti.

La tradizione democratica moderna ha trasformato radicalmente la titolarità della sovranità: non più il re, non più il principe, ma il *popolo*. Il principio della *sovranità popolare* – elaborato da Rousseau e poi codificato nelle rivoluzioni americana e francese – afferma che il potere supremo risiede nel popolo e che i governanti lo esercitano per delega, non per diritto proprio. Questa rivoluzione – dal sovrano al popolo come titolare della sovranità – è il fondamento di tutte le democrazie moderne.

Ma il principio della sovranità popolare solleva immediatamente una domanda: quale popolo? La sovranità dello Stato-nazione – il modello che si è imposto in Europa dal Trattato di Westfalia del 1648 – identifica il popolo con la nazione e la nazione con il territorio dello Stato. Questo modello ha funzionato relativamente bene fin quando le decisioni più importanti si prendevano davvero a livello nazionale. Ha cominciato a scricchiolare quando le decisioni rilevanti – economiche, ambientali, migratorie, tecnologiche – hanno cominciato a essere prese a livello sovranazionale, da organismi che il popolo non controlla direttamente.

Il *paradosso della globalizzazione democratica* – formulato in questi termini dal politologo Dani Rodrik (nato nel 1957) – è preciso: non è possibile avere simultaneamente globalizzazione economica profonda, sovranità nazionale completa e democrazia effettiva. Si può avere al massimo due delle tre. Se si vuole la globalizzazione economica e la democrazia, bisogna costruire istituzioni democratiche sovranazionali. Se si vuole la sovranità nazionale e la democrazia, bisogna limitare la globalizzazione. Se si vuole la globalizzazione e la sovranità nazionale, bisogna accettare una riduzione della democrazia. Il sovranismo contemporaneo sceglie implicitamente la seconda opzione – sovranità nazionale + democrazia, a costo di ridurre la globalizzazione – senza sempre ammettere i costi di questa scelta.

Carl Schmitt (1888–1985), giurista e teorico politico tedesco – controverso per la sua adesione al nazismo, ma influente per la sua analisi della politica – ha dato la definizione più radicale di sovranità nel Novecento: «Sovrano è chi decide sullo stato d'eccezione» (*Politische Theologie*, 1922). Non chi fa le leggi ordinarie, ma chi decide quando le leggi ordinarie non bastano – chi ha il potere di sospendere l'ordine normale in nome dell'emergenza. Questa definizione – lucida nel cogliere la dimensione del potere che si rivela nelle crisi – è anche pericolosa: giustifica la concentrazione del potere in nome dell'eccezione e può legittimare derive autoritarie. La storia del Novecento – dai decreti d'emergenza di Weimar alla legge dei pieni poteri di Mussolini – mostra dove può portare questa logica.

4. Le tensioni

La tensione tra sovranità e interdipendenza. Gli Stati moderni non sono isole: dipendono l'uno dall'altro per energia, materie prime, mercati, sicurezza. La sovranità assoluta – «facciamo da soli, senza dipendere da nessuno» – è oggi una finzione per qualsiasi paese, anche il più grande. Il vero dibattito non è tra sovranità e interdipendenza – l'interdipendenza è un dato di fatto – ma tra quale tipo di interdipendenza: quella regolata da istituzioni democratiche sovranazionali o quella dominata dai rapporti di forza tra i grandi?

La tensione tra sovranità popolare e diritti delle minoranze. Se il popolo è sovrano e decide a maggioranza, può una maggioranza togliere i diritti a una minoranza? I fascismi e i populismi del Novecento hanno mostrato che sì, una maggioranza può. Le costituzioni democratiche moderne – con i loro cataloghi di diritti fondamentali che non possono essere messi ai voti – sono la risposta a questo

pericolo: la sovranità popolare ha limiti, che sono i diritti inalienabili di ogni persona. Il sovranismo che ignora questi limiti non è democrazia: è tirannia della maggioranza.

La tensione tra sovranità e responsabilità. La sovranità – il potere di decidere – implica responsabilità: chi decide risponde delle conseguenze delle proprie decisioni. Ma molte decisioni sovrane producono effetti al di là dei propri confini: le emissioni di carbonio di un paese riscaldano il pianeta intero, le politiche finanziarie di un grande Stato fanno tremare le economie di tutti, le scelte militari di una potenza producono profughi che bussano alle porte dei vicini. Chi risponde di questi effetti transfrontalieri? Come si costruisce una responsabilità sovranazionale senza costruire istituzioni sovranazionali?

La tensione tra sovranismo come risposta legittima e sovranismo come ideologia pericolosa. Il sovranismo intercetta domande legittime: chi decide? Dove si trova il potere? Come lo si controlla? Queste domande meritano risposte serie, non liquidazioni. Ma il sovranismo come ideologia – che identifica il «popolo» con una parte del popolo, che esclude gli stranieri, che indebolisce le istituzioni di controllo, che usa l'emergenza per concentrare il potere – è pericoloso e va chiamato con il suo nome. Come si distingue la domanda legittima di controllo democratico dal populismo sovranista che usa quella domanda per altri fini?

5. Le voci dei pensatori

Carl Schmitt (1888–1985) – già introdotto nelle radici – merita un approfondimento come pensatore problematico ma imprescindibile. La sua distinzione tra *amico* e *nemico* come criterio specifico del politico – elaborata nel *Concetto del politico* (1932) – è una delle analisi più radicali dei fondamenti della politica moderna. Per Schmitt, ciò che definisce la politica non è la morale, non l'economia, non l'estetica: è la distinzione tra amico e nemico, tra noi e loro. Ogni gruppo politico si costituisce identificando chi è fuori, chi è la minaccia, chi è l'altro. Questa tesi – che Schmitt usa per giustificare il primato dello Stato sull'individuo e la legittimità delle decisioni di eccezione – è anche una diagnosi realistica di come funziona la politica quando degenera. Il sovranismo contemporaneo usa spesso la logica schmittiana: identifica il «popolo» contro le «élite», i «cittadini» contro gli «immigrati», la «nazione» contro «Bruxelles».

Norberto Bobbio (1909–2004) – già incontrato nella voce Stato – offre la critica più equilibrata al sovranismo da posizione liberaldemocratica. Bobbio distingue tra la sovranità come principio giuridico-formale (necessario per garantire l'ordine giuridico all'interno dello Stato) e la sovranità come assoluta indipendenza dagli altri Stati (ormai impossibile nel mondo interdipendente). La sua proposta era quella di un «realismo democratico»: costruire passo dopo passo istituzioni internazionali democraticamente responsabili, senza illudersi che la sovranità nazionale assoluta possa essere restaurata.

Jurgen Habermas – già incontrato nelle voci Nazione e Unione Europea – ha elaborato la risposta più articolata al sovranismo in chiave di democrazia postnazionale. La sua tesi è che la sovranità popolare – il principio democratico fondamentale – non richiede necessariamente lo Stato-nazione come sede: può essere esercitata anche a livello sovranazionale, se si costruiscono istituzioni democratiche genuine a quel livello. Il problema dell'UE non è che sia troppo sovranazionale: è che è sovranazionale senza essere democratica – decisioni prese lontano dai cittadini, senza il controllo di un demos europeo autentico. La soluzione non è tornare agli Stati nazionali: è costruire una democrazia europea vera.

6. La parola biblica e cristiana

La tradizione biblica ha una concezione della sovranità che relativizza radicalmente ogni sovranità umana: la vera sovranità appartiene a Dio solo. Il grande inno profetico di Isaia – «A lui le nazioni sono come una goccia di secchio, sono considerate come polvere sulla bilancia» (Is 40,15) – esprime la sproporzione assoluta tra la potenza di Dio e la potenza di qualsiasi Stato, di qualsiasi impero. Il Faraone, Ciro, Nabucodonosor, Augusto: sono tutti strumenti di un disegno che li trascende, sovranità parziali e provvisorie all'interno di una sovranità assoluta.

Il libro di Daniele – scritto probabilmente durante la persecuzione di Antioco IV Epifane nel II secolo a.C. – affronta direttamente il confronto tra la sovranità imperiale e la fedeltà a Dio: i tre giovani nella fornace (Dn 3), Daniele nella fossa dei leoni (Dn 6) sono figure di chi sa distinguere tra l'obbedienza dovuta all'autorità umana e la fedeltà dovuta a Dio solo. «Bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini» (At 5,29) – la formula degli apostoli davanti al Sinedrio – è il principio che limita ogni sovranità umana.

Il magistero cattolico ha sviluppato una critica al concetto di sovranità assoluta dello Stato attraverso la dottrina del diritto naturale: nessuno Stato può legiferare contro la legge morale naturale, nessuna sovranità umana è incondizionata. La *Pacem in Terris* di Giovanni XXIII (1963) è il testo del magistero che più lucidamente affronta il problema della sovranità nell'era globale: «Il bene comune universale pone ora problemi a dimensioni mondiali che non possono essere adeguatamente affrontati e risolti che ad opera di poteri pubblici aventi ampiezza, strutture e mezzi delle stesse proporzioni; di poteri pubblici cioè, che siano in grado di operare in modo efficiente su piano mondiale» (PT, n. 71). È l'affermazione che il bene comune richiede istituzioni sovranazionali – non la negazione della sovranità, ma la sua estensione a scala adeguata ai problemi reali.

Leone XIV, nel discorso al Corpo Diplomatico del gennaio 2026, ha ribadito la necessità di un multilateralismo riformato – istituzioni internazionali più democratiche e più efficaci – come risposta ai sovranismi che rischiano di produrre frammentazione e conflitto. Non la dissoluzione degli Stati, ma la loro collaborazione in strutture comuni capaci di affrontare le sfide globali.

7. Il testimone

Altiero Spinelli (1907–1986)

Il federalista che ha sognato la sovranità condivisa

Altiero Spinelli – già incontrato come pensatore nella voce Unione Europea – merita qui il ruolo di testimone per la radicalità e la coerenza della sua vita, che incarna meglio di qualunque argomento teorico la risposta al sovranismo.

Spinelli nasce nel 1907 a Roma in una famiglia di socialisti. A diciassette anni entra nel Partito Comunista. A ventitré viene arrestato dal regime fascista e condannato al confino. Trascorrerà sedici anni tra carcere e confino – sei anni a Ponza, poi sull'isola di Ventotene. In queste condizioni estreme – privato della libertà, tagliato fuori dal mondo, con a disposizione i pochi libri che riusciva a procurarsi – elabora la visione politica che cambierà la sua vita e, in parte, la storia europea.

La sua riflessione nell'isolamento lo porta a una conclusione che rompe con tutta la tradizione politica della sinistra in cui era cresciuto: il problema del Novecento non è il capitalismo versus il socialismo. È il nazionalismo. Sono gli Stati nazionali sovrani, con i loro eserciti, le loro frontiere, la loro competizione per le risorse, che hanno prodotto le guerre mondiali. Non si risolve il problema del nazionalismo con il socialismo di un paese solo: si risolve superando gli Stati nazionali sovrani in una federazione europea.

Il *Manifesto di Ventotene* – scritto su carte di sigarette con Ernesto Rossi e fatto uscire dall'isola clandestinamente – è il documento fondativo del federalismo europeo. La sua tesi è semplice e radicale:

la sovranità assoluta degli Stati nazionali è il problema, non la soluzione. La soluzione è la cessione volontaria di quote di sovranità a istituzioni federali europee democraticamente responsabili. Non la fine degli Stati: la loro integrazione in qualcosa di più grande.

Spinelli non viene preso sul serio per decenni: troppo visionario, troppo radicale. Poi, lentamente, la storia gli dà ragione: il processo di integrazione europea – per quanto incompleto, per quanto lontano dalla sua visione federalista piena – è la sua vittoria postuma. Negli ultimi anni della sua vita, eletto al Parlamento Europeo, lavora instancabilmente al progetto di trattato che porta il suo nome – l'ultima battaglia di una vita spesa per la sovranità condivisa.

Per i giovani, Spinelli incarna la risposta più coraggiosa al sovranismo: non la nostalgia di una sovranità nazionale che non ha mai garantito la pace, ma la scommessa audace su forme nuove di appartenenza politica, più grandi della nazione e più vicine alle sfide reali del mondo contemporaneo.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

Il dibattito sulla sovranità è destinato a restare al centro della politica del XXI secolo – e i giovani di oggi ne saranno i protagonisti. Le domande che esso pone – chi decide? per chi? con quale legittimità? con quali controlli? – non hanno risposte semplici. Ma ci sono alcune distinzioni che un'educazione politica seria deve aiutare a fare.

La prima: distinguere tra la domanda legittima di controllo democratico (dove si decide? chi risponde?) e la risposta sovranista che propone il ritorno alla sovranità nazionale assoluta come soluzione. La domanda è giusta; la risposta è inadeguata, perché ignora che i problemi reali del XXI secolo – clima, migrazioni, economia digitale, sicurezza – non si fermano alle frontiere degli Stati nazionali.

La seconda: distinguere tra il sovranismo come critica alle istituzioni sovranazionali poco democratiche (critica legittima e necessaria) e il sovranismo come ideologia che identifica il popolo con una parte del popolo, che esclude, che cerca un capro espiatorio nei migranti o nelle minoranze. Il primo aiuta a migliorare le istituzioni; il secondo le distrugge.

La terza: capire che la sovranità non è un valore assoluto – è uno strumento al servizio della democrazia e del bene comune. Quando la sovranità nazionale serve questi valori, va difesa. Quando la sovranità condivisa li serve meglio, va costruita con pazienza e con coraggio.

La domanda aperta

Pensa a un problema che ti riguarda direttamente – il cambiamento climatico, la sicurezza online, il prezzo dell'energia, il lavoro precario. Chi ha il potere di risolverlo: il tuo comune? Il tuo paese?

L'Europa? Il mondo intero? E se la risposta è «serve più di uno di questi livelli», come si fa a costruire la cooperazione necessaria senza perdere il controllo democratico?



«Sovrano è chi decide sullo stato d'eccezione.» – Carl Schmitt, *Teologia politica*, 1922

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

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

APPENDICE

Voci possibili di approfondimento

POTERE

La soglia. Un rappresentante di classe viene eletto a scrutinio segreto. Ha promesso cose che non può mantenere. Dopo un mese, nessuno ricorda più cosa aveva promesso. Dopo un anno, ha smesso anche lui di ricordarlo. Questa piccola scena – che ogni studente riconosce – contiene in miniatura la struttura di ogni potere: la promessa, la delega, l'oblio progressivo delle responsabilità.

Il nucleo. Il potere è la capacità di orientare l'azione collettiva: di fare in modo che le cose accadano diversamente da come accadrebbero senza di esso. Può essere potere coercitivo – basato sulla forza o sulla paura – o potere legittimo – basato sul consenso, sulla competenza, sulla fiducia. La tradizione politica cristiana distingue tra *auktoritas* (l'autorità riconosciuta) e *potestas* (il potere esercitato): l'autorità autentica fonda il potere e lo legittima; il potere senza autorità è pura forza. Max Weber ha elaborato la tipologia classica dei tre tipi di legittimità del potere: tradizionale, carismatica e razionale-legale. La democrazia moderna si fonda sul terzo tipo – il potere legittimato da norme condivise e da procedure trasparenti – ma è costantemente tentata dagli altri due: il potere carismatico del «capo» e il potere tradizionale dell'élite.

La tensione centrale. Lord Acton, storico inglese dell'Ottocento, ha formulato la diagnosi più famosa: «Il potere tende a corrompere; il potere assoluto corrompe in modo assoluto». Non è una legge di natura ma una tendenza strutturale: il potere crea incentivi alla propria perpetuazione e all'elusione dei controlli. Il rimedio classico – la separazione dei poteri elaborata da Montesquieu – non elimina la tendenza ma la contrasta con strutture istituzionali che rendono più difficile l'abuso.

La parola biblica. «Non così tra voi: ma chiunque vorrà diventare grande tra voi, sarà vostro servitore» (Mt 20,26). Il potere nel Vangelo non è dominio ma servizio – non la capacità di costringere ma la disponibilità a mettersi al servizio degli altri.

Il testimone sintetico. Giorgio La Pira – già testimone nella voce *Politica* – è anche il testimone del potere vissuto come servizio: il sindaco che usa il palazzo del potere per i poveri, che trasforma l'autorità in cura, che dimostra che il potere può essere strumento di liberazione invece che di dominio.

Domanda aperta. Nella tua vita – nella scuola, nel gruppo, nella famiglia – eserciti qualche forma di potere? Come lo usi? Hai mai usato il tuo potere per qualcuno invece che su qualcuno?

PROPAGANDA

La soglia. Un manifesto degli anni Trenta, un tweet virale del 2024, una storia Instagram sponsorizzata. Forme diverse, struttura identica: comunicazione progettata non per informare ma per persuadere, non per illuminare ma per mobilitare, non per aprire la mente ma per chiuderla intorno a un'idea, a un nemico, a un'identità. La propaganda è vecchia quanto la politica; gli strumenti cambiano, la struttura rimane.

Il nucleo. La propaganda è l'uso sistematico della comunicazione per orientare l'opinione pubblica verso fini predeterminati, spesso attraverso la semplificazione, l'appello emotivo, la costruzione del nemico, la ripetizione dei messaggi. Si distingue dall'informazione per il fine – non la conoscenza ma il controllo – e per i mezzi – non la verifica ma la persuasione. Si distingue dalla retorica legittima – che usa argomenti per convincere – perché tende a bypassare il ragionamento attraverso la manipolazione emotiva.

Il pensiero chiave. Jacques Ellul – sociologo e teologo protestante francese – nel suo *Propaganda* (1962) ha elaborato l'analisi più sistematica del fenomeno, mostrando che la propaganda moderna non è soltanto il prodotto di regimi totalitari: è una struttura pervasiva delle società di massa, che non richiede intenzioni esplicitamente manipolative ma nasce dalla combinazione di media di massa, tecnica comunicativa e psicologia di gruppo. La difesa più efficace non è l'informazione alternativa: è l'educazione al pensiero critico, la formazione di persone capaci di riconoscere la struttura della propaganda indipendentemente dal suo contenuto.

La parola biblica. «La verità vi farà liberi» (Gv 8,32). La propaganda è l'opposto della verità – non soltanto una serie di bugie ma una strategia sistematica di manipolazione che tratta le persone come oggetti da orientare invece che come soggetti da rispettare.

Domanda aperta. Sai riconoscere la propaganda quando la incontri? Pensa all'ultima comunicazione politica che hai visto sui social: usava argomenti o appelli emotivi? Aveva un «nemico» da combattere? Semplificava un problema complesso in modo da renderlo facile da odiare?

FAKE NEWS

La soglia. È il 2016. Su Facebook circola la notizia che Hillary Clinton gestisce una rete di pedofilia da una pizzeria di Washington. La notizia è completamente falsa. Viene condivisa milioni di volte. Un uomo si presenta armato alla pizzeria per «liberare i bambini». Non ci sono bambini. Ma la notizia ha già prodotto il suo effetto.

Il nucleo. Le «fake news» – le notizie false deliberatamente prodotte e diffuse – non sono una novità della storia umana. Lo sono la loro scala, la velocità di diffusione e i meccanismi economici che le producono. Nell'ecosistema digitale, le notizie false tendono a diffondersi più rapidamente di quelle vere – perché sono più sorprendenti, più emotivamente coinvolgenti, più adatte a generare reazioni immediate. I meccanismi di guadagno pubblicitario legati all'attenzione creano incentivi economici alla produzione di contenuti falsi o fuorvianti. Il risultato è un'industria della disinformazione che non richiede intenzioni ideologiche: basta il meccanismo economico.

Il pensiero chiave. Eli Pariser – in *The Filter Bubble* (2011) – ha mostrato come gli algoritmi delle piattaforme digitali, ottimizzati per massimizzare il tempo di attenzione, tendano a fornire a ciascun utente contenuti che confermano le sue credenze precedenti. Questo meccanismo non produce soltanto comfort: produce radicamento nelle proprie posizioni, impermeabilità alle correzioni, vulnerabilità alla disinformazione che si inserisce perfettamente nelle narrazioni già accettate. La «bolla del filtro» non è

un caso tecnico ma una scelta di architettura – e quindi una scelta politica, con conseguenze sulla qualità della democrazia.

L'approccio educativo. La risposta più efficace alle fake news non è la censura – che produce effetti contrari e alimenta le teorie del complotto – ma l'educazione al *fact-checking*: la pratica sistematica di verificare le fonti, controllare la data della notizia, cercare conferme da fonti indipendenti, distinguere la notizia dall'opinione. Organizzazioni come Pagella Politica, FactCheck.org, Snopes offrono strumenti professionali di verifica accessibili a chiunque.

Domanda aperta. La prossima volta che una notizia ti fa sentire molto arrabbiato o molto soddisfatto – prima di condividerla, prenditi tre minuti per verificarla. Cosa scopri?

OPINIONE PUBBLICA

La soglia. Anni Novanta. La televisione italiana trasmette le immagini di Tangentopoli. In pochi mesi, una classe politica che aveva governato il paese per decenni si dissolve. Non perché sia cambiata la legge: perché è cambiata l'opinione pubblica. Le stesse cose che prima si tolleravano come normali diventano improvvisamente inaccettabili. L'opinione pubblica – quella massa fluida, mobile, difficilmente definibile – ha il potere di trasformare ciò che è possibile in ciò che è inaccettabile, e viceversa.

Il nucleo. L'opinione pubblica è l'insieme delle valutazioni, delle aspettative e degli atteggiamenti che una comunità condivide rispetto a questioni di interesse comune. Non è la somma delle opinioni private dei singoli: è qualcosa di più – una corrente condivisa di senso, un clima che orienta il dibattito e le decisioni collettive. È prodotta dai media, dai leader d'opinione, dalle esperienze condivise, dalle crisi; è instabile, manipolabile, ma anche capace di trasformazioni improvvise che cambiano il corso della storia.

Walter Lippmann – già incontrato nella voce *Informazione* – aveva messo in guardia già nel 1922 dalla tendenza dell'opinione pubblica a formarsi su «immagini nella testa» distorte e semplificate. Jürgen Habermas, al contrario, vede nell'opinione pubblica formata attraverso il dibattito razionale il fondamento della democrazia deliberativa. Tra questi due poli – il pessimismo di Lippmann sull'irrazionalità delle masse e l'ottimismo di Habermas sulla razionalità del dialogo – si collocano i grandi dibattiti sulla comunicazione politica contemporanea.

La parola biblica. «Il popolo mi onora con le labbra, ma il suo cuore è lontano da me» (Mt 15,8, citando Is 29,13). L'opinione pubblica può essere superficiale, manipolata, distante dalla realtà profonda delle cose: il discernimento profetico chiede di andare oltre le apparenze, di leggere i segni dei tempi sotto le mode e le reazioni immediate.

Domanda aperta. La tua opinione su una questione politica o sociale è davvero tua, o rispecchia principalmente ciò che pensa il gruppo che frequenti? Come potresti verificarlo?
