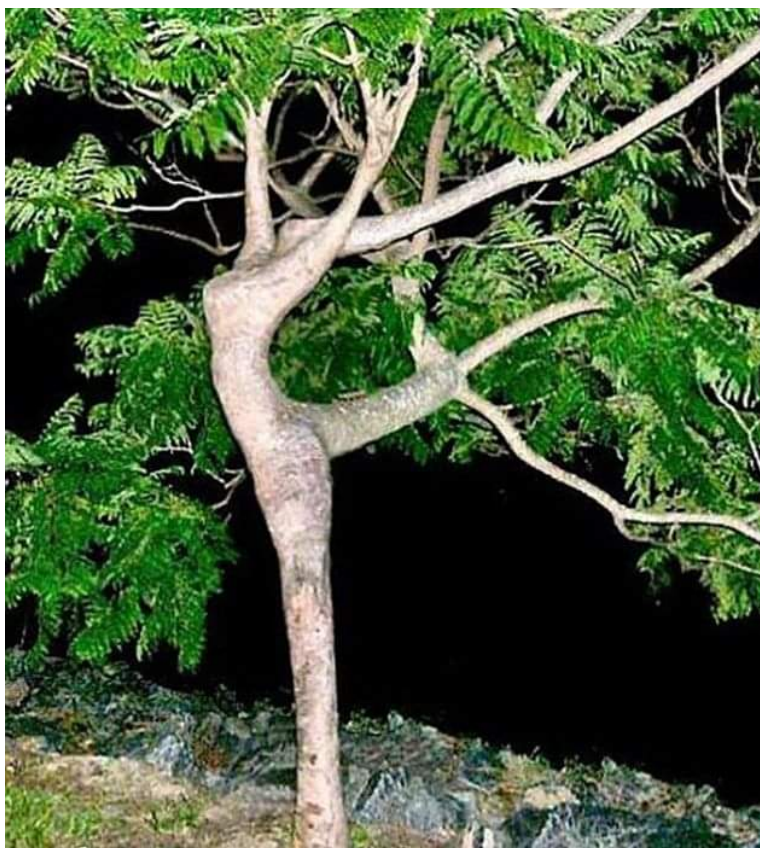


AMBITI E VOCI DEL SOCIALE /7

IL MONDO COMUNE: ECOLOGIA, ECONOMIA, FUTURO La responsabilità verso ciò che non ci appartiene



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

Stoccolma, agosto 2018. Una ragazza di quindici anni, con le trecce e uno zaino sulle spalle, si siede davanti al parlamento svedese con un cartello scritto a mano: *Skolstrejk för klimatet* – sciopero scolastico per il clima. Non ha un'organizzazione alle spalle, non ha finanziatori, non ha un piano comunicativo. Ha soltanto la convinzione che qualcosa di fondamentale stia accadendo al pianeta e che gli adulti non stiano facendo abbastanza.

Greta Thunberg è una figura controversa, e non è questa la sede per una valutazione politica del movimento che ha generato. Ciò che conta, per questo saggio, è il gesto nella sua struttura: una giovane che si ferma, che si siede, che dice agli adulti – ai parlamentari, ai governi, alle istituzioni – «avete rubato la mia infanzia e i miei sogni con le vostre parole vuote». Non è un discorso di speranza nel senso convenzionale del termine. È un atto di responsabilità verso il futuro: non il futuro astratto, ma il suo futuro concreto, quello che lei dovrà abitare.

Il gesto di Greta Thunberg – al di là di ogni valutazione politica – pone con urgenza la domanda fondamentale di questo settimo ambito: chi è responsabile del mondo che consegniamo alle generazioni future? Quale relazione esiste tra il modo in cui produciamo, consumiamo e organizziamo l'economia oggi, e la qualità del pianeta che abiterà chi viene dopo di noi? E la domanda teologica che sta sotto: la terra ci appartiene, o la riceviamo in prestito?

Si affianca a questa un'altra storia, più silenziosa. Nel Delta del Niger, in Nigeria, le comunità Ogoni vivono da decenni in mezzo ai pozzi petroliferi delle grandi compagnie internazionali. Il suolo è contaminato, i fiumi inquinati, la pesca impossibile, l'agricoltura devastata. Ken Saro-Wiwa – scrittore e attivista Ogoni – ha combattuto per anni per i diritti del suo popolo e per la tutela dell'ambiente. Nel 1995 è stato impiccato dal regime militare nigeriano, con l'accusa di omicidio che molti hanno ritenuto pretestuosa. Prima di morire ha scritto: «Signore mio Dio, non permettere che io muoia per un nulla, Prendi la mia anima, ma la lotta continua».

Due storie, due continenti, due generazioni. Una domanda sola: che cosa dobbiamo al mondo che abitiamo e a chi verrà dopo di noi?

II. L'ESPERIENZA VISSUTA

I giovani di oggi sono la prima generazione cresciuta con la consapevolezza che il cambiamento climatico non è una previsione futura ma una realtà presente. Non hanno bisogno di leggere i rapporti dell'IPCC per sapere che le estati sono più calde, che gli eventi meteorologici estremi sono più frequenti, che la neve sulle montagne si assottiglia. Lo vedono, lo vivono, lo sentono nelle conversazioni familiari e nelle notizie quotidiane.

Ma l'esperienza vissuta del rapporto con il mondo naturale è anche, per molti giovani, un'esperienza di bellezza e di meraviglia. Chi ha camminato in montagna, chi ha nuotato in un mare pulito, chi ha coltivato un orto, chi ha passato l'estate in campagna – conosce quella qualità di presenza e di gratitudine che nasce dal contatto diretto con il creato. Non è nostalgia romantica: è l'esperienza elementare che il mondo è bello e che questa bellezza è fragile.

Sul versante economico, i giovani vivono un paradosso acuto. Sono cresciuti in società di consumo in cui l'acquisto continuo è presentato come forma di realizzazione personale e di partecipazione sociale. E simultaneamente vedono i limiti di questo modello: la precarietà lavorativa che li riguarda direttamente, le diseguaglianze crescenti, il debito ecologico che si accumula. Molti sentono una dissonanza tra il modo in cui l'economia funziona e il modo in cui vorrebbero che funzionasse – tra la logica del profitto a breve termine e la logica della cura a lungo termine.

L'esperienza della povertà – quella che i giovani più fortunati del Nord del mondo vedono nei telegiornali o nei viaggi, e quella che milioni di loro coetanei vivono direttamente – aggiunge un'ulteriore dimensione. Non si può parlare di ecologia ignorando che il cambiamento climatico colpisce soprattutto i più poveri, che l'inquinamento è distribuito in modo profondamente ineguale, che la crisi energetica si scarica sulle fasce più vulnerabili della popolazione.

III. LE RADICI FILOSOFICHE

Hans Jonas: il principio responsabilità

Hans Jonas, nel suo *Das Prinzip Verantwortung* (1979), ha elaborato la riflessione filosofica più sistematica e più influente sulla responsabilità verso il futuro e verso il creato. La sua tesi di fondo è che l'etica tradizionale – fondata sulla reciprocità tra soggetti presenti, sulla prossimità spaziale e temporale – non è più adeguata nell'era tecnologica, in cui le azioni umane hanno conseguenze di scala planetaria e temporale che vanno ben oltre il cerchio di chi è presente.

Jonas introduce il principio di responsabilità come imperativo fondamentale: «Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra». Non è un imperativo di perfezionamento morale individuale: è un imperativo di sopravvivenza collettiva. La responsabilità si estende verso le generazioni future – che non sono ancora nate e non possono difendersi – e verso gli ecosistemi – che non hanno voce ma senza cui la vita umana è impossibile.

Jonas introduce anche il principio di *precauzione*: di fronte all'incertezza sulle conseguenze di un'azione potenzialmente catastrofica e irreversibile, il dubbio deve andare a favore della cautela. Non si aspetta la certezza scientifica assoluta per agire: quando il rischio è abbastanza grave, il dubbio stesso obbliga all'azione preventiva. Questo principio – largamente contestato da chi ha interessi economici nel mantenere lo status quo – è il fondamento filosofico di tutta la legislazione ambientale moderna.

Marx e il metabolismo uomo-natura

Karl Marx, nei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844 e ne *Il Capitale* (1867), ha elaborato una categoria filosofica di grande importanza per la riflessione ecologica contemporanea: il *metabolismo* tra uomo e natura. Il lavoro umano – trasformazione della natura attraverso l'azione cosciente – è la forma in cui l'uomo e la natura si scambiano materia ed energia in un processo circolare che deve essere regolato perché sia sostenibile.

Marx diagnosticava nel capitalismo una «rottura metabolica»: il modo di produzione capitalistico interrompe il ciclo naturale di restituzione alla terra di ciò che le viene tolto, produce un debito ecologico che si accumula senza essere ripagato. Questa analisi – elaborata alla fine dell'Ottocento, quando la crisi ecologica era ancora lontana – si è rivelata profetica. La riflessione marxiana sul metabolismo uomo-natura è oggi ripresa dall'ecosocialismo e dalla critica ecologica al capitalismo industriale.

Amartya Sen: lo sviluppo come libertà

Amartya Sen, nel suo *Development as Freedom* (1999), ha proposto una concezione dello sviluppo economico che rompe con il PIL come unica misura del benessere. Lo sviluppo autentico è l'espansione delle *capabilities* – delle capacità reali che ogni persona ha di scegliere la vita che ha ragione di valorizzare. Non si misura in reddito pro capite: si misura in libertà reali – educazione, salute, partecipazione politica, accesso alle risorse naturali.

Questa concezione ha implicazioni ecologiche dirette: un modello di sviluppo che aumenta il reddito medio distruggendo gli ecosistemi da cui dipende la sussistenza di milioni di persone non è sviluppo – è impoverimento reale mascherato da crescita statistica. E ha implicazioni per la giustizia intergenerazionale: le *capabilities* delle generazioni future dipendono dalla qualità degli ecosistemi che riceveranno. Distruggere gli ecosistemi è sottrarre capacità a chi non è ancora nato.

Edgar Morin: la complessità e la Terra-Patria

Edgar Morin, in *La Méthode* (sei volumi, 1977-2004) e in *Terre-Patrie* (1993), ha elaborato un pensiero della complessità che si oppone alla frammentazione del sapere moderno in discipline separate che non comunicano tra loro. La crisi ecologica, nella sua lettura, è in parte una crisi epistemologica: abbiamo pensato l'economia separatamente dall'ecologia, la tecnologia separatamente dall'etica, lo sviluppo separatamente dalla giustizia – e i risultati sono sotto gli occhi di tutti.

Morin propone il concetto di «Terra-Patria»: il pianeta come casa comune dell'umanità, a cui tutti appartengono e per cui tutti sono responsabili. Non nel senso di un nazionalismo planetario – che cancellerebbe le identità locali – ma nel senso di una solidarietà di destino che trascende le frontiere. L'umanità è unita dal fatto di abitare lo stesso pianeta finito e fragile. Questa solidarietà di destino è il fondamento di ogni etica ecologica e di ogni politica climatica.

Serge Latouche e la critica della crescita

Serge Latouche, con la sua proposta di *décroissance* – decrescita – ha portato la critica filosofica al modello di sviluppo dominante alle sue conseguenze più radicali. Il paradigma della crescita economica illimitata è incompatibile con un pianeta finito: ogni aumento del PIL comporta un consumo di risorse naturali e una produzione di rifiuti che il pianeta non riesce ad assorbire oltre certi limiti.

La decrescita non è recessione né impoverimento: è la proposta di un modello economico che misura il benessere con indicatori diversi dal PIL – qualità delle relazioni, salute degli ecosistemi, tempo libero, partecipazione democratica. È una proposta radicale che incontra forti resistenze, ma che pone una domanda che non si può eludere: è possibile continuare a crescere indefinitamente in un sistema finito?

IV. LA TRADIZIONE BIBLICA

Il mandato della custodia: Genesi 1-2

Come si è visto nel saggio sull'Ambito 2 sul lavoro, la tradizione biblica della creazione contiene già il fondamento di un'etica ecologica. I due verbi del mandato in Genesi 2,15 – *coltivare* (*abad*) e *custodire* (*shamar*) – descrivono la relazione dell'essere umano con il creato come relazione di cura e di responsabilità, non di sfruttamento.

La tradizione biblica conosce il creato come dono di Dio all'umanità – ma un dono in affidamento, non in proprietà assoluta. «Del Signore è la terra e quanto contiene» (Sal 24,1): la terra non appartiene agli esseri umani in modo incondizionato. Siamo amministratori, non proprietari. Questa distinzione fondamentale tra *proprietà* e *amministrazione* è il fondamento teologico di ogni limite all'uso della terra e delle risorse naturali.

Il sabato e il giubileo: il riposo del creato

La legislazione biblica del sabato – come si è visto nell'Ambito 2 – include anche il riposo della terra. Ogni sette anni la terra deve essere lasciata a riposo: «Nel settimo anno ci sarà un sabato di completo riposo per la terra, un sabato in onore del Signore: non seminerai il tuo campo e non potrai la tua vigna» (Lv 25,4). Il *sabato della terra* non è soltanto una misura agronomica intelligente – anche se lo è: è l'affermazione che la terra stessa ha dei diritti, che non può essere sfruttata senza sosta, che ha bisogno di tempo per rigenerarsi.

Il giubileo – ogni cinquant'anni – porta questo principio alle sue conseguenze sociali ed ecologiche più ampie: le terre vendute tornano alle famiglie originarie, gli schiavi sono liberati, i debiti sono cancellati. Il giubileo è il grande reset periodico che impedisce l'accumulo indefinito di ricchezza e terra nelle mani di pochi a scapito di molti. È l'affermazione biblica che nessuna ingiustizia è definitiva, che il diritto dei poveri alla terra non si cancella per sempre.

I salmi: la lode del creato come fondamento dell'etica ecologica

I salmi della creazione – il Salmo 104 in particolare – descrivono il creato come uno spazio armonioso in cui ogni creatura ha il suo posto e il suo ruolo, e in cui Dio si preoccupa di ciascuna: «Tutti questi ad attenderti sono pronti, a darti il cibo a suo tempo. Tu lo dai a loro, essi lo raccolgono; tu apri la mano, si saziano di beni» (Sal 104,27-28).

Il Cantico di Frate Sole di Francesco d'Assisi – che Papa Francesco ha scelto come ispirazione per il titolo della *Laudato si'* – è la traduzione medievale di questa visione biblica in forma poetica: il sole, la luna, il vento, l'acqua, il fuoco, la terra sono «fratelli» e «sorelle» – non risorse da sfruttare, ma familiari con cui condividere il pianeta.

I profeti e la desolazione della terra

I profeti dell'Antico Testamento conoscono anche il rovescio della medaglia: la terra devastata come conseguenza dell'infedeltà umana. Osea descrive la desolazione della terra in conseguenza della corruzione morale del popolo: «La terra è in lutto, langue tutto ciò che vi abita; le bestie selvatiche e gli uccelli del cielo deperiscono, anche i pesci del mare scompaiono» (Os 4,3). Geremia descrive la terra ridotta al caos originale in conseguenza dell'abbandono di Dio: «Guardavo la terra: era informe e vuota» (Ger 4,23 – riecheggiando deliberatamente il *tohu wabohu* di Genesi 1,2).

Questi testi non sono allegorie: descrivono una connessione reale tra comportamento morale, organizzazione sociale e condizione degli ecosistemi. La devastazione della terra non è un fenomeno puramente naturale: è il risultato di scelte umane – di ingiustizia, di avidità, di sfruttamento. La crisi ecologica contemporanea può essere letta, nella chiave profetica, come un'eco di questi avvertimenti antichi.

V. LA RIFLESSIONE TEOLOGICA

La creazione come dono continuo: la *creatio ex nihilo* e la *creatio continua*

La teologia cristiana della creazione elabora due affermazioni fondamentali che si integrano. La prima – *creatio ex nihilo*, creazione dal nulla – afferma che il mondo non esiste per necessità né è eterno: è il frutto di un atto libero d'amore di Dio che chiama all'essere ciò che non era. Il mondo è contingente: avrebbe potuto non esserci. Questo non diminuisce il suo valore – al contrario, lo amplifica: il mondo esiste perché Dio lo ha voluto, e questa volontà è continua.

La seconda – *creatio continua*, creazione continua – afferma che Dio non ha creato il mondo una volta per tutte e poi si è ritirato: lo sostiene continuamente nell'essere. «In lui viviamo, ci muoviamo e siamo» (At 17,28). Ogni istante della realtà è un atto di generosità divina che mantiene il mondo nell'esistenza. La cura del creato è, in questa prospettiva, partecipazione all'atto creativo continuo di Dio: chi distrugge il creato non soltanto danneggia un ecosistema – offende il Creatore che continua a volerlo nell'essere.

L'*imago Dei* e la responsabilità verso il creato

Come si è visto nell'Ambito 1, l'essere umano è creato a immagine e somiglianza di Dio. Questa dignità non è un privilegio senza responsabilità: è precisamente il fondamento della responsabilità verso il creato. L'essere umano è l'unica creatura che può riflettere sull'impatto delle proprie azioni sugli ecosistemi, che può scegliere di limitare il proprio consumo, che può costruire istituzioni di tutela dell'ambiente. Questa capacità riflessiva è il dono dell'*imago Dei* – e ne è anche il peso. La grandezza dell'essere umano si misura non nel dominio sulla natura ma nella qualità della sua custodia.

Teilhard de Chardin ha sviluppato una visione teologica in cui l'evoluzione del cosmo e la storia umana convergono verso il «punto Omega» – Cristo come pienezza della creazione. In questa prospettiva, il lavoro umano di trasformazione e cura del mondo non è separato dalla storia della salvezza: ne è parte integrante. La creazione si muove verso la sua pienezza attraverso la cooperazione dell'essere umano con Dio. Distruggere il creato è opporsi a questo movimento.

Il peccato ecologico: una categoria teologica emergente

La teologia contemporanea – soprattutto a partire dalla *Laudato si'* – ha cominciato a elaborare la categoria di *peccato ecologico*: la distruzione degli ecosistemi come forma di peccato, non soltanto come errore tecnico o come danno economico. Non si tratta di demonizzare singoli comportamenti individuali – come se il consumo di plastica fosse equivalente a un peccato morale personale – ma di riconoscere che esistono strutture di peccato ecologico: modelli economici che sistematicamente distruggono gli ecosistemi, politiche che favoriscono lo sfruttamento delle risorse naturali a beneficio di pochi e a danno di molti, culture del consumo che trattano il creato come merce illimitata.

Papa Francesco, nella *Laudate Deum* (2023), ha rafforzato questo linguaggio con un'urgenza crescente: «Il mondo in cui viviamo si sta sgretolando e forse si sta avvicinando a un punto di rottura». Non è allarmismo: è denuncia profetica che usa il linguaggio della fede per nominare una realtà che la sola analisi scientifica non riesce a comunicare con la forza necessaria.

La giustizia intergenerazionale come categoria teologica

La tradizione teologica cristiana ha sempre conosciuto una dimensione temporale estesa: la comunione dei santi include i morti, i vivi e i non ancora nati. La responsabilità verso le generazioni future non è soltanto un principio etico laico: è una categoria teologica fondata sulla continuità del popolo di Dio attraverso il tempo. Le scelte che facciamo oggi sugli ecosistemi, sulle risorse energetiche, sul modello

economico, non riguardano soltanto noi: riguardano i nostri figli e i loro figli, che fanno parte della stessa comunità di fede e di destino.

Hans Jonas aveva elaborato questo punto in modo filosofico – l'obbligo verso chi non è ancora nato. La teologia cristiana lo approfondisce: chi non è ancora nato è già amato da Dio, è già parte del progetto divino per l'umanità. Ledere le condizioni di vita delle generazioni future è ledere persone reali, anche se non ancora presenti.

L'economia come *oikonomia*: la legge della casa comune

L'etimologia della parola economia – dal greco *oikos* (casa) e *nomos* (legge) – contiene già una visione: l'economia è la scienza della cura della casa. Non della massimizzazione del profitto in un mercato astratto: della cura delle relazioni e delle risorse che rendono possibile la vita nella casa comune.

La teologia cristiana usa la parola *oikonomia* in senso tecnico preciso: la *oikonomia* divina è il piano di Dio per la salvezza dell'umanità – il modo in cui Dio amministra la storia verso il suo fine. Questa *oikonomia* divina non è separata dalla cura del creato: include la terra, gli ecosistemi, le risorse naturali come parte del progetto di Dio. Un'economia umana che distrugge la casa invece di curarla non è soltanto inefficiente: è contro-*oikonomia* – va contro il piano di Dio per la creazione.

VI. LA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA

La *Populorum Progressio*: lo sviluppo integrale

Paolo VI, nella *Populorum Progressio* (1967), ha elaborato la categoria fondamentale di *sviluppo integrale*: uno sviluppo che non riduce il benessere umano alla crescita economica, ma include la dimensione spirituale, culturale, relazionale, politica. « Lo sviluppo non si riduce alla semplice crescita economica. Per essere autentico sviluppo, deve essere integrale, il che vuol dire volto alla promozione di ogni uomo e di tutto l'uomo» (n. 14).

La *Populorum Progressio* contiene anche una critica esplicita al capitalismo sfrenato – definito «il male più grande» in una formulazione che suscitò polemiche – e una riflessione sulla destinazione universale dei beni: «i beni della creazione devono equamente affluire nelle mani di tutti, secondo la regola della giustizia, ch'è inseparabile dalla carità» (n. 22). Questo principio della destinazione universale dei beni è il fondamento teologico di ogni politica di redistribuzione delle risorse naturali su scala globale.

La *Caritas in Veritate*: l'ecologia umana e naturale

Benedetto XVI, nella *Caritas in Veritate* (2009), ha introdotto il concetto di *ecologia umana*: non soltanto la tutela dell'ambiente naturale, ma la cura dell'«ambiente umano» – le strutture sociali, culturali, relazionali in cui la vita umana si sviluppa. Le due ecologie sono inseparabili: chi non rispetta la natura non rispetta nemmeno l'essere umano, e chi non rispetta l'essere umano non rispetta nemmeno la natura.

Benedetto XVI ha anche posto il problema dello sviluppo tecnologico in relazione alla responsabilità morale: la tecnologia è uno strumento potente che può servire lo sviluppo autentico oppure produrre nuove forme di sfruttamento e di disuguaglianza. La questione non è tecnologica ma etica: quali fini perseguiamo con gli strumenti che abbiamo?

La *Laudato si'*: l'enciclica che cambia il paradigma

Papa Francesco, nella *Laudato si'* (2015), ha prodotto il documento più radicale e più sistemico del magistero cattolico sulla questione ecologica ed economica. Il suo contributo fondamentale è mostrare che la crisi ecologica e la crisi sociale sono inseparabili – hanno le stesse radici e richiedono la stessa risposta.

Le radici comuni sono identificate nel «paradigma tecnocratico»: la tendenza della modernità a vedere ogni realtà – la natura, gli esseri umani, le relazioni – come oggetto di dominio tecnico e di sfruttamento economico. Questo paradigma produce insieme la devastazione degli ecosistemi e la «cultura dello scarto» che marginalizza le persone vulnerabili. La risposta non può essere soltanto tecnologica: deve essere una conversione culturale, spirituale e strutturale.

Francesco introduce il concetto fondamentale di *ecologia integrale*: un approccio che tiene conto delle dimensioni ambientali, economiche, sociali, culturali come inseparabilmente connesse. Non si può risolvere la crisi ecologica senza affrontare la crisi economica e la crisi sociale; non si può costruire una società giusta in un ecosistema devastato. Tutto è connesso – *todo está relacionado* – è la formula che percorre l'intera enciclica.

La Laudate Deum: l'urgenza crescente

Francesco, nella *Laudate Deum* (2023), ha rafforzato il messaggio della *Laudato si'* con toni più urgenti, di fronte all'evidenza che la crisi climatica si sta aggravando più rapidamente di quanto previsto e che le risposte politiche rimangono largamente inadeguate. Ha criticato esplicitamente il negazionismo climatico e il ritardo nell'azione come forme di irresponsabilità politica e morale. Ha anche posto il problema della governance globale: le sfide ecologiche richiedono risposte coordinate a scala planetaria, ma i meccanismi di governance internazionale sono ancora inadeguati. Ha invocato istituzioni internazionali più forti e più democratiche, capaci di vincolare anche i più potenti al rispetto degli accordi sul clima.

Leone XIV: continuità e radicalizzazione

Leone XIV ha fatto propria la tradizione ecologica inaugurata dalla *Laudato si'*, integrandola con la sua sensibilità per i più poveri. Nel discorso ai Movimenti Popolari del 2025 ha descritto la crisi climatica come una «crisi degli esclusi»: chi subisce di più le conseguenze del cambiamento climatico sono i poveri, i contadini, le popolazioni indigene, i migranti climatici. La questione ecologica è quindi anche una questione di giustizia: non si può separare la cura del pianeta dalla cura dei suoi abitanti più vulnerabili.

Leone XIV ha anche insistito sulla necessità di un'economia che metta al centro la dignità umana e non il profitto: «Le illusioni ci distraggono, i preparativi ci guidano». Un'economia che si prepara per il futuro – che investe nelle energie rinnovabili, che protegge gli ecosistemi, che redistribuisce le risorse – è un'economia che serve la vita. Un'economia che vive di illusioni – che esternalizza i costi ambientali, che scarica i debiti ecologici sulle generazioni future – è un'economia che si prepara la propria fine.

VII. LE TENSIONI

La tensione tra sviluppo e sostenibilità. Miliardi di persone vivono ancora in condizioni di povertà estrema e hanno il diritto allo sviluppo economico. Ma se questo sviluppo seguisse il modello consumistico del Nord del mondo, le risorse del pianeta sarebbero esaurite in pochi decenni. Come si concilia il diritto allo sviluppo dei poveri con la necessità di un modello economico sostenibile? Chi ha diritto a chiedere la decrescita – i già ricchi o i già poveri? La risposta eticamente seria richiede che siano i paesi più ricchi a ridurre il proprio consumo, liberando spazio ecologico per lo sviluppo dei più poveri.

La tensione tra responsabilità individuale e responsabilità strutturale. La crisi ecologica è il risultato di scelte individuali – di consumo, di mobilità, di alimentazione – ma anche di strutture economiche e politiche che rendono alcuni comportamenti quasi inevitabili. Il consumatore individuale che cerca di ridurre la propria impronta ecologica si scontra con sistemi di produzione, distribuzione e smaltimento che rendono la sostenibilità difficile e costosa. La risposta non può essere soltanto

individuale – cambia le tue abitudini – né soltanto strutturale – cambia il sistema. Richiede entrambe le dimensioni, in dialogo e in tensione.

La tensione tra presente e futuro. Le decisioni economiche hanno un orizzonte temporale tipicamente breve – il trimestre, l'anno fiscale, il mandato elettorale. Le conseguenze ecologiche si dispiegano su decenni e secoli. Come si costruisce la responsabilità verso il futuro in sistemi politici ed economici strutturati sul breve termine? Come si dà voce a chi non è ancora nato nelle decisioni che li riguardano? Non ci sono risposte facili: ci sono proposte istituzionali – i difensori del futuro, i commissari per le generazioni future – e proposte culturali – l'educazione alla responsabilità intergenerazionale. Entrambe sono necessarie e insufficienti da sole.

La tensione tra locale e globale. La crisi ecologica è globale: le emissioni di CO₂ prodotte in un paese modificano il clima di tutto il pianeta. Ma le soluzioni si costruiscono anche localmente: le comunità che proteggono le proprie foreste, i contadini che praticano l'agricoltura sostenibile, le città che investono nei trasporti pubblici. Come si connette la scala locale con quella globale? Come si costruisce la solidarietà planetaria senza cancellare le identità e le competenze locali?

La tensione tra tecnologia e limite. Esiste una tentazione ricorrente – chiamata *tecno-ottimismo* o *geoingegneria* – di credere che la tecnologia risolverà i problemi ecologici senza richiedere cambiamenti nei modelli di consumo e di produzione. Cattura del carbonio, energia nucleare di nuova generazione, modificazione del clima attraverso interventi su scala planetaria. Queste prospettive non sono necessariamente false: alcune tecnologie potrebbero contribuire alla soluzione. Ma affidarsi esclusivamente alla tecnologia futura è una forma di irresponsabilità presente: ci esime dal fare i cambiamenti necessari oggi, scaricando il problema su chi verrà dopo.

VIII. LA DIMENSIONE SPIRITUALE

La crisi ecologica è anche – e forse prima di tutto – una crisi spirituale. Non nel senso che la soluzione sia religiosa invece che politica e tecnica: nel senso che alla radice del modo in cui l'economia moderna tratta il creato c'è una visione dell'essere umano come padrone assoluto, come misura di tutte le cose, come entità separata dal resto del vivente. Questa visione è una forma di *hybris* – la tracotanza greca – e anche, nella prospettiva teologica, una forma di idolatria: si adora il proprio potere invece di riconoscere i propri limiti.

La risposta spirituale non è il senso di colpa – controproducente e paralizzante – ma la *meraviglia* e il *ringraziamento*. Chi sa meravigliarsi davanti al creato – davanti alla complessità di un ecosistema, alla bellezza di un paesaggio, alla perfezione di un fiore – non riesce facilmente a trattarlo come merce. La meraviglia è la radice spirituale dell'etica ecologica: chi non ha imparato a meravigliarsi non riesce ad astenersi dallo sfruttamento.

Francesco d'Assisi è il grande maestro cristiano di questa spiritualità ecologica. Non perché avesse una dottrina ecologica elaborata – non l'aveva – ma perché viveva il creato come famiglia, come luogo di fraternità, come spazio in cui incontrare Dio. Il suo Cantico di Frate Sole non è poesia sentimentale: è teologia incarnata. Frate Sole, Sorella Luna, Frate Vento, Sorella Acqua, Frate Fuoco, Sorella Terra – il creato è una comunità di cui l'essere umano fa parte, non un insieme di risorse di cui disporre.

Ignazio di Loyola, nella *Contemplazione per ottenere amore* degli *Esercizi Spirituali*, invita a contemplare come Dio «abita nelle creature» – nelle pietre, nelle piante, negli animali, negli esseri umani – e come Dio «lavora e fatica per me in tutte le cose create sulla faccia della terra». Questa contemplazione genera gratitudine – e la gratitudine genera cura. Chi ha imparato a vedere in ogni creatura un luogo dell'abitazione di Dio non riesce facilmente a distruggerla.

Per i giovani, la dimensione spirituale del rapporto con il creato si manifesta spesso nelle esperienze di natura: il trekking in montagna, il contatto con il mare, il silenzio della campagna. Queste esperienze – quando sono vissute con attenzione invece che come sfondo per i selfie – hanno un potere di

trasformazione interiore straordinario. Mettono a contatto con la propria piccola grandezza: l'essere umano è minuscolo di fronte alla montagna, e questa scoperta non umilia – libera. Libera dall'ossessione di controllare tutto, dal bisogno di essere sempre produttivi, dall'ansia di essere sempre connessi. La natura insegna il limite – e il limite, nella tradizione cristiana, è la soglia della trascendenza.

IX. ORIENTAMENTO PEDAGOGICO

Questo saggio fonda le voci dell'Ambito 7 nei seguenti modi:

Le voci **Ecologia, Economia, Sviluppo, Povertà, Migrazioni climatiche, Intercultura, Futuro, Speranza, Accoglienza e Giustizia intergenerazionale** trovano qui la loro radice filosofica (Jonas, Marx sul metabolismo uomo-natura, Sen, Morin, Latouche), biblica (il mandato della custodia, il sabato della terra, i salmi della creazione, i profeti e la desolazione della terra), teologica (*creatio ex nihilo* e *creatio continua*, *imago Dei* e responsabilità, peccato ecologico, giustizia intergenerazionale, *oikonomia* divina) e magistrale (*Populorum Progressio*, *Caritas in Veritate*, *Laudato si'*, *Laudate Deum*, Leone XIV).

La tensione pedagogica centrale che questo saggio consegna alle voci è triplice. In primo luogo: aiutare i giovani a vedere il nesso – spesso invisibile nelle narrazioni dominanti – tra crisi ecologica, crisi economica e crisi di giustizia sociale. Sono la stessa crisi con facce diverse. In secondo luogo: formare la responsabilità verso il futuro come virtù attiva – non il pessimismo paralizzante né l'ottimismo ingenuo, ma la speranza operosa di chi sa che il proprio contributo conta anche se non vedrà i risultati. In terzo luogo: coltivare la meraviglia e il ringraziamento come radici spirituali dell'impegno ecologico – perché senza quella radice, l'impegno si esaurisce nel moralismo o nel senso di colpa.



«Laudato si', mi' Signore, per sora nostra matre Terra, la quale ne sustenta et governa, et produce diversi fructi con coloriti flori et herba.» – Francesco d'Assisi, *Cantico di Frate Sole*

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

«Tutto è connesso.» – Papa Francesco, *Laudato si'*, 2015

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.

ECOLOGIA

1. La soglia narrativa

Agosto 2004. Una donna keniota di cinquantaquattro anni, con il capo cinto di un foulard verde e le mani coperte di terra, pianta un albero su una collina spoglia alle porte di Nairobi. Non è la prima volta: lo ha fatto milioni di volte, in senso letterale. Da trent'anni coordina il *Green Belt Movement* – il Movimento della Cintura Verde – che ha radunato decine di migliaia di donne rurali del Kenya per piantare alberi, proteggere i bacini idrici, custodire il suolo. Cinquantuno milioni di alberi piantati in trent'anni. Non con macchinari, non con finanziamenti multinazionali: con le mani delle donne dei

villaggi, con i semi raccolti nelle foreste residue, con la pazienza di chi sa che un albero impiega vent'anni a diventare ombra.

Wangari Maathai quell'anno aveva appena appreso di aver vinto il Premio Nobel per la Pace – la prima donna africana a riceverlo. Non per un trattato diplomatico, non per una mediazione tra governi: per aver piantato alberi. Il comitato di Oslo aveva capito qualcosa che i governi faticavano ad ammettere: che la pace ha bisogno di terra fertile, di acqua pulita, di foreste che regolano il clima. Che non si può costruire una società giusta su un ecosistema devastato.

Wangari Maathai era solita raccontare una storia, tratta dalla tradizione orale africana. Una foresta prende fuoco. Tutti gli animali fuggono terrorizzati – l'elefante, il leone, la giraffa. Solo il colibrì vola frenetico avanti e indietro tra il fiume e il fuoco, portando ogni volta una goccia d'acqua nel becco. Gli altri animali lo guardano con ironia: «Cosa credi di fare? Una goccia non spegne un incendio». Il colibrì risponde: «Lo so. Ma io faccio la mia parte».

Questa è la soglia da cui partiamo. L'ecologia non è una disciplina scientifica tra le altre, né un tema politico tra i molti. È la domanda su quale sia la nostra parte nella custodia del mondo che abitiamo – e se siamo ancora capaci di farla.

2. L'esperienza vissuta

I giovani di oggi sono la prima generazione che ha sentito parlare di crisi climatica sin dall'infanzia – e probabilmente la prima a dover fare i conti con le sue conseguenze concrete nel corso della propria vita adulta. Questa consapevolezza produce effetti psicologici che gli adulti spesso sottovalutano: una forma di ansia diffusa che i ricercatori di salute mentale hanno cominciato a chiamare *eco-ansia*, o *solastalgia* – il dolore per la perdita di un luogo amato che si trasforma sotto i propri occhi.

Ma accanto all'ansia, i giovani portano anche esperienze vive di bellezza e di appartenenza al mondo naturale. Chi ha passato le estati in montagna conosce la qualità di silenzio e di presenza che abita i boschi all'alba; chi ha imparato a nuotare nel mare conosce la diversità meravigliosa di un fondale sano; chi ha coltivato un orto – fosse anche un vaso sul balcone – conosce la soddisfazione quasi sacra di vedere nascere una pianta da un seme. Queste esperienze non sono nostalgia romantica: sono la forma più diretta con cui il corpo impara che il creato non è uno sfondo intercambiabile, ma una realtà viva da cui dipende la vita.

I giovani vivono anche una contraddizione acuta: sono cresciuti in una cultura del consumo che presenta l'acquisto continuo come forma di autorealizzazione e di partecipazione sociale, e simultaneamente sentono – nella carne, non solo nell'intelletto – che questo modello è insostenibile. La dissonanza tra ciò che la cultura propone e ciò che la coscienza intuisce è una delle fonti di disagio più profonde della loro generazione. Non è cinismo: è la forma paradossale di una coscienza ecologica ancora alla ricerca del proprio linguaggio e della propria forma d'azione.

Una scena che molti educatori riconoscono: la classe in gita scolastica in un parco naturale. I ragazzi arrivano distratti, connessi ai telefoni, apparentemente indifferenti. Poi succede qualcosa – un capriolo che emerge dal bosco, un'aquila che plana, un torrente che corre tra i sassi – e per un momento le schermate si abbassano e gli occhi si alzano. Qualcosa si apre. Quella apertura è il punto di partenza dell'educazione ecologica autentica: non il catechismo delle emergenze, ma il risveglio della meraviglia.

3. Le radici

La parola *ecologia* è relativamente recente: la conia il biologo tedesco Ernst Haeckel nel 1866, derivandola dal greco *oikos* (casa, dimora) e *logos* (discorso, studio). L'ecologia è, letteralmente, il *discorso sulla casa* – lo studio delle relazioni tra gli organismi viventi e il loro ambiente, tra gli abitanti

di una dimora e la struttura che li ospita. La scelta della metafora domestica non è casuale: *oikos* è in greco la parola che designa non solo l'edificio ma l'intero sistema di relazioni, di scambi, di obblighi reciproci che costituiscono una famiglia e una comunità. L'ecologia nasce, nella sua stessa etimologia, come scienza delle relazioni, non degli oggetti isolati.

La stessa radice *oikos* è alla base di due parole fondamentali per questo ambito: *economia* (*oikos* + *nomos*, la legge della casa) ed *ecumene* (*oikoumene*, la terra abitata). I tre termini formano un campo semantico unitario che la modernità ha artificialmente separato: la cura della casa comune (*ecologia*), la legge che ne regola la gestione (*economia*), la solidarietà tra tutti gli abitanti della terra (*ecumene*). Quando questi tre ambiti si dissociano – quando l'economia ignora l'ecologia e l'ecumene ignora entrambe – la crisi che ne risulta è esattamente quella che stiamo vivendo.

Prima di Haeckel, tuttavia, il pensiero ecologico ha radici filosofiche e spirituali molto più antiche. Il filosofo presocratico Eraclito di Efeso – vissuto tra il VI e il V secolo a.C. – descriveva il *logos* come il principio razionale che regola le trasformazioni continue del cosmo: tutto scorre (*panta rhei*), ma lo scorrere non è caos – è una danza ordinata di opposizioni che si compensano, di cicli che si chiudono e si riaprono. Il pensiero ecologico moderno ritrova in Eraclito un antenato: la natura non è un insieme di oggetti statici ma un processo dinamico di relazioni in equilibrio instabile.

La filosofia stoica, sviluppata a partire da Zenone di Cizio nel III secolo a.C. e poi approfondita da Marco Aurelio e da Epitteto, elaborò una concezione della natura come *logos* universale che pervade tutto il reale e a cui ogni essere partecipa. La vita secondo natura – *kata physin zen* – non era per gli Stoici un primitivismo romantico ma la ricerca di un'armonia con il principio razionale che regge il cosmo. L'essere umano non è separato dalla natura: ne è parte integrante, e la sua razionalità è la forma specifica con cui partecipa al *logos* cosmico.

Il pensiero medievale cristiano, spesso accusato di aver prodotto una visione antropocentrica che ha aperto la strada allo sfruttamento della natura, contiene in realtà risorse ecologiche più ricche di quanto si pensi. Ildegarda di Bingen (1098–1179), mistica renana, elaborò il concetto di *viriditas* – la forza verde, la vitalità della natura come manifestazione della potenza creatrice di Dio – che anticipa in modo sorprendente molte intuizioni dell'ecologia contemporanea. Francesco d'Assisi (1181–1226), con la sua fraternità cosmica espressa nel *Cantico di Frate Sole*, propose una visione del creato come comunità di soggetti – non di oggetti – in cui ogni creatura ha una dignità propria indipendentemente dalla sua utilità per l'uomo.

La svolta moderna verso lo sfruttamento sistematico della natura ha le sue radici filosofiche nel dualismo cartesiano, che separò nettamente il soggetto pensante (*res cogitans*) dal mondo materiale (*res extensa*), riducendo la natura – compresi gli animali – a meccanismo privo di interiore. Francis Bacon, contemporaneo di Cartesio, codificò l'ideale moderno della scienza come dominio sulla natura: «La scienza è potere». Questa visione, portata alle sue conseguenze dalla Rivoluzione Industriale, ha prodotto il paradigma tecnocratico che Papa Francesco identifica come radice culturale della crisi ecologica nella *Laudato si'*.

La riflessione filosofica moderna che ha elaborato le categorie più potenti per ripensare il rapporto tra uomo e natura ha già trovato spazio nel saggio fondativo: Hans Jonas con il *principio responsabilità*, la critica marxiana alla *rottura metabolica*, Amartya Sen con lo sviluppo come capabilities, Edgar Morin con la complessità e la *Terra-Patria*, Serge Latouche con la decrescita. A questi si aggiunge qui, per il discorso specificamente ecologico, la riflessione di Aldo Leopold (1887–1948), il primo a formulare esplicitamente un'*etica della terra*: la proposta di estendere la comunità morale oltre il cerchio degli esseri umani, includendo i suoli, le acque, le piante, gli animali – tutto ciò che costituisce la «comunità biotica» di cui l'essere umano fa parte e che non può ridurre a merce.

4. Le tensioni

La tensione tra conoscenza e azione. Sappiamo più di quanto non abbiamo mai saputo sulla crisi ecologica – i dati scientifici sono incontestabili, le previsioni sono sempre più precise – eppure l'azione collettiva rimane largamente inadeguata rispetto alla scala del problema. Questa forbice tra sapere e fare non è semplice ipocrisia: è il riflesso di strutture economiche e politiche che rendono difficile e costoso agire in modo sostenibile, e di meccanismi psicologici profondi che proteggono la mente dall'angoscia di fronte a problemi percepiti come sopraffacenti. Educare all'ecologia significa affrontare questa forbice senza ingenuità né paralisi.

La tensione tra responsabilità individuale e responsabilità strutturale. Il marketing della sostenibilità tende a scaricare sull'individuo la responsabilità di problemi sistemici: ricicla, spegni le luci, riduci la doccia. Queste azioni hanno un valore simbolico e educativo, ma la crisi ecologica non si risolve con la somma dei comportamenti individuali virtuosi. Richiede trasformazioni strutturali – delle politiche energetiche, dei modelli di produzione e consumo, della finanza globale. Allo stesso tempo, la trasformazione strutturale senza la trasformazione culturale e personale rimane fragile: le leggi cambiano i comportamenti, ma sono le persone con le loro scelte che cambiano le culture.

La tensione tra urgenza e speranza. La crisi ecologica è urgente – ogni anno di ritardo nell'azione ha costi reali e irreversibili. Ma la comunicazione dell'urgenza, quando non è accompagnata da prospettive credibili di azione, produce disperazione e paralisi piuttosto che mobilitazione. Come si comunica la gravità del problema senza generare rassegnazione? Come si coltiva la speranza senza cadere nell'ottimismo ingenuo? Questa è una delle domande pedagogicamente più importanti e meno risolte dell'educazione ecologica contemporanea.

La tensione tra Nord e Sud del mondo. I paesi che hanno contribuito di più alle emissioni storiche di CO₂ sono quelli del Nord industrializzato; i paesi che subiscono di più le conseguenze del cambiamento climatico sono spesso quelli del Sud, che hanno contribuito meno. Questa ingiustizia strutturale pone una domanda morale che nessun accordo climatico ha ancora affrontato con piena serietà: chi paga il debito ecologico? La *giustizia climatica* non è un'aggiunta opzionale al discorso ecologico: ne è il cuore.

5. Le voci dei pensatori

Aldo Leopold (1887–1948), nel suo *A Sand County Almanac* (1949), ha formulato la prima etica della terra nella storia del pensiero occidentale. Leopold era un guardaboschi, un cacciatore, uno scienziato che aveva trascorso decenni a osservare direttamente gli ecosistemi – le foreste del Wisconsin, i deserti del Messico, le montagne del Nuovo Messico. La sua riflessione nasce dall'esperienza diretta, non dal gabinetto del filosofo.

Il cuore della sua proposta è semplice e radicale: «Una cosa è giusta quando tende a preservare l'integrità, la stabilità e la bellezza della comunità biotica. È sbagliata quando tende altrimenti». L'essere umano non è il sovrano della natura ma un membro – «un membro semplice della comunità della terra» – con obblighi verso gli altri membri, non solo verso i suoi simili. Questa intuizione anticipa di decenni il linguaggio dei diritti della natura che oggi entra nelle costituzioni di alcuni paesi latinoamericani.

Alexander von Humboldt (1769–1859), naturalista prussiano, è stato il primo scienziato a vedere la natura come rete di relazioni interdipendenti piuttosto che come catalogo di specie separate. I suoi viaggi in America Latina – raccontati nel monumentale *Cosmos* (1845-1862) – lo portarono a comprendere qualcosa che la scienza successiva avrebbe confermato: che ogni alterazione di una parte del sistema naturale produce effetti a cascata sull'intero sistema. Humboldt era anche il primo a

descrivere le conseguenze ambientali dello sfruttamento coloniale della terra: la deforestazione, l'erosione del suolo, la siccità come effetti dell'agricoltura estrattiva praticata dalle potenze europee nelle colonie. Il suo pensiero è alla radice dell'ecologia moderna come scienza e come coscienza.

Vandana Shiva (nata nel 1952), fisica e filosofa indiana, ha elaborato una critica radicale del modello agricolo industriale e una proposta alternativa fondata sulla biodiversità e sulla sovranità alimentare. Il suo *Staying Alive: Women, Ecology and Development* (1988) ha mostrato il legame profondo tra l'oppressione delle donne e la distruzione degli ecosistemi nelle società del Sud del mondo: in entrambi i casi, la logica estrattiva del capitalismo tratta come risorse da sfruttare ciò che è invece soggetto da rispettare – la terra, il corpo femminile, la comunità locale. Shiva è anche la fondatrice di *Navdanya*, una rete di semenzai comunitari che custodisce la biodiversità agricola in India, resistendo alla privatizzazione dei semi da parte delle multinazionali dell'agroalimentare.

6. La parola biblica e cristiana

Il testo biblico più profondamente ecologico è forse il Salmo 104, un inno cosmico alla potenza creatrice di Dio che dispone ogni creatura nella sua nicchia, nel suo tempo, nel suo ruolo. Il salmo è una visione olistica: Dio non ha creato gli esseri umani e poi, come aggiunta, il resto del creato. Ha creato un sistema di relazioni in cui ogni elemento dipende dagli altri e tutti dipendono dalla generosità continua del Creatore.

«Mandi il tuo spirito: sono creati, e rinnovi la faccia della terra» (Sal 104,30). Il creato non è un meccanismo che si regge da solo: è sostenuto in ogni istante dallo *spirito* – *ruach* in ebraico – di Dio. Questa visione della creazione come *dono continuo* – la *creatio continua* di cui il saggio fondativo ha già parlato – ha implicazioni ecologiche immediate: ciò che Dio continua a donare, l'essere umano non ha diritto di distruggere.

La legislazione biblica del *sabato della terra* (Lv 25,1-7) e del *giubileo* (Lv 25,8-55) esprime in forma giuridica una visione ecologica sorprendentemente moderna: la terra non è una risorsa illimitata da sfruttare senza sosta, ma una realtà viva che ha bisogno di riposo, di rigenerazione, di rispetto. Ogni sette anni, il suolo deve essere lasciato incoltivato: non per ragioni agronomiche soltanto, ma perché appartiene a Dio, non all'uomo.

Papa Francesco, nella *Laudato si'* (2015), ha costruito la sua riflessione ecologica a partire dal *Cantico di Frate Sole* di Francesco d'Assisi – «Laudato si', mi' Signore, per sora nostra matre Terra, la quale ne sustenta et governa» – e dal Salmo 104. Il suo contributo centrale è mostrare che la crisi ecologica non è separabile dalla crisi sociale: «Oggi non possiamo fare a meno di riconoscere che un vero approccio ecologico diventa sempre un approccio sociale, che deve integrare la giustizia nelle discussioni sull'ambiente, per ascoltare tanto il grido della terra quanto il grido dei poveri» (*Laudato si'*, n. 49).

Leone XIV, nel discorso ai Movimenti Popolari del 2025, ha declinato questo principio in modo ancora più diretto: la crisi climatica è una «crisi degli esclusi», perché chi soffre di più le conseguenze del cambiamento climatico sono i poveri, i contadini, le popolazioni indigene. La difesa del creato è dunque inseparabile dalla difesa dei più deboli: sono lo stesso atto di giustizia.

7. Il testimone

Wangari Maathai (1940–2011) *La donna che ha piantato la speranza*

Wangari Muta Maathai nasce nel 1940 nel villaggio di Ihithe, nella regione del Nyeri, in quello che allora era il Kenya britannico. Cresce in un ambiente rurale in cui la relazione con la terra è ancora viva, organica, quotidiana: le donne vanno ai fiumi a prendere l'acqua, coltivano i campi, raccolgono la

legna nelle foreste. Quando Wangari è bambina, i fiumi hanno ancora acqua tutto l'anno e le foreste sono ancora intatte.

Grazie a una borsa di studio ottiene un'istruzione universitaria in biologia negli Stati Uniti, poi un dottorato all'Università di Nairobi – è la prima donna nell'Africa orientale a conseguire un PhD.

Potrebbe fare carriera nell'accademia internazionale. Sceglie invece di tornare in Kenya e di capire cosa sta succedendo alla terra che ha lasciato.

Ciò che trova la colpisce come uno schiaffo. Le foreste sono state disboscate per fare posto alle piantagioni commerciali – tè, caffè, eucalipti – volute dalle politiche coloniali prima e dai governi postcoloniali poi, sotto la pressione delle istituzioni finanziarie internazionali. I fiumi si sono prosciugati, il suolo si è eroso, le donne dei villaggi camminano ore ogni giorno per trovare legna da ardere e acqua pulita. Il collegamento tra degrado ecologico e povertà femminile è davanti ai suoi occhi, lampante e urgente.

Nel 1977 fonda il *Green Belt Movement* con un'intuizione semplice e geniale: radunare le donne rurali e insegnare loro a raccogliere i semi delle specie autoctone, a produrre piantine nei vivai familiari, a piantare alberi lungo i corsi d'acqua, sulle colline erose, attorno ai villaggi. Non aspetta i finanziamenti governativi, non aspetta i grandi programmi internazionali: comincia da quello che c'è – le mani delle donne, i semi della foresta, la conoscenza tradizionale dei luoghi.

In trent'anni, cinquantuno milioni di alberi piantati. Ma il *Green Belt Movement* non è solo un programma di riforestazione: è un programma di empowerment femminile, di educazione civica, di resistenza politica. Wangari capisce presto che la distruzione degli ecosistemi è inseparabile dalla distruzione della democrazia: i governi corrotti che vendono le foreste alle multinazionali sono gli stessi governi che soffocano il dissenso e escludono le donne dalla vita pubblica. Chi difende la terra deve difendere anche la libertà.

Negli anni Ottanta e Novanta si oppone apertamente al regime di Daniel arap Moi: viene arrestata più volte, picchiata, denigrata. Moi la chiama pubblicamente «pazza» e «donna senza cultura». Continua a piantare alberi. Quando finalmente la democrazia ritorna in Kenya, Wangari viene eletta al Parlamento e poi nominata vice-ministra dell'Ambiente. Nel 2004 riceve il Nobel per la Pace – con una motivazione che è in se stessa un manifesto: «per il suo contributo allo sviluppo sostenibile, alla democrazia e alla pace».

Per i giovani, Wangari Maathai è il testimone che incarna la domanda fondamentale dell'ecologia: che cosa fa una persona quando vede il mondo che ama essere distrutto? Risponde con i fatti concreti, con la pazienza lunga, con la creatività che trasforma una crisi in un'opportunità di costruzione comunitaria. La sua storia dice anche qualcosa di importante sull'ecologia come pratica spirituale: piantare un albero sapendo che non ne vedrà i frutti è un atto di fede nel futuro, una forma di preghiera con le mani.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

I giovani di oggi si trovano di fronte alla crisi ecologica in una posizione paradossale: sono la generazione più informata che sia mai esistita sui meccanismi della crisi, e allo stesso tempo la generazione che erediterà le conseguenze più gravi delle scelte fatte prima di loro. Questo produce, in molti, una reazione che oscilla tra la rabbia e lo scoramento – tra il movimento dei *Fridays for Future* e l'*eco-ansia* che porta alcuni adolescenti a dichiarare di non voler avere figli perché «il futuro è già compromesso».

Né la rabbia né lo scoramento sono risposte adeguate, da soli. La rabbia senza prospettiva si esaurisce. Lo scoramento senza azione è una resa. Ciò che l'ecologia chiede ai giovani – e che figure come Wangari Maathai incarnano con straordinaria chiarezza – è qualcosa di più difficile e di più bello: la *speranza operosa*, la capacità di agire anche senza vedere i risultati, la certezza che il proprio

contributo – anche piccolo, anche apparentemente insufficiente – conta perché contribuisce a un progetto più grande di se stessi.

L'educazione ecologica autentica non comincia dalle statistiche sulle emissioni di CO₂ né dalle liste di comportamenti sostenibili da adottare. Comincia dalla meraviglia: dalla capacità di fermarsi davanti a un ecosistema, di ascoltare il rumore del vento tra gli alberi, di capire che la vita è un dono che si riceve e si trasmette, non una risorsa che si possiede e si consuma. Chi ha imparato a meravigliarsi non riesce facilmente a distruggere.

Educare all'ecologia è, in ultima analisi, educare a un tipo di amore: l'amore per la casa comune, per i suoi abitanti presenti e futuri, per la complessità meravigliosa dei cicli che rendono possibile la vita. È il tipo di amore che Francesco d'Assisi chiamava fratellanza cosmica – e che Wangari Maathai ha tradotto in cinquantuno milioni di alberi.

La domanda aperta

C'è un luogo naturale – un bosco, una spiaggia, un campo, una collina – che hai visto cambiare o deteriorarsi negli anni, e che ti ha fatto sentire qualcosa? E se quel luogo potesse parlarti, che cosa ti chiederebbe di fare?



«Laudato si', mi' Signore, per sora nostra matre Terra, la quale ne sustenta et governa, et produce diversi fructi con coloriti flori et herba.» – Francesco d'Assisi, *Cantico di Frate Sole*

«Una cosa è giusta quando tende a preservare l'integrità, la stabilità e la bellezza della comunità biotica. È sbagliata quando tende altrimenti.» – Aldo Leopold, *A Sand County Almanac*, 1949

ECONOMIA

1. La soglia narrativa

Bangladesh, 1974. Un giovane professore di economia dell'Università di Chittagong, Muhammad Yunus, esce dall'aula dove ha appena finito di spiegare le teorie della crescita e dello sviluppo ai suoi studenti, e si trova di fronte a una scena che non riesce a dimenticare. Fuori dal campus, tra le capanne di fango del villaggio di Jobra, le donne costruiscono sgabelli di bambù – li vendono al mercato per poche taghe, appena sufficienti per sopravvivere un giorno. Yunus si ferma a parlare con loro. Scopre presto la struttura della loro prigione invisibile: per comprare il bambù con cui costruire gli sgabelli, devono rivolgersi agli usurai del villaggio, che prestano denaro a tassi del cento per cento o più. Ogni sgabello venduto restituisce quasi tutto il ricavato al creditore. Le donne lavorano tutto il giorno per guadagnare meno di due centesimi di dollaro netti. Non per pigrizia, non per mancanza di talento: perché il sistema finanziario non le vede. Non esistono, per le banche. Non hanno garanzie, non hanno un indirizzo, non hanno un conto corrente. Non hanno niente – se non le mani e l'intelligenza. Yunus fa un calcolo rapido. Le donne del villaggio di Jobra hanno bisogno, complessivamente, di ventisette dollari per comprare il bambù senza indebitarsi con gli usurai. Ventisette dollari. Li tira fuori di tasca propria, li distribuisce tra quarantadue donne. Non come elemosina: come prestito, senza interessi, da restituire quando potranno. Le donne restituiscono tutto, alla data concordata. Tutte e quarantadue. Con questa esperienza minima, quasi comica nella sua modestia, nasce l'idea del microcredito – e qualche anno dopo, nel 1983, la Grameen Bank, che nei decenni successivi presterà

miliardi di dollari a milioni di persone povere in tutto il mondo, senza garanzie collaterali, fondandosi solo sulla fiducia e sulla solidarietà di gruppo.

Yunus non ha inventato una tecnica finanziaria: ha fatto una domanda diversa. Non «perché questi poveri non sono abbastanza bravi per il sistema?» ma «perché il sistema non è abbastanza buono per questi poveri?». Questa inversione di prospettiva è il punto di partenza di un discorso sull'economia che vale la pena riprendere da capo.

2. L'esperienza vissuta

I giovani di oggi hanno un rapporto con l'economia che è, al tempo stesso, molto concreto e molto opaco. Concreto: conoscono il prezzo delle cose, gestiscono i propri piccoli budget, fanno esperienze di lavoro part-time, vedono in famiglia le tensioni legate al denaro, alla precarietà, al costo della vita. Opaco: il sistema economico globale – come funziona, chi decide, perché le cose costano quello che costano, perché alcune persone guadagnano mille volte di più di altre – rimane per la maggior parte di loro una realtà sostanzialmente incomprensibile, come una macchina enorme i cui meccanismi interni sono nascosti.

Questa opacità produce effetti precisi. Produce la sensazione che il sistema economico sia una forza naturale – come la pioggia o il vento – e non il risultato di scelte umane modificabili. Produce la tendenza a ricondurre le difficoltà economiche a cause individuali («non ha studiato abbastanza», «non si è impegnato», «ha scelto il lavoro sbagliato») piuttosto che strutturali. Produce, nei giovani più sensibili, una forma di impotenza angosciata davanti alla percezione che le disuguaglianze crescono, che il pianeta è sfruttato, che il futuro economico è incerto – senza strumenti per capire come intervenire.

Eppure i giovani hanno anche intuizioni economiche molto più acute di quanto non si pensi. Sanno distinguere un'azienda che tratta bene i propri dipendenti da una che li sfrutta. Sanno riconoscere il consumo consapevole dal consumo compulsivo. Sanno – anche senza le parole teoriche – che esiste una differenza tra un'economia che serve la vita e un'economia che serve il profitto. Molti di loro scelgono già – quando possono – prodotti del commercio equo, coltivatori locali, cooperative sociali. Queste scelte sono intuizioni etiche in cerca di fondamento teorico: l'educazione può offrire quel fondamento.

Una scena frequente nelle scuole: il professore di economia spiega il PIL – la misura della produzione totale di beni e servizi di un paese. Uno studente alza la mano e chiede: «Ma se abbato una foresta e la vendo come legname, il PIL sale. E se invece la lascio in piedi, il PIL non cambia. Come fa il PIL a misurare il benessere?». È una domanda economicamente sofisticata, anche se lo studente non lo sa. Ed è esattamente la domanda da cui parte la critica ecologica all'economia standard.

3. Le radici

La parola *economia* viene dal greco *oikonomia* – la legge (*nomos*) della casa (*oikos*). Come si è visto nella voce Ecologia, i due termini condividono la stessa radice: la casa, la dimora comune. L'economia, nella sua etimologia più profonda, è la scienza della cura della casa – non la scienza della massimizzazione del profitto, non la scienza dei mercati autoregolati, non la scienza della crescita illimitata. La cura della casa: delle relazioni, delle risorse, delle persone che vi abitano insieme. Aristotele – che nella *Politica* e nell'*Etica Nicomachea* elabora la prima teoria sistematica dell'economia nel mondo antico – distingue nettamente tra *oikonomia* e *crematistica*. L'*oikonomia* è l'arte di gestire la casa in modo da soddisfare i bisogni reali delle persone che vi abitano: è limitata, orientata al bene comune, radicata nella concretezza delle relazioni familiari e civili. La *crematistica* è invece l'arte di accumulare ricchezza senza limite – non per soddisfare bisogni reali, ma per il puro

piacere dell'accumulo. Aristotele considera la crematistica una perversione dell'economia: l'uso del denaro per produrre altro denaro – quello che noi chiamiamo finanza speculativa – è per lui contro natura, perché il denaro è uno strumento di scambio e non deve diventare fine in se stesso.

Questa distinzione aristotelica – tra economia come cura e crematistica come accumulazione – è rimasta viva nella tradizione cristiana medievale attraverso la condanna dell'usura. Tommaso d'Aquino, riprendendo Aristotele e integrandolo con la teologia cristiana, sostenne che il denaro è strumento, non fine: prestarlo a interesse – far produrre denaro al denaro – è una perversione dell'ordine naturale. La Scolastica medievale elaborò anche il concetto di *prezzo giusto* (*iustum pretium*): il prezzo di un bene non è determinato solo dall'incontro tra domanda e offerta, ma deve riflettere una valutazione equa del lavoro, dei materiali e del contesto sociale. Un mercante che sfrutta la necessità altrui per imporre prezzi esorbitanti commette un'ingiustizia – non solo un'inefficienza.

La svolta moderna avviene con Adam Smith (1723–1790), il cui *La ricchezza delle nazioni* (1776) fonda l'economia politica come scienza autonoma. Smith introduce la metafora della «mano invisibile» del mercato: il perseguimento dell'interesse individuale, attraverso il meccanismo dei prezzi, produce – come effetto non intenzionale – il benessere collettivo. Questa intuizione contiene una verità parziale e importante: i mercati sono meccanismi di coordinamento straordinariamente efficienti quando funzionano bene. Ma Smith era più cauto dei suoi successori liberisti: sapeva che i mercati funzionano bene solo in condizioni di concorrenza reale, che i monopoli li distorcono, che senza istituzioni di garanzia i più forti schiacciano i più deboli. Il Smith fondatore del liberismo economico è una costruzione parziale della sua opera: il vero Smith aveva anche scritto la *Teoria dei sentimenti morali* (1759), in cui fondava l'etica sulla simpatia – la capacità di mettersi nei panni dell'altro – come correzione necessaria all'interesse individuale.

Karl Marx (1818–1883) compie la critica più radicale dell'economia capitalistica nel *Capitale* (1867). La sua analisi centrale è la teoria del *plusvalore*: nel processo produttivo capitalistico, il lavoratore produce più valore di quello che riceve come salario, e questa eccedenza viene appropriata dal capitalista proprietario dei mezzi di produzione. Il lavoro umano è la sorgente di ogni valore, ma il lavoratore è *alienato* dal prodotto del suo lavoro, dal processo produttivo, dagli altri lavoratori e dalla propria natura umana. L'alienazione marxiana non è solo un concetto economico: è una categoria antropologica che descrive la condizione dell'essere umano ridotto a funzione produttiva, a pezzo di meccanismo, a costo da ottimizzare. Questa diagnosi – al di là delle soluzioni che Marx proponeva, storicamente contestate – rimane potente e attuale nell'era del lavoro precarizzato e digitalizzato.

John Maynard Keynes (1883–1946), nel *La teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta* (1936), smentì il dogma liberista dell'autoregolazione del mercato: i mercati non producono automaticamente piena occupazione e benessere; possono rimanere bloccati in equilibri di sottoccupazione per anni o decenni. La risposta è la domanda aggregata sostenuta dallo Stato attraverso la spesa pubblica – gli investimenti nelle infrastrutture, nell'istruzione, nella sanità che nessun agente privato farebbe da solo perché non sufficientemente redditizi nel breve periodo. Keynes era anche, sorprendentemente, un critico del culto della crescita: in un saggio del 1930, *Possibilità economiche per i nostri nipoti*, prevedeva che il progresso tecnologico avrebbe reso possibile, nel giro di cent'anni, una settimana lavorativa di quindici ore, liberando il tempo per ciò che conta davvero – la cultura, le relazioni, la contemplazione. Non era un sogno ingenuo: era la critica di un economista raffinato alla tirannia del lavoro come fine in se stesso.

4. Le tensioni

La tensione tra efficienza e giustizia. I mercati sono efficienti nell'allocare le risorse secondo le preferenze di chi ha potere d'acquisto; sono ciechi rispetto ai bisogni di chi non ha potere d'acquisto. Un sistema che produce enormi ricchezze e le distribuisce in modo profondamente iniquo può essere

economicamente efficiente e moralmente inaccettabile allo stesso tempo. Come si costruisce un sistema economico che sia insieme efficiente e giusto? Questa è la domanda fondamentale dell'economia politica moderna, e non ha una risposta semplice: ha soluzioni parziali, compromessi storici, sperimentazioni istituzionali da valutare caso per caso.

La tensione tra libertà economica e regolazione. Il mercato libero è uno strumento potente di innovazione, di allocazione delle risorse, di risposta ai bisogni. Ma senza regolazione produce monopoli, esternalità negative, devastazione ambientale, sfruttamento del lavoro. La regolazione è necessaria, ma può soffocare l'iniziativa, produrre burocrazia, essere catturata dagli interessi che dovrebbe disciplinare. Come si trovano i confini giusti tra libertà e regolazione? Ogni risposta concreta è storica e controversa; il principio che l'economia deve servire la persona – e non la persona servire l'economia – è il faro che orienta la ricerca della risposta.

La tensione tra crescita e sostenibilità. Il paradigma della crescita economica illimitata è incompatibile con un pianeta finito. Eppure la crescita economica, nei paesi poveri, è ancora necessaria per uscire dalla miseria. Come si concilia il diritto allo sviluppo dei più poveri con i limiti ecologici del pianeta? La risposta non può essere «i ricchi crescono e i poveri aspettano»; deve essere «i ricchi riducono e lasciano spazio ai poveri per crescere in modo diverso». Questo richiede una trasformazione radicale dei modelli economici del Nord del mondo – e una volontà politica che fatica ad affermarsi.

La tensione tra economia formale e economia informale. La stragrande maggioranza delle persone povere nel mondo non ha accesso all'economia formale: non ha un conto bancario, non può accedere al credito, non può registrare un'impresa, non ha titoli di proprietà sulla terra che coltiva. L'esclusione finanziaria non è un fenomeno marginale: riguarda miliardi di persone. Come si costruisce un sistema economico che includa chi è stato storicamente escluso? Il microcredito di Yunus è una risposta parziale; la finanza etica e solidale è un'altra. Entrambe mostrano che è possibile pensare diversamente.

5. Le voci dei pensatori

Karl Polanyi (1886–1964), storico ed economista ungherese, ha scritto nel suo *La grande trasformazione* (1944) quello che è probabilmente il più acuto studio storico del capitalismo come fenomeno culturale e non solo economico. La sua tesi fondamentale è che il mercato autoregolato – l'idea che l'economia debba seguire le proprie leggi indipendentemente dalla società – è una creazione storica artificiale, non un fatto naturale. Per secoli le economie umane sono state *embedded* – incardinate – nelle relazioni sociali, nelle strutture di reciprocità, nelle istituzioni comunitarie. La rivoluzione industriale ha *dis-embedded* l'economia – l'ha estratta dal suo contesto sociale, l'ha resa autonoma, l'ha trasformata in un sistema che segue le proprie leggi indipendentemente dalle conseguenze umane.

Polanyi mostra che ogni volta che il mercato ha tentato di autoregolarsi completamente, senza correttivi sociali, ha prodotto devastazione sociale e, come reazione, movimenti politici di protezione – a volte democratici e progressivi, a volte autoritari e regressivi. Il fascismo e il comunismo del Novecento sono, nella sua lettura, due risposte perverse alla stessa sfida: come proteggere la società dai danni del mercato non regolato. La lezione di Polanyi è che l'economia deve restare incardinata nella società e nella politica; che il mercato è uno strumento, non un fine; che lasciarlo operare senza controllo democratico è una ricetta per il disastro sociale.

Amartya Sen (nato nel 1933) ha già trovato spazio nel saggio fondativo con la sua teoria dello sviluppo come libertà. Vale la pena approfondire qui il suo contributo specifico all'etica economica. Sen ha mostrato, con rigore analitico e con studi empirici devastanti, che le grandi carestie del Novecento – inclusa quella del Bengala del 1943, che aveva ucciso tra due e tre milioni di persone – non erano il risultato di una carenza assoluta di cibo, ma di una distribuzione ingiusta delle risorse e dei

diritti di accesso. Non è mai mancato il cibo nel mondo: è mancata la volontà politica di distribuirlo in modo giusto. La fame è un problema di economia politica, non di agronomia.

Sen ha anche elaborato il concetto di *capability approach* – l'approccio delle capacità – come alternativa alla misurazione del benessere basata sul PIL. Il benessere di una persona si misura non in quanto consuma, ma in quanto è capace di fare e di essere: quanto può muoversi liberamente, partecipare alla vita politica, ricevere cure sanitarie, accedere all'istruzione, esprimere la propria creatività. Un paese con un alto PIL ma con metà della popolazione esclusa dalla vita pubblica non è un paese ricco: è un paese ingiusto.

Ernst Friedrich Schumacher (1911–1977), economista tedesco naturalizzato britannico, ha scritto nel suo *Small is Beautiful* (1973) una delle critiche più lucide e più influenti del gigantismo economico moderno. La sua tesi centrale è che l'economia moderna – ossessionata dalla crescita delle dimensioni, dall'efficienza di scala, dalla centralizzazione – ha perso di vista il dato fondamentale: che l'economia deve servire le persone, e le persone hanno una scala umana. Le imprese enormi, le burocrazie industriali, le monoculture agricole industriali non sono più efficienti di quanto non appaia: esternalizzano i costi ambientali e sociali, distruggono le economie locali, alienano i lavoratori. Schumacher era anche un pensatore profondamente spirituale, influenzato dal buddismo e dal cattolicesimo. Per lui, il problema dell'economia moderna non è tecnico ma spirituale: una civiltà che ha perso il senso del limite, che confonde il mezzo con il fine, che misura il successo in termini di quantità invece che di qualità, è una civiltà che ha perso l'orientamento. Il titolo del suo capitolo più famoso – *Buddhist Economics* – non è una provocazione esotista: è la proposta di un'economia fondata sulla sobrietà, sulla sufficienza, sulla cura delle relazioni invece che sulla massimizzazione della produzione.

6. La parola biblica e cristiana

La tradizione biblica ha una visione dell'economia radicalmente alternativa a quella del mercato autoregolato: un'economia della *sufficienza* e della *condivisione*, fondata sul principio che i beni della terra appartengono a tutti.

Il principio della **destinazione universale dei beni** è esplicitato già nelle leggi del Deuteronomio e del Levitico: la terra appartiene a Dio, non agli uomini; gli esseri umani ne sono amministratori. Ogni sette anni i debiti devono essere condonati (Dt 15,1-11): «Non vi sarà nessun povero in mezzo a voi» – la povertà non è un dato naturale ma una conseguenza dell'ingiustizia, e la comunità ha il dovere di correggerla periodicamente. Ogni cinquant'anni il giubileo reimposta il sistema: le terre tornano alle famiglie originarie, gli schiavi sono liberati. Il messaggio è chiaro: nessuna concentrazione di ricchezza è definitiva e legittima; il diritto dei poveri alla sussistenza ha la precedenza sul diritto dei ricchi all'accumulo.

La comunità primitiva descritta negli Atti degli Apostoli (At 4,32-35) pratica una forma di economia comunitaria: «Nessuno considerava sua proprietà quello che gli apparteneva, ma fra loro tutto era comune». Questo non è un programma politico di collettivizzazione: è la descrizione di una comunità in cui la fraternità ha cambiato il rapporto con le cose. Chi ha visto il volto di Cristo nell'altro non riesce più a tenere per sé ciò che l'altro ha bisogno.

La dottrina sociale della Chiesa, a partire dalla *Rerum Novarum* di Leone XIII (1891), ha elaborato una via originale tra capitalismo e socialismo, fondata su tre principi fondamentali che si integrano: il principio del **bene comune** (ogni scelta economica deve valutare le conseguenze per l'intera società, non solo per chi decide), il principio della **destinazione universale dei beni** (la proprietà privata è legittima ma non assoluta – è subordinata alla funzione sociale che deve svolgere), e il principio di

sussidiarietà (le decisioni devono essere prese al livello più basso possibile, vicino alle persone, senza che le istituzioni superiori sostituiscano quelle inferiori capaci di agire da sole).

Papa Francesco, nell'*Evangelii Gaudium* (2013), ha scritto parole che hanno suscitato discussioni in tutto il mondo: questa economia uccide. Non è un'analisi tecnica: è una denuncia profetica del modello economico che esclude i poveri, che devasta gli ecosistemi, che tratta gli esseri umani come costi di produzione (*EG*, n. 53). Leone XIV, nel discorso ai Movimenti Popolari del 2025, ha ripreso e approfondito questo tema: un'economia che si prepara per il futuro – che investe nelle persone, nella loro dignità, nelle loro capacità – è un'economia che serve la vita; un'economia che vive di illusioni – esternalizzando i costi ambientali, scaricando i debiti sociali sui più deboli – prepara la propria fine.

7. Il testimone

Muhammad Yunus (nato nel 1940) *L'economista che ha scelto i poveri come maestri*

Muhammad Yunus nasce nel 1940 a Chittagong, nel Bengala orientale che oggi è il Bangladesh – uno dei paesi più poveri del mondo, ciclicamente devastato dalle alluvioni e dalle carestie. Studia economia, ottiene una borsa di studio Fulbright e si dottora negli Stati Uniti. Torna in Bangladesh e insegna all'università. Potrebbe fare il percorso canonico dell'economista accademico – congressi internazionali, pubblicazioni, consulenze alle istituzioni finanziarie globali. La storia che ha aperto questa voce cambia tutto.

L'esperienza di Jobra rivela a Yunus che le teorie economiche che insegna non servono alle persone reali che ha intorno. Le grandi banche non prestano ai poveri perché non hanno garanzie; i poveri restano poveri perché non hanno accesso al credito; non hanno accesso al credito perché sono poveri. Un circolo che si autoalimenta, che nessuna teoria standard sa spezzare.

Yunus decide di uscire dall'aula e di imparare dai poveri stessi. Quello che scopre ribalta alcune delle certezze dell'economia convenzionale: i poveri non sono irrazionali, non sono pigri, non sono incapaci di gestire il denaro. Sono esclusi da un sistema costruito per chi ha già. Quando vengono inclusi – con piccoli prestiti, con formazione, con il sostegno di gruppi di solidarietà tra pari – dimostrano tassi di rimborso superiori a quelli delle banche tradizionali e capacità imprenditoriali sorprendenti.

La Grameen Bank – *grameen* significa «del villaggio» in bengalese – si fonda su un principio che Yunus considera rivoluzionario: il credito è un diritto umano. Non un privilegio per chi ha garanzie, non un favore che le banche fanno ai clienti solvibili: un diritto fondamentale, perché senza accesso al capitale nessuna persona può sviluppare le proprie capacità e costruire la propria vita. Questo principio sovverte la logica del sistema finanziario globale, che considera il credito uno strumento di profitto prima che uno strumento di sviluppo umano.

Nel 2006 Yunus riceve il Nobel per la Pace – insieme alla Grameen Bank – con una motivazione che dice l'essenziale: «per i loro sforzi nel creare sviluppo economico e sociale dal basso». Nel 2024, dopo decenni di persecuzioni giudiziarie da parte del governo bangladeshi, viene chiamato a guidare il governo di transizione del Bangladesh – a ottantaquattro anni – dopo la caduta del regime autoritario. Una parabola straordinaria: dall'aula universitaria al villaggio di Jobra, dal Nobel alla guida di un paese in cerca di democrazia.

Per i giovani, Muhammad Yunus incarna una lezione che trascende il microcredito: che i problemi sociali più complessi spesso non richiedono soluzioni tecnologiche sofisticate, ma un cambiamento di prospettiva – la disponibilità a imparare da chi il sistema ha escluso, a fidarsi delle persone che la logica dominante considera inaffidabili, a costruire istituzioni che mettano la dignità prima del profitto. Il colibrì di Wangari Maathai e i ventisette dollari di Yunus hanno in comune la stessa intuizione: che il cambiamento comincia sempre da qualcosa di piccolo e concreto, fatto con amore e con intelligenza.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

L'economia è spesso presentata ai giovani come un sistema di regole naturali e immutabili – come la gravità o la termodinamica. «Il mercato dice così», «l'economia impone questo». Questa presentazione è ideologicamente potente e pedagogicamente devastante, perché convince i giovani che non c'è niente da fare, che le cose non possono essere diverse da come sono. La realtà è esattamente il contrario: l'economia è il risultato di scelte umane storicamente determinate, di leggi scritte da parlamenti, di istituzioni costruite da persone, di valori culturali che si possono cambiare.

Educare all'economia significa anzitutto restituire ai giovani la coscienza che le regole del gioco sono scelte di civiltà, non leggi di natura. Che il modo in cui viene tassato il lavoro e il modo in cui viene tassato il capitale è una scelta politica. Che il modo in cui vengono remunerate la cura, l'educazione, l'assistenza – storicamente lavori femminili, storicamente sottopagati – è una scelta culturale. Che il modo in cui vengono contabilizzati i danni ambientali – cioè, di solito, non vengono contabilizzati affatto – è una scelta ideologica che qualcuno ha fatto e qualcun altro può cambiare.

I giovani hanno già, nella loro esperienza quotidiana, intuizioni economiche potenti. Sanno distinguere un'impresa che rispetta le persone da una che le sfrutta. Sanno che il prezzo basso di un capo di abbigliamento spesso nasconde lavoro sfruttato in qualche parte del mondo. Sanno che alcune scelte di consumo hanno conseguenze ecologiche e sociali lontane ma reali. L'educazione economica deve partire da queste intuizioni, nominarle, dare loro fondamento teorico, trasformarle in capacità di analisi e di azione critica.

L'economia etica e solidale – il commercio equo, la finanza etica, le cooperative sociali, l'economia circolare, il microcredito – non sono nicchie marginali per idealisti: sono laboratori dove si sperimenta il futuro possibile di un'economia che serve la vita. I giovani che scelgono di lavorare in questi contesti non rinunciano all'efficienza: scelgono di misurarla con indicatori diversi dal profitto trimestrale.

La domanda aperta

Pensa all'ultimo acquisto importante che hai fatto – un vestito, uno smartphone, un paio di scarpe. Sai da dove viene? Chi lo ha prodotto, in quali condizioni, con quale salario? E se potessi conoscere questa storia, cambierebbe qualcosa nelle tue scelte future?



«Un'economia che esclude e non sa integrare i poveri avvelena la società, mentre un'economia che include e integra i poveri è una struttura per la pace e la giustizia.» – Papa Francesco, *Evangelii Gaudium*, n. 53, 2013

«Non chiederti perché i poveri non sono abbastanza bravi per il sistema. Chiediti perché il sistema non è abbastanza buono per i poveri.» – Muhammad Yunus

SVILUPPO

1. La soglia narrativa

Bolivia, altopiano andino, 2009. Un ingegnere idraulico di nome Abel Mamani – figlio di contadini Aymara, cresciuto in un villaggio senza acqua corrente – viene chiamato a presentare davanti all'Assemblea Costituente il progetto per la nuova Costituzione boliviana. Nel testo che ha contribuito a

redigere c'è una frase che non ha precedenti in nessuna carta costituzionale del mondo: «L'acqua costituisce un diritto fondamentale per la vita, nel quadro della sovranità del popolo». Non la crescita del PIL. Non il reddito pro capite. Non il tasso di industrializzazione. L'acqua. Il diritto elementare di bere.

Quella frase era nata da decenni di lotte. Negli anni Novanta, le istituzioni finanziarie internazionali avevano imposto alla Bolivia – come condizione per ottenere prestiti – la privatizzazione dei servizi idrici. A Cochabamba, la terza città del paese, una multinazionale aveva acquistato l'intero sistema di distribuzione dell'acqua e aveva alzato le tariffe del duecento per cento in poche settimane. Le famiglie povere – che guadagnavano meno di cento dollari al mese – si trovarono a dover pagare venti dollari al mese per l'acqua. Molte non potevano permetterselo. Il popolo scese in piazza. La «guerra dell'acqua» di Cochabamba del 2000 fu repressa con violenza – un ragazzo di diciassette anni, Victor Hugo Daza, fu ucciso dalla polizia – ma alla fine costrinse il governo a rescindere il contratto con la multinazionale e a restituire l'acqua alla gestione pubblica.

Quella lotta – e quella frase nella Costituzione – pongono con brutalità chiarissima la domanda fondamentale di questa voce: che cosa significa *sviluppo*? Crescita del PIL? Aumento della produzione industriale? O qualcosa che riguarda più direttamente la vita delle persone reali – la loro capacità di bere, di mangiare, di curarsi, di scegliere il proprio futuro?

2. L'esperienza vissuta

I giovani di oggi hanno sentito parlare di sviluppo soprattutto in due contesti opposti: come promessa e come problema. Come promessa: lo sviluppo tecnologico che trasforma il mondo, le app che cambiano le abitudini, l'intelligenza artificiale che ridefinisce i lavori, la connettività globale che abbatte le distanze. Come problema: lo sviluppo che devasta gli ecosistemi, che produce disuguaglianze crescenti, che promette benessere a tutti e lo consegna a pochi.

Questa oscillazione produce una confusione comprensibile. I giovani sanno – per esperienza diretta o per quello che vedono in famiglia – che alcune forme di crescita economica migliorano davvero la vita: un lavoro stabile, una casa riscaldata, cure mediche accessibili, una scuola che funziona. E sanno – per quello che leggono, per quello che vedono nei documentari, per le notizie che filtrano attraverso i social – che altre forme di crescita la peggiorano: l'aria irrespirabile nelle città cinesi negli anni del boom industriale, i fiumi avvelenati dai rifiuti industriali, i quartieri di baracche che crescono attorno alle fabbriche delle multinazionali nel Sud del mondo.

Il paradosso che i giovani italiani vivono in prima persona è più sottile ma ugualmente reale. Appartengono alla prima generazione dal dopoguerra che non potrà – statisticamente – vivere meglio dei propri genitori in termini di reddito e di sicurezza economica. Il «sviluppo» promesso alle generazioni precedenti – la casa di proprietà, il lavoro fisso, la pensione sicura – appare ai loro occhi come un traguardo sempre più lontano. Ma questo non li ha resi cinicamente disinteressati al futuro: molti di loro portano una domanda diversa, più profonda, sulla qualità del futuro che vogliono costruire. Che tipo di lavoro voglio fare? In che tipo di comunità voglio vivere? Che tipo di mondo voglio lasciare?

Queste domande – che sembrano personali – sono in realtà le domande politiche più importanti che una generazione possa fare. Sono le domande sul modello di sviluppo.

3. Le radici

La parola *sviluppo* viene dal latino medievale *dis-involvere* – disfare l'involto, liberare ciò che è avvolto, portare alla luce ciò che è nascosto. L'etimologia contiene già una visione: lo sviluppo non è aggiunta di qualcosa di esterno, ma dispiegamento di potenzialità intrinseche. Non si dà sviluppo a

qualcuno: si creano le condizioni perché qualcuno possa dispiegare ciò che già porta in sé. Questa distinzione – tra sviluppo come dono dall'esterno e sviluppo come fioritura dall'interno – è fondamentale per capire il dibattito contemporaneo sull'argomento.

La riflessione filosofica sul progresso – il precursore moderno del concetto di sviluppo – nasce nel Settecento con i *philosophes* dell'Illuminismo. Condorcet, nel suo *Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano* (1795), scritto in clandestinità mentre aspettava di essere arrestato dai rivoluzionari giacobini, delineò una visione ottimista della storia umana come cammino lineare verso la perfezione: la ragione avanza, la scienza progredisce, la libertà si espande, la felicità aumenta. Il progresso è inevitabile, cumulativo, universale. Questa visione – il progressismo illuminista – è la matrice culturale da cui nasce tutta la riflessione moderna sullo sviluppo.

La critica di questa visione lineare e ottimista viene da più direzioni. Jean-Jacques Rousseau – contemporaneo di Condorcet, ma radicalmente diverso nella sensibilità – aveva già posto nel *Discorso sull'origine della disuguaglianza* (1755) la domanda scomoda: il progresso della civiltà ha reso gli esseri umani più felici o più miseri? La sua risposta provocatoria era che la civiltà ha corrotto l'uomo naturale – lo ha reso dipendente dagli altri, ansioso del giudizio altrui, schiavo di bisogni artificialmente creati. Non è nostalgia per un primitivismo immaginario: è la critica di chi vede che il progresso materiale non produce automaticamente progresso morale.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) ha offerto la prima teoria filosofica sistematica del «sviluppo» come movimento dialettico della storia: lo Spirito si realizza attraverso una serie di contraddizioni che si superano in sintesi sempre più elevate. La storia è il luogo in cui lo Spirito viene a coscienza di sé. In questa visione, ogni momento storico – anche il più doloroso, anche il più contraddittorio – è un passo necessario verso la realizzazione della libertà. La dialettica hegeliana ha avuto un'influenza enorme, sia nella versione ideale (lo Spirito come motore della storia) sia nella versione materialista di Marx (le contraddizioni del modo di produzione come motore della storia).

È però nel secondo Novecento che il concetto di *sviluppo* assume il suo significato contemporaneo più preciso, legato alle politiche di cooperazione internazionale e alla riflessione post-coloniale. Il discorso inaugurale di Harry Truman nel gennaio 1949 – in cui il presidente americano presentò il suo programma di «assistenza tecnica» ai «paesi sottosviluppati» – è spesso indicato come la nascita del discorso moderno sullo sviluppo: da quel momento, il mondo viene diviso in paesi «sviluppati» (il modello da imitare) e paesi «in via di sviluppo» (che devono ancora percorrere la strada che i paesi ricchi hanno già percorso). Questa visione unilineare – tutti i paesi devono fare lo stesso cammino, verso lo stesso modello – è stata profondamente contestata dalla riflessione post-coloniale.

Frantz Fanon (1925–1961), psichiatra e pensatore martinicano che aveva partecipato alla guerra di indipendenza algerina, scrisse nei *Dannati della terra* (1961) la critica più radicale al modello di sviluppo europeo come modello universale: «Non rendiamo omaggio all'Europa fondando degli stati, delle istituzioni e delle società che si ispirano ad essa. L'umanità si aspetta da noi qualcosa di diverso da questa imitazione caricaturale e nel complesso oscena». Lo sviluppo autentico dei popoli colonizzati non può essere l'imitazione dei colonizzatori: deve partire dalle culture, dalle tradizioni, dalle forme di vita proprie di ogni popolo. Questa intuizione è alla radice di tutte le teorie dello sviluppo endogeno e della sovranità culturale che hanno attraversato il pensiero post-coloniale.

Il concetto di *sviluppo sostenibile* entra nel dibattito globale con il Rapporto Brundtland del 1987 – *Il nostro futuro comune* – commissionato dalle Nazioni Unite e presieduto dall'ex premier norvegese Gro Harlem Brundtland. La definizione che propone è diventata la più citata in tutta la letteratura ambientalista: «Lo sviluppo che risponde ai bisogni del presente senza compromettere la capacità delle generazioni future di rispondere ai propri bisogni». Questa definizione è insieme illuminante e insufficiente: illuminante perché introduce per la prima volta il criterio intergenerazionale come criterio economico; insufficiente perché rimane all'interno del paradigma della crescita, presupponendo che sia

possibile crescere indefinitamente purché in modo «sostenibile» – una scommessa che molti scienziati considerano impossibile.

4. Le tensioni

La tensione tra sviluppo come crescita e sviluppo come fioritura umana. La misura più usata dello sviluppo – il PIL pro capite – misura la produzione di beni e servizi, non il benessere delle persone. Un paese può avere un PIL in crescita mentre aumentano le disuguaglianze, si deteriora la salute pubblica, si impoverisce la vita culturale, si degrada l'ambiente. Come si misurano le cose che contano davvero? L'*Indice di Sviluppo Umano* dell'UNDP – che combina reddito, istruzione e aspettativa di vita – è un passo nella direzione giusta, ma rimane parziale. La domanda sottostante è antropologica: chi è l'essere umano che deve «svilupparsi»? Quale idea di persona implicano le diverse misurazioni del benessere?

La tensione tra sviluppo e autodeterminazione. Per decenni, le istituzioni finanziarie internazionali – FMI e Banca Mondiale – hanno condizionato i prestiti ai paesi poveri all'adozione di politiche di «aggiustamento strutturale»: privatizzazioni, tagli alla spesa pubblica, liberalizzazione dei mercati. I risultati sono stati spesso devastanti per le popolazioni più vulnerabili, come ha mostrato con chiarezza la «guerra dell'acqua» di Cochabamba. Chi ha il diritto di definire il modello di sviluppo di un popolo? La risposta cristiana è chiara: ogni popolo ha il diritto di scegliere il proprio cammino, purché rispetti la dignità di ogni persona e la cura del creato.

La tensione tra sviluppo globale e radicamento locale. La globalizzazione economica ha prodotto forme di sviluppo che cancellano i contesti locali – le colture tradizionali, le economie di villaggio, le forme di vita comunitaria – sostituendoli con un modello uniforme di mercato globale. Ma il radicamento locale – il senso di appartenenza a un luogo, a una comunità, a una tradizione – non è un ostacolo allo sviluppo: è una delle sue condizioni. Come si coniuga l'apertura al mondo con la fedeltà al luogo? Come si costruisce uno sviluppo che non omologazione ma arricchimento reciproco?

La tensione tra sviluppo immediato e sostenibilità intergenerazionale. Ogni generazione ha la tentazione di consumare il capitale naturale e sociale che ha ereditato – di tagliare le foreste, di esaurire le falde acquifere, di contrarre debiti pubblici – lasciando alle generazioni future il costo di quelle scelte. Come si costruisce la responsabilità verso chi non è ancora nato in sistemi politici ed economici strutturati sul breve termine? Questa è una delle domande più difficili della governance democratica contemporanea, e non ha ancora trovato risposta istituzionale adeguata.

5. Le voci dei pensatori

Denis Goulet (1931–2006), filosofo americano considerato il fondatore dell'etica dello sviluppo come disciplina accademica autonoma, ha elaborato nel suo *The Cruel Choice* (1971) una distinzione fondamentale: quella tra *sviluppo* e *cambiamento sociale*. Non ogni cambiamento è sviluppo; lo sviluppo autentico è quello che aumenta la *vita buona* (*good life*) delle persone – non nel senso del consumo, ma nel senso della pienezza umana, della libertà reale, della capacità di scegliere come vivere. Goulet identificava tre valori fondamentali dello sviluppo autentico: il *sostentamento* (i bisogni vitali di base), la *stima* (il rispetto della propria dignità e identità culturale) e la *libertà* (la capacità di scegliere il proprio destino). Uno sviluppo che soddisfa il sostentamento ma distrugge la stima e la libertà non è sviluppo: è una forma raffinata di oppressione.

Paulo Freire (1921–1997), pedagogista brasiliano, ha elaborato nel suo *Pedagogia degli oppressi* (1968) una critica del modello di sviluppo come «deposito» di conoscenze e risorse che i «sviluppati» versano nei «sottosviluppati». Freire chiama questo modello «educazione bancaria»: il sapere viene depositato nelle persone come denaro in una banca, senza che queste partecipino attivamente alla

costruzione del proprio sviluppo. Il modello alternativo che propone è la *coscientizzazione*: il processo attraverso cui le persone oppresse prendono coscienza critica della propria condizione, comprendono le strutture che le opprimono e acquisiscono la capacità di trasformarle. Lo sviluppo autentico non si fa *per* i poveri ma *con* i poveri: è un processo di soggettivazione, non di assistenza.

Il pensiero di Freire ha avuto un'influenza enorme sull'educazione popolare in America Latina, sull'animazione comunitaria in Europa, sulle teologie della liberazione. La sua categoria della *coscientizzazione* è rimasta centrale nel dibattito pedagogico globale, e la sua critica al paternalismo dello sviluppo non ha perso nulla della sua attualità.

Serge Latouche (nato nel 1940), già presente nel saggio fondativo con la sua proposta di *décroissance*, merita un approfondimento specifico in questa voce per il suo contributo alla critica del «sviluppo-centrismo» – la tendenza a misurare ogni cultura e ogni società con il metro dello sviluppo economico occidentale. Nel suo *L'occidentalizzazione del mondo* (1989) Latouche ha mostrato come il discorso globale sullo sviluppo sia in realtà l'imposizione di un modello culturale specifico – quello della modernità occidentale capitalistica – come se fosse un destino universale. La critica al PIL non è solo economica: è una critica alla pretesa di ridurre la ricchezza della vita umana a un numero, di misurare la felicità in termini di produzione e consumo, di giudicare inferiori le culture che non hanno ancora raggiunto i livelli di consumo del Nord del mondo.

6. La parola biblica e cristiana

La tradizione biblica conosce una forma di sviluppo che non è crescita illimitata ma *fioritura*: il dispiegamento della vita nella sua pienezza, secondo il ritmo del dono e della cura. L'immagine biblica fondamentale non è la fabbrica o il mercato: è il giardino. Il giardino dell'Eden (Gn 2) è lo spazio in cui l'essere umano «coltiva e custodisce» – dove lo sviluppo avviene nel rispetto dei ritmi naturali, nella relazione armoniosa con il creato, nella presenza di Dio come fondamento di tutto.

Il Libro di Michea esprime in pochi versetti la visione profetica dello sviluppo come pace e sufficienza: «Ognuno siederà sotto la sua vite e sotto il suo fico, senza che nessuno lo spaventi» (Mi 4,4). Non l'abbondanza illimitata: la sufficienza sicura. Non la crescita senza fine: la stabilità dignitosa. Non la competizione per l'accumulo: la pace fondata sulla giustizia. Questa visione profetica è l'alternativa biblica alla logica della crescita a ogni costo.

Paolo VI, nella *Populorum Progressio* (1967), ha elaborato la formulazione più potente del magistero cattolico sullo sviluppo: «Lo sviluppo non si riduce alla semplice crescita economica. Per essere autentico sviluppo, deve essere integrale, il che vuol dire volto alla promozione di ogni uomo e di tutto l'uomo» (PP, n. 14). «Ogni uomo» – nessuno escluso, nemmeno il più povero, nemmeno il più lontano. «Tutto l'uomo» – non solo il suo reddito, non solo la sua produttività, ma la sua intelligenza, la sua creatività, la sua relazionalità, la sua vita spirituale. Lo sviluppo integrale è la risposta cristiana alla riduzione dell'uomo a unità economica.

Leone XIV, nel discorso ai Movimenti Popolari del 2025, ha ripreso questo tema con un'immagine potente: uno sviluppo che non include i più poveri non è sviluppo, è esclusione mascherata da progresso. Le comunità indigene, i contadini senza terra, i lavoratori informali delle periferie urbane non sono il margine dello sviluppo: sono il suo banco di prova. Se lo sviluppo non serve loro, non serve nessuno.

7. Il testimone

Berta Cáceres (1971–2016) *La custode del fiume*

Berta Cáceres nasce nel 1971 a La Esperanza, nell'Honduras occidentale, in una famiglia del popolo indigeno Lenca. Cresce ascoltando la madre – ostetrica e attivista – raccontare delle lotte del suo popolo per la terra e per l'acqua. Fin da giovane capisce che la difesa del creato e la difesa della dignità umana sono la stessa cosa: che le multinazionali che comprano le concessioni sui fiumi per costruire dighe idroelettriche non rubano solo l'acqua, ma rubano la vita delle comunità che da quell'acqua dipendono.

Fonda nel 1993 il *COPINH* – Consiglio Civico delle Organizzazioni Popolari e Indigene dell'Honduras – e per vent'anni guida la resistenza delle comunità Lenca contro i progetti di sviluppo che le distruggono senza consultarle, senza compensarle, spesso con la complicità aperta dei governi corrotti e delle forze di sicurezza. La sua battaglia più famosa è quella contro la diga sul fiume Gualcarque – che il popolo Lenca considera sacro – voluta dalla società honduregna DESA con il sostegno di investitori internazionali. La resistenza dura anni, tra minacce, intimidazioni, attacchi. Nel 2015 Berta riceve il prestigioso Premio Goldman per l'Ambiente – il «Nobel verde» – a San Francisco. Nel suo discorso di accettazione dice: «Il fiume Gualcarque ci ha chiamato, così come gli spiriti della terra, per salvarci, accompagnarci. Dobbiamo svegliarci, svegliarci tutta l'umanità». Nel marzo 2016, sicari entrano nella sua casa di notte e la uccidono.

Berta Cáceres aveva quarantaquattro anni. Il suo assassinio suscita indignazione in tutto il mondo. Le inchieste successive dimostrano il coinvolgimento di dirigenti di DESA nella pianificazione del delitto. Nel 2021, dopo anni di processi, alcuni responsabili vengono condannati.

La storia di Berta Cáceres dice ai giovani qualcosa di fondamentale sullo sviluppo: che non è mai neutro, che ha sempre dei vincitori e dei vinti, che le scelte di «sviluppo» fatte dai potenti hanno conseguenze reali e spesso irreversibili sulle vite dei più deboli. E dice qualcosa sulla resistenza: che è possibile, che costa tutto, che non è mai sprecata – perché il seme che Berta ha piantato ha continuato a germogliare dopo di lei, nelle lotte delle comunità Lenca che ancora resistono, nelle leggi sui diritti indigeni che lentamente avanzano, nella coscienza di migliaia di giovani nel mondo che hanno imparato il suo nome.

Il suo motto è diventato slogan globale di chi lotta per la giustizia ambientale: «*Berta no murió, se multiplicó*» – Berta non è morta, si è moltiplicata.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

La parola «sviluppo» è una delle più abusate del nostro tempo: viene usata per giustificare tutto – la costruzione di dighe che sommergono villaggi, la deforestazione che promette posti di lavoro, la gentrificazione dei quartieri popolari riqualificati per i turisti. Ogni volta che qualcosa viene distrutto in nome dello sviluppo, vale la pena chiedersi: sviluppo per chi? A vantaggio di chi? A spese di chi? Questa domanda non è anti-economica né anti-progresso: è la domanda di chi vuole che il progresso sia reale e non di facciata, inclusivo e non escludente, sostenibile e non predatorio. I giovani che si pongono questa domanda non sono dei romantici reazionari che vogliono fermare la storia: sono i custodi di una visione dello sviluppo più esigente e più vera di quella che domina i mercati globali. L'educazione allo sviluppo non significa insegnare ai giovani che tutto il progresso è cattivo e che bisogna tornare alla candela. Significa formarli alla capacità di discernimento: saper distinguere lo sviluppo autentico – quello che aumenta la dignità, la libertà e le capacità reali delle persone – dalla crescita predatoria che arricchisce alcuni a spese di molti. Significa insegnare a leggere i contesti, a sentire le voci di chi non viene invitato ai tavoli decisionali, a immaginare futuri alternativi possibili.

E significa, forse soprattutto, imparare a misurare il proprio sviluppo personale non solo in termini di carriera e di reddito, ma in termini di relazioni costruite, di senso trovato, di contributo dato alla comunità. Lo sviluppo integrale di cui parlava Paolo VI comincia dentro di sé, prima di costruirsi fuori.

La domanda aperta

Pensa a un progetto che nel tuo territorio viene presentato come «sviluppo»: una nuova costruzione, un centro commerciale, una infrastruttura. Chi guadagna da questo progetto? Chi paga il costo – in termini di ambiente, di comunità, di modo di vita? E le persone più direttamente coinvolte sono state ascoltate?



«Il vero sviluppo non si riduce alla sola crescita economica. Per essere autentico, dev'essere integrale, il che vuol dire volto alla promozione di ogni uomo e di tutto l'uomo.» – Paolo VI, *Populorum Progressio*, n. 14, 1967

«Il fiume Gualcarque ci ha chiamati. Dobbiamo svegliarci, svegliarci tutta l'umanità.» – Berta Cáceres, discorso per il Premio Goldman, 2015

FUTURO

1. La soglia narrativa

Hiroshima, 6 agosto 1945, ore 8:15. In una frazione di secondo, una città di trecentocinquantamila abitanti viene cancellata. Tra i sopravvissuti c'è un medico, Shuntaro Hida, che aveva trascorso la notte fuori dalla città per visitare un paziente in un villaggio vicino. Torna a piedi verso Hiroshima e incontra – a sei chilometri dal centro dell'esplosione – una bambina di sei anni che cammina da sola verso di lui, le braccia tese in avanti, la pelle del viso e delle braccia che pende a brandelli. Non piange. Non grida. Cammina. Hida la prende in braccio. Pesa pochissimo. La porta al primo posto di soccorso improvvisato che riesce a trovare. Quella bambina muore alcune ore dopo.

Shuntaro Hida sopravvive. Diventa medico dei *hibakusha* – i sopravvissuti alla bomba – e passa i settant'anni successivi a curarli e a testimoniare. Non per risentimento, non per odio: per memoria. Perché il futuro – dice – non si costruisce dimenticando, ma ricordando. Perché quella bambina dalle braccia tese merita che qualcuno la porti nel futuro.

Quella scena – una bambina che cammina verso di te con il corpo devastato – è l'immagine più potente che conosca del futuro come responsabilità. Il futuro non è uno spazio vuoto davanti a noi in cui proiettare i nostri sogni: è il luogo in cui vivranno persone reali, con corpi reali, con bisogni reali. Persone che non sono ancora nate, che non possono difendersi, che non possono votare, che non possono protestare. Persone che dipendono interamente da ciò che noi, oggi, scegliamo di fare o di non fare.

La domanda del futuro è sempre, alla radice, una domanda sul presente: che tipo di persone vogliamo essere adesso, sapendo che le nostre scelte abiteranno il futuro di qualcuno che non conosciamo?

2. L'esperienza vissuta

I giovani di oggi vivono un rapporto con il futuro che non ha precedenti nella storia. Per la prima volta, una generazione cresce con la consapevolezza che il futuro potrebbe essere peggiore del presente – non

a causa di una guerra o di una catastrofe imprevedibile, ma a causa di processi lenti, strutturali, già in corso: il cambiamento climatico, l'erosione della democrazia, la precarizzazione del lavoro, le disuguaglianze crescenti. Questa consapevolezza – che i ricercatori di salute mentale hanno cominciato a studiare sotto il nome di *pre-traumatic stress disorder* o di *anticipatory grief*, il lutto anticipatorio – è una realtà psicologica di massa che l'educazione non può ignorare.

Eppure il rapporto dei giovani con il futuro è molto più complesso della semplice angoscia. Accanto all'ansia c'è il desiderio – potente, tenace, a volte sorprendente – di costruire qualcosa che duri. I movimenti giovanili per il clima, le iniziative di volontariato, l'imprenditoria sociale giovanile, le comunità di pratiche sostenibili che nascono in tutto il mondo: sono tutti segni di una generazione che non si è rassegnata, che vuole abitare il futuro e non solo subirlo.

C'è anche un'altra dimensione, più intima: il futuro come orizzonte personale. La domanda «cosa farò da grande?» – che sembrava semplice per le generazioni precedenti, con i suoi percorsi relativamente codificati – è diventata per i giovani di oggi una domanda aperta, spesso angosciante, a volte esaltante. Il moltiplicarsi delle possibilità non ha semplificato la scelta: l'ha resa più difficile. Scegliere un futuro significa rinunciare a infiniti altri futuri. E in un'epoca in cui tutto sembra reversibile – i percorsi di studio, le carriere, le relazioni – la difficoltà di impegnarsi verso qualcosa di definitivo è diventata una delle sfide pedagogiche più importanti.

Un adolescente che a sedici anni dichiara di non voler avere figli «perché il mondo non merita di essere abitato» non sta facendo una scelta definitiva: sta esprimendo un dolore reale davanti a un futuro che percepisce come chiuso. Il compito dell'educazione non è smentirlo con argomenti ottimistici: è aiutarlo a elaborare quel dolore, a trasformarlo in energia, a scoprire che il futuro non è già scritto – che è, in parte, nelle sue mani.

3. Le radici

La parola *futuro* viene dal participio futuro del verbo latino *esse* – essere. *Futurus* significa letteralmente «quello che sarà» – non ciò che è già, non ciò che era, ma ciò che deve ancora venire all'essere. L'etimologia rivela una struttura ontologica fondamentale: il futuro appartiene al dominio del non-ancora, del possibile, del contingente. Non è necessario – avrebbe potuto non essere, può essere diverso da come lo immaginiamo. Questa contingenza è, al tempo stesso, la fonte dell'angoscia e la fonte della libertà: se il futuro fosse già scritto, non avrebbe senso né temerlo né costruirlo.

Le grandi tradizioni filosofiche hanno elaborato concezioni radicalmente diverse del tempo e del futuro. Il pensiero greco classico tende a privilegiare il presente e il passato rispetto al futuro: per Platone, la realtà autentica è il mondo delle Idee eterne, di cui il mondo sensibile e temporale è soltanto un'ombra imperfetta. Per Aristotele, la filosofia prima studia ciò che è necessario e immutabile: il contingente e il futuro appartengono a un ordine inferiore della realtà. Il tempo, in questa visione, è fondamentalmente ciclico: le stagioni si ripetono, le civiltà nascono e muoiono, il cosmo oscilla tra ordine e caos in cicli eternamente ricorrenti.

La tradizione ebraica e cristiana introduce nella storia del pensiero qualcosa di radicalmente nuovo: una concezione lineare e orientata del tempo. Il tempo non è un ciclo che si ripete: è una freccia che va da una creazione verso una pienezza. La storia ha un inizio – la creazione – e una fine – il compimento escatologico. Tra questi due poli, il tempo è il luogo in cui si svolge la storia della salvezza: gli eventi non si ripetono, contano, lasciano traccia, costruiscono qualcosa di irreversibile. Questa visione lineare della storia è la matrice culturale da cui nasce sia il progresso illuminista sia la speranza cristiana – per quanto radicalmente diverse nelle loro fondamenta.

Agostino di Ippona (354–430) ha elaborato, nel *Libro XI delle Confessioni* e nel *De Civitate Dei*, la meditazione più profonda sul tempo nella tradizione cristiana antica. La sua intuizione fondamentale è che il tempo non esiste «fuori» dalla mente: esiste come tensione interiore tra memoria (il presente del

passato), attenzione (il presente del presente) e attesa (il presente del futuro). Il futuro non è là fuori ad aspettarci: è dentro di noi come attesa, come tensione, come protensione verso ciò che deve ancora venire. Questa analisi fenomenologica del tempo interno anticipa di quindici secoli le riflessioni di Husserl e di Heidegger sulla temporalità della coscienza.

Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781), nella sua *Educazione del genere umano* (1780), elabora la prima filosofia sistematica della storia come processo educativo progressivo: Dio educa l'umanità attraverso la storia, rivelando progressivamente una verità sempre più alta. Il futuro è il luogo verso cui tende questo processo educativo: non è già scritto, ma ha una direzione. Questa visione – il futuro come telos, come fine verso cui la storia si orienta – è la versione teologica del progressismo illuminista e anticipa la filosofia hegeliana della storia.

Il pensiero del Novecento ha profondamente complicato questa fede nel progresso lineare. L'esperienza delle guerre mondiali, dell'Olocausto, delle bombe atomiche, dei totalitarismi ha reso impossibile la fiducia ingenua nel futuro come miglioramento automatico. Walter Benjamin (1892–1940) – filosofo e critico letterario tedesco di tradizione ebraica, morto suicida alla frontiera spagnola mentre fuggiva dai nazisti – ha elaborato nei suoi *Tesi di filosofia della storia* (1940) una visione del futuro che capovolge il progressismo: il progresso non è una marcia trionfale verso il meglio, ma una tempesta che accumula macerie. Il compito della memoria – del «far giustizia ai morti» – è più urgente della costruzione del futuro: solo chi salva il passato dai vincitori che lo riscrivono può costruire un futuro autentico.

Martin Heidegger (1889–1976) ha posto il futuro al centro della sua analitica esistenziale in *Essere e Tempo* (1927). L'essere umano – il *Dasein*, l'«esserci» – è fondamentalmente un essere temporale, proiettato verso la propria fine: la morte è la possibilità più propria e più certa che ciascuno ha, e è proprio il confronto lucido con questa possibilità che rende possibile l'autenticità. Vivere autenticamente significa assumere la propria finitezza, scegliere il proprio progetto esistenziale sapendo che è limitato, prendere su di sé la responsabilità del proprio essere-nel-mondo invece di lasciarsi trascinare dal «si dice» anonimo della massa. Il futuro, in questa prospettiva, non è un catalogo di possibilità aperte: è la struttura stessa della libertà umana, che si esercita sempre nella forma dell'impegno verso qualcosa che non è ancora.

Ernst Bloch (1885–1977), filosofo tedesco di tradizione marxista ed ebraica, ha elaborato nel suo monumentale *Il principio speranza* (1954–1959) la filosofia del futuro più sistematica e più ambiziosa del Novecento. La sua tesi fondamentale è che l'essere umano è essenzialmente un essere di desiderio rivolto al futuro – che la coscienza umana è strutturalmente *utopica*, proiettata verso un «non ancora» che non è pura fantasia ma contiene il germe del possibile reale. Il sogno a occhi aperti – il *Tagtraum* – non è fuga dalla realtà: è la forma in cui la realtà annuncia le proprie possibilità non ancora realizzate. Bloch distingue tra *utopia astratta* (la fuga nel sogno impossibile) e *utopia concreta* (l'anticipazione di ciò che è realmente possibile, già presente in forma di seme nel presente).

4. Le tensioni

La tensione tra memoria e speranza. Il futuro si costruisce anche con il passato: la memoria delle vittime, degli errori, delle catastrofi è una risorsa indispensabile per non ripetere ciò che non deve essere ripetuto. Ma la memoria può anche diventare un peso paralizzante, un passato che non lascia spazio al nuovo. Come si porta il passato nel futuro senza esserne schiacciati? La tradizione cristiana risponde con la categoria della *redenzione*: non la cancellazione del passato, ma la sua trasformazione – il male che è stato fatto non si annulla, ma può essere redento, può diventare seme di un bene più grande.

La tensione tra progresso e apocalisse. La modernità ha vissuto tra due narrazioni opposte sul futuro: il progressismo ottimista (il futuro sarà meglio del presente, la tecnologia risolverà i problemi) e il catastrofismo pessimista (il futuro sarà peggio del presente, la catastrofe è inevitabile). Entrambe le

narrazioni sono forme di determinismo che tolgono responsabilità al presente: se il futuro è già scritto – in bene o in male – non c'è niente da fare. La terza via – la via della speranza responsabile – è la più difficile: il futuro è aperto, dipende in parte dalle nostre scelte, e questa apertura è al tempo stesso promessa e peso.

La tensione tra futuro individuale e futuro collettivo. I giovani vivono una pressione enorme a progettare il proprio futuro individuale – la carriera, la famiglia, il luogo in cui vivere. Ma il futuro individuale è inseparabile dal futuro collettivo: non si può costruire una vita buona in una società che si deteriora, non si può pianificare una carriera in un pianeta che si scalda. Come si connette la cura del proprio progetto personale con la responsabilità verso il futuro comune?

La tensione tra attesa e azione. Il futuro si attende – con la speranza, con la preghiera, con la pazienza. Ma si costruisce anche – con la scelta, con l'impegno, con il lavoro. Come si tiene insieme l'apertura all'inatteso (che è il cuore della speranza religiosa) e la responsabilità del fare (che è il cuore dell'etica dell'azione)? Questa tensione – tra gratuità e impegno, tra dono e fatica – è forse la tensione spirituale più profonda che attraversa tutta la riflessione sull'agire umano.

5. Le voci dei pensatori

Hans Jonas (1903–1993) ha già trovato spazio nel saggio fondativo con il suo *principio responsabilità*. Vale la pena approfondire qui la sua riflessione specifica sul futuro. Jonas parte da una constatazione radicale: l'etica tradizionale – da Aristotele a Kant – è stata elaborata per un mondo in cui le azioni umane avevano conseguenze limitate nello spazio e nel tempo. Un contadino, un artigiano, un mercante poteva prevedere abbastanza bene le conseguenze delle proprie scelte. La tecnologia moderna ha cambiato tutto: le azioni umane hanno ora conseguenze che si dispiegano su scala planetaria e su orizzonti temporali di generazioni. L'etica tradizionale non è più sufficiente.

Jonas propone un nuovo imperativo categorico, formulato a partire dal futuro: «Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra». L'elemento decisivo è l'asimmetria tra bene e male: il male irreversibile – la distruzione dell'ecosistema, la guerra nucleare, la perdita della biodiversità – ha una priorità morale assoluta sul bene possibile. Di fronte all'incertezza sulle conseguenze a lungo termine di un'azione potenzialmente catastrofica, il dubbio deve andare a favore della cautela. Non si aspetta la certezza per agire: si agisce in prevenzione, perché il futuro di chi non è ancora nato non può essere sacrificato al profitto di chi è già presente.

Ernst Bloch (1885–1977) – già introdotto nelle Radici – merita di essere approfondito qui come pensatore del futuro in senso pieno. Il suo concetto di *utopia concreta* è una delle categorie filosofiche più feconde del Novecento per l'educazione alla speranza. Bloch distingue attentamente tra il sogno irrealizzabile (che è fuga dalla realtà) e l'anticipazione di ciò che è realmente possibile (che è la forma più alta della conoscenza del presente). Ogni grande trasformazione storica – l'abolizione della schiavitù, il suffragio universale, la decolonizzazione – era stata considerata impossibile prima di avvenire. Era possibile: i segni della sua possibilità erano già presenti nella realtà, ma occorreva la capacità di vederli, di nominarli, di organizzarsi attorno a essi.

Bloch ha anche elaborato una lettura originale del messianismo ebraico e cristiano come la forma religiosa dell'utopia concreta: l'attesa del Messia non è attesa passiva di un intervento esterno, ma tensione attiva verso un futuro che si costruisce nell'azione presente. «La Bibbia non è il libro dell'essere già com'è, ma il libro del divenire come non è ancora» – questa affermazione riassume la sua lettura della speranza biblica come forza trasformatrice del presente.

Jürgen Moltmann (nato nel 1926), teologo protestante tedesco, ha elaborato nella sua *Teologia della speranza* (1964) la risposta cristiana alla filosofia di Bloch e alla crisi del futuro nel Novecento. Moltmann – che aveva vissuto la Seconda guerra mondiale come soldato e prigioniero di guerra, e che si era convertito al cristianesimo in un campo di prigionia leggendo il Nuovo Testamento – sostiene che il Dio cristiano è fondamentalmente il Dio del futuro: il Dio della promessa, che chiama l'essere umano a camminare verso ciò che non è ancora. La resurrezione di Cristo non è solo un evento passato: è l'anticipazione del futuro di tutta la creazione, il pegno che la morte non ha l'ultima parola. Moltmann ha anche sviluppato il concetto di *speranza profetica*: la speranza non è attesa passiva ma critica del presente alla luce del futuro promesso. Chi spera davvero non si adatta al mondo così com'è: lo giudica alla luce di ciò che potrebbe e dovrebbe essere. La speranza cristiana è incompatibile con la rassegnazione e con il conformismo: chi ha ricevuto la promessa del futuro ha il dovere di non accontentarsi del presente quando il presente è ingiusto.

6. La parola biblica e cristiana

La Bibbia è, in un senso profondo, il libro del futuro: non nel senso delle profezie che predicono eventi futuri, ma nel senso che ogni sua pagina è orientata verso una promessa che non si è ancora completamente realizzata. Il cammino di Abramo – «parti dalla tua terra, dalla tua patria, dalla casa di tuo padre, verso la terra che io ti indicherò» (Gn 12,1) – è la figura archetipica del futuro come vocazione: non si sa dove si va, ma si va perché c'è una promessa più grande della propria paura.

I profeti dell'Antico Testamento sono i grandi custodi del futuro nella tradizione biblica. Isaia descrive il futuro come trasformazione radicale dell'ordine presente: «Ecco, io faccio una cosa nuova: proprio ora germoglia, non ve ne accorgete?» (Is 43,19). Il futuro di Dio non è la continuazione del presente: è la sua trasformazione, la sua redenzione. Questa promessa non riguarda solo il destino individuale: riguarda la creazione intera – «i lupi staranno con gli agnelli, i leopardi si sdraieranno con i capretti» (Is 11,6), immagine della pace universale come futuro di tutta la creazione.

L'Apocalisse giovannea – spesso fraintesa come libro della catastrofe – è in realtà il libro della speranza escatologica più potente del Nuovo Testamento. La visione finale della Gerusalemme celeste che «discende dal cielo da Dio» (Ap 21,2) non è la fuga dal mondo: è la promessa che il mondo – questo mondo, con la sua storia di dolore e di bellezza – verrà trasformato e portato alla sua pienezza. «Ed egli asciugherà ogni lacrima dai loro occhi; non vi sarà più la morte, né lutto, né lamento, né affanno, perché le cose di prima sono passate» (Ap 21,4).

Nella tradizione teologica, la categoria che esprime questa tensione verso il futuro è l'*escatologia*: il discorso sulle «cose ultime». L'escatologia cristiana non è un programma di eventi futuri da decifrare: è la prospettiva da cui guardare il presente. Chi vive nell'orizzonte escatologico sa che il mondo così com'è non è il mondo come deve essere, che ogni ingiustizia è provvisoria, che ogni dolore è redimibile, che la storia non ha l'ultima parola – la ha Dio.

Papa Francesco, nell'*Evangelii Gaudium* (2013), ha sintetizzato questa tensione con una formula memorabile: «Il tempo è superiore allo spazio». Non basta occupare spazi di potere: bisogna avviare processi che producono frutti nel tempo, anche se non li si vede immediatamente. Questa è la logica del futuro come responsabilità: seminare senza vedere il raccolto, costruire sapendo che altri completeranno l'edificio.

7. Il testimone

Shuntaro Hida (1917–2021) *Il medico che ha portato il futuro nelle sue mani*

Shuntaro Hida nasce nel 1917 in Giappone. Diventa medico militare. La mattina del 6 agosto 1945 si trova per caso a sei chilometri da Hiroshima – una coincidenza che gli salva la vita e che, nello stesso

momento, la vincola per sempre. Torna verso la città e vede ciò che viene descritto nell'apertura di questa voce: la bambina con le braccia tese, la pelle che pende a brandelli. Quella bambina – che non conosce il suo nome, di cui non ricorderà mai il volto perché era irriconoscibile – diventa per lui il volto del futuro: il futuro che non le è stato permesso di avere, il futuro che lui ha il dovere di costruire per chi verrà dopo.

Hida diventa medico dei *hibakusha* – i sopravvissuti alla bomba atomica, spesso disprezzati e isolati nella società giapponese del dopoguerra perché considerati contaminati. Per oltre settant'anni cura i loro corpi, raccoglie le loro testimonianze, combatte per il loro riconoscimento legale e sociale. Non smette mai di testimoniare: conferenze, scuole, interviste, incontri con i giovani. A novant'anni è ancora in piedi davanti alle scolaresche a raccontare quella bambina dalle braccia tese.

Il suo messaggio non è di odio verso l'America, non è di risentimento nazionale: è una domanda rivolta a tutti. «Voi giovani siete il futuro» – dice sempre, con quella frase che può sembrare retorica ma che nella sua bocca è precisa come una diagnosi medica. «Il futuro lo costruite voi. Io ho visto cosa succede quando il futuro viene distrutto in un istante. Voi avete la responsabilità di non lasciare che accada di nuovo».

Hida muore nel 2021, a centotré anni. Non ha mai smesso di testimoniare. Nella sua vita lunghissima c'è qualcosa che assomiglia alla struttura della speranza che Ernst Bloch descriveva: non l'ottimismo ingenuo di chi non ha visto il male, ma la tenacia ostinata di chi l'ha visto fino in fondo e ha scelto ugualmente di portare nel futuro il volto di quella bambina.

Per i giovani, Shuntaro Hida incarna una lezione difficile e necessaria: che il futuro si costruisce anche – soprattutto – attraverso la memoria del dolore. Che il testimone non è colui che dimentica per andare avanti, ma colui che porta con sé i morti perché i vivi possano scegliere diversamente. Che la responsabilità verso il futuro ha il volto concreto di qualcuno che non c'è più.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

Viviamo in una cultura che ha un rapporto paradossale con il futuro: lo invoca continuamente – nelle pubblicità, nei discorsi politici, nelle promesse tecnologiche – ma lo priva di profondità, lo riduce al prossimo trimestre, al prossimo aggiornamento software, alla prossima stagione di una serie televisiva. Il «futuro» della cultura di consumo è un futuro sempre imminente e sempre uguale: la novità senza trasformazione, il cambiamento senza crescita.

La tradizione filosofica e spirituale che abbiamo esplorato in questa voce propone qualcosa di radicalmente diverso: il futuro come apertura autentica, come spazio in cui il non-ancora può diventare reale, come orizzonte che giudica il presente e lo chiama a trasformarsi. Questo futuro non è sicuro – è promesso, non garantito. Non è automatico – si costruisce con scelte concrete nel presente. Non è individuale – riguarda tutti coloro che abiteranno dopo di noi la terra comune.

Per i giovani, il rapporto autentico con il futuro richiede tre movimenti che si integrano. Il primo è il coraggio della memoria: raccogliere dalle mani dei testimoni – come Hida – il peso di ciò che è stato, senza fuggire nel presente come se il passato non esistesse. Il secondo è la lucidità del presente: saper vedere nel mondo così com'è i semi di ciò che potrebbe essere, le possibilità concrete che aspettano di essere coltivate. Il terzo è la fedeltà all'impegno: scegliere qualcosa per cui vale la pena costruire, anche sapendo che non si vedrà la fine del lavoro.

Questo terzo movimento – la fedeltà all'impegno, la capacità di seminare senza vedere il raccolto – è forse il più difficile per una generazione cresciuta nella cultura dell'immediatezza. Ed è forse il più necessario.

La domanda aperta

Pensa a qualcuno che non c'è più – un nonno, un maestro, qualcuno di cui hai sentito raccontare – che ha fatto qualcosa il cui frutto stai raccogliendo tu oggi, senza che lui lo sapesse. Che cosa ti ha lasciato? E tu, cosa stai costruendo adesso che potrebbe servire a qualcuno che non conosci ancora?



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

«Non vi sarà più la morte, né lutto, né lamento, né affanno, perché le cose di prima sono passate.» – Apocalisse 21,4

SPERANZA

1. La soglia narrativa

Praga, agosto 1968. I carri armati sovietici sono entrati in città all'alba. Jan Palach ha ventitré anni, studia filosofia all'università, porta gli occhiali e ha un viso tranquillo da studente. Nei mesi successivi all'invasione guarda i suoi compatrioti cedere lentamente alla rassegnazione – la resistenza si sgonfia, le speranze della Primavera di Praga si spengono nell'indifferenza crescente. Palach non accetta quella rassegnazione. Il 16 gennaio 1969 si cosparge di benzina e si dà fuoco in piazza San Venceslao per protestare contro l'occupazione e, soprattutto, contro la capitolazione morale dei suoi compatrioti. Prima di morire, tre giorni dopo, consegna una lettera: «Dato che i nostri popoli sono sull'orlo della disperazione e della rassegnazione, abbiamo deciso di esprimere la nostra protesta e di scuotere la coscienza del popolo».

La storia di Jan Palach è scomoda da usare come testimone della speranza: la sua scelta porta i segni di una disperazione assoluta, di un gesto che non lascia futuro. Eppure la sua lettera – «per scuotere la coscienza del popolo» – contiene l'ossatura di qualcosa che assomiglia, paradossalmente, alla speranza: la convinzione che la coscienza possa ancora essere svegliata, che la rassegnazione non sia definitiva, che la libertà valga il prezzo più alto. Palach non si è ucciso perché tutto era perduto: si è ucciso perché credeva che non tutto fosse perduto, e che qualcuno dovesse dimostrarlo.

Eppure la vera storia di speranza che emerge da Praga non è quella della sua morte: è quella di ciò che è venuto dopo. Nel 1989, vent'anni dopo, la Rivoluzione di Velluto porta alla fine del regime comunista in Cecoslovacchia in modo pacifico, senza una goccia di sangue. La piazza in cui Palach aveva bruciato diventa il luogo in cui Václav Havel parla a trecentomila persone di libertà e di dignità. I semi che Palach aveva gettato – e con lui tutti i dissidenti silenziosi degli anni bui, tutti quelli che avevano continuato a insegnare la verità nelle università clandestine, a scrivere nei samizdat proibiti, a custodire la cultura nelle case private – fioriscono in un autunno che nessuno aveva previsto.

La speranza, a volte, non è visibile nell'azione di chi la semina. Si vede soltanto nel fiore che cresce dopo, quando chi ha seminato non c'è più.

2. L'esperienza vissuta

I giovani di oggi hanno un rapporto ambivalente con la parola «speranza». Da un lato, la sentono come categoria inflazionata – usata dalla politica, dalla pubblicità, dai discorsi motivazionali – svuotata di

peso reale a forza di essere invocata. «Hope» come slogan elettorale, «speranza» come emoji su Instagram: la parola ha perso il mordente che aveva quando costava qualcosa pronunciarla.

Dall'altro lato, i giovani sanno benissimo – nel corpo, non solo nell'intelletto – cosa significa sperare davvero. Sanno la differenza tra aspettare meccanicamente il risultato di un esame e sperare che qualcosa di importante vada bene; tra il desiderio superficiale di un acquisto e il desiderio profondo di essere amati per quello che si è; tra l'ottimismo di chi non ha guardato in faccia la difficoltà e la speranza di chi l'ha attraversata e ha trovato qualcosa di solido dall'altra parte.

La speranza autentica – distinta dall'ottimismo, dal *wishful thinking*, dalla negazione della realtà – è una delle esperienze più rare e più preziose dell'adolescenza. Si manifesta in quei momenti in cui un giovane, davanti a una situazione difficile – la malattia di un genitore, una delusione profonda, un fallimento scolastico o relazionale – scopre che non è finito, che c'è ancora qualcosa su cui costruire, che il futuro non è chiuso. Non perché la difficoltà sia sparita: perché qualcosa dentro di lui regge.

Quella tenuta interiore – quella capacità di non cedere alla rassegnazione anche quando tutto sembrerebbe giustificarla – è la speranza nella sua forma più concreta e più educabile. Non si trasmette con discorsi: si trasmette attraverso i testimoni che i giovani incontrano, attraverso le comunità in cui vengono accolti, attraverso le esperienze che li mettono alla prova e li trovano capaci di reggere.

3. Le radici

La parola *speranza* viene dal latino *sperare*, legato all'indoeuropeo (*s*)*pe-* che indica l'idea di prosperare, di fiorire, di espandersi verso il futuro. La stessa radice è in *prosperità* e, curiosamente, in *desperare* – disperare – che è letteralmente il cessare di sperare, il piegarsi su se stessi quando la protensione verso il futuro si spezza. L'etimologia rivela la struttura della speranza come tensione vitale: come la pianta che si protende verso la luce, la speranza è il movimento del vivente verso ciò che non ha ancora ma percepisce come possibile.

Il greco antico ha due parole per indicare la speranza: *elpis* e *pistis*. *Elpis* – speranza – ha in greco classico una connotazione ambigua: può essere positiva (attesa di qualcosa di buono) o negativa (timore di qualcosa di cattivo), perché indica genericamente l'orientamento verso il futuro incerto. Nel mito greco, *Elpis* è ciò che rimane nel vaso di Pandora dopo che tutti i mali si sono diffusi nel mondo: la speranza come l'ultima cosa che resta all'essere umano dopo aver perso tutto il resto. *Pistis* – fede, fiducia – indica invece la certezza basata su una relazione di affidamento: non l'attesa incerta di un esito futuro, ma la fiducia in qualcuno di cui si è sperimentata la fedeltà.

Il pensiero greco classico è generalmente diffidente verso la speranza: Platone, nel *Filebo*, la descrive come una forma di piacere fondamentalmente illusorio, legata all'immaginazione piuttosto che alla conoscenza. Tucidide, nella sua storia della guerra del Peloponneso, mostra come la speranza irragionevole abbia portato Atene a decisioni catastrofiche – la spedizione in Sicilia, in particolare. La tradizione greco-romana preferisce la virtù della *prudentia* – la saggezza pratica che calcola le probabilità – alla speranza che scommette sul futuro incerto.

È la tradizione ebraica e cristiana a fare della speranza una virtù cardinale, anzi – nella formulazione paolina – la struttura stessa dell'esistenza credente. La speranza biblica non è l'attesa di un esito fortunato: è la fiducia nel Dio fedele che ha già dimostrato la sua fedeltà nella storia e che continuerà a farlo. L'*esperienza* della fedeltà di Dio nel passato – l'uscita dall'Egitto, il ritorno dall'esilio, la Resurrezione di Cristo – è il fondamento razionale della speranza nel futuro: non un salto nel vuoto, ma una scommessa basata su prove.

Tomaso d'Aquino (1225–1274), elaborando la distinzione agostiniana, definisce la speranza come una delle tre virtù teologali – insieme alla fede e alla carità – che hanno Dio come oggetto diretto e come fonte. La speranza ha per oggetto «un bene futuro arduo ma possibile»: non qualcosa di facile (che non richiede speranza), non qualcosa di impossibile (che sarebbe illusione), ma qualcosa di difficile e

realmente raggiungibile. Questa definizione – bene futuro arduo ma possibile – ha una precisione quasi chirurgica: esclude sia il wishful thinking (che ignora la difficoltà) sia il pessimismo (che nega la possibilità).

Gabriel Marcel (1889–1973), filosofo cattolico francese, ha elaborato nel Novecento la distinzione più acuta tra speranza autentica e sue contraffazioni. Marcel distingue la speranza dall'*ottimismo*: l'ottimismo è una disposizione temperamentale, una tendenza soggettiva a valutare positivamente le situazioni. La speranza è qualcosa di più profondo e di più impegnativo: è una risposta alla prova, una fedeltà che si mantiene nonostante la difficoltà. «La speranza è essenzialmente la disponibilità di un'anima abbastanza intimamente impegnata nell'esperienza della comunione da poter fare l'atto che consiste nel dire: anche se tutto viene a mancare, la vita è fedele» – questa formulazione di Marcel è forse la più bella che il Novecento ci abbia lasciato sulla speranza.

4. Le tensioni

La tensione tra speranza e realismo. La speranza non è cecità di fronte alla realtà: non si spera nonostante i dati, ma attraverso i dati, oltre i dati. La speranza autentica ha bisogno di uno sguardo lucido sulla situazione – senza il quale diventa illusione. Ma ha anche bisogno di qualcosa che i dati da soli non possono dare: la certezza che la realtà non è riducibile a ciò che si misura, che esiste una dimensione del possibile che eccede il calcolabile. Come si mantiene insieme la lucidità del realismo e la tensione della speranza senza cadere né nell'ingenuità né nel cinismo?

La tensione tra speranza personale e speranza collettiva. Si può sperare per se stessi – per la propria vita, per i propri cari – mentre il mondo attorno precipita? La tradizione cristiana risponde che no: la speranza autentica è sempre anche speranza per gli altri, per il mondo, per la creazione intera. Non si può essere autenticamente speranti per se stessi senza essere in qualche misura speranti per tutti. Eppure questa speranza collettiva deve radicarsi in qualcosa di personale e concreto: non si può sperare «per l'umanità» in astratto se non si è capaci di sperare per questo bambino specifico, per questa comunità concreta.

La tensione tra speranza e azione. La speranza senza azione diventa attesa passiva – la speranza di chi aspetta che qualcosa accada senza fare nulla per farlo accadere. L'azione senza speranza diventa attivismo disperato – il fare frenetico di chi non crede davvero che le sue azioni producano qualcosa. Come si tiene insieme la certezza che il futuro non dipende solo da noi (e che quindi possiamo «consegnarlo» con fiducia) e la responsabilità che il futuro dipende anche da noi (e che quindi dobbiamo lavorarci)?

La tensione tra speranza e disperazione come compagne di viaggio. La speranza non è l'assenza di disperazione: le due vivono spesso insieme, si alternano, si confrontano. Chi non ha mai sentito il peso della disperazione non ha ancora speranza vera, ma solo ottimismo non testato. La speranza autentica è quella che riemerge dopo aver guardato in faccia il rischio della disperazione – come Giobbe, come i Salmi del lamento, come Gesù nel Getsemani. Educare alla speranza significa anche educare ad attraversare la notte senza annullare la prova.

5. Le voci dei pensatori

Ernst Bloch (1885–1977) – già incontrato nella voce *Futuro* – è il filosofo della speranza per eccellenza nel Novecento. Il suo *Il principio speranza* è una delle opere più ambiziose del pensiero moderno: tremila pagine in cui Bloch analizza tutte le forme in cui l'umanità ha espresso il proprio desiderio di un futuro migliore – i sogni, le fiabe, i miti, le utopie letterarie, le rivoluzioni politiche, le grandi religioni. La sua tesi fondamentale è che l'essere umano è costitutivamente un essere di

desiderio orientato al futuro: la coscienza umana è strutturalmente *utopica*, proiettata verso un «non ancora» che non è pura fantasia ma contiene il germe del possibile reale.

Bloch distingue tra il *Noch-Nicht-Sein* – il non-essere-ancora – e il nulla: il futuro non è vuoto, ma pieno di possibilità che aspettano di essere realizzate. Il ruolo del filosofo – e dell'educatore – è coltivare questa capacità di vedere le possibilità reali nel presente, di non lasciarsi ingabbiare da ciò che è già e di mantenere viva la tensione verso ciò che potrebbe essere. La speranza è una competenza intellettuale prima ancora che una disposizione emotiva: richiede la capacità di analisi del presente e la fantasia concreta del possibile.

Václav Havel (1936–2011), drammaturgo e politico ceco, ha offerto la formulazione forse più potente e più accessibile della speranza come categoria etica nel Novecento. Havel distingue nettamente tra speranza e ottimismo in un'intervista del 1986, mentre viveva sotto sorveglianza della polizia segreta e non poteva immaginare che tre anni dopo avrebbe guidato la Rivoluzione di Velluto: «La speranza non è la convinzione che le cose andranno bene, ma la certezza che le cose hanno senso indipendentemente da come vanno».

Questa definizione – la speranza come senso indipendente dall'esito – è filosoficamente precisa e pedagogicamente potente. Non promette che tutto andrà bene: promette che l'impegno per la giustizia, la verità, la dignità ha senso anche quando fallisce, anche quando non produce i risultati attesi, anche quando chi lo porta non vedrà i frutti. Havel aveva vissuto questa speranza negli anni bui della normalizzazione comunista: continuare a scrivere opere di teatro che non potevano essere rappresentate, continuare a pensare liberamente in un paese in cui il pensiero libero era punito, continuare a costruire comunità di resistenza culturale sapendo che il regime sembrava invincibile. E poi, nel 1989, assistere al crollo di quel regime davanti a una folla non armata che cantava e portava fiaccole.

Adrienne von Speyr (1902–1967), mistica e teologo svizzera, collaboratrice di Hans Urs von Balthasar, ha elaborato una teologia della speranza profondamente cristocentrica: la speranza cristiana non è una proiezione dei propri desideri nel futuro, ma la partecipazione alla speranza di Cristo stesso, che nel Getsemani e sulla croce ha attraversato l'abisso della disperazione e ne è uscito attraverso la Resurrezione. La speranza cristiana ha questa struttura pasquale: non evita la notte, ma la attraversa sapendo che dall'altra parte c'è l'alba. Von Speyr scriveva dalle profondità di esperienze mistiche di grande intensità, e la sua riflessione sulla speranza come «partecipazione alla vittoria di Cristo» è una delle più originali della teologia del Novecento.

6. La parola biblica e cristiana

La lettera di Paolo ai Romani contiene il testo biblico più denso sulla speranza che la tradizione cristiana conosca: «Sappiamo che la tribolazione produce pazienza, la pazienza una virtù provata e la virtù provata la speranza. La speranza poi non delude, perché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato» (Rm 5,3-5). La struttura paolina è precisa: la speranza non nasce dall'assenza di difficoltà, ma dalla difficoltà attraversata. La tribolazione – la *thlipsis*, la pressione – produce *hypomone*, la pazienza come resistenza attiva; la resistenza produce *dokime*, la qualità provata dal fuoco; la qualità provata produce *elpis*, la speranza. Non è un circolo vizioso: è una spirale ascendente, in cui ogni prova, attraversata, rafforza la capacità di sperare. Il Salmo 22 – «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Sal 22,2) – è il testo biblico che più direttamente affronta la speranza nella notte della disperazione. Il salmo comincia con il grido del lamento e finisce con la lode: non perché la sofferenza sia scomparsa, ma perché il salmista, nell'atto stesso di gridare il suo abbandono a Dio, scopre che Dio non lo ha abbandonato. Gesù muore citando

questo salmo (Mt 27,46): porta il peso di tutto il dolore umano nell'atto stesso di consegnarlo al Padre. La speranza cristiana non è la negazione della sofferenza: è la certezza che la sofferenza, consegnata a Dio, non è l'ultima parola.

La Prima lettera di Pietro, scritta a comunità cristiane perseguitate nell'Impero romano, contiene un invito straordinariamente concreto: «Siate sempre pronti a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi» (1Pt 3,15). La speranza cristiana non è privata: è pubblica, visibile, richiede giustificazione. Chi spera deve saper dire perché – non con argomenti astratti, ma con la testimonianza di una vita che, nonostante tutto, regge e si protende verso qualcosa di vero.

Leone XIV, nel Messaggio per la Giornata dei Poveri del 2025, ha legato la speranza alla concretezza del servizio: non si può sperare per gli altri senza fare qualcosa per loro, adesso, con ciò che si ha. La speranza che non si traduce in gesti concreti di cura e di giustizia è una speranza svuotata.

7. Il testimone

Václav Havel (1936–2011) *Il poeta che ha scommesso sulla dignità*

Václav Havel nasce nel 1936 a Praga in una famiglia della grande borghesia ceca. Cresce in un paese che in pochi anni vede il nazismo, la liberazione, poi il colpo di stato comunista del 1948. Studia teatro e diventa drammaturgo: le sue prime opere – tra cui *Il giardino delle feste* (1963) e *La notifica* (1965) – descrivono con ironia amara la burocrazia assurda e disumanizzante dei regimi totalitari. In pochi anni diventa il drammaturgo più importante della Cecoslovacchia.

La Primavera di Praga del 1968 lo trova pienamente impegnato nel rinnovamento culturale e politico. Dopo l'invasione sovietica, le sue opere vengono bandite, il suo nome cancellato dai programmi teatrali, i suoi libri tolti dalle biblioteche. Per anni lavora in una birreria come operaio. Potrebbe emigrare – molti suoi amici lo fanno. Sceglie di restare.

Negli anni Settanta e Ottanta, Havel diventa uno dei leader del movimento dissidente cecoslovacco. Nel 1977 è tra i fondatori di *Charta 77*, il documento in cui intellettuali e cittadini chiedono al governo di rispettare i diritti umani che aveva formalmente sottoscritto con gli accordi di Helsinki. Il regime risponde con arresti, interrogatori, sorveglianza continua. Havel trascorre quasi quattro anni in prigione, in condizioni durissime. Scrive alle autorità, scrive saggi, scrive lettere alla moglie Olga – raccolte nel libro *Lettere a Olga* – in cui elabora la sua filosofia della speranza mentre vive la ristrettezza di una cella.

Il saggio più noto di quegli anni – *Il potere dei senza potere* (1978) – è uno dei testi politici più importanti del Novecento. La sua tesi: il totalitarismo regge sull'assenso silenzioso delle persone che si comportano «come se» credessero nelle sue bugie. Il negoziante che espone lo slogan del partito, il funzionario che firma la dichiarazione di fedeltà, il vicino che non protesta quando portano via il dissidente: ognuno di loro, con il suo piccolo atto di acquiescenza, sostiene l'edificio della menzogna. Ma la resistenza non deve essere armata né eroica: basta «vivere nella verità» – rifiutare di recitare la commedia, dire le cose come stanno, comportarsi secondo la propria coscienza anche quando costa. Questo «potere dei senza potere» – la forza di chi non ha armi né istituzioni né mezzi, ma ha la verità dalla sua parte – è quello che alla fine abbatte i regimi.

Nel novembre 1989, la Rivoluzione di Velluto si compie in undici giorni. Havel parla a trecentomila persone in piazza San Venceslao – la stessa piazza dove vent'anni prima Jan Palach si era dato fuoco. A dicembre viene eletto presidente della Cecoslovacchia. Guida il paese nella transizione democratica con la stessa chiarezza morale e la stessa insistenza sulla verità che aveva caratterizzato i suoi anni di dissidente.

Per i giovani, Václav Havel incarna la speranza nella sua forma più esigente: non come sentimento, ma come impegno. Non come attesa, ma come azione – anche piccola, anche solitaria, anche apparentemente inutile. La sua definizione di speranza – «la certezza che le cose hanno senso

indipendentemente da come vanno» – non è una frase bella: è il distillato di decenni di vita vissuta contro ogni probabilità, con la fedeltà ostinata di chi ha scommesso sulla dignità umana e ha visto la scommessa vincere.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

La speranza è forse la virtù più difficile da trasmettere nell'educazione contemporanea, e al tempo stesso la più necessaria. Difficile da trasmettere perché non si insegna: si testimonia. Non basta spiegare la speranza ai giovani – bisogna che incontrino persone che la incarnano, che vedano con i propri occhi cosa significa sperare davvero in condizioni difficili. La speranza si trasmette per contagio, per prossimità, per osmosi: quando un giovane vede un adulto che regge nella prova, che non cede alla disperazione, che continua a costruire anche quando tutto sembra inutile, qualcosa si apre dentro di lui. Necessaria perché senza speranza non si costruisce niente di duraturo. Il cinismo è il rifugio di chi ha paura di sperare: se abbasso le aspettative abbastanza, non potrò essere deluso. Ma il cinismo è anche la morte dell'impegno – chi non spera non agisce, chi non agisce non cambia nulla, chi non cambia nulla si convince che non c'era niente da cambiare. La rassegnazione si autogiustifica.

I giovani che incontrano la speranza autentica – quella di Havel, quella dei testimoni della Rivoluzione di Velluto, quella dei movimenti nonviolenti che hanno cambiato la storia – scoprono qualcosa di decisivo: che la storia non è determinata, che i regimi che sembrano eterni cadono, che le impossibilità di ieri diventano le realtà di domani. Non sempre, non automaticamente, non senza dolore. Ma abbastanza spesso da non smettere di sperare.

La speranza cristiana aggiunge a questo qualcosa di ancora più radicale: la certezza che anche ciò che sembra definitivamente perduto – la vita, la giustizia, l'amore – non è fuori dalla portata di Dio. Che la morte non ha l'ultima parola. Che ogni seme sepolto nella terra può germogliare. Questa certezza non è ingenua: è fondata sull'esperienza storica della Resurrezione, che la comunità cristiana porta come promessa per tutta la creazione.

La domanda aperta

Pensa a un momento in cui hai quasi smesso di sperare – in te stesso, in qualcuno che ami, in qualcosa che ti stava a cuore. Cosa ti ha impedito di cedere del tutto? E c'è qualcosa in cui oggi fai fatica a sperare, e che forse meriterebbe di essere ripreso in mano?



«La speranza non è la convinzione che le cose andranno bene, ma la certezza che le cose hanno senso indipendentemente da come vanno.» – Václav Havel (*traduzione verificanda; cfr. intervista del 1986*)
«La speranza poi non delude, perché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato.» – Romani 5,5

ACCOGLIENZA

1. La soglia narrativa

Lampedusa, ottobre 2013. Alle prime luci dell'alba del 3 ottobre, un barcone sovraffollato che trasporta oltre cinquecento migranti eritrei e somali prende fuoco a meno di un chilometro dalla costa. In pochi

minuti affonda. Trecentosessantasei persone muoiono annegate. I pescatori di Lampedusa che escono per primi in mare recuperano i corpi per ore. Uno di loro, Costantino Baratta, continua a uscire per giorni, anche quando la guardia costiera ha smesso le ricerche. Dice ai giornalisti: «Non riesco a tornare a casa sapendo che ci sono ancora i loro corpi in acqua. Sono padri, madri, figli. Come faccio a lasciarli lì?».

Quella frase – «sono padri, madri, figli» – è la radice di ogni discorso possibile sull'accoglienza. Costantino Baratta non ha fatto un ragionamento politico, non ha consultato una direttiva europea, non ha calcolato la capacità ricettiva dell'isola. Ha fatto qualcosa di più elementare e di più esigente: ha visto dei corpi in acqua e ha sentito che erano *suoi*. Appartengono a qualcuno. Appartengono a qualcosa. Non possono essere lasciati lì.

Il papa Francesco, pochi giorni dopo, va a Lampedusa. Celebra la messa su un altare costruito con il legno dei barconi naufragati. Getta una corona di fiori in mare. Parla della «globalizzazione dell'indifferenza» – la capacità del mondo moderno di guardare le tragedie altrui come si guarda la televisione, da distanza sicura, senza che la realtà dell'altro ci raggiunga. «Chi ha pianto?» chiede. «Chi ha pianto per questi morti?»

La domanda non è retorica: è pedagogica. L'accoglienza comincia dal pianto – dalla capacità di essere raggiunti dalla sofferenza dell'altro, di lasciare che entri nella propria vita e la disturbi.

2. L'esperienza vissuta

I giovani di oggi sono la prima generazione che ha cresciuto con il tema dell'accoglienza come questione pubblica permanente – non un'emergenza occasionale, ma una condizione strutturale del mondo in cui vivono. Hanno visto le immagini dei campi profughi, le notizie dei naufragi, le discussioni politiche sull'immigrazione fin da bambini. Il rischio è che questa iperesposizione produca l'effetto opposto a quello sperato: non sensibilizzazione, ma insensibilizzazione. La sofferenza che appare troppo spesso sullo schermo smette di ferire, diventa sfondo, si normalizza.

Eppure i giovani che hanno incontrato *davvero* l'altro – non sullo schermo, ma in carne e ossa – raccontano spesso esperienze trasformative. Il compagno di classe rifugiato che per mesi non parla e poi un giorno racconta la sua storia. Il ragazzo che ha fatto volontariato in un centro di accoglienza e si è ritrovato a giocare a calcio con qualcuno che aveva attraversato il deserto. La ragazza che ha partecipato a un progetto di scambio culturale e ha scoperto che quella che pensava una differenza incolmabile era, in realtà, uno spessore meraviglioso.

L'accoglienza autentica – distinta dalla tolleranza indifferente e dalla compassione a distanza – è un'esperienza che trasforma chi accoglie, non solo chi viene accolto. Chi accoglie scopre qualcosa di sé che non sapeva di avere: una capacità di relazione, una solidità identitaria, una ricchezza interiore che il contatto con l'altro mette in luce. E scopre anche i propri limiti – la propria difficoltà a stare con il diverso, la propria tendenza a categorizzare, la propria impazienza davanti a ciò che non capisce subito. L'accoglienza è uno specchio: mostra chi siamo mentre cambia chi siamo.

3. Le radici

La parola *accoglienza* viene dal latino *ad-colligere* – raccogliere verso di sé, prendere insieme. La radice *colligere* combina *col-* (insieme) e *legere* (raccogliere, scegliere, leggere): il gesto di accogliere è dunque il gesto di chi raccoglie qualcosa che era sparso, di chi riunisce ciò che era separato, di chi porta dentro la propria sfera di cura ciò che era fuori. È un gesto attivo, non passivo: non si *subisce* l'accoglienza – la si compie, con una scelta deliberata di apertura.

In greco, la parola chiave è *philoxenia* – l'amore (*philia*) per lo straniero (*xenos*). L'*ospitalità* – che è la traduzione più comune di *philoxenia* – è nel mondo greco-romano una delle virtù più alte: accogliere lo

straniero è un dovere sacro, perché lo straniero potrebbe essere un dio in disguise – la tradizione dei *theoxenia*, le visite degli dèi in forma umana, è presente in Omero, in Pindaro, in molti miti. Violentare lo straniero è offendere Zeus Xénios, il protettore degli ospiti. Questa sacralità dell'ospitalità – che il greco condivide con il semitico *tiqqun* e con l'arabo *karam* – è uno dei fondamenti culturali più antichi e più condivisi dell'umanità.

La parola latina *hospes* – da cui vengono sia *ospite* che *oste*, sia *ospitalità* che *osteria* – ha un'etimologia sorprendente: viene dalla radice indoeuropea *ghostis*, che indica sia «colui che viene da fuori» sia «colui che offre qualcosa». Lo straniero e l'ospitante condividono la stessa radice: l'uno non esiste senza l'altro. Non c'è ospitalità senza ospite, non c'è straniero senza qualcuno che lo riceva.

Questa reciprocità strutturale è già iscritta nell'etimologia: l'accoglienza non è un atto unilaterale del forte verso il debole, ma una relazione che costituisce entrambi.

La riflessione filosofica moderna sull'accoglienza ha trovato la sua formulazione più radicale in Jacques Derrida (1930–2004), il filosofo franco-algerino che ha dedicato alcune delle sue ultime opere al tema dell'ospitalità. Derrida distingue tra l'*ospitalità condizionata* – quella che pone condizioni allo straniero (devi avere un documento, devi rispettare le nostre leggi, devi integrarti nella nostra cultura) – e l'*ospitalità incondizionata* – quella che accoglie lo straniero semplicemente in quanto straniero, senza chiedergli niente. L'ospitalità incondizionata è, per Derrida, un ideale regolativo – non si può realizzare compiutamente in nessuna istituzione concreta, perché ogni istituzione deve porre delle condizioni – ma è il metro con cui giudicare ogni ospitalità concreta: quanto si avvicina all'apertura assoluta?

Quanto accoglie prima di chiedere?

Questa distinzione di Derrida ha implicazioni etiche e politiche dirette: ogni sistema di accoglienza dei migranti e dei rifugiati va giudicato anche alla luce dell'ideale dell'ospitalità incondizionata, anche se non può raggiungerlo pienamente. Il rifugiato che bussa alla frontiera non porta con sé un documento che giustifica la sua accoglienza: porta soltanto il proprio essere umano. È sufficiente?

Hannah Arendt (1906–1975) – lei stessa rifugiata, apolide per anni, senza passaporto – ha elaborato la categoria dei «diritti di chi non ha diritti»: gli esseri umani che perdono la cittadinanza, che diventano apolidi, che non appartengono a nessuno Stato, si trovano privati di tutti i diritti che la modernità ha costruito come diritti del *cittadino*. L'accoglienza degli apolidi e dei rifugiati non è un gesto di generosità: è il riconoscimento che la dignità umana precede la cittadinanza, che ci sono diritti che appartengono all'essere umano in quanto tale e non in quanto membro di uno Stato.

4. Le tensioni

La tensione tra apertura e limite. L'accoglienza autentica richiede apertura – la disponibilità a fare spazio all'altro, a modificare il proprio modo di vivere, a dividere risorse che si era abituati a considerare proprie. Ma l'apertura senza discernimento non è virtù: è ingenuità che finisce per danneggiare sia chi accoglie sia chi viene accolto. Come si bilanciano la generosità dell'apertura e la saggezza del discernimento? Ogni risposta concreta è contestuale, storicamente determinata, soggetta a revisione: ma il principio che guida la ricerca della risposta è chiaro – l'accoglienza è il criterio, il limite è l'eccezione che richiede giustificazione.

La tensione tra integrazione e identità. Chi viene accolto deve integrarsi nella cultura di chi accoglie? Deve rinunciare alla propria identità culturale, religiosa, linguistica? O chi accoglie deve trasformarsi per fare spazio alle identità di chi arriva? La risposta né assimilationista né relativista è quella dell'*interculturalità*: un processo reciproco in cui entrambi si trasformano nel contatto, in cui l'identità di ciascuno si arricchisce – non si dissolve – nel dialogo con l'altro. Ma questo processo è lento, faticoso, non garantito: richiede una fiducia reciproca che si costruisce nel tempo, non per decreto.

La tensione tra accoglienza individuale e politica strutturale. L'accoglienza può essere un gesto personale – aprire la propria casa, fare volontariato in un centro – oppure può essere una politica strutturale – leggi, istituzioni, risorse pubbliche. Le due dimensioni sono entrambe necessarie e nessuna sostituisce l'altra: la politica senza il gesto personale diventa burocrazia anonima; il gesto personale senza la politica strutturale diventa carità che non cambia le strutture ingiuste. Come si connettono? Come il gesto personale diventa domanda di cambiamento strutturale?

La tensione tra accoglienza e paura. La paura dello straniero – la *xenofobia* – è una delle pulsioni più antiche e più potenti della psicologia umana. Non è necessariamente irrazionale: in alcuni contesti storici la diffidenza verso l'estraneo aveva una funzione protettiva reale. Ma nel mondo contemporaneo, in cui la mobilità umana è strutturale e inevitabile, la xenofobia diventa una risposta inadeguata e pericolosa. Educare all'accoglienza significa anche educare a trasformare la paura in curiosità – non negarla, ma elaborarla, dare ad essa una risposta più ricca del rifiuto.

5. Le voci dei pensatori

Emmanuel Lévinas (1906–1995) – già incontrato nella voce Alterità dell'Ambito 1 – offre anche per l'accoglienza il contributo filosofico più profondo. In *Totalità e Infinito* (1961) Lévinas descrive la struttura dell'accoglienza come la struttura stessa dell'etica: prima di ogni calcolo, prima di ogni valutazione dell'altro, il suo volto mi interpella e mi chiede risposta. Il volto dello straniero – del povero, del vedovo, dell'orfano, le figure bibliche dell'escluso – è il luogo in cui l'infinito si manifesta nel finito. Accogliere lo straniero non è un gesto di generosità aggiuntiva: è la risposta fondamentale che l'etica chiede.

Lévinas sviluppa anche il concetto di *ospitalità* come struttura della soggettività stessa: il soggetto umano non è una fortezza chiusa in se stessa, ma una casa aperta. «L'io è ospitalità» – l'identità del soggetto non si costituisce nel rifiuto dell'altro, ma nell'apertura a lui. Questo significa che chi non sa accogliere non è semplicemente chiuso agli altri: è chiuso a se stesso, non è ancora pienamente soggetto.

Zygmunt Bauman (1925–2017), sociologo polacco-britannico di origini ebraiche – lui stesso esule e immigrato per ragioni politiche nel 1968 – ha elaborato negli ultimi anni della sua vita una riflessione acuta sul tema dei migranti e dei rifugiati come *stranieri alle porte*. Nel suo *Strangers at Our Door* (2016) analizza il meccanismo della «panico morale» che trasforma i migranti in minaccia esistenziale: i media, la politica e le ansie sociali di una globalizzazione vissuta come perdita di controllo si combinano per produrre la percezione che l'altro sia intrinsecamente pericoloso, che l'accoglienza sia suicidio culturale. Bauman smonta questo meccanismo con pazienza sociologica: mostra come la paura dei migranti sia spesso inversamente proporzionale al numero dei migranti presenti, come sia nutrita da narrazioni mediatiche più che da esperienze dirette, come risponda a bisogni di capro espiatorio più che a analisi razionali.

Simone Weil – già incontrata nella voce *Alterità* come testimone – ha elaborato anche una riflessione sull'accoglienza come forma dell'attenzione. L'accoglienza autentica non è fare spazio fisico all'altro: è fare spazio interiore, svuotarsi di se stessi per permettere all'altro di entrare nella propria vita con la sua realtà, non con la proiezione che ne facciamo. Questa forma di accoglienza richiede una disciplina interiore analoga alla preghiera: non si impara per un atto di volontà, ma per un lungo processo di svuotamento dei propri schemi, dei propri pregiudizi, delle proprie aspettative. L'attenzione weiliana applicata all'accoglienza è la capacità di vedere lo straniero per quello che è – non per quello che temiamo, non per quello che ci aspettiamo, non per la categoria in cui lo inseriamo – ma per la sua realtà irriducibile e sorprendente.

6. La parola biblica e cristiana

Nessun tema è più centrale nella Bibbia dell'accoglienza dello straniero. Non è una nota marginale: è una delle preoccupazioni più ricorrenti dell'intera tradizione scritturistica, dall'Esodo all'Apocalisse. Il Levitico – il libro della legge – contiene uno dei comandi più diretti e più radicali dell'intera Bibbia: «Lo straniero che abita con voi vi sarà come colui che è nato tra voi; tu lo amerai come te stesso, perché anche voi siete stati stranieri in terra d'Egitto» (Lv 19,34). Il fondamento del comandamento non è astratto: è la memoria storica. Israele sa cosa significa essere straniero, essere escluso, dipendere dalla generosità altrui – e da questa memoria nasce il dovere. L'esperienza dell'oppressione non produce odio verso l'oppressore: produce solidarietà verso chi vive la stessa condizione.

Nel Nuovo Testamento, il testo fondativo sull'accoglienza è la parabola del Giudizio finale in Matteo 25: «Ero straniero e mi avete accolto» (Mt 25,35). Cristo si identifica con lo straniero accolto – e con lo straniero rifiutato. Questo significa che il gesto dell'accoglienza non è un atto di carità verso qualcuno di estraneo a Dio: è l'incontro con Dio stesso, nascosto nel volto dello straniero che bussa alla porta. La teologia dell'accoglienza cristiana ha la sua radice più profonda qui: non nell'imperativo etico astratto, ma nel riconoscimento cristologico che il volto dell'escluso è il volto di Cristo.

La lettera agli Ebrei porta questo a un vertice di meravigliosa densità: «Non dimenticate l'ospitalità; alcuni, praticandola, hanno accolto degli angeli senza saperlo» (Eb 13,2). Il riferimento è ad Abramo che accoglie i tre visitatori alle querce di Mamre (Gn 18) senza sapere chi sono – e si trova di fronte a Dio stesso. Lo straniero potrebbe essere un angelo: potrebbe portare qualcosa di divino che non si sarebbe mai ricevuto restando chiusi in se stessi.

Leone XIV, nel discorso ai Movimenti Popolari del 2025, ha parlato dell'accoglienza come imperativo politico e non solo morale: le strutture economiche e politiche devono essere cambiate perché l'accoglienza sia possibile, perché le cause della migrazione forzata – la povertà, le guerre, il cambiamento climatico – vengano affrontate alla radice. L'accoglienza non è sola risposta: è il gesto immediato che deve accompagnarsi alla trasformazione strutturale.

7. Il testimone

Don Luigi Ciotti (nato nel 1945) *Il prete che non ha mai smesso di aprire la porta*

Luigi Ciotti nasce nel 1945 a Pieve di Cadore, in provincia di Belluno, figlio di una famiglia operaia emigrata a Torino. Cresce nel quartiere popolare di Borgo San Paolo. A sedici anni comincia a frequentare i giovani di strada del quartiere – i tossicodipendenti, i ragazzi senza casa, chi vive ai margini – e capisce che la sua vocazione è lì, in quella soglia tra la vita ordinata e il mondo degli scartati.

Viene ordinato sacerdote nel 1972 e fonda quello stesso anno il Gruppo Abele: una comunità di accoglienza per tossicodipendenti e per chiunque viva in condizione di esclusione. L'intuizione fondante del Gruppo Abele non è la beneficenza ma la relazione: non si porta aiuto dall'alto, si costruisce comunità dal basso. Lo straniero, il tossico, il carcerato, il migrante non sono «casi» da risolvere: sono persone da incontrare, con le quali costruire qualcosa insieme.

Negli anni Ottanta e Novanta, quando la mafia comincia a stringere le sue reti anche nel Nord Italia, Don Ciotti capisce che l'accoglienza degli esclusi non può fare a meno di un impegno contro le strutture che producono l'esclusione. Nel 1995 fonda *Libera – Associazioni, nomi e numeri contro le mafie*: una rete di oltre milleseicento associazioni che lavorano per la legalità e contro le organizzazioni criminali, e che ogni anno, il 21 marzo, celebra la Giornata della Memoria e dell'Impegno in ricordo delle vittime innocenti della mafia. Ogni nome viene letto ad alta voce: perché nessuno venga dimenticato, perché la memoria sia il fondamento dell'impegno.

Don Ciotti incarna una forma di accoglienza che rifiuta la separazione tra carità e giustizia. Non basta aprire la porta: bisogna chiedersi perché così tante persone hanno bisogno di bussare, bisogna combattere le strutture che le escludono, bisogna fare politica – nel senso più alto del termine – perché le condizioni di accoglienza migliorino. La sua frase più nota è diventata quasi un motto per chi lavora nel sociale italiano: «Amare non basta. Bisogna anche essere giusti».

Per i giovani, Don Luigi Ciotti incarna l'accoglienza come stile di vita integrale: non un gesto occasionale di generosità, ma una scelta radicale di prossimità agli esclusi che attraversa tutta l'esistenza – il ministero sacerdotale, l'impegno civile, la lotta contro le mafie, la memoria dei morti di ingiustizia. La sua vita dice che aprire la porta è il primo gesto, non l'ultimo: dopo viene il lavoro lungo, difficile e bellissimo di costruire comunità con chi è entrato.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

I giovani di oggi si trovano spesso in una posizione paradossale rispetto all'accoglienza: hanno cresciuto in una cultura che celebra la diversità – la valorizza nei libri di testo, la usa nelle campagne pubblicitarie, la esibisce nei festival multiculturali – e allo stesso tempo vivono in società sempre più segmentate, in cui i contatti reali tra mondi diversi sono spesso superficiali o assenti. La diversità come valore astratto e la difficoltà concreta di vivere con il diverso sono due facce della stessa medaglia: la prima senza la seconda è ideologia, la seconda senza la prima è xenofobia.

L'accoglienza autentica si impara nell'incontro reale, non nei discorsi. Si impara in quelle esperienze – sempre un po' scomode, sempre un po' destabilizzanti – in cui qualcuno di davvero diverso da noi entra nella nostra vita e non può essere semplicemente classificato, gestito, tenuto a distanza. Si impara nelle aule in cui sedersi accanto a qualcuno che ha attraversato il deserto. Si impara nei centri di volontariato dove si gioca a calcio con chi è appena arrivato senza sapere dove andrà a dormire. Si impara nelle cene di quartiere dove le lingue si mescolano e la comunicazione avviene per gesti e per risa.

Queste esperienze non sono sempre facili: l'accoglienza reale produce frizione, equivoco, fatica. Ma è esattamente in quella fatica che si costruisce qualcosa di più solido di qualunque discorso sulla diversità – si costruisce la conoscenza dell'altro come persona, irriducibile a categoria, piena di sorprese.

La domanda aperta

C'è qualcuno nella tua vita – a scuola, nel tuo quartiere, nella tua famiglia allargata – che viene da altrove, fisicamente o culturalmente, e che hai guardato finora da distanza? Cosa succederebbe se facessi un passo verso di lui – non per aiutarlo, ma per conoscerlo?



«Ero straniero e mi avete accolto.» – Matteo 25,35

«Amare non basta. Bisogna anche essere giusti.» – Don Luigi Ciotti

INTERCULTURA

1. La soglia narrativa

Berlino, 1961. Il Muro viene costruito in una notte. Famiglie separate, strade tagliate, una città spezzata in due. Tra gli interpreti che lavorano ai controlli ai valichi c'è una donna giovane, figlia di un tedesco

dell'Est e di una donna immigrata dalla Polonia: parla tedesco, polacco e un po' di russo. Si chiama Marta. Ogni giorno si siede al vetro della dogana e sente le conversazioni dei due lati – le paure degli uni, le speranze degli altri, le lingue che si somigliano e si fraintendono. Non è una spia, non è un'eroina: è qualcuno che sa stare nel mezzo senza appartenere completamente né all'uno né all'altro lato.

Quarant'anni dopo, nel 1989, il Muro cade. Marta ha ormai sessant'anni. Va ai varchi aperti con la nipote di sedici anni. Le persone passano in entrambe le direzioni, si abbracciano, piangono. Marta dice alla nipote: «Vedi? I muri sembrano eterni. Non lo sono mai». La ragazza – che ha trascorso l'adolescenza con la certezza che il mondo fosse diviso in due parti che non si potevano toccare – capisce qualcosa che nessuna lezione di storia aveva potuto insegnarle: che le frontiere tra le culture sono costruzioni umane, e le costruzioni umane si possono abbattere.

Questa storia – ricostruita come archetipo di molte storie reali vissute da intere generazioni di interpreti, traduttori, mediatori culturali che hanno abitato le frontiere – dice qualcosa di fondamentale sull'intercultura: che nasce sempre al confine, che richiede qualcuno capace di stare tra i mondi senza dissolversi né nell'uno né nell'altro, e che la sua realizzazione più piena è sempre un abbattimento di muro.

2. L'esperienza vissuta

I giovani italiani di oggi sono la prima generazione a crescere con l'intercultura come realtà quotidiana – non come progetto educativo, ma come condizione di vita. Nelle scuole delle grandi città come in quelle dei piccoli paesi, i compagni di classe vengono da mondi diversi: hanno nomi che la lingua italiana fatica a pronunciare, portano cibo diverso nell'intervallo, celebrano feste che non compaiono nel calendario italiano, pregano in lingue che non si sentono nelle chiese tradizionali.

Questa realtà produce esperienze molto diverse tra loro. C'è la scoperta entusiasmante: quel compagno che non capisce ancora bene l'italiano ma gioca a calcio meglio di tutti, quella ragazza che ti insegna parole in arabo e ti spiega che hanno radici comuni con il latino, il professore di matematica che ti racconta che i numeri con cui conti vengono dall'India attraverso il mondo arabo. C'è la difficoltà onesta: la fatica a comunicare quando non si condivide la lingua, l'imbarazzo di fronte a costumi che non si capiscono, l'incertezza su dove finisce il rispetto della diversità e dove comincia il diritto di non condividere certi valori. E c'è – più raramente ma più pericolosamente – il pregiudizio che si cristallizza in rifiuto: la tendenza a chiudersi quando la diversità fa paura, a costruire muri invisibili tra i banchi come quello visibile che separava Berlino.

L'educazione interculturale autentica non nega nessuna di queste esperienze: le prende sul serio tutte. Non pretende che l'incontro tra culture sia sempre facile, né che tutte le pratiche culturali siano ugualmente rispettabili. Propone qualcosa di più difficile e di più bello: la capacità di stare nella complessità, di imparare dall'altro senza perdere se stessi, di costruire qualcosa di nuovo che nessuno dei due avrebbe potuto costruire da solo.

3. Le radici

La parola *intercultura* è recente: si forma nel secondo Novecento dalla combinazione del prefisso latino *inter-* (tra, in mezzo) e del termine *cultura*. La parola *cultura* viene dal latino *colere* – coltivare – e indica originariamente la cura della terra; per estensione, la cura dell'animo umano attraverso l'educazione e l'arte (*cultura animi*, la coltivazione dello spirito, nella famosa formulazione di Cicerone). Una *cultura* è dunque l'insieme delle forme con cui un popolo coltiva la vita – il suo modo di abitare il mondo, di dare senso all'esistenza, di trasmettere alle generazioni successive ciò che ritiene prezioso.

L'*intercultura* è, letteralmente, il coltivare *tra* – lo spazio che nasce quando due o più culture entrano in contatto e si modificano reciprocamente. Non è la semplice coesistenza di culture separate (*multiculturalismo*), né la dissoluzione delle differenze in una cultura unica (*assimilazionismo*): è il processo vivo di scambio, di ibridazione, di creazione reciproca che avviene quando le culture si incontrano davvero.

La storia dell'umanità è, in realtà, una storia di intercultura permanente – anche se non sempre pacifica. Ogni grande civiltà è il prodotto di incontri, scambi, ibridazioni. La civiltà greca classica – spesso presentata come un'origine «pura» dell'Occidente – è profondamente segnata dagli apporti egiziani, fenici, persiani. La filosofia araba medievale ha preservato e arricchito Aristotele prima di trasmetterlo all'Europa cristiana. La musica americana – jazz, blues, rock – nasce dall'incontro tra tradizioni africane, europee e native americane. La cucina italiana – presentata come emblema dell'identità nazionale – è il risultato di secoli di scambi con le culture arabe, spagnole, francesi, e porta i segni del pomodoro americano, dell'aglio diffuso dagli arabi, della pasta che ha radici in molti luoghi del Mediterraneo.

Questa storia di ibridazione permanente contraddice la narrativa delle culture «pure» che devono difendersi dalla contaminazione: le culture pure non sono mai esistite, e le culture che si sono chiuse alla contaminazione sono quelle che si sono esaurite più rapidamente. La vitalità culturale dipende dalla capacità di scambiare, di apprendere, di trasformarsi nell'incontro con l'altro.

La riflessione filosofica sull'intercultura ha sviluppato due orientamenti principali nel Novecento. Il primo è il *relativismo culturale* – l'idea che ogni cultura sia un sistema completo e coerente che va compreso dall'interno, senza giudicarlo con i criteri di un'altra cultura. Questa posizione – elaborata dall'antropologia culturale americana a partire da Franz Boas e Margaret Mead – ha avuto il grande merito di smontare l'etnocentrismo europeo che giudicava tutte le altre culture come stadi inferiori di un'unica evoluzione che culminava nella civiltà occidentale. Ma ha anche il limite di non poter fondare nessun criterio di giudizio morale universale: se ogni cultura è un sistema chiuso, come si può condannare lo schiavismo, la mutilazione genitale femminile, il genocidio?

Il secondo orientamento è l'*universalismo critico* – l'idea che esistano valori universali (la dignità della persona, la libertà, la giustizia) che trascendono le culture particolari e in nome dei quali è possibile – anzi, doveroso – giudicare le pratiche culturali. La sfida è costruire questi valori universali non attraverso l'imposizione di una cultura particolare come se fosse universale (l'errore del colonialismo culturale), ma attraverso un dialogo interculturale che cerchi il *consensus overlapping* – la sovrapposizione di consenso tra tradizioni diverse – su ciò che ogni essere umano, in ogni contesto, ha ragione di valorizzare.

4. Le tensioni

La tensione tra rispetto della differenza e difesa dei diritti universali. Non tutte le pratiche culturali sono ugualmente rispettabili: alcune ledono la dignità della persona, limitano la libertà, producono sofferenza ingiustificata. Come si mantiene il rispetto autentico della diversità culturale senza cadere nel relativismo che non sa più dire «questo è sbagliato»? La risposta non è semplice: richiede il coraggio del dialogo, la disponibilità ad ascoltare le ragioni dell'altro, e al tempo stesso la fermezza di chi non è disposto a sacrificare la dignità della persona in nome del rispetto culturale.

La tensione tra identità e apertura. L'apertura all'altro non richiede la dissoluzione della propria identità: richiede un'identità abbastanza solida da non sentirsi minacciata dal contatto con il diverso. Chi non sa chi è non può incontrare davvero l'altro – o lo subisce o lo fagocita, ma non lo incontra. L'intercultura autentica richiede persone radicate – nella propria storia, nella propria tradizione, nella propria lingua – che da quella radice siano capaci di protendersi verso l'altro senza perdersi.

La tensione tra integrazione e mantenimento delle identità. Le comunità immigrate hanno il diritto di mantenere la propria lingua, la propria cultura, le proprie tradizioni? O hanno il dovere di integrarsi nella cultura del paese che li accoglie? La risposta né assimilazionista né segregazionista è quella dell'integrazione come processo bidirezionale: né «dimenticate chi siete», né «restate tra voi». Ma costruire una vita comune che preservi le specificità e al tempo stesso crei spazi condivisi è un processo lento e faticoso, che richiede fiducia reciproca, istituzioni adeguate, tempi lunghi.

La tensione tra dialogo e conflitto. L'incontro tra culture non è sempre armonioso: produce anche conflitti, incomprensioni, ferite. Il dialogo interculturale autentico non nega il conflitto: lo lavora, lo attraversa, cerca di trasformarlo in comprensione più profonda. Ma il conflitto non trasformato può diventare violenza – come la storia del Novecento ha mostrato in modo brutale. Come si costruisce una cultura del conflitto elaborato invece del conflitto negato o del conflitto armato?

5. Le voci dei pensatori

Aimé Césaire (1913–2008), poeta e politico martinicano, ha elaborato nella sua opera più celebre – il *Cahier d'un retour au pays natal* (1939) e nel saggio *Discorso sul colonialismo* (1950) – la critica più potente dell'eurocentrismo e allo stesso tempo la proposta di una *négritude* – una negritudine – come riappropriazione orgogliosa dell'identità africana negata dal colonialismo. La *négritude* di Césaire non è un nazionalismo etnico chiuso: è la rivendicazione del diritto di ogni popolo a definire se stesso con le proprie categorie, a valorizzare la propria cultura senza doverla misurare con il metro europeo. Césaire aveva una visione dell'intercultura come *dialogo tra singolarità* – non la fusione delle differenze in un'identità globale omogenea, ma la rete di relazioni tra culture che mantengono la propria specificità e si arricchiscono reciprocamente. Il suo amico e interlocutore Léopold Sédar Senghor (1906–2001) – poeta e primo presidente del Senegal – sviluppò questa visione con il concetto di *civilisation de l'universel*: una civiltà universale che non è il trionfo di una cultura sulle altre, ma la loro «rendez-vous du donner et du recevoir» – l'appuntamento del dare e del ricevere.

Martha Nussbaum (nata nel 1947), filosofa americana, ha elaborato nel suo *Coltivare l'umanità* (1997) e in *Non per profitto* (2010) la proposta di un'educazione cosmopolita: un'educazione che formi cittadini capaci di pensare al di là dei propri confini nazionali e culturali, di esercitare la *fantasia narrativa* – la capacità di immaginare come ci si sente a essere un'altra persona, in un'altra cultura, in un'altra condizione. Nussbaum riprende l'ideale stoico del *cosmopolitismo* – l'essere cittadini del mondo – e lo traduce in un programma pedagogico concreto: le scienze umane, la letteratura, le arti sono strumenti indispensabili per formare la capacità di capire l'altro dall'interno, non solo di descriverlo dall'esterno.

Nussbaum è anche una critica acuta della riduzione dell'educazione a formazione professionale: un'istruzione che forma solo competenze tecnico-scientifiche e trascura le umanità produce cittadini economicamente efficienti ma incapaci di pensiero critico, di empatia culturale, di immaginazione civile. Il cosmopolitismo ha bisogno di letteratura, di storia, di filosofia – non come ornamento, ma come struttura portante della democrazia.

Raimon Panikkar (1918–2010), filosofo e teologo catalano-indiano, figlio di padre indiano e madre catalana, ha dedicato tutta la sua vita alla costruzione di un dialogo interreligioso e interculturale che non appiattisca le differenze ma le metta in relazione profonda. Il suo concetto chiave è quello di *dialogo dialettale* – un dialogo che trasforma chi vi partecipa, che non si limita a cercare il denominatore comune tra le tradizioni, ma permette a ciascuna di essere interrogata e arricchita dalla prospettiva dell'altra.

Panikkar viveva la sua doppia appartenenza – cristiana e indù, europea e indiana – non come contraddizione da risolvere ma come *kairós*, come occasione di una comprensione più ricca di entrambe le tradizioni. La sua categoria di *concordia* – distinta dall'*accordo* che cancella le differenze e dal *conflitto* che le cristallizza – descrive la possibilità di una convivenza in cui le differenze rimangono reali e produttive, senza diventare muri.

6. La parola biblica e cristiana

La tradizione biblica porta in sé una tensione irrisolta tra particolarismo e universalismo – tra l'elezione di Israele come popolo particolare e la vocazione di questo popolo a essere «luce delle nazioni» (Is 42,6). Questa tensione, invece di risolversi in una delle due polarità, è produttiva: il particolare non nega l'universale, ma è il modo concreto attraverso cui l'universale si realizza. Non esiste un'umanità generica: esiste questo popolo, questa storia, questa lingua, questa cultura – e attraverso di essa, l'umanità intera.

La Pentecoste (At 2,1-11) è il testo neotestamentario che più direttamente affronta l'intercultura. Lo Spirito scende sulla comunità e ognuno sente parlare «nella propria lingua». Non è l'imposizione di una lingua universale – come Babele all'inverso: il progetto di Babele era la lingua unica che cancella le differenze, e Dio lo ha impedito. A Pentecoste, le differenze linguistiche e culturali *rimangono* – ogni popolo sente nella propria lingua – ma vengono attraversate dallo stesso Spirito. L'unità non è uniformità: è comunione nella diversità.

Il Concilio Vaticano II, nella dichiarazione *Nostra Aetate* (1965), ha segnato una svolta storica nel rapporto della Chiesa con le altre tradizioni religiose e culturali: «La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni». Non è sincretismo – non si dice che tutte le religioni sono uguali. Si dice che la verità e la santità che si trovano nelle tradizioni non cristiane vengono da Dio e vanno riconosciute con rispetto e ammirazione. Questa apertura è il fondamento teologico del dialogo interculturale e interreligioso.

Leone XIV, nel discorso ai Movimenti Popolari del 2025, ha insistito sulla necessità di costruire comunità inclusive che coinvolgano le persone ai margini – tra cui i migranti e le minoranze culturali – non come destinatari passivi di aiuto, ma come soggetti attivi di trasformazione sociale. L'intercultura autentica non è un progetto che i «già integrati» realizzano per conto degli «altri»: è qualcosa che si costruisce insieme, nella fatica e nella bellezza dell'incontro reale.

7. Il testimone

Don Lorenzo Milani (1923–1967) *Il maestro che ha insegnato le parole agli ultimi*

Lorenzo Milani nasce nel 1923 a Firenze, in una famiglia della grande borghesia laica e colta. Cresce circondato di libri, di musica, di arte. Si converte al cattolicesimo a diciassette anni e viene ordinato sacerdote nel 1947. Il vescovo di Firenze lo manda come cappellano in una parrocchia di campagna a Calenzano, poi – dopo le critiche che Milani comincia a muovere alla Chiesa borghese – lo esilia a Barbiana, un microscopico villaggio sulle colline del Mugello, senza corrente elettrica, senza strada asfaltata, senza telefono.

Barbiana non è una punizione che Milani subisce: è il luogo in cui incontra la sua vocazione definitiva. I ragazzi di Barbiana – figli di contadini, destinati a una vita di lavoro nei campi o di emigrazione nel Nord industrializzato – non sanno leggere e scrivere abbastanza bene da difendersi nel mondo moderno. Milani capisce che la lingua è potere: chi non sa usare le parole non può difendersi, non può rivendicare i propri diritti, non può partecipare alla vita democratica. Non può incontrare l'altro su un piano di parità, perché non ha gli strumenti per farsi capire.

Fonda la Scuola di Barbiana: aperta tutto il giorno, tutto l'anno, per tutti. I ragazzi imparano l'italiano – ma non solo: imparano il francese, l'inglese, il tedesco, perché Milani sa che le lingue sono la chiave dell'incontro con il mondo. Ogni lettera che un abitante del villaggio deve scrivere a un ente, a un giudice, a un'autorità viene scritta insieme in classe: non per fare i compiti, ma per imparare che la lingua è uno strumento di autodeterminazione, di presenza nel mondo, di incontro con l'altro su un piano di dignità.

Nel 1967 pubblica *Lettera a una professoressa* – scritto dai ragazzi della scuola sotto la sua guida – che è insieme una critica devastante della scuola italiana che promuove i figli dei ricchi e boccia i figli dei poveri, e una proposta alternativa: una scuola che metta al centro chi è più indietro, che consideri la diversità come una risorsa e non come un problema, che insegni le parole a chi non le ha perché le parole sono il primo strumento di libertà.

Don Lorenzo Milani muore nel 1967, a quarantaquattro anni, di leucemia. Prima di morire scrive ai suoi ragazzi: «Abbiate cura degli altri più che di voi stessi». Non è una raccomandazione sentimentale: è la sintesi di tutta la sua pedagogia interculturale – che l'educazione autentica è sempre per l'altro, che imparare le parole è imparare a parlare con gli altri, che la scuola vale quanto vale la qualità dell'incontro che produce.

Per i giovani, Don Lorenzo Milani incarna una visione dell'intercultura che parte dal basso – dalle parole, dalla lingua, dalla capacità di farsi capire – e che vede nell'educazione il luogo in cui le differenze di cultura, di classe, di provenienza possono essere trasformate in risorse di incontro invece che in barriere di esclusione.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

I giovani di oggi sono, in un senso molto concreto, già interculturali: usano parole inglesi nella conversazione italiana, ascoltano musica in lingue che non parlano, seguono influencer da ogni parte del mondo, chattano con persone che non hanno mai incontrato di persona ma con cui condividono interessi che attraversano le frontiere. Questa intercultura spontanea – mediata dagli schermi, filtrata dagli algoritmi – è reale ma superficiale: rimane a livello di consumo culturale, raramente va al profondo dell'incontro con la diversità che trasforma.

L'intercultura autentica richiede qualcosa di più: il contatto con la carne, con la fatica, con la complessità reale di un'altra persona che non si lascia ridurre alle categorie con cui la guardi. Richiede le esperienze di mobilità reale – gli scambi scolastici, il servizio civile internazionale, il volontariato in contesti culturalmente diversi. Richiede la relazione con i compagni di origine straniera che vada oltre la superficie – che ascolti la loro storia, che impari qualcosa dalla loro lingua, che si lasci interrogare dalla loro prospettiva. Richiede la disponibilità a essere cambiati – a tornare dall'incontro con l'altro diversi da come si era partiti.

Il sogno di Don Milani – insegnare le parole agli ultimi – è ancora attuale. In ogni scuola italiana ci sono ragazzi che non hanno ancora le parole per farsi capire, per difendersi, per partecipare. E ci sono ragazzi che *hanno* le parole ma non sanno come usarle per costruire ponti invece di muri. Il compito dell'intercultura è aiutare entrambi a trovare le parole giuste – quelle che aprono invece di chiudere, che costruiscono invece di separare, che riconoscono invece di ignorare.

La domanda aperta

C'è qualcuno nella tua vita che viene da una cultura diversa dalla tua e che non hai ancora davvero ascoltato – che hai trattato come sfondo, non come persona? E c'è qualcosa della tua cultura – una tradizione, una festa, una storia familiare – che non hai mai condiviso con qualcuno di diverso da te e che potrebbe sorprenderlo?



«I care» (*Mi importa. Mi preme. Ho a cuore.*) – Don Lorenzo Milani, scritta sulla parete della scuola di Barbiana

«Dove nessuno è straniero, tutti possono essere fratelli.» – Papa Francesco (frase riassuntiva del suo messaggio di accoglienza e fraternità)

APPENDICE

Voci possibili di approfondimento

GIUSTIZIA INTERGENERAZIONALE

1. La soglia narrativa

Nel 1987, in un piccolo villaggio della costa pacifica del Kenya, un anziano pescatore di nome Mwana si siede con suo nipote sulla riva del mare. Il ragazzo ha dodici anni e impara il mestiere. L'anziano gli mostra come tendere le reti, come leggere le correnti, come riconoscere i banchi di pesci. Poi indica il mare con la mano aperta e dice qualcosa che il nipote non dimenticherà mai: «Questo mare non è nostro. Lo abbiamo ricevuto dai nostri padri. Lo dobbiamo restituire ai tuoi figli».

Non è filosofia: è la sapienza di chi vive del mare da generazioni e sa che il mare si esaurisce se non viene rispettato. È la formulazione più semplice e più precisa del principio che il pensiero occidentale avrebbe elaborato due anni dopo nel Rapporto Brundtland: sviluppo sostenibile come capacità di rispondere ai bisogni del presente senza compromettere la capacità delle generazioni future di rispondere ai propri.

La giustizia intergenerazionale è questa domanda elementare: abbiamo il diritto di consumare il patrimonio comune che appartiene anche a chi non è ancora nato? E se non abbiamo questo diritto – se siamo amministratori, non proprietari – quali conseguenze concrete ne derivano per le nostre scelte economiche, politiche, culturali?

2. L'esperienza vissuta

I giovani di oggi sono i destinatari diretti delle scelte intergenerazionali fatte dalle generazioni precedenti: ereditano un pianeta più caldo, un debito pubblico enorme, un sistema pensionistico disegnato per chi è già vecchio, risorse naturali parzialmente esaurite. Questa condizione produce in molti un senso di ingiustizia diffusa – «pagheremo noi i costi di scelte che altri hanno fatto» – che rischia di diventare risentimento sterile se non trova sbocchi costruttivi.

Ma i giovani sono anche chiamati, per la prima volta nella storia in modo così consapevole, a essere loro stessi soggetti di giustizia intergenerazionale: le loro scelte di oggi – sui consumi, sulle carriere, sulla politica, sull'ambiente – produrranno conseguenze che ricadranno sulle generazioni che verranno dopo di loro. La coscienza di questa doppia posizione – eredi e donatori insieme – è uno dei tratti più caratteristici e più potenzialmente fecondi della loro generazione.

3. Le radici

Il concetto di giustizia intergenerazionale ha radici antiche nella tradizione giuridica e filosofica, ma la sua formulazione moderna è relativamente recente. John Rawls (1921–2002), nel suo *A Theory of Justice* (1971), introduce il *principio di risparmio giusto* (*just savings principle*): ogni generazione ha il dovere morale di conservare e trasmettere alle generazioni successive un patrimonio di risorse e di istituzioni non inferiore a quello che ha ricevuto. Rawls fonda questo principio sul suo celebre «velo di ignoranza»: se non sapessimo a quale generazione appartenremo – se non sapessimo se saremo i nonni o i nipoti – sceglieremmo un sistema in cui nessuna generazione possa consumare il patrimonio delle altre.

Hans Jonas, nel *principio responsabilità* già esaminato nel saggio fondativo, radicalizza questo argomento: la responsabilità verso le generazioni future non è una questione di equità contrattuale tra soggetti che si accordano reciprocamente – è una responsabilità asimmetrica, perché le generazioni future non possono difendersi, non possono protestare, non possono votare. Questa asimmetria – il fatto che il danno che possiamo fare loro sia irreversibile mentre il bene che potremmo fare a noi stessi è reversibile – crea un obbligo morale di tutela che Jonas definisce il fondamento dell'etica nell'era tecnologica.

La tradizione giuridica ha cominciato a codificare questi principi in forme istituzionali: il *Defensor del Futuro* in Ungheria, il *Commissioner for Future Generations* in Galles, le proposte di «diritti delle generazioni future» nelle costituzioni di alcuni paesi latinoamericani. In Finlandia esiste dal 1993 un Comitato parlamentare per il Futuro. Queste istituzioni sono ancora fragili e spesso prive di poteri reali – ma segnalano che il problema è riconosciuto e che si stanno cercando risposte istituzionali.

4. Le tensioni

La tensione tra presente e futuro. I bisogni del presente sono urgenti e visibili: la povertà di oggi, la disoccupazione di oggi, la sofferenza di oggi. I bisogni del futuro sono incerti e invisibili: non sappiamo esattamente come starà il pianeta tra cinquant'anni, non sappiamo quali tecnologie saranno disponibili, non sappiamo quante persone ci saranno. Come si bilanciano l'urgenza del presente con la responsabilità verso il futuro? Come si evita che la cura del futuro diventi un alibi per non occuparsi del presente?

La tensione tra rappresentanza democratica e giustizia intergenerazionale. La democrazia rappresentativa è strutturalmente orientata al breve termine: i parlamentari vengono eletti ogni quattro o cinque anni, le lobby dei pensionati votano di più dei ventenni, i costi politici delle riforme strutturali cadono sempre sul governo che le fa mentre i benefici maturano lentamente. Come si costruisce una democrazia capace di pensare a lungo termine? Come si dà voce a chi non è ancora nato?

La tensione tra equità intragenerazionale e intergenerazionale. All'interno della stessa generazione, le risorse sono distribuite in modo profondamente ineguale: i giovani dei paesi ricchi hanno un impatto ecologico enormemente maggiore dei giovani dei paesi poveri. Come si articola la giustizia tra generazioni con la giustizia all'interno di ogni generazione? Chi ha il diritto di chiedere sacrifici in nome del futuro – chi ha già molto o chi ha poco?

5. Le voci dei pensatori

Edmund Burke (1729–1797), filosofo e politico irlandese, aveva elaborato già nel Settecento una visione della società come «partenariato tra i morti, i vivi e i non ancora nati» – una delle formulazioni più belle e più accurate del principio di continuità intergenerazionale. Per Burke, la società non è un contratto tra individui presenti: è una trasmissione di patrimonio culturale, giuridico e materiale

attraverso le generazioni. Chi governa nel presente è custode di ciò che ha ricevuto e responsabile di ciò che trasmetterà.

Edith Brown Weiss (nata nel 1942), giurista americana, ha elaborato nel suo *In Fairness to Future Generations* (1989) la prima teoria giuridica sistematica della giustizia intergenerazionale applicata all'ambiente. I suoi tre principi fondamentali sono: *conservazione delle opzioni* (ogni generazione deve conservare la diversità delle risorse naturali e culturali per non limitare le scelte delle generazioni future), *conservazione della qualità* (ogni generazione deve mantenere la qualità del pianeta in uno stato non peggiore di quello ricevuto), *conservazione dell'accesso* (ogni generazione deve garantire ai propri membri un accesso equo al patrimonio comune).

6. La parola biblica e cristiana

La tradizione biblica conosce la categoria della giustizia intergenerazionale attraverso due figure fondamentali: il *patto* e l'*eredità*. Il patto tra Dio e Abramo – «sarò il tuo Dio e il Dio della tua discendenza dopo di te» (Gn 17,7) – è un patto che attraversa le generazioni: ogni generazione riceve la promessa e la trasmette. Nessuna può appropriarsene in modo esclusivo, nessuna può esaurirla. Il Salmo 78 – «Quello che abbiamo udito e conosciuto, quello che i nostri padri ci hanno raccontato, non lo nasconderemo ai loro figli» (Sal 78,3-4) – descrive la trasmissione intergenerazionale come dovere fondamentale: ogni generazione ha l'obbligo di trasmettere a quella successiva non solo le risorse materiali, ma la memoria, la saggezza, la fede. La rottura della catena trasmissiva è, nella Bibbia, una forma di infedeltà.

Il Concilio Vaticano II, nella *Gaudium et Spes* (1965), aveva già affermato che «i progressi della tecnica creano una responsabilità di ordine superiore» – chi ha più potere di agire sul futuro ha una responsabilità proporzionalmente maggiore. Papa Francesco, nella *Laudato si'*, chiama esplicitamente «peccato intergenerazionale» il comportamento di chi consuma il patrimonio naturale senza curarsi delle conseguenze per chi verrà dopo.

7. Il testimone

José Mujica (nato nel 1935) *Il presidente che ha scelto la sobrietà come politica*

José Mujica – «el Pepe» – è stato presidente dell'Uruguay dal 2010 al 2015. È noto nel mondo per aver devoluto l'ottanta per cento del suo stipendio presidenziale a programmi sociali, per aver continuato a vivere nella sua fattoria con la moglie e il suo cane a tre zampe, per aver guidato una vecchia Volkswagen Maggiolino invece della limousine presidenziale. Ma queste scelte personali sono l'espressione di una filosofia politica precisa sulla giustizia intergenerazionale.

Nel suo discorso alle Nazioni Unite per la Conferenza Rio+20 sul *Desenvolvimento Sustentável*, nel 2012, Mujica disse qualcosa che fece il giro del mondo: «La crisi ecologica non è la crisi dell'ambiente. È la crisi della cultura umana. E finché il modello di sviluppo è "compra e butta", non c'è tecnologia verde che tenga». E poi: «I poveri vogliamo svilupparci come i ricchi. Ma se i ricchi consumano così, che pianeta lasceremo ai nostri figli?»

Mujica incarna una visione della giustizia intergenerazionale che parte non dall'astrazione filosofica ma dalla sobrietà come scelta politica concreta: limitare i propri consumi non per ascetismo, ma per responsabilità verso chi verrà dopo. Per i giovani, la sua figura dice che la sobrietà non è rinuncia alla vita: è una forma più intensa e più consapevole di viverla.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

La giustizia intergenerazionale pone ai giovani una domanda che non possono delegare agli adulti: che tipo di mondo voglio lasciare? Non in astratto – ma concretamente: nelle scelte di consumo, nelle scelte elettorali, nelle scelte professionali, nelle scelte affettive. Ogni scelta è una scommessa sul futuro – non solo sul proprio futuro, ma su quello di chi verrà dopo.

La domanda aperta

Pensa a qualcosa che usi ogni giorno – un oggetto, un'abitudine, un servizio. Da dove viene? Chi lo ha prodotto? Dove finirà? E se tuo figlio, o tuo nipote, ti chiedesse un giorno di rendergli conto di quella scelta – cosa gli risponderesti?



«Quello che abbiamo udito e conosciuto, quello che i nostri padri ci hanno raccontato, non lo nasconderemo ai loro figli.» – Salmo 78,3-4

«Non stiamo vendendo il futuro dei nostri figli. Stiamo rubandolo.» – José Mujica

POVERTÀ

1. La soglia narrativa

Napoli, quartiere Scampia, 2008. Un'educatrice di strada di nome Rosaria – figlia del quartiere, laurea in pedagogia presa la sera dopo il lavoro – accompagna un gruppo di ragazzi di tredici anni in una visita alla Galleria Nazionale di Capodimonte. È la prima volta che ci vanno. Davanti a un quadro di Caravaggio – uno dei mendicanti dipinti con la stessa cura con cui si dipingono i re – un ragazzo di nome Antonio si ferma e dice sottovoce: «Ma lui li guardava, no?». Non è una domanda sulla tecnica pittorica. È la scoperta che qualcuno, secoli fa, aveva guardato i poveri come si guardano le persone – non come problema, non come vergogna, non come sfondo – ma come volti degni di essere immortalati.

Quella scoperta – «qualcuno li guardava» – è forse il punto di partenza più onesto per parlare di povertà in un progetto educativo. Non le statistiche, non le definizioni, non le politiche. La domanda che precede tutto: li guardiamo? E se li guardiamo, li vediamo?

La povertà non è solo mancanza di denaro. È, prima di tutto, una condizione di invisibilità: i poveri sono quelli che la società non riesce a vedere, o vede senza davvero guardare. Il compito dell'educazione non è produrre compassione a distanza: è formare la capacità di guardare – come Caravaggio, come Rosaria, come Antonio che quella mattina ha capito qualcosa che nessuna lezione aveva saputo dirgli.

2. L'esperienza vissuta

I giovani italiani hanno un rapporto con la povertà che è cambiato profondamente negli ultimi vent'anni. Una generazione fa, la povertà era percepita come qualcosa di lontano – i paesi del Terzo Mondo, le immagini dei telegiornali, la raccolta fondi a Natale. Oggi la povertà è vicina: il compagno di classe che non può permettersi la gita scolastica, la famiglia del quartiere che va alla Caritas, il

ragazzo che lavora part-time non per avere i soldi extra ma perché a casa non bastano. La crisi del 2008 e poi quella del 2020 hanno portato la povertà dentro contesti sociali che la conoscevano solo da lontano.

Questa vicinanza produce effetti contraddittori. Da un lato una maggiore sensibilità – i giovani che hanno visto la povertà da vicino sono spesso i più impegnati nel volontariato e nel sociale. Dall'altro una maggiore ansia – la consapevolezza che la povertà non è un destino che riguarda solo gli altri, che può toccare chiunque, produce fragilità e difese. E poi, tra i giovani delle classi più agiate, c'è il rischio opposto: la povertà come tema di cui si parla, si condivide, si testimonia sui social – senza mai davvero incontrarla.

3. Le radici

La parola *povertà* viene dal latino *paupertas*, derivato di *pauper* – che ha poche risorse, che possiede poco. La radice è *pau-* (poco) combinata con *parere* (produrre, generare): il povero è letteralmente «chi genera poco», chi non riesce a produrre abbastanza per se stesso. Questa etimologia rivela già una tensione: la povertà è definita economicamente, in termini di produzione e di possesso. Ma è solo questo?

Le scienze sociali distinguono tra *povertà assoluta* – la mancanza dei beni necessari alla sopravvivenza fisica – e *povertà relativa* – la condizione di chi vive al di sotto di un certo standard rispetto alla media della propria società. La distinzione è importante ma insufficiente: non cattura la povertà come esclusione, come privazione di relazioni, di riconoscimento, di partecipazione alla vita pubblica.

Amartya Sen ha proposto la categoria più ricca di *deprivation of capabilities*: la povertà come privazione delle capacità reali di vivere una vita degna – non solo mancanza di reddito, ma mancanza di istruzione, di salute, di sicurezza, di libertà, di voce politica.

Robert Castel (1933–2013), sociologo francese, ha elaborato il concetto di *disaffiliazione* – la condizione di chi non è solo povero ma escluso dalle reti di appartenenza che costituiscono il tessuto della società: il lavoro, la famiglia, le reti di solidarietà. I disaffiliati non sono solo privi di reddito: sono privi di legami. E la povertà di legami – la solitudine, l'invisibilità, il non-appartenere a nessuna comunità – è spesso più devastante della povertà materiale.

4. Le tensioni

La tensione tra cause strutturali e responsabilità individuale. La povertà ha cause strutturali – sistemi economici che concentrano la ricchezza, mercati del lavoro che escludono, sistemi scolastici che riproducono le disuguaglianze – e ha anche dimensioni che coinvolgono scelte personali. Come si parla di responsabilità individuale senza scivolare nel moralismo che blâma i poveri per la propria condizione? Come si parla di strutture ingiuste senza togliere alle persone la capacità di essere soggetti della propria storia?

La tensione tra povertà materiale e povertà spirituale. La tradizione cristiana conosce la «povertà evangelica» – la scelta volontaria di un modo di vita sobrio e distaccato dai beni materiali – come percorso spirituale. Ma questa povertà scelta non va confusa con la povertà subita: la miseria non è una virtù, e chi idealizza la povertà dei poveri commette un'ingiustizia nei loro confronti. Come si tiene insieme il valore evangelico della sobrietà con il dovere di combattere la miseria?

La tensione tra assistenza e giustizia. L'assistenza ai poveri – il cibo, il vestiario, il riparo – è necessaria e urgente. Ma da sola non cambia le strutture che producono povertà: può addirittura perpetuarle, creando dipendenza e togliendo alle persone la motivazione a costruire autonomia. Come si costruisce una risposta alla povertà che sia insieme immediata (risponde ai bisogni urgenti) e strutturale (cambia le condizioni che producono povertà)?

5. Le voci dei pensatori

Oscar Lewis (1914–1970), antropologo americano, ha elaborato negli anni Sessanta il controverso concetto di *cultura della povertà*: l'idea che i poveri che vivono in condizioni di miseria prolungata sviluppino valori, atteggiamenti e comportamenti che tendono a riprodurre la loro condizione anche quando cambiano le circostanze esterne. Questa teoria – molto discussa e spesso fraintesa – non è una condanna morale dei poveri: è il tentativo di capire come la povertà si trasmette attraverso le generazioni non solo economicamente, ma culturalmente e psicologicamente. La critica più importante che le viene rivolta è quella di ignorare le cause strutturali e di rischiare di «colpevolizzare le vittime».

Frantz Fanon (1925–1961) – già incontrato nella voce Sviluppo – ha analizzato nei *Dannati della terra* (1961) la povertà coloniale come prodotto deliberato di un sistema di sfruttamento: i poveri delle colonie non sono poveri perché non si sono sviluppati abbastanza – sono stati impoveriti sistematicamente per arricchire le metropoli coloniali. Questa distinzione – tra povertà come condizione naturale e povertà come prodotto storico di relazioni di dominio – è fondamentale per capire le disuguaglianze globali contemporanee.

Dom Hélder Câmara (1909–1999), vescovo brasiliano, è stato uno dei profeti più lucidi della teologia della liberazione e della critica alle strutture di oppressione che producono povertà. La sua frase più nota – attribuita a lui in innumerevoli fonti, sebbene la forma esatta vada verificata – esprime con precisione chirurgica la distinzione tra carità e giustizia: «Quando do da mangiare ai poveri, mi chiamano santo. Quando chiedo perché i poveri non hanno da mangiare, mi chiamano comunista».

6. La parola biblica e cristiana

La povertà è il tema più ricorrente nell'intera Bibbia – più della fede, più della preghiera, più di qualsiasi altro argomento teologico. I profeti dell'Antico Testamento – Amos, Isaia, Michea, Geremia – tornano ossessivamente sulla condizione dei poveri e sulla responsabilità di chi li opprime: «Guai a coloro che aggiungono casa a casa, che uniscono campo a campo fino a non lasciare più posto» (Is 5,8). La povertà non è un dato naturale nella visione profetica: è il risultato di scelte ingiuste che Dio non tollera.

Gesù – lui stesso povero, figlio di artigiani di una provincia occupata – porta questa tradizione profetica alla sua radicalità assoluta. Le Beatitudini («Beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno dei cieli», Mt 5,3; e nella versione di Luca, ancora più diretta: «Beati voi poveri, perché vostro è il regno di Dio», Lc 6,20) non sono una glorificazione della miseria: sono il rovesciamento del criterio con cui il mondo giudica il valore delle persone. I poveri non sono i perdenti della storia: sono i prediletti di Dio.

La parabola del ricco epulone e del povero Lazzaro (Lc 16,19-31) è forse il testo evangelico più esplicito sulla responsabilità verso i poveri: il ricco non è condannato per aver fatto del male a Lazzaro, ma per non averlo visto – per aver lasciato che un essere umano sofferisse davanti alla sua porta senza che la sua sofferenza lo raggiungesse. La cecità è la colpa.

Leone XIV, nel Messaggio per la Giornata dei Poveri del 2025, ha ribadito con parole forti che i poveri non sono un problema da risolvere ma una presenza da accogliere: il volto di Cristo nei poveri non è una metafora – è una realtà teologica che cambia il senso di ogni gesto concreto di cura.

7. Il testimone

Don Pino Puglisi (1937–1993) *Il prete che ha scelto i ragazzi di Brancaccio*

Giuseppe Puglisi – «3P», come lo chiamavano i suoi ragazzi – nasce nel 1937 a Brancaccio, uno dei quartieri più poveri e più controllati dalla mafia di Palermo. Cresce lì, studia lì, viene ordinato sacerdote e – dopo anni trascorsi in altri quartieri e in seminario come educatore – torna a Brancaccio come parroco nel 1990. Ha cinquantatré anni. Sa benissimo in quale territorio entra: Brancaccio è il feudo dei fratelli Graviano, tra i boss più feroci di Cosa Nostra.

Don Puglisi non porta soluzioni dall'esterno: porta la sua presenza. Apre il Centro Padre Nostro come luogo di aggregazione per i ragazzi del quartiere – un posto dove fare i compiti, giocare, stare insieme senza dover dimostrare fedeltà a nessun clan. Il suo metodo è semplice e rivoluzionario: offrire ai ragazzi una alternativa reale alla mafia. Non con i discorsi sull'antimafia – che in quel quartiere suonerebbero come sentenze di morte – ma con la relazione concreta, quotidiana, ostinata.

La mafia capisce che don Puglisi è pericoloso non nonostante la sua mitezza, ma a causa di essa: perché sta sottraendo ragazzi al bacino di reclutamento. Il 15 settembre 1993 – il giorno del suo cinquantaseiesimo compleanno – viene ucciso davanti alla porta di casa sua. Secondo la testimonianza del suo assassino (che si è poi pentito), le ultime parole di Puglisi quando ha visto i killer avvicinarsi sono state: «Me lo aspettavo». E poi un sorriso.

Don Puglisi è stato beatificato nel 2013. Per i giovani, la sua figura incarna una forma di risposta alla povertà che non è né beneficenza né rivoluzione – è presenza: la scelta di stare con i poveri non come problema da risolvere ma come persone con cui costruire qualcosa. La sua vita dice che la povertà si combatte prima di tutto guardando – e lui, come Caravaggio, sapeva guardare.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

La povertà non è lontana. È nella scuola, nel quartiere, nella famiglia dell'amico che non parla mai di soldi ma si capisce che non ci sono. È nei dati – un adolescente su cinque in Italia vive in condizioni di povertà relativa – ma i dati non bastano: ci vuole la capacità di vedere il volto concreto dietro il numero.

Educare alla povertà non significa produrre senso di colpa – che paralizza – ma responsabilità – che mobilita. Significa imparare a distinguere tra la carità che aiuta senza cambiare le strutture e la giustizia che cambia le strutture perché l'aiuto non sia più necessario. Significa capire che i poveri non sono un problema degli altri: sono parte della stessa comunità, e la loro condizione riguarda tutti.

La domanda aperta

C'è qualcuno vicino a te – nella tua scuola, nel tuo quartiere – che vive in difficoltà economica, e che forse non parla mai di questo per pudore o per vergogna? Come ti comporti con lui? Come vorresti comportarti?



«Quando do da mangiare ai poveri, mi chiamano santo. Quando chiedo perché i poveri non hanno da mangiare, mi chiamano comunista.» – Attribuito a Dom Hélder Câmara

«Beati voi poveri, perché vostro è il regno di Dio.» – Luca 6,20

MIGRAZIONI / MIGRANTI CLIMATICI

1. La soglia narrativa

Isole Marshall, Oceano Pacifico, 2019. Hilda Heine, presidente della repubblica delle Isole Marshall, parla davanti all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite a New York. Le Isole Marshall sono un arcipelago di atolli corallini bassissimi sul livello del mare – il punto più alto dell'intero paese è a meno di due metri sopra l'oceano. Con l'innalzamento del livello del mare causato dal riscaldamento globale, le Isole Marshall potrebbero essere inabitabili entro la fine del secolo. Heine dice: «Non siamo profughi che fuggono dalla guerra. Non siamo migranti economici che cercano una vita migliore. Siamo un popolo che sta perdendo la propria casa a causa delle emissioni di carbonio di altri. Siamo le vittime innocenti di una crisi che non abbiamo creato».

La scena contiene tutta la tragedia del migrante climatico in una sola frase: la perdita della casa non per scelta, non per colpa, ma per le conseguenze delle scelte di altri. Il migrante climatico è la figura in cui la crisi ecologica e la crisi della giustizia globale si incontrano nel modo più drammatico: chi ha meno responsabilità per il cambiamento climatico – i paesi poveri, le comunità rurali, le popolazioni insulari – ne paga i costi più alti.

2. L'esperienza vissuta

Per i giovani italiani, le migrazioni sono una realtà quotidiana: nelle scuole, nei quartieri, nelle notizie. Ma la categoria specifica del *migrante climatico* – colui che è costretto a lasciare la propria terra non per la guerra o la povertà economica ma per la distruzione dell'ecosistema che la rendeva abitabile – è ancora poco conosciuta e poco nominata.

Eppure è una categoria destinata a crescere enormemente: le stime dell'Organizzazione Internazionale per le Migrazioni indicano che entro il 2050 potrebbero esserci tra i 200 e i 400 milioni di migranti climatici nel mondo. Non sono numeri astratti: sono persone che perdono la casa, i campi, l'acqua, la comunità – e che si trovano in un vuoto giuridico devastante, perché la Convenzione di Ginevra del 1951 sui rifugiati non riconosce le cause ambientali come motivo di protezione internazionale.

Educare ai migranti climatici significa educare a vedere il nesso – spesso invisibile nelle narrazioni mediatiche – tra le scelte energetiche e di consumo del Nord del mondo e le migrazioni forzate del Sud. È una forma di educazione alla responsabilità globale che connette il proprio stile di vita con la vita concreta di persone lontane ma reali.

3. Le radici

La parola *migrazione* viene dal latino *migrare* – spostarsi da un luogo all'altro. La radice indoeuropea *mei-* indica il cambiamento, il movimento, il passaggio. La migrazione è costitutiva dell'essere umano: la storia dell'*Homo sapiens* è una storia di migrazioni – dall'Africa verso ogni angolo del pianeta, lungo rotte che la genetica contemporanea sta solo ora ricostruendo. La stanzialità – il vivere fisso in un luogo – è relativamente recente nella storia umana, legata all'agricoltura: per centinaia di migliaia di anni, l'essere umano è stato nomade.

Le migrazioni forzate per cause ambientali non sono una novità della modernità: le grandi siccità dell'antichità hanno spostato popolazioni intere, le eruzioni vulcaniche hanno spopolato isole, le inondazioni hanno seppellito città. Ma la scala e la velocità delle migrazioni climatiche contemporanee – causate da un riscaldamento globale che è il prodotto di scelte economiche storicamente determinate

– introducono una dimensione di responsabilità collettiva che le migrazioni naturali del passato non avevano.

La riflessione giuridica internazionale fatica a tenere il passo con la realtà. Il termine *rifugiato ambientale* è stato proposto per la prima volta dall'ambientalista Lester Brown negli anni Ottanta, ma non ha ancora trovato riconoscimento nel diritto internazionale. Il termine *migrante climatico* è più neutro ma ugualmente privo di status giuridico protetto. Questa lacuna normativa – che lascia centinaia di milioni di persone senza protezione internazionale – è una delle ingiustizie strutturali più urgenti del diritto globale contemporaneo.

4. Le tensioni

La tensione tra cause climatiche e cause economiche. Le migrazioni raramente hanno una sola causa: spesso la degradazione ambientale si combina con la povertà preesistente, l'instabilità politica, la violenza. Come si distingue il «migrante climatico» dal «migrante economico» quando le cause si intrecciano? E questa distinzione è sempre necessaria, o a volte serve solo a giustificare il rifiuto dell'accoglienza?

La tensione tra responsabilità storica e capacità di risposta. I paesi che hanno emesso la maggior parte del carbonio storico – Europa, Nord America, Australia – hanno la maggiore responsabilità per i danni climatici. Ma hanno anche la maggiore capacità economica di risponderci. Come si costruisce un sistema di responsabilità e di riparazione che sia equo – che chieda di più a chi ha più responsabilità e più risorse – senza produrre paralisi politica?

La tensione tra accoglienza e sostenibilità. Le migrazioni climatiche su scala massiva – se le previsioni più pessimistiche si realizzano – pongono sfide di accoglienza che nessun sistema attuale è equipaggiato ad affrontare. Come si costruisce la capacità di accogliere senza far collassare i sistemi di welfare? Come si evita che la pressione migratoria produca reazioni politiche xenofobe che chiudono ulteriormente le frontiere?

5. Le voci dei pensatori

Naomi Klein (nata nel 1970), giornalista e attivista canadese, ha elaborato nel suo *This Changes Everything* (2014) la critica più radicale al nesso tra capitalismo estrattivo e crisi climatica. Il cambiamento climatico non è un problema tecnico da risolvere con le giuste tecnologie: è il prodotto di un sistema economico che ha sistematicamente esternalizzato i costi ambientali e sociali dei propri profitti. Le migrazioni climatiche sono una delle forme in cui questi costi esternalizzati si ripresentano – non nei bilanci delle grandi compagnie petrolifere, ma nei corpi di milioni di persone che perdono la casa.

Klein propone il concetto di *debito climatico*: i paesi ricchi devono ai paesi poveri non solo assistenza tecnica e finanziaria per adattarsi al cambiamento climatico, ma anche risarcimento per i danni già causati. Questo concetto – ancora controverso nelle negoziazioni internazionali – è filosoficamente fondato sulla logica della giustizia distributiva: chi ha causato il danno deve risarcirlo.

Christiana Figueres (nata nel 1956), diplomatica costaricana che ha guidato i negoziati dell'Accordo di Parigi nel 2015, ha elaborato il concetto di *speranza obstinate* – una speranza che non nega la gravità della crisi climatica ma si rifiuta di rassegnarsi. Il suo libro *The Future We Choose* (2020, scritto con Tom Rivett-Carnac) propone che ogni persona possa scegliere quale futuro contribuire a costruire – e che questa scelta, moltiplicata per miliardi di persone, può fare la differenza.

6. La parola biblica e cristiana

La Bibbia conosce la migrazione come esperienza fondativa: Abramo che lascia Ur dei Caldei senza sapere dove va (Gn 12,1), il popolo d'Israele che fugge dall'Egitto attraverso il deserto (Es 14), i profeti che descrivono l'esilio come perdita della terra e della casa. La migrazione biblica non è mai presentata come un'anomalia: è la condizione normale del popolo di Dio, che cammina verso una promessa che non ha ancora pienamente ricevuto.

Il Levitico contiene il fondamento giuridico più chiaro dell'accoglienza del migrante: «Lo straniero che abita con voi vi sarà come colui che è nato tra voi; tu lo amerai come te stesso, perché anche voi siete stati stranieri in terra d'Egitto» (Lv 19,34). Il fondamento non è sentimentale: è la memoria storica dell'oppressione. Chi ha vissuto l'esperienza della migrazione forzata ha un obbligo particolare verso chi la vive oggi.

Leone XIV, nel Messaggio per la Giornata Mondiale del Migrante e del Rifugiato del 2025, ha affrontato esplicitamente la questione dei migranti climatici (“la scarsa considerazione degli effetti nefasti della crisi climatica in corso”). Ha anche collegato esplicitamente la questione migratoria con quella ecologica: chi distrugge gli ecosistemi produce migrazioni; chi non accoglie i migranti non può dirsi custode del creato.

7. Il testimone

Waris Dirie (nata nel 1965) *La donna del deserto che ha cambiato il mondo con la sua storia*

Waris Dirie nasce nel 1965 in Somalia, figlia di un pastore nomade nel deserto dell'Ogaden. A tredici anni fugge dal matrimonio forzato organizzato dal padre e percorre centinaia di chilometri a piedi nel deserto fino a Mogadiscio, poi trova la strada per Londra attraverso una rete di parenti. Non ha documenti, non ha denaro, non parla inglese. Lavora come domestica, come cameriera, come operaia – finché un fotografo la nota per caso in un McDonald's e comincia la sua carriera di modella.

Diventata famosa in tutto il mondo, Waris Dirie sceglie di usare la propria visibilità per parlare di ciò che ha subito nell'infanzia – la mutilazione genitale femminile – e per parlare della Somalia, del deserto, dei pastori nomadi che il cambiamento climatico sta costringendo ad abbandonare le loro terre. Nel suo libro *Desert Flower* (1998) e nei suoi impegni come ambasciatrice dell'ONU per i diritti delle donne, unisce la denuncia della violenza di genere con la denuncia della violenza ambientale: il deserto che avanza, i pozzi che si prosciugano, le comunità nomadi che si disgregano perché la terra non riesce più a nutrirle.

Waris Dirie è un esempio di migrante che ha trasformato la propria esperienza di migrazione forzata in forza di testimonianza universale. La sua storia dice ai giovani che la migrazione non cancella l'identità: la porta con sé, la trasforma, la mette a disposizione di chi non ha ancora voce.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

Le migrazioni climatiche pongono ai giovani del Nord del mondo una domanda scomoda: in che misura il mio stile di vita – i miei consumi energetici, le mie scelte alimentari, i miei acquisti – contribuisce a rendere inabitabili le terre di altri? Non è una domanda per produrre senso di colpa: è una domanda per costruire responsabilità.

I giovani di oggi sono la prima generazione a poter rispondere concretamente a questa domanda: con scelte di consumo, con impegno politico, con la capacità di immaginare un futuro in cui le frontiere non siano muri ma soglie di incontro. La storia delle Isole Marshall, la storia di Waris Dirie, la storia dei milioni di persone che stanno perdendo la casa a causa del cambiamento climatico non sono notizie lontane: sono la cartina al tornasole del tipo di mondo che stiamo costruendo.

La domanda aperta

Se dovessi lasciare il tuo paese, la tua città, la tua casa – non per scelta, ma perché non fosse più abitabile – cosa vorresti che qualcuno facesse per te? E cosa sei disposto a fare per chi si trova già in questa condizione?



«Non siamo profughi che fuggono dalla guerra. Siamo un popolo che sta perdendo la propria casa a causa delle emissioni di carbonio di altri.» – Hilda Heine, presidente delle Isole Marshall, Assemblea ONU, 2019

«Lo straniero che abita con voi vi sarà come colui che è nato tra voi; tu lo amerai come te stesso.» – Levitico 19,34

ACQUA

1. La soglia narrativa

Cochabamba, Bolivia, aprile 2000. Da settimane la città è paralizzata dagli scontri. La causa è quella già evocata nell'apertura della voce Sviluppo: la privatizzazione dell'acqua imposta dalla Banca Mondiale come condizione per i prestiti internazionali. Una multinazionale ha comprato l'intero sistema idrico urbano e ha alzato le tariffe fino a rendere l'acqua inaccessibile alle famiglie più povere. Non l'acqua del bar, non l'acqua in bottiglia: l'acqua del rubinetto. Quella che serve per bere, per cucinare, per lavarsi.

Ma c'è una scena meno nota della «guerra dell'acqua» di Cochabamba che merita di essere raccontata qui, perché tocca qualcosa di ancora più elementare. In uno dei quartieri periferici della città, un gruppo di donne anziane – quechua, contadine migrate dalla campagna, analfabete nella maggior parte dei casi – si riunisce ogni mattina attorno alla fontana del quartiere. Quella fontana, alimentata da un canale di irrigazione gestito collettivamente dalla comunità da secoli, non era stata inclusa nel contratto di privatizzazione. L'acqua scorreva ancora libera. Le donne la distribuivano ai vicini che non potevano permettersi quella della rete privatizzata.

Nessuna teoria economica, nessun manuale di diritto, nessun trattato di filosofia politica aveva insegnato loro cosa stavano facendo. Lo sapevano da sempre: l'acqua non appartiene a nessuno, appartiene a tutti. Non si vende: si divide. Questa certezza – antica come l'umanità, scritta nei corpi prima che nelle leggi – è il punto di partenza più onesto per parlare di acqua.

2. L'esperienza vissuta

Per i giovani che vivono nelle città del Nord del mondo, l'acqua è per lo più invisibile: scorre dai rubinetti, riempie le bottiglie, compare sugli schermi delle docce digitali senza che nessuno debba pensarci. Questa invisibilità è un privilegio storico straordinario – e una forma sottile di cecità. Chi non ha mai patito la sete non riesce davvero a capire cosa significhi l'acqua come diritto.

Eppure anche in Europa l'acqua sta diventando meno invisibile. Le siccità degli ultimi anni – le estati sempre più calde, i fiumi che si riducono, i laghi che si abbassano, i ghiacciai alpini che si sciolgono a velocità accelerata – stanno portando la questione dell'acqua dentro l'esperienza diretta dei giovani

italiani. Chi è cresciuto vicino al Po conosce le fotografie del fiume ridotto a un rivolo fangoso nell'estate del 2022. Chi ha passato le vacanze sulle Dolomiti ha visto i ghiacciai ritirarsi anno dopo anno. Chi abita in Sicilia o in Sardegna conosce le restrizioni idriche estive come una condizione normale dell'estate.

Questa nuova familiarità con la scarsità – ancora parziale, ancora reversibile in molti contesti – è una finestra pedagogica preziosa: avvicina i giovani del Nord all'esperienza quotidiana di miliardi di persone nel Sud del mondo che vivono con meno di venti litri d'acqua al giorno, quando il minimum vitale è di cinquanta.

3. Le radici

La parola *acqua* viene dal latino *aqua*, di radice indoeuropea *akwā* – che indica l'elemento liquido nella sua forma elementare. La stessa radice è presente nel gotico *ahwa*, nell'anglosassone *ea* (fiume), nel latino *aequor* (la superficie piana del mare). L'acqua è, tra gli elementi naturali, quello che le lingue umane nominano con le parole più antiche e più stabili: quasi ogni lingua del mondo ha una parola primaria per l'acqua, segno che la sua centralità nell'esperienza umana è universale e primordiale. Le tradizioni filosofiche antiche hanno fatto dell'acqua uno dei principi fondamentali della realtà. Talete di Mileto – considerato il primo filosofo della tradizione occidentale, vissuto nel VI secolo a.C. – affermava che il principio di tutte le cose è l'acqua: non nel senso elementarmente materiale, ma nel senso che l'acqua è il principio vitale che permea il reale, la matrice da cui tutto nasce e a cui tutto ritorna. Questa intuizione, apparentemente ingenua, conteneva una profondità che la scienza contemporanea ha in parte confermato: la vita sulla terra è emersa dall'acqua, ogni cellula vivente è in gran parte composta d'acqua, nessun metabolismo biologico è possibile senza acqua.

Le grandi civiltà storiche si sono sviluppate attorno all'acqua: la Mesopotamia tra Tigri ed Eufrate, l'Egitto lungo il Nilo, l'Indo lungo il fiume omonimo, la Cina lungo il Fiume Giallo. Non è una coincidenza geografica: è la traduzione in insediamento umano della dipendenza biologica.

L'agricoltura – la prima grande trasformazione della condizione umana, avvenuta circa diecimila anni fa – è possibile solo dove c'è acqua regolare e governabile. Le prime forme di organizzazione politica complessa – le prime città, i primi Stati – nascono dalla necessità di gestire collettivamente le risorse idriche: costruire canali di irrigazione, regolare l'uso dei fiumi, prevenire le alluvioni. L'idraulica è, in un senso profondo, la matrice della politica.

Karl Wittfogel (1896–1988), storico tedesco poi emigrato negli Stati Uniti, ha elaborato la controversa teoria del «dispotismo orientale»: le grandi civiltà fluviali dell'Asia (Cina, Mesopotamia, Egitto) avrebbero sviluppato forme di governo autoritario centralizzato in connessione con la necessità di gestire l'irrigazione su larga scala. L'«idraulica despotismo» – il controllo dell'acqua come strumento di controllo politico – è una delle tesi storiche più discusse del Novecento, ma la sua intuizione di fondo rimane: chi controlla l'acqua controlla la vita, e quindi il potere.

Nel diritto romano, l'acqua corrente dei fiumi era considerata *res communis omnium* – cosa comune di tutti – non suscettibile di appropriazione privata. I fiumi navigabili erano *res publicae*, di proprietà dello Stato ma destinati all'uso di tutti. Questa distinzione giuridica – tra beni privati, beni pubblici e beni comuni – è al cuore del dibattito contemporaneo sulla gestione dell'acqua: può un bene essenziale alla vita essere privatizzato? Può il mercato allocare efficientemente qualcosa di cui tutti hanno bisogno per sopravvivere?

Elinor Ostrom (1933–2012), prima donna a ricevere il Premio Nobel per l'Economia (2009), ha sfidato sia il mercato sia lo Stato come unici possibili gestori delle risorse comuni. Il suo capolavoro *Governing the Commons* (1990) analizza centinaia di casi storici in cui comunità locali – pescatori, agricoltori, allevatori – hanno gestito risorse comuni come l'acqua, i boschi, i pascoli senza privatizzarle né statalizzarle, attraverso regole condivise elaborate collettivamente e rispettate

spontaneamente. Il «tragedia dei beni comuni» – la tesi di Garrett Hardin (1915–2003) secondo cui i beni comuni vengono inevitabilmente sovrasfruttati se non sono privatizzati o regolamentati dallo Stato – è, nella ricerca empirica di Ostrom, smentita dall'evidenza: le comunità possono autogestire i beni comuni in modo sostenibile quando hanno le condizioni istituzionali adeguate.

4. Le tensioni

La tensione tra acqua come diritto e acqua come merce. Nel 2010 l'Assemblea Generale delle Nazioni Unite ha riconosciuto l'accesso all'acqua potabile pulita e ai servizi igienico-sanitari come diritto umano fondamentale. Ma nel sistema economico globale l'acqua viene comprata e venduta: le multinazionali dell'imbottigliamento acquistano le sorgenti, le borse dell'acqua come quella del Chicago Mercantile Exchange quotano i futures sull'acqua californiana, i fondi di investimento comprano i diritti sull'acqua in regioni a rischio di scarsità. Come si concilia il riconoscimento dell'acqua come diritto umano con la sua crescente mercificazione?

La tensione tra uso locale e gestione globale. L'acqua è una risorsa locale – nasce dalle precipitazioni, scorre nei bacini idrografici, si accumula nelle falde acquifere di un territorio specifico. Ma il suo ciclo è globale: le precipitazioni dipendono dalla circolazione atmosferica, che dipende dalla temperatura degli oceani, che dipende dalle emissioni di gas serra globali. Un problema locale richiede una gestione globale: come si costruisce questa governance multi-livello?

La tensione tra scarsità presente e abbondanza potenziale. L'acqua dolce sulla terra è abbondante in assoluto – circa 35 milioni di km³ – ma distribuita in modo estremamente ineguale: il 68% è intrappolato nei ghiacciai e nelle nevi perenni, il 30% è nelle falde sotterranee spesso profonde e lente da ricaricare, meno del 2% è nei fiumi, nei laghi, nelle acque di superficie accessibili. La scarsità idrica non è universale: è localizzata, stagionale, spesso prodotta da cattiva gestione. Le tecnologie esistono – desalinizzazione, raccolta delle acque piovane, riciclo, irrigazione a goccia – ma richiedono investimenti che molti paesi poveri non possono permettersi. Chi paga per democratizzare l'accesso all'acqua?

La tensione tra acqua e conflitti geopolitici. Almeno venti paesi nel mondo dipendono per più della metà delle proprie risorse idriche da fiumi che nascono in altri paesi. Il Nilo attraversa undici paesi; il Niger nove; il Danubio diciotto. Le dighe costruite a monte possono ridurre drasticamente il flusso a valle. Gli esperti di sicurezza internazionale identificano sempre più spesso le guerre per l'acqua come una delle principali minacce geopolitiche del XXI secolo – non ancora nel senso delle guerre convenzionali, ma nel senso delle tensioni, delle migrazioni forzate, dei conflitti interni che la scarsità idrica produce.

5. Le voci dei pensatori

Riccardo Petrella (nato nel 1941), economista belga di origine italiana, è uno dei più lucidi difensori del diritto all'acqua come bene comune globale. Il suo *Il manifesto dell'acqua* (1998) – scritto insieme al Gruppo di Lisbona – è stato uno dei testi fondatori del movimento globale per l'acqua come bene pubblico. La sua tesi centrale è che l'acqua non può essere ridotta a merce perché è condizione della vita stessa: vendere l'acqua al miglior offerente è come vendere l'aria. La gestione dell'acqua deve essere pubblica, democraticamente responsabile, orientata al diritto umano e non al profitto. Petrella distingue tra il «paradigma del mercato» – che tratta l'acqua come risorsa economica da allocare attraverso i prezzi – e il «paradigma dei diritti» – che tratta l'acqua come bene comune a cui ogni essere umano ha diritto indipendentemente dalla propria capacità di pagare. Questa distinzione non è solo economica: è antropologica. Dipende da quale idea di essere umano si ha: persona con diritti inalienabili o consumatore con potere d'acquisto.

Ivan Illich (1926–2002), filosofo e critico della modernità austro-americano, ha scritto nel suo *H₂O e le acque dell'oblio* (1985) una riflessione sorprendente sull'acqua come elemento simbolico e culturale oltre che fisico. Illich mostra come nel corso della modernità l'acqua abbia perso la sua dimensione simbolica – sacra, viva, portatrice di significati – per diventare H₂O: una molecola incolore, inodore, insapore, misurabile e vendibile. Questa de-simbolizzazione dell'acqua – la sua riduzione a sostanza chimica – è, per Illich, parte di un processo più ampio di impoverimento del mondo vissuto: la perdita della capacità di incontrare le realtà elementari nella loro pienezza, prima che siano ridotte a funzioni economiche.

6. La parola biblica e cristiana

L'acqua è l'elemento simbolico più ricco dell'intera Bibbia. Già nel racconto della creazione «lo spirito di Dio aleggiava sulle acque» (Gn 1,2): prima della luce, prima della terra, prima di ogni cosa creata, ci sono le acque – l'elemento primordiale su cui la parola creatrice agisce. L'acqua è la materia da cui emerge la vita, il caos primordiale che l'ordine creativo trasforma in cosmos abitabile.

Il diluvio (Gn 6-9) mostra l'acqua nel suo doppio volto: forza distruttiva e purificatrice insieme. Mosè fa scaturire l'acqua dalla roccia nel deserto (Es 17,1-7): Dio che provvede al bisogno elementare del suo popolo nel momento della sete assoluta. Il pozzo – luogo di incontro, di negoziazione, di alleanza – ricorre nell'intera storia patriarcale: Abramo, Isacco, Giacobbe, Mosè incontrano le donne che diventeranno parte della propria storia tutti e quattro presso un pozzo.

Il dialogo di Gesù con la Samaritana al pozzo di Giacobbe (Gv 4,1-42) è il testo neotestamentario sull'acqua più denso di significato. Gesù attraversa la frontiera etnica (un ebreo che parla con una samaritana), la frontiera di genere (un rabbi che parla da solo con una donna), la frontiera morale (che conosce la storia complessa di lei), e chiede da bere. La conversazione si sposta dall'acqua del pozzo all'«acqua viva» – l'acqua che «diventerà in chi la beve una sorgente che zampilla fino alla vita eterna» (Gv 4,14). Il simbolismo non cancella il realismo: Gesù ha sete vera, chiede acqua vera. Ma la sete vera diventa l'occasione di un incontro che trasforma.

Il Battesimo – il sacramento centrale del cristianesimo – usa l'acqua come simbolo di morte e rinascita, di purificazione e di vita nuova: «Nessuno può entrare nel regno di Dio se non nasce da acqua e da Spirito» (Gv 3,5). L'acqua battesimale è l'acqua del Giordano, l'acqua del Mar Rosso attraversato, l'acqua primordiale della creazione: ogni battesimo riannoda il filo che lega la vita individuale alla storia della salvezza e all'origine della creazione.

Leone XIV, nel Messaggio per la Giornata del Migrante e del Rifugiato del 2025, ha incluso l'accesso all'acqua pulita tra i diritti fondamentali che le strutture economiche e politiche devono garantire: negare l'acqua è negare la vita, e chi nega la vita ai più poveri risponde davanti a Dio.

7. Il testimone

Rajendra Singh (nato nel 1959) *L'uomo che ha restituito i fiumi al Rajasthan*

Rajendra Singh nasce nel 1959 in un villaggio del Rajasthan, la regione più arida dell'India. Studia medicina ayurvedica e si trasferisce nel 1985 a Gopapura – un villaggio desolato del distretto di Alwar, nel Rajasthan orientale, dove la siccità ha prosciugato i pozzi, i campi sono abbandonati, gli uomini sono emigrati nelle città. Va lì con l'intenzione di aprire un ambulatorio. Un vecchio contadino lo ferma: «Non ci serve un medico. Ci serve l'acqua».

Singh ascolta. Impara dai vecchi contadini le tecniche tradizionali di raccolta dell'acqua piovana che erano state abbandonate durante la colonizzazione britannica e poi dimenticate: i *johad*, piccole dighe

di terra che trattengono l'acqua piovana e la lasciano infiltrare lentamente nelle falde. Non tecnologia sofisticata: terra, pietre, lavoro comunitario, conoscenza tradizionale.

Comincia a costruire il primo *johad* a Gopalpura con cinque giovani del villaggio. Il risultato è immediato: il livello della falda risale, i pozzi tornano ad avere acqua, i campi tornano a essere coltivabili. La voce si diffonde. In vent'anni, Singh e la sua organizzazione – Tarun Bharat Sangh – costruiscono più di ottomila *johad* in mille villaggi del Rajasthan. Cinque fiumi – il Ruparel, l'Arvari, il Sarsa, il Bhagani e il Jahajwali – che erano completamente scomparsi tornano a scorrere. I villaggi che si erano svuotati si ripopolano.

Nel 2015 Singh riceve il Premio Goldman per l'Ambiente – il «Nobel verde» che aveva vinto anche Wangari Maathai. Nel 2016 viene nominato dalle Nazioni Unite «eroe per l'acqua». La sua storia è stata chiamata il più grande progetto di ricarica delle falde acquifere mai realizzato da una comunità locale senza l'intervento dello Stato.

Per i giovani, Rajendra Singh incarna una verità che nessun discorso teorico può trasmettere con altrettanta forza: che le soluzioni ai grandi problemi ambientali non vengono sempre dall'alto – dai governi, dalle grandi organizzazioni internazionali, dalle tecnologie costose. Vengono spesso dalla sapienza locale, dalla pazienza del lavoro comunitario, dalla capacità di ascoltare i vecchi e di mettere le proprie mani nella terra. L'acqua che scorreva nei fiumi secchi del Rajasthan non è un miracolo: è il risultato di decine di migliaia di persone che hanno costruito dighe di terra con le proprie mani, anno dopo anno, credendo che fosse possibile.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

L'acqua è la lezione di ecologia più concreta e più immediata che esista. Non richiede teorie complesse: richiede la capacità di aprire il rubinetto e chiedersi – da dove viene? Chi la gestisce? A quale costo per l'ambiente? A quale costo per chi non ce l'ha? E quando la chiudo, dove va?

Educare all'acqua significa educare a una forma di attenzione che, una volta sviluppata, si estende a tutto: la consapevolezza che i beni essenziali alla vita non sono infiniti, che dipendono da processi naturali che vanno rispettati, che la loro distribuzione equa è una questione di giustizia prima ancora che di efficienza economica.

I giovani che hanno imparato a non sprecare l'acqua non lo fanno per senso di colpa: lo fanno perché hanno capito che quell'acqua è connessa – attraverso il ciclo idrologico, attraverso le falde acquifere, attraverso i fiumi – alla vita di altre persone, di altri esseri viventi, di un ecosistema intero. Quella connessione è la forma più concreta dell'amore per il prossimo.

La domanda aperta

Sai da dove viene l'acqua che esce dal tuo rubinetto? Da quale sorgente, da quale lago, da quale falda acquifera? E sai chi gestisce il servizio idrico nella tua città – è pubblico o privato? Ci sono stati conflitti negli ultimi anni sulla sua gestione? Cosa ne pensi?



«Lo spirito di Dio aleggiava sulle acque.» – Genesi 1,2

«Chi darà da bere anche solo un bicchiere d'acqua fresca a uno di questi piccoli perché è mio discepolo, in verità io vi dico: non perderà la sua ricompensa.» – Matteo 10,42

CLIMA

1. La soglia narrativa

Stoccolma, agosto 2018. Una ragazza di quindici anni con le trecce, uno zaino sulle spalle e un cartello scritto a mano si siede davanti al Parlamento svedese. Il cartello dice: *Skolstrejk för klimatet* – Sciopero scolastico per il clima. Non fa discorsi, non organizza manifestazioni, non ha followers. Sciopera da sola, ogni venerdì, finché il governo svedese non adotterà politiche climatiche compatibili con l'Accordo di Parigi.

Greta Thunberg non è la prima ad aver denunciato la crisi climatica. Gli scienziati lo facevano da decenni. I movimenti ambientalisti lo gridavano da anni. Ma qualcosa nel gesto di quella ragazza solitaria davanti al parlamento – la semplicità assoluta, il corpo come argomento, la fedeltà ostinata a qualcosa che gli adulti sembravano incapaci di fare – cattura l'immaginazione di milioni di giovani in tutto il mondo. In pochi mesi, il movimento *Fridays for Future* si diffonde in centotrentanove paesi. Il 20 settembre 2019, quattro milioni di persone scendono in piazza contemporaneamente in più di centosessanta paesi.

Non è la fine della storia – la crisi climatica non è stata risolta, le emissioni globali continuano a crescere, i governi sono lontani dagli impegni necessari. Ma quella ragazza con il cartello ha fatto qualcosa di precisamente educativo: ha detto la verità quando gli adulti ancora fingevano di non vederla. «La nostra casa è in fiamme», dice Greta al Forum di Davos nel 2019. Non è una metafora: è una diagnosi.

2. L'esperienza vissuta

I giovani di oggi sono la prima generazione che ha cresciuto con il cambiamento climatico come fatto – non come previsione futura, non come ipotesi scientifica, ma come realtà già presente nei dati meteorologici, nei ghiacciai che si sciolgono, nelle estati sempre più calde, nelle alluvioni sempre più frequenti. Questo fa una differenza psicologica fondamentale rispetto alle generazioni precedenti: non è una minaccia futura da cui difendersi, è una condizione presente da abitare.

Le ricerche sulla salute mentale dei giovani documentano una crescita significativa dell'eco-ansia – una forma di ansia cronica legata alla crisi climatica e ambientale. Una ricerca del 2021 pubblicata su *The Lancet* ha intervistato diecimila giovani tra i sedici e i venticinque anni in dieci paesi: il 59% era molto o estremamente preoccupato per il cambiamento climatico; il 45% dichiarava che questa preoccupazione influenzava negativamente la propria vita quotidiana; il 56% pensava che l'umanità fosse «condannata».

Queste cifre non sono solo dati epidemiologici: sono una domanda educativa urgente. Come si risponde a una generazione che ha paura del proprio futuro senza negare la realtà della crisi? Come si trasforma l'ansia in energia, la paura in responsabilità, lo scoramento in impegno? Come si forma quella che papa Francesco chiama «ecologia integrale» – non solo comportamento ambientale, ma modo di stare nel mondo?

3. Le radici

La parola *clima* viene dal greco *klima* – inclinazione, pendenza. Indicava originariamente l'inclinazione dei raggi solari rispetto alla superficie terrestre – l'angolo con cui il sole colpisce la terra in una determinata latitudine, e di conseguenza la temperatura media di quella zona. I geografi greci dividevano la terra in fasce climatiche (*klimata*) – zone tropicali, temperate, polari – definite

dall'inclinazione solare. Il clima era, nell'uso antico, quasi sinonimo di «zona geografica»: un fatto fisico stabile, naturalmente dato, immutabile.

Questa concezione del clima come dato fisso e stabile è rimasta dominante per secoli. Montesquieu, nello *Spirito delle leggi*, costruisce una teoria dei caratteri nazionali fondata sul clima: i popoli del Nord sono freddi e laboriosi, quelli del Sud caldi e pigri – il determinismo climatico come spiegazione delle differenze culturali e politiche. Questa visione – oggi inaccettabile nel suo etnocentrismo – conteneva però una intuizione parzialmente vera: il clima condiziona profondamente le civiltà umane, i modi di vita, le strutture economiche.

Il concetto scientifico moderno di *cambiamento climatico* nasce nel XIX secolo. Jean-Baptiste Joseph Fourier (1768–1830), matematico e fisico francese, ipotizza già nel 1824 che l'atmosfera terrestre trattenga parte del calore solare – il primo abbozzo dell'effetto serra. John Tyndall (1820–1893), fisico irlandese, dimostra sperimentalmente nel 1859 che i gas come il vapore acqueo e l'anidride carbonica assorbono la radiazione infrarossa – il meccanismo fisico del riscaldamento. Svante Arrhenius (1859–1927), chimico svedese, calcola nel 1896 per primo l'effetto quantitativo dell'aumento di CO₂ sulla temperatura globale – con una precisione sorprendente per l'epoca.

Ma la consapevolezza che le attività umane stessero effettivamente modificando il clima globale entra nell'agenda scientifica e poi politica internazionale solo nella seconda metà del XX secolo. Il primo rapporto dell'IPCC – Intergovernmental Panel on Climate Change, il pannello intergovernativo sul cambiamento climatico istituito nel 1988 – pubblica nel 1990 la prima valutazione scientifica sistematica: il riscaldamento è in corso, ha cause umane, richiede intervento urgente.

Da quel primo rapporto ad oggi, la certezza scientifica è cresciuta fino alla quasi-unanimità: il sesto rapporto IPCC (2021) afferma che il riscaldamento globale causato dalle attività umane è un fatto «inequivocabile», che siamo già a 1,1°C sopra i livelli preindustriali, e che senza interventi radicali supereremo 1,5°C – la soglia critica dell'Accordo di Parigi – nei prossimi dieci-venti anni.

La storia della risposta politica al cambiamento climatico è una storia di ritardi, di negoziati difficili, di promesse non mantenute. Il Protocollo di Kyoto (1997) – il primo accordo internazionale vincolante sulle emissioni – è stato sabotato dal rifiuto degli Stati Uniti di ratificarlo. L'Accordo di Parigi (2015) – firmato da quasi tutti i paesi del mondo – ha fissato l'obiettivo di limitare il riscaldamento a 1,5-2°C, ma gli impegni assunti dai singoli paesi sono ancora largamente insufficienti a raggiungerlo. Il gap tra ciò che la scienza dice essere necessario e ciò che i governi si impegnano a fare è il punto di partenza del movimento giovanile per il clima.

4. Le tensioni

La tensione tra urgenza scientifica e tempi democratici. Il cambiamento climatico richiede trasformazioni strutturali profonde – nell'energia, nei trasporti, nell'agricoltura, nell'industria – in un arco temporale di decenni. Ma le democrazie funzionano per cicli elettorali di quattro o cinque anni, e i costi politici delle trasformazioni necessarie sono immediati mentre i benefici sono lontani. Come si costruisce la volontà politica per affrontare problemi a lungo termine in sistemi istituzionali orientati al breve termine? Questa è forse la sfida più profonda che il cambiamento climatico pone alla democrazia.

La tensione tra giustizia climatica e capacità di risposta. I paesi che hanno emesso storicamente la maggior parte dei gas serra sono quelli del Nord industrializzato. I paesi che subiscono le conseguenze più gravi sono spesso quelli del Sud, che hanno contribuito meno. I paesi più poveri hanno anche meno risorse per adattarsi ai cambiamenti già in corso. Come si costruisce una risposta al cambiamento climatico che sia anche giusta – che chieda di più a chi ha più responsabilità e più risorse, e che sostenga chi ha meno?

La tensione tra trasformazione tecnologica e trasformazione culturale. Molti sperano che le tecnologie verdi – le energie rinnovabili, le auto elettriche, le pompe di calore – risolvano il problema

climatico senza richiedere cambiamenti profondi negli stili di vita. Ma la sola transizione tecnologica, senza riduzione dei consumi energetici complessivi, potrebbe non essere sufficiente. Come si costruisce una cultura della sobrietà che non sia rinuncia punitiva ma scelta consapevole di un modo di vita più ricco di relazioni e di senso?

La tensione tra disperazione e speranza. Le proiezioni scientifiche sul cambiamento climatico sono preoccupanti. Ma la disperazione – il senso che sia già troppo tardi, che non ci sia niente da fare – è il peggior alleato della crisi climatica: demobilizza, paralizza, lascia campo a chi vuole l'inazione. Come si mantiene la lucidità sui dati senza cadere nel catastrofismo che produce rassegnazione? Come si costruisce la speranza senza negare la gravità della situazione?

5. Le voci dei pensatori

James Hansen (nato nel 1941), fisico e climatologo americano, è stato il primo scienziato a portare il cambiamento climatico davanti al Congresso degli Stati Uniti – in una celebre audizione del giugno 1988, durante un'estate di siccità eccezionale, quando dichiarò ai senatori americani che il riscaldamento globale causato dall'uomo era in corso «con un alto grado di certezza». Questa testimonianza – precisa, documentata, coraggiosa nella sua chiarezza in un contesto politico ostile – ha segnato l'ingresso della crisi climatica nell'agenda pubblica globale.

Hansen ha continuato per decenni a essere la voce più chiara e più scomoda della scienza climatica: non solo nelle riviste accademiche, ma nelle strade – è stato arrestato più volte partecipando a manifestazioni davanti alla Casa Bianca – e nei tribunali, portando cause legali contro i governi inadempienti. Il suo libro *Storms of My Grandchildren* (2009) è uno degli appelli scientifici più urgenti e più appassionati mai scritti sulla crisi climatica.

Naomi Klein – già incontrata nella voce *Migrazioni climatiche* – sviluppa in *This Changes Everything* (2014) la tesi che la crisi climatica non sia un problema tecnico risolvibile con le giuste tecnologie e le giuste politiche, ma una crisi sistemica del modello capitalista estrattivo. Il cambiamento climatico non «cambia tutto» nel senso che richiede il collasso della civiltà: cambia tutto nel senso che richiede una trasformazione radicale del sistema economico, delle strutture di potere, dei valori culturali dominanti. Chi vuole risolvere il cambiamento climatico senza toccare il sistema economico che lo produce è come chi vuole curare i sintomi senza diagnosticare la malattia.

Timothy Morton (nato nel 1968), filosofo britannico, ha elaborato il concetto di *iperoggetto* – una categoria filosofica che descrive entità troppo massicce e troppo diffuse per essere percepite direttamente: il cambiamento climatico, la biosfera, il capitalismo globale. Gli iperoggetti non si possono toccare, non si possono abbracciare, non si possono vedere nella loro totalità – eppure ci circondano ovunque, ci condizionano in ogni momento, si manifestano in fenomeni locali e temporanei che sono solo loro proiezioni parziali. Il cambiamento climatico è l'iperoggetto per eccellenza: ogni alluvione, ogni estate torrida, ogni ghiacciaio sciolto è una manifestazione locale di qualcosa che non si può afferrare nella sua interezza. Pensare il cambiamento climatico richiede una rieducazione della percezione: imparare a vedere le manifestazioni locali come parti di un sistema globale che le sovrasta e le precede.

6. La parola biblica e cristiana

Il cambiamento climatico non è una categoria biblica – come ovvio, dato che la Bibbia è stata scritta molto prima della Rivoluzione Industriale. Ma la tradizione biblica contiene risorse spirituali e teologiche fondamentali per abitare questa sfida.

Il racconto della creazione in Genesi non è un trattato di cosmologia: è una teologia della relazione tra Dio, l'essere umano e il creato. Il comando divino «coltivate e custodite» (Gn 2,15) – il mandato affidato all'essere umano nel giardino – contiene entrambe le dimensioni: la trasformazione attiva (*coltivare*) e la cura responsabile (*custodire*). Non è un invito alla passività contemplativa, né una carta bianca per lo sfruttamento: è la vocazione a un rapporto attivo e rispettoso con il creato.

I libri dei profeti – in particolare Osea, Geremia, Isaia – conoscono la connessione tra il peccato del popolo e la devastazione della terra: «La terra è in lutto, è arida; il paese langue, è avvizzito; languisce anche l'eccellenza del paese» (Os 4,3). Non si tratta di determinismo religioso – non si dice che ogni siccità è punizione divina – ma dell'intuizione profonda che il modo in cui una comunità umana si comporta ha conseguenze sull'ecosistema che la ospita. La cura della terra e la giustizia sociale sono inseparabili.

Papa Francesco, nella *Laudato si'* (2015), ha compiuto l'operazione teologica più significativa del magistero moderno sul cambiamento climatico: ha mostrato che la crisi ecologica e la crisi sociale sono due facce della stessa medaglia, radicate nella stessa cultura dello sfruttamento. La «ecologia integrale» che propone non è la difesa della natura contro l'uomo: è la visione di un'umanità che si scopre parte di una rete di relazioni – con Dio, con gli altri esseri umani, con il creato – che non può spezzare senza distruggersi.

Leone XIV non ha mancato di riprendere e attualizzare il magistero di Francesco, denunciando il cambiamento climatico come una delle più gravi forme di violenza contro i poveri e contro le generazioni future, e affermando che la risposta cristiana non può limitarsi alla preghiera – richiede conversione personale, trasformazione delle strutture economiche, impegno politico coraggioso (cf soprattutto il discorso di Castel Gandolfo ai partecipanti al Convegno “Raising hope” nel decennale dell'Enciclica “Laudato si'”).

7. Il testimone

Greta Thunberg (nata nel 2003) *La ragazza che ha detto la verità quando gli adulti fingevano di non vederla*

Greta Tintin Eleonora Ernman Thunberg nasce nel 2003 a Stoccolma in una famiglia di artisti. A undici anni cade in una depressione profonda dopo aver imparato a scuola del cambiamento climatico. Smette di mangiare, smette di parlare, smette di uscire. Poi lentamente riprende – non perché il problema sia scomparso, ma perché decide di farne la propria ragione di vita invece di restarne schiacciata. «Ho smesso di essere normale per cominciare ad essere utile» – dirà anni dopo.

La scelta di sedersi davanti al Parlamento svedese nell'agosto 2018 non è un gesto impulsivo: è il risultato di mesi di ricerca, di lettura dei rapporti scientifici, di confronto con i genitori e con gli esperti. Greta ha la sindrome di Asperger – che lei chiama il suo «superpotere», la capacità di concentrarsi su un problema con un'intensità che la maggior parte delle persone non sa mantenere. Quella intensità le permette di vedere con chiarezza ciò che gli adulti preferiscono non vedere: che il divario tra ciò che la scienza dice e ciò che i governi fanno è abissale, che questa distanza è una forma di menzogna istituzionalizzata, che qualcuno deve dirlo ad alta voce.

Il suo discorso più celebre – pronunciato al Summit sul Clima dell'ONU a New York nel settembre 2019, davanti ai capi di Stato del mondo – è entrato nella storia per la sua brutalità onesta: «How dare you!» – Come osate! – rivolta ai leader mondiali che continuavano a promettere senza agire. «Avete rubato i miei sogni e la mia infanzia con le vostre parole vuote. Eppure sono una delle fortunate. Le persone stanno soffrendo. Le persone stanno morendo. Interi ecosistemi stanno collassando. Siamo all'inizio di un'estinzione di massa. E tutto ciò di cui voi riuscite a parlare sono i soldi e le favole di eterna crescita economica. Come osate!»

Greta Thunberg è una figura divisiva: amata da milioni di giovani, criticata da molti adulti – per il tono, per le proposte, per la radicalità. Questa divisione è in parte il prodotto di meccanismi comunicativi contemporanei, in parte il riflesso di un disagio reale degli adulti davanti a una ragazza che li accusa di ipocrisia. Ma al di là delle polemiche, c'è qualcosa nella sua storia che merita attenzione pedagogica: una persona giovane che, di fronte a una realtà scomoda, sceglie di non distogliere lo sguardo, di non adattarsi alla norma sociale del silenzio, di fare della propria vulnerabilità una forma di testimonianza. Per i giovani, Greta Thunberg non è un modello da imitare nel gesto – ogni persona ha la propria forma di impegno – ma nella postura: la disponibilità a dire la verità anche quando è scomoda, a non accontentarsi delle risposte consolatorie degli adulti, a portare il proprio corpo e la propria voce dove si prende la decisione che riguarda il proprio futuro.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

Il cambiamento climatico è la sfida più grande che la generazione di giovani di oggi dovrà affrontare. Non è una sfida che hanno scelto – l'hanno ereditata. Ma è una sfida che dovranno attraversare, e il modo in cui lo faranno dipenderà in larga misura da come saranno stati educati a guardare il problema: con la lucidità dell'analisi scientifica, con la creatività della proposta alternativa, con la solidarietà verso chi è già colpito, con la speranza che rende possibile l'azione anche quando i risultati sono incerti. L'educazione al clima non è l'addestramento al panico ecologico né la produzione di senso di colpa individuale. È la formazione di una coscienza ecologica integrale – che collega la propria vita quotidiana con le dinamiche globali, che connette la giustizia ambientale con la giustizia sociale, che trova nelle tradizioni spirituali risorse per abitare la crisi senza esserne schiacciati.

Il gesto di Greta Thunberg – sedersi da sola davanti a un parlamento con un cartello scritto a mano – dice ai giovani qualcosa di semplice e di essenziale: che cominciare è sempre possibile, anche da soli, anche senza sapere come andrà a finire. L'importante è non smettere di guardare in faccia la realtà – e di chiedersi cosa si può fare, con ciò che si ha, nel posto in cui si è.

La domanda aperta

Se dovessi spiegare il cambiamento climatico a qualcuno che non ne sa nulla – un bambino, un nonno, un amico che non segue le notizie – cosa diresti? E se quella persona ti chiedesse «ma cosa si può fare?», cosa risponderesti – non in generale, ma concretamente, a partire dalla tua vita?



«La nostra casa è in fiamme.» – Greta Thunberg, Forum di Davos, gennaio 2019

«La terra è in lutto, è arida; il paese langue, è avvizzito.» – Osea 4,3

«L'interpretazione corretta del concetto dell'essere umano come signore dell'universo è quella di intenderlo come amministratore responsabile.» – Papa Francesco, *Laudato si'*, n. 116, 2015
