

# RACCONTARE L'UMANO

Sussidi narrativi per chi accompagna  
i giovani nelle domande che contano



---

## INTRODUZIONE

C'è una domanda che ogni adolescente porta dentro di sé, spesso senza saperla formulare: chi sono io, e vale la pena di essere chi sono? Non è una domanda scolastica, non si risponde con una voce di enciclopedia o con un test di personalità. È una domanda che brucia nell'ordine delle cose vissute: nel momento in cui ci si guarda allo specchio e non ci si riconosce, nel pomeriggio in cui ci si sente inutili e invisibili, nella notte in cui il futuro sembra una stanza buia senza interruttori. È una domanda che torna, in forme diverse, per tutta la vita, ma che nell'adolescenza assume una forza e una urgenza del tutto particolari, perché è il tempo in cui l'identità non è ancora data, ma si costruisce, si cerca, si perde e si ritrova in un processo che è al tempo stesso esaltante e spaventoso. Questa serie nasce da quella domanda, e dall'intuizione che accompagnarla richieda più di una risposta: richieda, prima di tutto, il coraggio di starle di fronte.

*Raccontare l'Umano* non è un manuale di psicologia né un catechismo: è un invito alla riflessione condivisa su quelle esperienze che appartengono a chiunque abbia vissuto, e che nell'adolescenza, forse più che in qualsiasi altro momento della vita, reclamano di essere nominate, elaborate, illuminate. L'esperienza del volto e dello sguardo degli altri. Il peso e la ricchezza delle radici. Il fuoco del desiderio che non sa ancora il proprio nome. La ferita che lascia cicatrice. Il silenzio in cui ci si incontra davvero. La strada aperta e senza mappa. Il dono ricevuto senza averlo meritato. La giustizia come passione. La libertà come compito. Il tempo come mistero da abitare, non solo da consumare.

Il metodo che questa serie adotta è quello della narrazione e della testimonianza: non la teoria astratta che spiega dall'esterno, ma la storia concreta che accompagna dall'interno. Ogni tema viene incontrato attraverso una soglia – quell'esperienza umana immediata e riconoscibile in cui il lettore può ritrovarsi – e poi illuminato da una figura storica che quella stessa esperienza ha attraversato con una profondità e una coerenza che diventano, per chi le incontra, un punto di orientamento. Accanto alla testimonianza biografica si radunano le luci: le opere d'arte, la musica, la letteratura, il cinema, le Scritture... non come ornamento culturale, ma come risorse vive, capaci di tenere acceso qualcosa di essenziale nel momento del bisogno.

Il filo che tiene insieme tutte le stazioni di questo percorso è la convinzione che l'essere umano non si capisca studiandolo dall'esterno, come un oggetto, ma frequentandolo dall'interno, come un soggetto in cammino. Che la crescita autentica non sia l'accumulo di risposte, ma l'approfondimento delle domande giuste. E che il compito di chi educa non sia risolvere l'inquietudine dei giovani – spesso è la loro inquietudine la parte più preziosa di loro – ma aiutarli a riconoscerla, a darle un nome, e a scoprire che altri esseri umani, prima di loro, hanno attraversato lo stesso territorio e ne hanno riportato qualcosa che vale la pena di custodire.

**PS.** Approfondimenti, strumentazioni e metodologia per un lavoro personale e di gruppo sui 16 temi affrontati sono disponibili in un pdf a parte.

---

## **1. RACCONTARE IL VOLTO**

*L'identità, lo sguardo, la responsabilità dell'incontro*

### **Primo movimento – La soglia**

Ogni mattina, prima ancora di dire una parola o di fare un gesto, l'essere umano si trova davanti a un volto. Il proprio. È un incontro che può sembrare banale – uno specchio, pochi secondi, e poi si va avanti – ma che in realtà non è mai del tutto neutro. Qualcosa accade, in quell'istante, che ha a che fare con la domanda più profonda che una persona possa porsi: *chi sono io?* E soprattutto: *quello che vedo corrisponde a chi sento di essere?*

Per un adolescente, questo incontro quotidiano con il proprio volto può essere uno dei momenti più carichi di tensione dell'intera giornata. Il volto che lo specchio restituisce è un volto in trasformazione – cambiano i lineamenti, cambia il corpo, cambia qualcosa che non si riesce ancora a nominare con precisione. È il volto di una persona che non è più quella di prima e non è ancora quella che sarà: un volto di passaggio, di soglia, di una identità che si sta costruendo in modo spesso caotico e doloroso. E in una cultura che ha fatto dell'immagine il metro di ogni cosa, questo volto viene continuamente confrontato, giudicato, modificato: i filtri delle applicazioni fotografiche, i canoni estetici imposti dai social network, le fotografie degli altri – sempre più belle, sempre più perfette, sempre più artefatte – costituiscono un tribunale permanente davanti al quale ogni volto reale rischia di sembrare insufficiente.

Eppure il volto non è solo il luogo dell'identità personale. È anche – e forse soprattutto – il luogo dell'incontro con l'altro. Quando due persone si guardano davvero – non si scambiano un'occhiata distratta, ma si *guardano* – accade qualcosa di filosoficamente straordinario: l'altro cessa di essere uno sfondo, un elemento del paesaggio, un mezzo per raggiungere qualcosa, e diventa un soggetto, una presenza, qualcuno che ti chiede qualcosa solo con il fatto di esistere di fronte a te. Il filosofo Emmanuel Levinas, che ha dedicato una parte fondamentale della propria opera alla meditazione sul volto dell'altro, ha descritto questa esperienza come il fondamento di tutta l'etica: nell'incontro con il volto altrui si riceve il primo comandamento morale, quello che precede qualsiasi norma scritta. Ma questa esperienza – essere davvero visti da qualcuno, e vedere davvero qualcuno – è più rara di quanto si pensi. Si può vivere in mezzo a molte persone e non incontrare nessun volto: si può

scorrere per ore sui social network senza che un solo viso ci faccia fermare davvero. La moltiplicazione delle immagini non equivale alla profondità dello sguardo; anzi, spesso la ostacola. Occorre qualcosa di più – una qualità dell'attenzione, una disponibilità alla lentezza, una forma di coraggio – per fermarsi davvero davanti a un volto e lasciare che faccia il suo lavoro: quello di rivelare una presenza, di porre una domanda, di creare una responsabilità.

## **Secondo movimento – Il testimone: Simone Weil**

Simone Weil nacque a Parigi il 3 febbraio 1909, in una famiglia ebrea colta e laica. Fin dall'infanzia mostrò un'intelligenza di intensità fuori dal comune – tanto che il fratello André, destinato a diventare uno dei matematici più importanti del Novecento, ricordò in seguito di aver avuto l'impressione, da bambino, che lei fosse semplicemente più dotata di lui. Studiò filosofia alla École Normale Supérieure, dove si laureò nel 1931. Fu insegnante di liceo in diverse città della Francia, e quasi ovunque lasciò nei suoi studenti un'impressione indelebile: quella di qualcuno che ascoltava davvero, che si interessava davvero, che trattava anche il più timido degli alunni come un interlocutore degno di essere preso sul serio.

Ma la storia di Simone Weil che interessa in questa sede non è quella del suo straordinario itinerario intellettuale. È quella di una donna che fece dell'*attenzione all'altro* il centro della propria vita – prima come pratica filosofica, poi come esperienza spirituale, infine come scelta radicale di condivisione. Nel 1934, a venticinque anni, Simone Weil chiese un anno di aspettativa dal proprio incarico di insegnante e andò a lavorare in una fabbrica. Voleva capire dall'interno cosa significasse essere un operaio nella Francia del suo tempo: non studiare la condizione operaia sui libri, non descriverla dall'esterno con simpatia politica, ma abitarla con il proprio corpo, con il proprio nome cancellato e sostituito da un numero, con la stanchezza delle dodici ore di lavoro, con l'umiliazione quotidiana di essere un ingranaggio in una macchina che non si fermava per nessuno.

Quell'esperienza fu per lei un punto di non ritorno. Non solo sul piano politico e sociale – anche se le conseguenze in quel senso furono profonde – ma sul piano umano e spirituale. Weil scoprì nei volti delle operaie accanto a lei qualcosa che i libri non le avevano insegnato: la dignità assoluta di persone che il mondo considerava invisibili, la bellezza nascosta in esistenze che la logica del profitto riduceva a funzioni. Scoprì, soprattutto, che *guardare davvero* qualcuno – non in modo compassionevole o sentimentale, ma con quella qualità di attenzione che le cose e le persone meritano – era una forma di rispetto che aveva a che fare, in modo che lei stessa avrebbe poi sviluppato con grande profondità filosofica, con l'amore nel senso più pieno del termine.

Pochi anni dopo, nel 1938, durante un soggiorno a Solesmes per la Settimana Santa, Simone Weil ebbe ciò che lei stessa descrisse come un'esperienza mistica diretta, inaspettata e travolgente.

Ascoltando il canto gregoriano dei monaci, con un mal di testa così forte da rendere quasi insopportabile ogni suono, sentì qualcosa che – nelle parole con cui lo descrisse in una lettera a padre Joseph-Marie Perrin, pubblicata nella raccolta *Attesa di Dio* – paragonò al fatto di essere attraversata dalla presenza di Cristo stesso. Non aveva cercato quell'incontro; le era accaduto come accade qualcosa che non si controlla, che arriva dall'esterno e cambia tutto dall'interno.

Da quel momento, la sua meditazione sull'attenzione assunse una dimensione che non era solo etica ma esplicitamente spirituale. Weil elaborò – nei suoi quaderni e nelle lettere, raccolti in Italia in varie antologie – la convinzione che *l'attenzione autentica* fosse la forma più alta di preghiera e al tempo stesso la forma più pura di amore per il prossimo. Saper guardare davvero il volto di un altro essere umano – la sua sofferenza, la sua realtà, senza sovrapporre le proprie proiezioni o i propri giudizi – era, per Weil, il gesto in cui il divino e l'umano si toccavano. Non si trattava di un gesto sentimentale: richiedeva disciplina, esercizio, rinuncia a se stessi. Richiedeva, in una parola, quella qualità rara che lei chiamava *attenzione*, e che distingueva nettamente dalla semplice concentrazione o dalla curiosità intellettuale.

Simone Weil morì il 24 agosto 1943, ad Ashford nel Kent, dove si era trasferita per lavorare con il governo francese in esilio. Aveva trentaquattro anni. Le circostanze della sua morte rimangono in

parte discusse: certamente era malata di tubercolosi, e certamente aveva rifiutato di nutrirsi più di quanto non fosse il regime alimentare dei Francesi sotto l'occupazione nazista. Come se, anche nell'atto finale della propria esistenza, avesse voluto non guardare i volti dei propri contemporanei sofferenti attraverso il vetro confortante della distanza, ma stare con loro – nel loro buio, con il loro peso.

### **Terzo movimento – La luce: Levinas, il Vangelo e il volto dell'icona**

Accanto alla testimonianza di Simone Weil, questa stazione porta tre luci che illuminano il tema del volto da angolature diverse e complementari.

**La prima è quella di Emmanuel Levinas**, il filosofo lituano di origine ebraica vissuto tra il 1906 e il 1995, la cui opera costituisce uno dei più significativi tentativi del Novecento di fondare l'etica sull'incontro con il volto dell'altro. Anche lui, come Weil, portava con sé l'esperienza vissuta della negazione del volto: aveva trascorso cinque anni come prigioniero di guerra in un campo tedesco, mentre la sua famiglia in Lituania veniva sterminata. Da quell'esperienza – di essere ridotto a un numero, a una funzione, a qualcosa che l'altro non era tenuto a guardare – nacque la domanda filosofica che attraversa tutta la sua opera: *cosa significa incontrare il volto di un altro essere umano?*

La risposta che Levinas elaborò, in modo progressivo e sempre più approfondito nelle opere *Totalità e Infinito* (1961) e *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* (1974), è di una radicalità che non ha paragoni nella filosofia contemporanea. In una sintesi che inevitabilmente semplifica la ricchezza del suo pensiero, si può dire che Levinas vede nel volto dell'altro – nella sua nudità, nella sua vulnerabilità, nel fatto stesso di essere esposto davanti a me – il primo e fondamentale evento etico dell'esistenza umana. Il volto dell'altro mi chiede qualcosa prima ancora che io abbia deciso di occuparmene: mi dice, nella sua semplice presenza, *non farmi del male, riconoscimi, non ridurmi a un oggetto*. In questo senso, il volto dell'altro è, per Levinas, il luogo in cui la morale non si applica, ma si origina: non applico una regola quando guardo il volto dell'altro, ma ricevo una chiamata che precede qualsiasi regola.

Per un educatore che lavora con i giovani, questa intuizione ha una risonanza immediata e concreta: guardare davvero il volto di un ragazzo o di una ragazza – non la sua performance scolastica, non il suo comportamento, non la sua utilità rispetto agli obiettivi formativi – è già, in se stesso, un atto educativo. È il gesto che dice: *esisti, e il fatto che tu esista mi chiede qualcosa*.

**La seconda luce è quella del Vangelo di Giovanni**, al capitolo nono, dove si narra la guarigione di un uomo cieco dalla nascita. Il racconto comincia con una domanda dei discepoli che rivela un pregiudizio antico: «Rabbi, chi ha peccato, lui o i suoi genitori, perché sia nato cieco?» (Gv 9,2). La domanda è, in fondo, un modo di non vedere l'uomo di fronte a loro: lo stanno guardando attraverso la griglia di una spiegazione causale, di una colpa da attribuire, di un problema da classificare. Gesù risponde scartando l'intera logica della domanda: quell'uomo non è lì come problema da spiegare, ma come persona da incontrare. E poi guarisce.

Quello che colpisce in questo racconto non è solo il miracolo, ma la qualità dello sguardo che lo precede. Gesù *vede* quest'uomo – lo vede nella sua integralità, non nella sua condizione riduttiva – e quella visione è già, in qualche modo, l'inizio della guarigione. La stessa qualità di sguardo si ritrova in molti altri episodi evangelici: il pubblicano Zaccheo sul sicomoro, la donna samaritana al pozzo, la donna sorpresa in adulterio trascinata davanti alla folla. In tutti questi casi, il primo gesto di Gesù è vedere – vedere la persona intera, non la sua etichetta sociale, non il suo errore, non la sua utilità.

**La terza luce ha una natura diversa dalle prime due: è quella delle icone della tradizione cristiana orientale**, in cui il volto – il *lik*, in russo – è il soggetto centrale della rappresentazione

sacra. Nell'icona, il volto non è mai semplicemente un ritratto: è una finestra, un punto di passaggio tra il visibile e l'invisibile. Gli occhi del Cristo pantocrate, della Madre di Dio, dei santi non guardano lo spettatore nel senso ordinario del termine: *lo convocano*, lo chiamano a uno sguardo reciproco che è già preghiera. La tradizione teologica ortodossa ha elaborato, attorno all'icona, una vera e propria fenomenologia dello sguardo: il padre Pavel Florenskij, il filosofo e teologo russo giustiziato nel 1937 – la cui opera *Le porte regali* è un testo di straordinaria profondità sulla teologia dell'immagine sacra – scrisse che nell'icona non si guarda un'immagine, ma si viene guardati da una presenza.

Questa intuizione – che il volto autentico non è quello che si mostra, ma quello che ci convoca, che ci chiede qualcosa, che ci mette in relazione – è forse la luce più difficile da accendere in un tempo dominato dall'immagine curata e dal selfie. Ed è precisamente per questo che è la più necessaria.

#### **Quarto movimento – Il senso**

C'è una differenza profonda tra *guardare* un volto e *vederlo*. Si può guardare per anni il volto di qualcuno – in classe ogni mattina, in famiglia ogni sera, sui social network ogni giorno – senza mai veramente vederlo. Vedere richiede qualcosa che guardare non richiede: richiede di rallentare, di sospendere il giudizio già formulato, di fare spazio a ciò che l'altro porta di inaspettato e irriducibile. È, come Weil insegnava, una forma di *attenzione* – non la concentrazione tesa che si usa per risolvere un problema, ma la disponibilità aperta e paziente che si porta davanti a qualcosa che non si può controllare, solo ricevere.

Per gli adolescenti che vivono immersi in una cultura dell'immagine performativa – dove il volto è prima di tutto ciò che si mostra agli altri, e il valore di una persona si misura in parte significativa dal numero di approvazioni che quella immagine riceve – la possibilità di sperimentare un incontro diverso, in cui il proprio volto venga guardato senza essere giudicato, senza essere usato, senza essere sovrapposto a un'aspettativa, può avere un effetto quasi terapeutico. Non perché risolva le ansie legate all'immagine di sé – che sono radicate in dinamiche complesse e non scompaiono con una sola esperienza – ma perché apre uno spiraglio: mostra che esiste un altro modo di essere guardati, e che quel modo è possibile.

La pedagogia che emerge da questa stazione è, in questo senso, prima di tutto una pedagogia dello sguardo. Educare al volto significa educare all'attenzione: insegnare ai giovani – e prima di tutto praticare con loro – la qualità di sguardo che trasforma la percezione dell'altro da classificazione a incontro. Significa portarli davanti a opere d'arte in cui il volto umano è trattato con una profondità e una cura che li costringa a fermarsi. Significa raccontare storie di persone – come quella di Simone Weil – che hanno fatto dello sguardo autentico sull'altro la propria vocazione. Significa, soprattutto, offrire nella relazione educativa concreta quello che le teorie descrivono in astratto: essere qualcuno che davvero vede il ragazzo o la ragazza di fronte a sé, non solo ciò che rende o ciò che produce.

La sfida più impegnativa, per chi educa, è forse questa: imparare a essere guardato, non solo a guardare. Permettere ai giovani di sentire che il proprio sguardo è accolto – che la domanda «chi sono io?» che portano negli occhi viene ricevuta con rispetto, non liquidata con una risposta pronta. Perché un educatore che sa stare sotto lo sguardo dell'altro – che non si difende, che non si nasconde, che è disposto a essere visto per quello che è – insegna qualcosa che nessun curriculum può contenere: che l'incontro tra due volti reali è possibile, che vale la pena di cercarlo, e che in esso accade qualcosa che assomiglia, più di quasi tutto il resto, alla vita buona.

---

## 2. RACCONTARE LE RADICI

*L'appartenenza, la memoria, il senso di casa*

### **Primo movimento – La soglia**

C'è un momento nell'adolescenza in cui una domanda cambia forma. Non è più «chi sono io?» – quella domanda che accompagna i primi anni della vita giovanile come un'eco insistente – ma qualcosa di più antico e di più inquietante: «da dove vengo?». Non nel senso biologico o anagrafico – anche se quella dimensione non è mai del tutto estranea – ma nel senso più profondo e difficile: da quale terra sono cresciuto? Quali radici mi nutrono, o mi mancano? Cosa porto con me che non ho scelto di portare?

È una domanda che può affiorare in occasioni inaspettate: mentre si ascolta un racconto di famiglia, mentre si entra per la prima volta in un luogo che i propri genitori abitavano da bambini, mentre si guarda una fotografia antica e si riconosce in un volto sconosciuto qualcosa del proprio. Può affiorare anche nel contrario: nell'assenza di racconti, nel silenzio che alcune famiglie oppongono alle domande sul passato, nel senso di non appartenere a nessun luogo preciso, di essere stati piantati in una terra che non si sente propria.

Il paradosso dell'adolescenza rispetto alle radici è uno dei più delicati che la pedagogia si trovi ad affrontare. Da un lato, il giovane ha un bisogno profondo di sapere da dove viene: le radici sono il suolo da cui cresce l'identità, la base a partire dalla quale è possibile costruire qualcosa di proprio. Dall'altro, è precisamente nell'adolescenza che si avverte con maggiore forza l'impulso a distaccarsi – a distinguersi dalla famiglia, dalla comunità d'origine, dagli schemi trasmessi nell'infanzia. Questo doppio movimento – di attrazione e di allontanamento – non è una contraddizione da risolvere, ma una tensione da abitare: è il modo in cui un essere umano cresce, come un albero che spinge verso l'alto solo perché le sue radici scendono abbastanza in profondità.

In una cultura che valorizza la mobilità, la leggerezza, la capacità di reinventarsi continuamente, la questione delle radici rischia di essere trattata come un residuo di mentalità tradizionale – qualcosa di superato, di provinciale, di contrario alla libertà. I giovani crescono in mondi sempre più porosi, in cui le identità si costruiscono per combinazione e scelta piuttosto che per trasmissione e appartenenza. Il che è vero: la libertà di scegliere chi essere è un valore reale, e non si tratta di tornare verso forme di appartenenza totalizzante che soffocavano l'individuo. Eppure c'è qualcosa che una cultura senza radici non riesce a dare: il senso di essere tenuti, di avere un suolo sotto i piedi, di non dover ricominciare da zero ogni volta che la vita chiede di reggersi in piedi da soli.

Simone Weil, in uno dei suoi testi più visionari e politicamente acuti, scrisse che il radicamento è forse il bisogno più importante e più misconosciuto dell'anima umana. Osservava che si può sradicare un essere umano non solo strappandolo dalla propria terra o dalla propria comunità, ma anche attraverso la povertà, l'esclusione, la perdita del senso di continuità con il passato. Lo sradicamento, sosteneva, è la condizione più pericolosa per l'anima – e al tempo stesso la più diffusa nelle società moderne. Quella diagnosi, formulata nel 1943, sembra descrivere con precisione inquietante qualcosa che molti giovani d'oggi vivono in modo diffuso, anche se non sempre riescono a nominarlo: una forma di galleggiamento, di mancanza di suolo, di incapacità di sentirsi a casa in modo duraturo.

Educare alle radici non significa, dunque, insegnare nostalgia o chiusura. Significa qualcosa di molto più difficile e più necessario: aiutare i giovani a scendere in profondità – nella propria storia, nella propria famiglia, nella propria tradizione – per trovare lì non un limite, ma una fonte. Le radici non trattengono: nutrono. E un albero senza radici, anche se cresce velocemente e si mostra luminoso, è fragile di fronte al primo vento che arriva.

### **Secondo movimento – Il testimone: Etty Hillesum**

Etty Hillesum nacque il 15 gennaio 1914 a Middelburg, nei Paesi Bassi, in una famiglia ebrea colta e variegata. Suo padre, Louis Hillesum, era insegnante di lingue classiche e poi preside di un ginnasio;

sua madre, Riva Bernstein, era di origine russa, energica e caotica come una corrente che non trovava il suo letto. La famiglia si trasferì più volte, portando con sé quella qualità di vita intellettuale un po' dispersiva e brillante che caratterizza certi ambienti ebraici dell'Europa centrale. Etty studiò diritto ad Amsterdam, poi si appassionò alle lingue slave. Viveva in affitto nella pensione di Han Wegerif, un anziano vedovo di cui era diventata compagna di vita, in un appartamento nel cuore di Amsterdam. Ciò che interessa qui non è, però, la geografia esterna della sua vita, ma quella interna: il percorso straordinario attraverso il quale una giovane donna – brillante, ansiosa, caotica, innamorata della vita e di sé stessa – divenne qualcuno che molti lettori, nei decenni successivi, hanno descritto come una figura luminosa di umanità integra.

Il catalizzatore di questa trasformazione fu un incontro. Nel febbraio del 1941, Etty cominciò a frequentare Julius Spier, uno psicologo di origine tedesca che aveva conosciuto Carl Gustav Jung a Zurigo ed era dotato di una rara capacità di tenere insieme le dimensioni della mente, dell'anima e del corpo. Con lui – e attraverso lui – Etty cominciò a scendere in profondità dentro sé stessa. Non era la terapia in senso moderno: era qualcosa di più antico e più impegnativo. Era l'invito a incontrare la propria interiorità senza fuggire – a scoprire le proprie radici, non come dato biografico, ma come vita ancora da abitare.

Il diario che Etty cominciò a scrivere nel marzo del 1941 – pubblicato in italiano da Adelphi con il titolo *Diari 1941-1943* – è uno dei documenti più straordinari che la letteratura europea del Novecento ci abbia lasciato. Non è un diario della Shoah nel senso in cui lo è il diario di Anne Frank: è il diario di un'anima in crescita, che cresce precisamente nel momento in cui il mondo tenta di distruggerla. Le leggi razziali naziste stavano privando gli ebrei olandesi di tutto – del lavoro, della libertà di movimento, dei diritti civili, infine della vita. Etty Hillesum viveva questo progressivo spogliamento, e nel suo diario si vede chiaramente il momento in cui la domanda «da dove vengo?» smette di essere solo intellettuale e diventa esistenziale.

Perché di fronte alla negazione radicale – quando qualcuno ti dice che non appartieni, che non hai radici legittime, che sei uno straniero nella tua stessa terra – la risposta non può essere solo politica o storica. Deve essere qualcosa di più profondo: deve essere la riscoperta di radici che non dipendono dall'approvazione esterna, che non possono essere confiscate da nessuna legge razziale, che stanno in un luogo che nessuna persecuzione raggiunge. Etty Hillesum trovò quelle radici in tre direzioni che nel suo diario appaiono intrecciate in modo inestricabile: la propria interiorità più profonda, la tradizione umana nel senso più largo, e qualcosa che lei chiamava semplicemente «Dio», con una semplicità sorprendente per una donna cresciuta in un ambiente laico.

Nel 1942, quando la deportazione degli ebrei olandesi era già in corso, Etty si offrì volontaria per andare a lavorare al campo di transito di Westerbork, nel nord-est dell'Olanda, come assistente del Consiglio ebraico. La scelta era paradossale: poteva ancora cercare di nascondersi o fuggire, come fecero molti altri. Scelse invece di stare – di stare con il suo popolo, nel luogo della sofferenza, portando ciò che aveva. In una delle sue lettere più intense, annotava di voler essere «il cuore pensante di questa baracca». Non il capo, non il salvatore, non l'eroe: il cuore. Un luogo in cui la vita, anche nella sua forma più spezzata, potesse ancora essere riconosciuta e tenuta insieme.

Venne deportata ad Auschwitz il 7 settembre 1943. Morì il 30 novembre di quell'anno. Aveva ventinove anni.

Quello che rimane – oltre ai diari e alle lettere – è la testimonianza di qualcuno che ha scelto di scendere nelle proprie radici proprio quando quelle radici venivano negate. E che in quella discesa ha trovato non la disperazione, ma qualcosa di paradossalmente solido: la certezza che l'appartenenza più vera non si riceve dall'esterno, ma si scopre dall'interno. Che si è a casa, prima di tutto, nel proprio essere più profondo. Come un albero che, anche strappato dalla terra che lo ha visto crescere, porta ancora con sé, nel midollo, la linfa di quella radice originaria.

### **Terzo movimento – La luce**

Tre luci illuminano il tema delle radici da angolazioni diverse e complementari.

### ***Prima luce: Simone Weil e il bisogno di radicamento***

La prima luce viene da un testo scritto nel 1943, poche settimane prima della morte di chi lo aveva redatto, in condizioni di salute già gravemente compromesse, come commissione del governo francese in esilio: *L'enracinement*, pubblicato postumo in Francia nel 1949 e tradotto in italiano con il titolo *Il bisogno di radici* (SE, Milano). È un testo di politica e di antropologia, scritto da una mente filosofica di rara potenza, ma è anche – nella sua parte iniziale – una meditazione sull'anima umana che ha la qualità di un'esperienza vissuta.

Weil apre sostenendo – per parafrasare il cuore del suo argomento – che il radicamento costituisce forse il bisogno più importante e più misconosciuto dell'anima umana, e che tuttavia è anche il bisogno più facilmente violato. Un essere umano ha radici nella propria partecipazione reale, attiva e naturale all'esistenza di una collettività che conserva vivi certi tesori del passato e certi presentimenti del futuro. Quella partecipazione non è astratta: è fatta di luoghi, di riti, di memorie condivise, di modi di guardare il mondo che si apprendono prima ancora di saperli nominare.

La diagnosi di Weil è che la modernità – nella sua forma industriale, coloniale, urbanizzata – ha prodotto una forma inedita e devastante di sradicamento collettivo. Non solo le popolazioni colonizzate e deportate, a cui lei dedica pagine di grande acutezza, ma anche le classi lavoratrici delle metropoli europee e gli intellettuali borghesi soffrono, in modi diversi, di una mancanza di radici che nessuna ideologia politica è riuscita davvero a sanare. Questo sradicamento produce, secondo Weil, una fame di compensazione: si cerca nell'eccitazione, nel consumo, nel fanatismo ciò che non si trova nella profondità tranquilla di un'appartenenza reale. È una diagnosi che risuona con una precisione inquietante nel mondo dei giovani d'oggi – un mondo in cui lo scorrere compulsivo dei contenuti digitali, la ricerca frenetica di identità attraverso le tribù dei social network, la difficoltà a sopportare il silenzio e la lentezza, sembrano rispondere esattamente a quella fame descritta da Weil ottant'anni fa.

### ***Seconda luce: il Libro di Rut e le radici scelte***

La seconda luce ha la forma di una storia. È una delle più brevi dell'intera Bibbia ebraica – quattro capitoli soltanto – ed è anche una delle più universali: il Libro di Rut narra di una donna moabita che, rimasta vedova e senza figli, sceglie di seguire la suocera Naomi nella sua terra d'origine, Betlemme, abbandonando la propria. La scena centrale è quella in cui Naomi invita Rut a tornare alla sua famiglia, ai suoi dei, alla sua terra – l'invito, cioè, a restare con le proprie radici di sangue e di tradizione. Rut risponde con parole che sono diventate uno dei testi più citati di tutta la letteratura universale:

*«Dove tu andrai, io andrò; dove tu ti fermerai, io mi fermerò; il tuo popolo sarà il mio popolo e il tuo Dio sarà il mio Dio.» (Rut 1,16)*

Il paradosso teologico di questo testo è straordinario e pedagogicamente potente: Rut diventa il modello dell'appartenenza proprio nel momento in cui abbandona le proprie radici di nascita. Le sue nuove radici non sono date – sono scelte. Sono il frutto di un atto di fedeltà, di amore, di decisione libera e consapevole. Il Libro di Rut suggerisce, così, che le radici più profonde non sono necessariamente quelle biologiche o geografiche: sono quelle che si sceglie di onorare, quelle in cui si decide di scendere, anche quando nessuna necessità lo impone. In questo senso, la storia di Rut parla direttamente agli adolescenti: anche chi ha alle spalle storie familiari difficili o identità plurali o appartenenze incerte può scegliere dove mettere le proprie radici – in quali valori, in quale comunità, in quale visione del mondo.

È significativo, nella tradizione ebraica, che il Libro di Rut venga letto durante la festa di Shavuot, la festa del dono della Torah – il testo sacro che costituisce la radice profonda dell'identità di Israele. Rut, la straniera che sceglie di fare proprie le radici di un altro popolo, diventa così la figura della conversione non come abbandono di sé, ma come approfondimento: come discesa in una radice che si sente più vera di quella in cui si era nati.

### ***Terza luce: Marc Chagall e la pittura della memoria***

La terza luce è quella di un pittore: Marc Chagall, nato a Vitebsk nel 1887 da una famiglia ebrea chassidica, morto a Saint-Paul-de-Vence nel 1985 all'età di novantasette anni – una vita che attraversa quasi per intero il Novecento. Chagall lasciò Vitebsk giovanissimo, per studiare arte prima a San Pietroburgo, poi a Parigi. Non vi tornò mai stabilmente. Eppure tutta la sua opera – per oltre settant'anni di produzione ininterrotta – è attraversata dalle immagini di quella piccola città bielorusa: il violinista sul tetto, i fidanzati che volano sopra le case, la sinagoga, il circo, i contadini, gli animali. Vitebsk non è il soggetto di qualche quadro: è la radice viva da cui tutta la sua immaginazione cresce.

Uno dei dipinti più emblematici in questo senso è *Io e il mio villaggio*, realizzato nel 1911 e conservato al *Museum of Modern Art* di New York: una composizione onirica e circolare in cui la testa del pittore e quella di una capra si guardano frontalmente, unite da un filo di luce che sembra ricordare e al tempo stesso reinventare il paesaggio dell'infanzia. Chagall non dipingeva Vitebsk com'era: la dipingeva come la portava dentro di sé. Le sue radici non erano una nostalgia – erano una sorgente viva che continuava ad alimentare la sua visione del mondo anche nell'esilio, anche a Parigi, anche negli anni della fuga dalla persecuzione nazista.

C'è un'intuizione pedagogica potente in questa immagine: le radici non sono il passato che ci trattiene, ma la memoria che ci alimenta. Chagall non tornò mai a vivere a Vitebsk – eppure Vitebsk fu sempre con lui. Le radici autentiche non ci incatenano al luogo di origine: ci permettono di andare ovunque portando con noi qualcosa di essenziale, una luce che non si spegne perché viene da lontano.

### **Quarto movimento – Il senso**

C'è una metafora che attraversa molte tradizioni sapienziali – quella dell'albero – e che merita di essere presa sul serio, non come ornamento retorico, ma come strumento di comprensione. Un albero è tanto più capace di crescere verso l'alto quanto più le sue radici scendono in profondità. Le radici non sono il contrario della crescita: ne sono la condizione. Un albero sradicato può ancora sembrare verde per qualche tempo – ma non fiorisce, e non porta frutto.

Questa metafora aiuta a capire qualcosa di essenziale nell'esperienza adolescenziale: il bisogno di distaccarsi dalle proprie origini – dalla famiglia, dalla tradizione, dai valori ricevuti nell'infanzia – non è il contrario del bisogno di radici. È, piuttosto, il modo in cui le radici vengono messe alla prova e, paradossalmente, rafforzate. Un giovane che si allontana dalla propria famiglia di origine, che sfida i valori con cui è cresciuto, che costruisce la propria identità in tensione con ciò che ha ricevuto, non sta tagliando le proprie radici: le sta esplorando, le sta facendo proprie in modo attivo e consapevole. Ciò che sarebbe davvero dannoso non è l'allontanamento, ma lo sradicamento senza che ci sia nulla a sostituire ciò che si abbandona – il galleggiamento in un'identità costruita solo di immagini e di apparenze, senza profondità.

Per chi educa, questo significa qualcosa di preciso e di impegnativo. Non si tratta di trasmettere radici – come se le radici fossero un contenuto da trasferire da una generazione all'altra – ma di creare le condizioni perché il giovane le incontri, le riconosca, le faccia proprie. Si tratta, cioè, di accompagnare un processo di discesa: verso la propria storia familiare, verso la tradizione culturale e spirituale in cui si è nati, verso quella dimensione di profondità interiore che Etty Hillesum chiamava, con semplicità disarmante, «il pozzo più profondo che c'è in me».

Quella discesa non è mai indolore. Incontrare le proprie radici significa anche incontrare le ferite della propria storia – i traumi familiari non elaborati, le contraddizioni della propria tradizione, le zone d'ombra di ciò che si è ricevuto. Un giovane che scende nelle proprie radici non trova solo nutrimento: trova anche nodi, domande senza risposta, dolori che altri hanno portato prima di lui. È compito dell'educatore stare accanto in quella discesa senza sostituirsi ad essa, senza offrire risposte preconfezionate, senza trasformare la complessità della storia in una narrazione consolatoria.

La sfida più specifica che il tema delle radici pone in questo momento storico riguarda la pluralità. Molti giovani crescono con radici multiple – due culture, due lingue, due tradizioni religiose, famiglie

ricomposte in modi nuovi, appartenenze che si sovrappongono senza eliminarsi. Per loro, la domanda «da dove vengo?» non ha una risposta semplice: è una domanda che richiede di stare nella complessità, di imparare a tenere insieme ciò che non si lascia facilmente unificare. La pedagogia delle radici, in questo contesto, non può proporre un'identità monolitica come modello: deve imparare a valorizzare la ricchezza di chi porta dentro di sé più di una casa, più di una lingua, più di una storia. E tuttavia, anche per chi ha radici plurali o incerte o dolorose, c'è una domanda che resta aperta e che vale la pena di accompagnare: quali radici scegli di onorare? In quale suolo decidi di scendere? Dove vuoi mettere la tua vita? Come Rut, che scelse di fare propria una radice non sua per nascita, ogni giovane è chiamato – in modo più o meno consapevole – a scegliere dove piantarsi. L'educatore non può fare quella scelta al posto suo. Ma può creare lo spazio in cui quella scelta venga presa con serietà, con libertà, e con la consapevolezza che le radici non sono una prigione: sono una sorgente.

---

### **3. RACCONTARE IL DESIDERIO**

*La tensione, la mancanza, il cuore inquieto*

#### **Primo movimento – La soglia**

Il desiderio è l'esperienza umana più universale e più misteriosa. È la prima cosa che un essere umano conosce – prima ancora delle parole, prima ancora della coscienza: il neonato desidera, tende, cerca. Ed è anche l'ultima cosa che non lo abbandona: si muore ancora desiderando qualcosa, anche quando il corpo ha già cominciato a cedere. Eppure nessuno sa davvero cos'è il desiderio. Si può descrivere ciò che si desidera – un oggetto, una persona, un futuro, un senso – ma la forza che muove verso quella cosa rimane, in fondo, sempre parzialmente opaca a sé stessa.

Nell'adolescenza questa opacità diventa quasi insopportabile. Il desiderio si risveglia con un'intensità nuova e sconvolgente – il corpo cambia e con esso cambiano le direzioni e le forme in cui quella energia si orienta. Ma ciò che più sconcerta non è la violenza del desiderio, bensì la sua imprecisione: si desidera, intensamente, senza sapere bene cosa. Si vuole qualcosa di grande, di assoluto, di capace di riempire una mancanza che non si riesce nemmeno a nominare con precisione. Si è affamati – ma l'oggetto di quella fame rimane sfuggente, sempre un po' oltre ciò che si riesce ad afferrare.

C'è una parola greca che i filosofi antichi usavano per indicare questa esperienza: *pothos* – il desiderio di ciò che è assente, la nostalgia di qualcosa che non si è ancora avuto o che si è perduto, la tensione verso qualcosa che supera ogni oggetto concreto. È una parola che contiene già una diagnosi: il desiderio autentico non si esaurisce nel possesso. Ogni volta che si ottiene ciò che si desiderava, qualcosa si riaccende – più in profondità, più in avanti. Il desiderio è, per sua natura, eccedente rispetto a qualsiasi oggetto che pretenda di soddisfarlo.

La cultura contemporanea ha elaborato una risposta a questa struttura fondamentale del desiderio: quella della soddisfazione immediata. Il mercato – nella sua forma digitale e algoritmica più recente – si è costruito sull'intuizione che il desiderio è gestibile se lo si riduce a bisogno, e che il bisogno è soddisfabile se si può produrre e vendere l'oggetto giusto al momento giusto. Le piattaforme digitali, i social network, le applicazioni di streaming e di incontro sono macchine sofisticatissime di gestione del desiderio: offrono un flusso continuo di piccole soddisfazioni che tengono accesa la fiamma del volere senza mai permettere che bruci davvero. Il risultato non è la felicità, ma qualcosa di molto diverso: una forma di sazietà cronica che però non sazia nulla di essenziale. Si è costantemente stimolati e, al tempo stesso, cronicamente insoddisfatti – come chi mangia tutto il giorno senza trovare il sapore che cercava.

I giovani crescono immersi in questo ambiente come se fosse il solo possibile. La domanda che un certo tipo di educazione – e un certo tipo di esperienza spirituale – ha il compito di porre è quella che la cultura del consumo ha tutto l'interesse a non fare: ma che cosa desideri davvero? Non cosa vuoi

comprare, non cosa vuoi fare questa sera, non quanti mi piace vuoi raccogliere sulla tua prossima fotografia – ma cosa vuoi davvero, quando smetti di scorrere e rimani in silenzio con te stesso? Quella domanda – semplice in apparenza, vertiginosa nella sostanza – è il punto di partenza di ogni pedagogia del desiderio degna di questo nome.

Perché il desiderio autentico non è un problema da risolvere né una pulsione da contenere: è la freccia che indica la direzione della vita. Un essere umano che non desidera – o che ha imparato a desiderare solo ciò che gli viene offerto – non è libero: è addomesticato. La libertà comincia quando si impara a riconoscere il proprio desiderio più profondo, a distinguerlo dai mille desideri sostitutivi che la cultura propone continuamente, e a trovare il coraggio di orientarsi verso di esso. Anche quando quella direzione è scomoda. Anche quando nessuno intorno a noi la percorre.

## **Secondo movimento – Il testimone: Agostino di Ippona**

C'è una frase che Agostino di Ippona scrisse all'inizio delle sue *Confessioni* – un libro che è, tra le tante cose che si può dire di esso, il più grande testo della letteratura occidentale sul desiderio – e che ha attraversato i secoli con la forza di un'intuizione che non invecchia: «ci hai fatto per te, e il nostro cuore è inquieto finché non riposa in te» (*Confessioni*, I, 1, 1, traduzione dalla Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova, Roma). In quelle poche parole è contenuta non solo la teologia di Agostino, ma anche la sua autobiografia – e, in qualche modo, l'autobiografia di chiunque abbia vissuto con sufficiente profondità da accorgersi che nessuna soddisfazione terrena riesce davvero a colmare quella che lui chiamava, con precisione anatomica, l'inquietudine del cuore.

Agostino nacque il 13 novembre del 354 a Tagaste, nell'odierna Algeria, da un padre pagano di nome Patrizio e da una madre cristiana che la tradizione ha tramandato come Monica – una delle figure più potenti e tenaci della storia della spiritualità cristiana. Era un bambino brillante in una famiglia di modeste condizioni economiche, ma i genitori fecero di tutto perché ricevesse un'educazione superiore: a Cartagine, poi a Roma, poi a Milano, dove si stabilì come insegnante di retorica. Era giovane, dotato, ambizioso. Aveva tutto ciò che la cultura del suo tempo riconosceva come successo. Eppure nella sua vita c'era qualcosa che non si sistemava – qualcosa che continuava a muoversi, a cercare, a non trovare quiete. Lo racconta lui stesso, nelle *Confessioni*, con una franchezza che ancora oggi risulta sconcertante: aveva una relazione stabile con una donna – rimasta anonima nel testo – dalla quale aveva avuto un figlio, Adeodato, che amava profondamente. Ma quella relazione, anche se reale, non bastava. Cercò la verità nei Manichei – una setta religiosa dualista che prometteva risposte cosmiche alle domande dell'anima – e non la trovò. La cercò nella filosofia degli Accademici, che insegnavano il dubbio come postura intellettuale permanente, e nemmeno lì si fermò. Si avvicinò a Plotino e al neoplatonismo, che gli insegnò a distinguere il sensibile dall'intelligibile, il mutevole dall'eterno – e qui qualcosa cominciò a risuonare, ma non ancora abbastanza.

Il punto di svolta arrivò a Milano nell'estate del 386, attraverso due mediazioni molto diverse tra loro. La prima fu quella di Ambrogio, il grande vescovo di Milano, di cui Agostino frequentava le prediche – inizialmente con l'interesse di un professionista della retorica che studia un avversario, e progressivamente con qualcosa di diverso, di più personale, di più pericoloso. La seconda mediazione fu un libro – il racconto della vita di Antonio il Grande, il padre del monachesimo cristiano, che un amico gli narrò in una sera d'estate – che gli mostrò l'esistenza di uomini che avevano trovato ciò che lui cercava, e che lo avevano trovato gettando via tutto il resto.

La scena della conversione – nel giardino di una casa di Milano, raccontata nel libro ottavo delle *Confessioni* – è uno dei momenti più intensi della letteratura mondiale. Agostino è in preda a un pianto convulso, si è appartato tra gli alberi, sente con tutta la chiarezza della disperazione che qualcosa in lui è diviso: vuole e non vuole, sa e non riesce ad agire secondo ciò che sa. Poi, da oltre il muro del giardino, sente la voce di un bambino che ripete una formula di gioco: tolle, lege – prendi, leggi. Prende il rotolo delle *Lettere di Paolo* che aveva con sé, apre a caso, legge il versetto della *Lettera ai Romani* che cade sotto i suoi occhi. E qualcosa si compone – in modo che lui stesso descrive come una luce di certezza che entra nel cuore e dissolve ogni ombra.

Quello che interessa qui non è la conversione in sé – evento teologico e spirituale su cui secoli di interpretazione hanno detto cose profonde – ma ciò che essa rivela sulla natura del desiderio. Perché la vita di Agostino prima di quella notte nel giardino non è la vita di qualcuno che non desiderava: è la vita di qualcuno che desiderava moltissimo, in molte direzioni, con grande intensità. Il problema non era l'assenza di desiderio, ma la sua dispersione – la sua tendenza a fermarsi agli oggetti intermedi, a confondere il segnale con la fonte, a prendere le mani che indicano per ciò che viene indicato. Quella notte nel giardino non spense il desiderio di Agostino: lo radunò. Lo portò in una direzione sola, abbastanza profonda da reggere il peso di tutta la sua vita.

Divenne vescovo di Ippona, nell'odierna Algeria, nel 396. Governò quella piccola diocesi africana per quasi trentacinque anni, fino alla morte avvenuta il 28 agosto del 430, mentre i Vandali assediavano la città. Scrisse in quei decenni una quantità straordinaria di opere – teologiche, filosofiche, spirituali, polemiche – che ancora oggi costituiscono una delle vette del pensiero cristiano occidentale. Ma rimase, fino alla fine, lo stesso uomo che aveva scritto nelle Confessioni: qualcuno la cui esperienza personale del desiderio era così reale, così vissuta nel corpo e nell'anima, che nessun suo lettore ha mai potuto ignorarla.

Il lascito pedagogico di Agostino sul tema del desiderio è semplice nella formulazione e inesauribile nelle implicazioni: il desiderio non va represso né semplicemente assecondato, ma orientato. L'inquietudine del cuore è il segnale di una direzione, non di un difetto. Chi educa non ha il compito di calmare quella inquietudine – sarebbe come chiudere la finestra perché fuori c'è il sole – ma di aiutare i giovani a riconoscere verso dove li sta portando.

### **Terzo movimento – La luce**

Tre luci illuminano il tema del desiderio da angolature diverse e complementari.

#### ***Prima luce: Platone e il Simposio – il desiderio come tensione verso il Bello***

La prima luce viene da un banchetto immaginario che Platone racconta nel *Simposio* – uno dei dialoghi più belli e più influenti della filosofia occidentale. Siamo ad Atene, a casa del poeta Agatone che festeggia una vittoria drammaturgica: i commensali decidono di trascorrere la serata pronunciando ciascuno un elogio di Eros, il dio dell'amore e del desiderio. I discorsi si susseguono, ciascuno con la propria logica e la propria bellezza, finché non prende la parola Socrate. E Socrate, con il paradosso che gli è proprio, non dice di parlare in nome proprio: riferisce ciò che gli ha insegnato una donna di Mantinea di nome Diotima, che lui descrive come la sua maestra nelle cose d'amore.

Ciò che Diotima insegna a Socrate – e che Platone mette in scena con una delicatezza filosofica straordinaria – è la natura del desiderio come mancanza orientata. Eros non è un dio pieno e potente: è figlio di Poros, l'abbondanza, e di Penia, la povertà. È, per sua natura, tensione tra ciò che si ha e ciò che manca – aspirazione verso qualcosa che si intuisce ma non si possiede. Ed è proprio per questo che Eros è il motore della vita umana nella sua forma più alta: è lui che spinge verso la bellezza, verso la conoscenza, verso la generazione – in senso fisico, ma anche e soprattutto in senso spirituale.

La parte più famosa e più discussa del *Simposio* è ciò che i commentatori hanno chiamato «la scala di Diotima» – un percorso ascendente di purificazione del desiderio. Si comincia dall'amore per un corpo bello; poi si capisce che la bellezza è qualcosa che appartiene a tutti i corpi belli, e il desiderio si allarga; poi ci si innamora della bellezza delle anime; poi della bellezza delle attività e delle leggi; poi della bellezza della conoscenza – e infine, all'apice di questo percorso, il desiderio incontra il Bello in sé, immutabile, assoluto, che non dipende da nessun corpo né da nessuna situazione contingente. Platone non pretende che molti compiano questo cammino fino in fondo: ma mostra che il cammino esiste, e che il desiderio è già, nella sua forma più elementare, orientato nella sua direzione.

L'intuizione platonica che più risuona per chi educa è questa: il desiderio non è il problema – è la soluzione. Il giovane che desidera intensamente non è una persona da correggere o da frenare: è una

persona che ha le condizioni per salire. Il compito dell'educatore non è temperare il fuoco del desiderio, ma aiutare a distinguere il legno buono da quello cattivo – ciò che alimenta una fiamma duratura da ciò che brucia presto e lascia solo cenere.

### ***Seconda luce: il Cantico dei Cantici – il desiderio come linguaggio dell'anima***

La seconda luce ha la forma di un poema. Il *Cantico dei Cantici* è uno dei libri più singolari dell'intera Bibbia: ottavo capitolo di poesia d'amore tra un uomo e una donna, scritti con una sensorialità intensa e senza alcuna pudibonderia, senza che il nome di Dio compaia mai nel testo. Per secoli, interpreti ebrei e cristiani si sono interrogati su cosa facesse questo libro nella raccolta dei testi sacri. La risposta che la tradizione ha elaborato – e che ancora oggi rimane la più feconda – è che il Cantico dei Cantici è il luogo in cui la Scrittura usa il desiderio umano nella sua forma più concreta come linguaggio per dire qualcosa che nessun altro linguaggio riesce a dire: il desiderio dell'anima verso Dio, e il desiderio di Dio verso l'anima.

«Forte come la morte è l'amore» recita uno dei versetti più potenti del Cantico (Ct 8,6). È una delle poche affermazioni della Scrittura in cui la morte non compare come antagonista della vita, ma come misura della sua intensità: l'amore è forte come la morte perché – come la morte – non ammette eccezioni, non lascia spazio a compromessi, non può essere tenuto a distanza. È una forza che prende tutto.

Ciò che il Cantico insegna riguardo al desiderio è qualcosa che la tradizione agostiniana conferma da una direzione diversa: il desiderio umano, nella sua forma più autentica, è già orientato verso qualcosa di assoluto. Non lo sa, non lo nomina, non sempre lo riconosce – ma vi tende. La donna del Cantico che cerca l'amato nelle strade della città di notte, che chiede alle guardie se lo hanno visto, che attraversa la notte pur di trovarlo – è l'immagine di ogni essere umano che cerca, anche senza sapere con precisione cosa sta cercando, qualcosa che vale la pena di cercare davvero.

Per un adolescente che sta facendo esperienza dei primi amori – con tutta la loro intensità, la loro fragilità, il loro potere di aprire e ferire allo stesso tempo – il *Cantico dei Cantici* offre qualcosa di raro: la legittimazione di quell'intensità. Non come giustificazione di qualsiasi comportamento, ma come riconoscimento che la forza del desiderio che si sperimenta non è una distrazione dal cammino spirituale: ne è, potenzialmente, la materia prima.

### ***Terza luce: Giacomo Leopardi – il desiderio dell'infinito***

La terza luce è quella di un poeta che non aveva fede, e che proprio per questo testimonia qualcosa di straordinariamente prezioso: che il desiderio di infinito abita l'essere umano anche quando nessuna risposta religiosa lo soddisfa, anche quando la ragione lo dichiara illusorio. Giacomo Leopardi, nato a Recanati nel 1798 da una famiglia nobile e conservatrice, è forse il più grande poeta italiano dell'Ottocento. È anche – nonostante la sua distanza dal cristianesimo e da ogni forma di ottimismo filosofico – uno dei testimoni più lucidi e più onesti della struttura desiderante dell'essere umano.

Nell'idillio *L'infinito*, scritto nel 1819 quando Leopardi aveva vent'anni, il poeta racconta di come, seduto su un colle che da sempre gli è caro, una siepe impedisca alla vista di raggiungere l'orizzonte. Ed è proprio quell'impedimento – quella limitazione della vista – a far nascere nel poeta il desiderio dell'aldilà: l'immaginazione costruisce spazi infiniti, silenzi immensi, profondità sovrumane. E in quel naufragio del sé nell'infinito immaginato – nell'abbandono di ogni confine – il poeta trova qualcosa che non è dolore: «e il naufragar m'è dolce in questo mare».

Quello che Leopardi descrive in questi pochi versi è precisamente ciò che il desiderio fa quando gli si dà spazio: supera ogni oggetto finito, tende verso qualcosa che non ha forma, si perde nell'immensità. E in quella perdita – paradossalmente – trova una dolcezza che nessun possesso garantisce. È un'esperienza che molti adolescenti conoscono: la malinconia dolce di certi tramonti, la sensazione davanti a certi paesaggi o certe musiche di essere quasi toccati da qualcosa di grandissimo che non si riesce a nominare, la nostalgia di qualcosa che non si è mai avuto ma che si sente come una promessa. Leopardi non dà un nome religioso a quella promessa – non può o non vuole farlo. Ma la descrive con una precisione che la rende riconoscibile a chiunque l'abbia vissuta.

Il dialogo tra Leopardi e Agostino su questo tema è uno degli esercizi intellettuali più fecondi che si possano proporre a un gruppo di giovani: due grandi testimoni del desiderio di infinito, che conducono quel desiderio in direzioni opposte – uno verso il naufragio dolce nell'immensità senza nome, l'altro verso il riposo del cuore in Qualcuno che ha un nome. Il fatto che il percorso sia diverso non rende meno autentico il desiderio di nessuno dei due. E forse è proprio in quel confronto che un giovane comincia a capire che la domanda su dove porta il proprio desiderio – non quella di un altro, la propria – vale la pena di essere posta sul serio.

#### **Quarto movimento – Il senso**

Il desiderio ha una cattiva reputazione pedagogica. La tradizione educativa – sia quella religiosa che quella laica nei suoi momenti più rigidi – lo ha spesso trattato come un avversario: qualcosa da temperare, da incanalare, da tenere sotto controllo perché non porti a conseguenze dannose. E c'è, in questa preoccupazione, un nucleo di verità: il desiderio non orientato può fare molto male – a chi lo sperimenta e a chi gli sta vicino. Ma la risposta al desiderio non orientato non è la soppressione del desiderio: è la sua educazione, nel senso più etimologico del termine – *ex-ducere*, trarre fuori, condurre verso il suo fine naturale.

C'è una differenza fondamentale che la pedagogia del desiderio deve aiutare i giovani a distinguere: la differenza tra il desiderio e il bisogno, tra la tensione verso ciò che è grande e la dipendenza da ciò che è immediatamente disponibile. Il bisogno si soddisfa; il desiderio autentico si approfondisce. Una persona che ha fame ha bisogno di cibo – e il cibo la sazia. Ma una persona che desidera bellezza, o amore, o senso, non viene saziata dal possesso di un oggetto bello, di una relazione romantica, di una spiegazione intellettuale: ogni soddisfazione parziale rivela, nel momento stesso in cui si compie, un livello più profondo di mancanza. Non perché il desiderio sia sempre insoddisfatto per definizione – come credeva Leopardi nella sua stagione più pessimista – ma perché il desiderio autentico è strutturalmente orientato verso qualcosa che nessun oggetto finito può contenere del tutto.

Educare al desiderio significa, in primo luogo, aiutare i giovani a fare questa distinzione nella propria esperienza concreta. Non attraverso la teoria – che spesso scivola via come acqua su una pietra liscia – ma attraverso la qualità dell'attenzione che si propone come modello. Un educatore che tratta ogni manifestazione di desiderio dei giovani come un problema da gestire sta, implicitamente, insegnando che il desiderio è pericoloso e che la vita sicura è quella del desiderio contenuto. Un educatore che sa stare davanti all'intensità del desiderio dei giovani – accogliendola, interrogandola, accompagnandola senza dirigerla in modo autoritario – insegna qualcosa di completamente diverso: che il desiderio è una forza degna di rispetto, che porta in sé una direzione, che merita di essere esplorato piuttosto che represso.

Il secondo compito della pedagogia del desiderio riguarda la coltivazione della capacità di attesa. Una delle caratteristiche più devastanti della cultura della soddisfazione immediata è che ha quasi distrutto, nelle nuove generazioni, la capacità di tollerare la distanza tra il desiderio e il suo oggetto – quella distanza in cui il desiderio cresce, si approfondisce, matura. Ogni grande tradizione sapienziale ha riconosciuto che il desiderio autentico ha bisogno di tempo per essere compreso: il monaco che prega, l'artista che lavora, l'amante che aspetta sanno tutti qualcosa di essenziale – che ciò che vale la pena di desiderare non si dà tutto insieme, e che la pazienza non è assenza di desiderio ma sua forma più alta.

La terza dimensione della pedagogia del desiderio è forse la più difficile e la più necessaria: aiutare i giovani a fare i conti con il desiderio ferito. Ogni essere umano porta con sé desideri distorti – forme di amore che sono diventate dipendenza, aspirazioni che si sono piegate in possessività, slanci verso la vita che la paura ha trasformato in chiusura. Non è colpa di nessuno: è la condizione ordinaria di chi cresce in un mondo imperfetto, in famiglie che non sono mai completamente sane, in relazioni che portano sempre anche qualche ombra. L'educatore che sa stare accanto a un giovane nel momento in cui riconosce che il proprio desiderio è ferito – che ama in modo che fa del male, che vuole cose che lo distruggono – offre qualcosa di inestimabile: la testimonianza che il desiderio ferito non è il

desiderio definitivo, e che il cammino verso il desiderio autentico è possibile, anche se lungo e faticoso.

Agostino, Platone, il Cantico dei Cantici e Leopardi convergono su questo punto da angolature diverse: il desiderio più profondo dell'essere umano è un'apertura verso qualcosa di grande – di più grande di qualsiasi oggetto che il mercato proponga o la cultura offra. Riconoscere quella apertura, nominarla, darle spazio – senza riempirla prematuramente con risposte confezionate – è forse il gesto più autenticamente educativo che un adulto possa compiere davanti a un giovane. Non perché l'adulto sappia dove porta quel desiderio: ma perché ha imparato, nel tempo, a rispettare la domanda abbastanza da non smettere di portarla.

---

## 4. RACCONTARE LA FERITA

*Il dolore, la fragilità, la trasformazione*

### Primo movimento – La soglia

C'è una parola che i giovani usano spesso, a volte con leggerezza, a volte con una precisione che fa impressione: «sono ferito». Non sempre sanno bene cosa stiano dicendo con quella parola; non sempre la dicono ad alta voce. A volte la scrivono in un messaggio notturno, a volte la portano nel corpo – in un taglio fatto con cura su un polso nascosto dai vestiti, in una fame che non è fame di cibo, in una stanchezza che non passa con il sonno. Ma la parola c'è, e la domanda che apre è quella più importante: cosa si fa con una ferita?

La cultura dominante risponde in tre modi, tutti parziali e in qualche misura insufficienti. Il primo modo è quello dell'anestesia: si occupa la ferita con qualcosa di abbastanza forte da non sentirla – uno schermo acceso fino a tardi, un eccesso di rumore, una sostanza, un ritmo di vita che non lascia mai il silenzio in cui il dolore parla. Il secondo modo è quello della prestazione: si trasforma il dolore in energia, si corre più veloci, si produce di più, si dimostra che si è capaci comunque – il ferito che non vuole mostrare la ferita, che la nasconde dietro un sorriso o dietro un risultato. Il terzo modo è quello della narrazione pubblica: si racconta la ferita sui social network, si condivide la sofferenza in modo da ricevere approvazione e conferme, si esibisce il proprio dolore come se la visibilità potesse sostituire la cura.

Nessuno di questi tre modi è completamente sbagliato – ognuno risponde a un bisogno reale, a qualcosa che nella ferita è insopportabile. Ma nessuno di essi affronta la domanda di fondo: cosa è, una ferita? E cosa può diventare?

La tradizione umana – filosofica, letteraria, spirituale – conosce una risposta che la cultura contemporanea fatica a trasmettere, e che un percorso pedagogico serio ha il compito di rimettere in circolazione: la ferita non è solo una mancanza, un danno, qualcosa che toglie. È anche – a certe condizioni, in certi contesti, con un certo tipo di accompagnamento – un luogo di trasformazione. Non nel senso dell'ottimismo facile, che invita a «vedere il lato positivo» del dolore come se il dolore fosse una buona notizia travestita. Nel senso molto più serio e difficile in cui le grandi tradizioni spirituali dell'umanità hanno sempre saputo che il dolore, quando viene attraversato invece di essere evitato, quando viene portato invece di essere negato, quando viene condiviso invece di essere nascosto, può aprire qualcosa che era chiuso – qualcosa che ha a che fare con la profondità, con la compassione, con la capacità di stare accanto agli altri in modo autentico.

C'è un'immagine che appartiene alla tradizione giapponese del *kintsugi* – la tecnica di riparare la ceramica rotta con oro o argento fuso, in modo che le linee della rottura diventino le parti più luminose dell'oggetto. Il principio non è che la rottura non sia avvenuta: è che la rottura, una volta riparata con la cura giusta, diventa parte della bellezza dell'oggetto, non della sua vergogna. Un vaso riparato con il *kintsugi* è più prezioso di un vaso intatto, non meno. Porta la propria storia visibile nel proprio corpo, e quella storia non lo diminuisce: lo illumina.

Portare questo tema a un gruppo di giovani significa, prima di tutto, creare le condizioni perché la ferita – quella propria e quella degli altri – possa essere nominata senza vergogna. La vergogna è il secondo strato della ferita: non solo fa male essere feriti, ma fa vergogna, in una cultura della performance e dell'immagine curata. Il compito dell'educatore è costruire uno spazio in cui la ferita possa essere guardata senza essere né esibita né nascosta – semplicemente riconosciuta come parte dell'esperienza umana che non esclude nessuno, che accomuna invece di separare, e che – proprio nella sua universalità – può diventare un luogo di incontro.

## **Secondo movimento – Il testimone: Fëdor Dostoevskij**

Fëdor Michajlovič Dostoevskij nacque a Mosca l'11 novembre 1821, secondo dei sette figli di Michail Dostoevskij, medico militare poi dipendente di un ospedale per poveri. La sua infanzia fu segnata da un padre severo e da una madre dolce che morì di tubercolosi quando Fëdor aveva sedici anni. Due anni dopo, il padre – ritiratosi nel frattempo in una piccola proprietà di campagna – morì in circostanze mai del tutto chiarite, probabilmente assassinato dai suoi servi della gleba. Dostoevskij aveva diciotto anni e perdeva in rapida successione entrambi i genitori. Non era, in sé, un inizio facile. Ma era ancora soltanto l'inizio.

Studiò ingegneria militare a San Pietroburgo, si laureò, ma abbandonò presto la carriera tecnica per dedicarsi alla letteratura. Il suo primo romanzo, *Povera gente*, pubblicato nel 1846, ricevette elogi entusiastici dal critico letterario più influente del tempo, Vissarion Belinskij, e Dostoevskij sembrò destinato a una carriera luminosa. Poi arrivò la prima delle grandi ferite che avrebbero definito la sua esistenza.

Nel 1849, Dostoevskij venne arrestato insieme ad altri membri del circolo Petraševskij, un gruppo di intellettuali che si riuniva per discutere di socialismo utopico e di critica al regime zarista. Fu accusato di attività sovversiva e condannato a morte. Il 22 dicembre 1849, in una piazza di San Pietroburgo, lui e i suoi compagni vennero portati al patibolo, vestiti con il camice bianco dei condannati, con i cappucci calati sul viso. I tre primi della fila vennero legati ai pali. Solo allora arrivò l'ordine dello zar: la pena di morte era commutata in lavori forzati in Siberia. Era una messa in scena deliberata – un messaggio di terrore fatto con la carne viva degli uomini.

Dostoevskij non si riprese mai del tutto da quell'esperienza. O meglio: se ne riprese in un modo che non assomigliava al recupero, ma a una trasformazione radicale. Trascorse quattro anni nel campo di lavoro forzato di Omsk, in Siberia, insieme a condannati comuni – assassini, ladri, uomini che la società aveva deciso di rendere invisibili. In quell'esperienza – che descrisse anni dopo nel libro di memorie *Memorie della casa dei morti*, pubblicato tra il 1861 e il 1862 – incontrò qualcosa che nessuna biblioteca accademica gli aveva insegnato: la dignità radicale dell'essere umano anche nella condizione di massima degradazione, e la propria fragilità assoluta di fronte a un sistema che aveva il potere di ridurlo a un numero.

Furono anche gli anni in cui l'epilessia – di cui probabilmente soffriva già da prima, ma che si manifestò con violenza crescente – diventò parte costante della sua vita. Le crisi epilettiche di Dostoevskij non erano solo fisicamente devastanti; avevano una qualità che lui stesso descrisse come paradossale e perturbante. Nelle memorie e nelle lettere, annotò che nei secondi immediatamente prima della crisi sperimentava un senso di chiarezza, di armonia, di pienezza dell'esistenza di un'intensità che non aveva equivalenti in nessun altro momento della vita cosciente. E poi l'oscurità, e poi la prostrazione. La ferita neurologica portava con sé, nel momento prima del buio, qualcosa che assomigliava alla luce.

Tornato dalla Siberia nel 1859, Dostoevskij riprese a scrivere in condizioni di crescente difficoltà materiale. Morì il fratello Michail, di cui era più che amico – amico e collaboratore, fondatore della rivista letteraria che era l'unico reddito di Fëdor. Morì la prima moglie. Accumulò debiti di gioco che lo costrinsero per anni a scrivere in condizioni disperate, sotto la pressione di contratti capestro con editori senza scrupoli. Scrisse *Delitto e castigo* (1866) in uno stato di povertà acuta, dettandolo a una stenografa – Anna Grigor'evna Snitkina, che sarebbe poi diventata la sua seconda moglie – per

rispettare una scadenza contrattuale che, in caso di mancato adempimento, avrebbe ceduto a quell'editore tutti i suoi diritti d'autore futuri per nove anni.

Eppure – e qui sta il cuore della sua testimonianza come figura pedagogica – in quegli stessi anni di ferita accumulata, di povertà e di epilessia e di lutto e di debiti, Dostoevskij scrisse *L'idiota* (1869), *I demoni* (1872), *I fratelli Karamazov* (1880). Romanzi in cui la domanda sul male, sulla sofferenza innocente, sulla possibilità o impossibilità di Dio di fronte al dolore di un bambino, viene portata con un'onestà e una potenza che non hanno equivalenti nella letteratura mondiale. Non erano romanzi scritti da qualcuno che aveva risolto il problema del dolore: erano romanzi scritti da qualcuno che lo portava nel proprio corpo, nella propria storia, e che aveva scoperto – senza poterlo dimostrare e senza volere di dimostrarlo – che quella ferita non chiudeva la vita, ma la apriva.

*Il grande inquisitore*, il «poemetto» inserito al centro dei Fratelli Karamazov, è forse il testo più potente che la letteratura moderna abbia prodotto sulla questione del dolore e di Dio. Ivan Karamazov – il fratello intellettuale, razionalista, irreligioso – costruisce il suo ateismo non su argomenti filosofici astratti, ma su una domanda concreta e insostenibile: perché i bambini soffrono? Perché l'innocente porta nel proprio corpo una ferita che non ha meritato? È una domanda che Dostoevskij non sgombra, non semplifica, non risolve con risposte edificanti. La fa stare – in tutta la sua insopportabilità – al centro del romanzo. E la risposta che oppone, attraverso il personaggio del monaco Alëša e soprattutto attraverso la figura dello starec Zosima, non è un argomento: è una vita. Una vita che ha attraversato il dolore e ne è uscita non indenne, ma trasparente – capace di vedere, di amare, di essere presente agli altri in modo che il dolore non ha ridotto ma ha dilatato.

Dostoevskij morì il 9 febbraio 1881, a San Pietroburgo. Aveva cinquantanove anni. Ai suoi funerali partecipò una folla immensa – studenti, intellettuali, operai, persone di ogni condizione sociale – come raramente era accaduto per uno scrittore russo. Qualcosa di ciò che aveva scritto aveva toccato qualcosa di universale: la certezza, nata dalla ferita vissuta, che il dolore umano non è l'ultima parola sull'essere umano.

### **Terzo movimento – La luce**

Tre luci illuminano il tema della ferita da angolazioni diverse e complementari.

#### ***Prima luce: il Libro di Giobbe e il grido che non si ritira***

Il *Libro di Giobbe* è, nella Bibbia ebraica e cristiana, il testo che affronta con la massima onestà la domanda che la ferita inevitabilmente pone: perché? Perché un dolore che non ho meritato? Perché la sofferenza dell'innocente? Perché il silenzio di Dio in mezzo al grido?

Giobbe è un uomo giusto – la narrazione lo dice con chiarezza fin dall'inizio, senza ambiguità. Perde tutto: i figli, il patrimonio, la salute. Gli amici vengono a consolarlo e producono quello che il testo, con straordinaria perspicacia psicologica, presenta come il peggiore dei tradimenti: cercano di spiegare il dolore di Giobbe, di inserirlo in uno schema causale – hai peccato, o i tuoi padri hanno peccato, o c'è qualcosa che non vedi – come se la spiegazione potesse sostituire la consolazione. Giobbe rifiuta quella logica con una determinazione che la tradizione teologica ha sempre trovato scomoda e che per questo ne fa un testo di straordinaria modernità.

Il cuore del *Libro di Giobbe* non è la risposta che Dio dà dal turbine – una risposta che non spiega nulla, che non risolve il problema del dolore innocente, che non restituisce a Giobbe ciò che ha perduto – ma il fatto che Giobbe non smetta di rivolgersi a Dio anche nel momento del dolore più profondo. Non smette di parlare, non smette di protestare, non smette di esigere una risposta. Quella fedeltà al dialogo – quella ostinazione a non trasformare la ferita in silenzio definitivo – è, nel testo biblico, il gesto che viene riconosciuto come giusto. Alla fine, è a Giobbe – non agli amici che avevano cercato di spiegare – che Dio dice di aver parlato «rettamente» (Gb 42,7).

Per i giovani, e per chi li educa, questo testo porta un messaggio di una potenza quasi terapeutica: non è necessario che la ferita abbia un senso comprensibile perché valga la pena di continuare a vivere e a parlare. Il grido è legittimo. La protesta è legittima. La domanda «perché?» non è un'offesa a Dio

– è, nel testo stesso della Scrittura, l'atto più onesto che un essere umano possa compiere davanti alla propria ferita.

### ***Seconda luce: Henri Nouwen e il guaritore ferito***

La seconda luce viene da un breve saggio di Henri Nouwen, il sacerdote e teologo olandese vissuto tra il 1932 e il 1996, professore a Yale e ad Harvard prima di lasciare il mondo accademico per andare a vivere nella comunità L'Arche di Daybreak, in Canada, dove trascorse gli ultimi undici anni della sua vita come accompagnatore spirituale di persone con disabilità intellettiva. Il libro si intitola *Il guaritore ferito* (Queriniana, Brescia).

La tesi centrale di Nouwen – presentata con la chiarezza di chi ha elaborato un'intuizione attraverso l'esperienza vissuta, non solo attraverso la riflessione teorica – è che il ministro, l'educatore, l'accompagnatore spirituale non può portare guarigione agli altri nonostante le proprie ferite, ma attraverso di esse. Non si tratta di mostrare le proprie ferite – il che sarebbe esibizionismo terapeutico, non cura. Si tratta di qualcosa di molto più discreto e di molto più profondo: di aver fatto il lavoro di incontrare le proprie ferite, di averle riconosciute, di averle abitate con sufficiente onestà da non averne più paura. Chi non ha fatto quel lavoro – chi porta le proprie ferite non elaborate come zone cieche della propria psiche – tende a proiettarle sugli altri, a reagire in modo sproporzionato davanti al dolore altrui, a fuggire da ciò che gli ricorda la propria fragilità.

Nouwen elabora questa intuizione a partire da un archetipo che appartiene a molte tradizioni: il guaritore che conosce la malattia dall'interno. Il medico che ha attraversato la dipendenza può aiutare il dipendente in modo che chi non l'ha vissuta non può fare. Chi ha perso un figlio può stare accanto a un genitore in lutto con una qualità di presenza che nessuna teoria può insegnare. Non perché il dolore vissuto renda automaticamente capaci di curare – ci sono persone che il dolore ha chiuso, irrigidito, reso incapaci di empatia – ma perché il dolore attraversato e integrato, il dolore diventato parte riconosciuta di se stessi, apre una dimensione di comprensione e di compassione che l'integrità non scalfita non possiede.

Per un educatore che lavora con adolescenti che portano ferite – e tutti gli adolescenti portano ferite, di diversa natura e intensità – questo significa qualcosa di preciso: non si può accompagnare il dolore altrui senza aver cominciato ad abitare il proprio. Non è una condizione di perfezione psicologica: è una disposizione di onestà. La differenza tra un educatore che ha fatto il lavoro sulla propria ferita e uno che non lo ha fatto si sente – e i giovani la sentono prima e più chiaramente di qualsiasi adulto.

### ***Terza luce: il Polittico di Isenheim e il Dio nella ferita***

La terza luce ha una natura visiva, e forse è la più sorprendente delle tre. Il *Polittico di Isenheim* è un'opera monumentale dipinta tra il 1512 e il 1516 dal pittore tedesco Matthias Grünewald – il cui nome reale era probabilmente Mathis Gothart Nithart – per l'ospedale annesso al convento degli Antoniti a Isenheim, in Alsazia. L'opera è oggi conservata al Musée Unterlinden di Colmar, in Francia.

Gli Antoniti erano un ordine religioso specializzato nella cura dei malati di ergotismo, una malattia causata da un fungo del grano – il fuoco di Sant'Antonio, come veniva chiamato – che produceva sintomi devastanti: allucinazioni, convulsioni, e soprattutto cancrena delle estremità, con lesioni cutanee che trasformavano il corpo del malato in qualcosa di quasi irriconoscibile. Il polittico di Grünewald era collocato nella cappella dell'ospedale, davanti alla quale i malati venivano portati a pregare.

Il *Cristo crocifisso* che Grünewald dipinge nel pannello centrale è uno dei dipinti più sconvolgenti dell'intera storia dell'arte occidentale. Non è il Cristo idealizzato della tradizione classica: è un corpo martoriato, la cui pelle è ricoperta di piaghe e lacerazioni che ricordano – non per caso – esattamente i sintomi dell'ergotismo. Le dita delle mani sono contorte in una tensione spastica che assomiglia a quella delle crisi convulsive. Il corpo è appesantito dal peso di una sofferenza che non concede nulla all'estetica. È, in modo deliberato e teologicamente preciso, il corpo di qualcuno che conosce la stessa malattia di chi lo guarda.

La teologia implicita in questa scelta pittorica è di una radicalità che il teologo Karl Barth, nel Novecento, avrebbe definito come il cuore stesso del Vangelo: Dio non guarda la ferita dall'esterno. Dio entra nella ferita. Il Dio cristiano – nella lettura teologica che il polittico di Grünewald visualizza con una potenza che nessun trattato riesce a eguagliare – è un Dio che ha scelto di portare nel proprio corpo la ferita dell'umanità, non per negarla o risolverla dall'alto, ma per abitarla dall'interno. Per i malati dell'ospedale di Isenheim, guardare quel Cristo significava qualcosa di concreto e di salvante: non siete soli. Qualcuno è passato di qui prima di voi, con il vostro stesso corpo, e ne è uscito. L'intuizione pedagogica che si ricava da questa immagine – e che vale anche per chi non condivide la fede cristiana – è che la ferita non isola: può essere il luogo dell'incontro più profondo. Quando un giovane sente che la propria ferita è riconosciuta – non giudicata, non minimizzata, non risolta in fretta – da qualcuno che non ha paura di guardarla, accade qualcosa di simile a ciò che i malati di Isenheim sperimentavano davanti al loro Cristo ferito: il senso che la propria sofferenza appartiene all'esperienza umana, che non è una vergogna, che è possibile essere amati attraverso di essa e non nonostante di essa.

#### **Quarto movimento – Il senso**

Esiste, nella lingua greca antica, una distinzione che la lingua italiana e le lingue moderne faticano a riprodurre con un'unica parola: la distinzione tra *pathein* – subire, patire – e *paschein* – nel senso di portare, di sopportare nel senso attivo del termine, di fare dell'esperienza qualcosa che trasforma. La parola «passione» viene da lì: non solo sofferenza, ma una forma di relazione attiva con la sofferenza. Il passaggio da *pathein* a *paschein* – dal subire la ferita al portarla, dall'essere travolti dal dolore all'attraversarlo – è, in molte tradizioni spirituali, la descrizione di ciò che distingue il dolore che distrugge dal dolore che trasforma. Non è una distinzione che si produce automaticamente, né che si produce con la sola forza di volontà individuale. Ha bisogno di tempo, di accompagnamento, di risorse interiori e relazionali che non sempre si hanno.

Per chi educa, questo significa che il tema della ferita non si tratta una sola volta: si torna. Si torna non perché il dolore non passi – si spera che passi – ma perché il lavoro di integrare la ferita, di trovare un posto per essa nella propria storia senza che quel posto occupi tutto, è un lavoro lento che richiede più di un incontro, più di una conversazione, più di una proposta laboratoriale. Educare alla ferita significa, prima di tutto, essere presenti in modo continuativo – non risolvere, non consolare in fretta, non ridurre la complessità dell'esperienza a un messaggio pedagogico ordinato.

C'è una tentazione molto diffusa tra chi lavora con i giovani: la tentazione del lieto fine anticipato. Si porta il tema della ferita, si offre un percorso di riflessione, e poi si chiude con un messaggio di speranza – come se l'arco narrativo dovesse necessariamente concludersi con una risoluzione. Ma questo movimento, per quanto comprensibile e in parte necessario, rischia di tradire il tema stesso. La ferita non si risolve in un incontro. Non si guarisce con una proposta laboratoriale ben condotta. Quello che un percorso pedagogico può fare – e non è poco – è creare le condizioni perché la ferita venga riconosciuta, nominata, portata in uno spazio condiviso in cui la vergogna perda un po' della sua forza e la solidarietà guadagni terreno.

La pedagogia della ferita è, in questo senso, prima di tutto una pedagogia della presenza. Stare – stare accanto, stare con, stare senza fuggire – è il gesto fondamentale. Non servono grandi parole; a volte non servono parole. Serve quella qualità di presenza che i giovani riconoscono immediatamente, e di cui hanno un bisogno tanto più acuto quanto più la ferita è profonda: la presenza di qualcuno che non si spaventa del loro dolore, che non cerca di eliminarlo in fretta, che non lo trasforma in un problema da gestire ma lo tratta come una realtà da abitare insieme.

La ferita, quando viene portata in questo modo, compie qualcosa che Dostoevskij aveva intuito e che il *Polittico di Isenheim* visualizza: diventa una finestra, non solo una ferita. Diventa il luogo da cui si vede qualcosa – la profondità degli altri, la propria fragilità, la necessità dell'altro – che dalla superficie non si vedeva. Non si tratta di estetizzare il dolore né di promuovere la sofferenza come via maestra verso la maturità. Si tratta di prendere sul serio ciò che molte tradizioni sapienziali – dal

Libro di Giobbe alla grande letteratura russa, dalle tradizioni spirituali orientali alla psicologia del profondo – hanno osservato con una convergenza che non può essere casuale: che l'essere umano che ha attraversato il dolore senza esserne distrutto porta qualcosa che l'essere umano risparmiato non porta. Porta, come il vaso del *kintsugi*, le linee d'oro della propria rottura.

Rimane aperta, e deve restare aperta, la domanda più difficile: quella dei giovani per i quali la ferita è troppo profonda perché un contesto educativo ordinario possa essere il luogo adeguato della cura. Il compito dell'educatore include anche il riconoscimento dei propri limiti – la capacità di vedere quando una ferita richiede competenze cliniche che l'educazione non può sostituire, e di accompagnare il giovane verso quelle competenze senza farlo sentire abbandonato, scaricato, rimandato. Questo passaggio – dall'accompagnamento educativo all'invio specialistico – è uno dei gesti più delicati che un educatore possa compiere, e richiede una maturità e una formazione che non si improvvisano.

---

## 5. RACCONTARE IL SILENZIO

*L'ascolto, la profondità, la parola che nasce dal nulla*

### Primo movimento – La soglia

C'è qualcosa che i giovani d'oggi incontrano raramente e che, quando lo incontrano per la prima volta, spesso non sanno come chiamare. Non è noia – la noia ha una qualità ansiosa, urgente, che cerca riempimento. Non è vuoto – il vuoto implica mancanza, e questo ha una consistenza diversa, quasi una presenza. È silenzio. Silenzio vero, non il silenzio della notte urbana interrotto dal traffico o dai vicini, ma il silenzio che si fa quando si spengono tutti gli schermi, si tolgono le cuffiette, si smette di muoversi – e si scopre che là, in quel nulla apparente, c'è qualcosa che aspettava.

La prima reazione, quasi universale, è il disagio. Il silenzio produce un effetto fisico misurabile: si accelera la respirazione, si agita il pensiero, si avverte un impulso quasi irresistibile a fare qualcosa, qualsiasi cosa, pur di non restare lì fermi. Gli psicologi cognitivi hanno documentato che la maggior parte delle persone, se messa in una stanza silenziosa senza nulla da fare, preferisce, dopo pochi minuti, somministrarsi una piccola scossa elettrica piuttosto che restare sola con i propri pensieri. Non è un dato banale: è la descrizione di una relazione con il silenzio che è diventata, nel tempo, una relazione di paura.

Eppure il silenzio ha una storia lunga e densa nella tradizione umana – una storia che non coincide con la paura, ma con la ricerca. Tutte le grandi tradizioni spirituali dell'umanità hanno collocato il silenzio al centro della loro pratica: non come privazione della parola, ma come condizione della parola vera. La meditazione buddhista, la preghiera contemplativa cristiana, il sufismo islamico, il silenzio dei quaccheri, il concetto di *hesychia* nella tradizione monastica orientale – tutto questo appartiene a culture diverse, a epoche diverse, a universi simbolici che non si sovrappongono facilmente. Eppure convergono su un'intuizione comune: che la parola che vale qualcosa nasce da qualcosa di più profondo della parola stessa, e che quel qualcosa si abita nel silenzio.

Nella cultura contemporanea, il silenzio è diventato merce rara e sospetta. Si parla di *economy of attention* – economia dell'attenzione – per descrivere il modo in cui le piattaforme digitali competono per occupare ogni spazio mentale disponibile, ogni secondo di potenziale vuoto. Il silenzio è il nemico dell'engagement: un utente silenzioso è un utente che ha smesso di cliccare, di scorrere, di acquistare. Le notifiche non si chiamano così per caso: sono il dispositivo tecnico pensato per interrompere il silenzio prima che si installi, per riportare l'attenzione sul flusso prima che si abbia il tempo di scendere in profondità.

Il risultato è una generazione di giovani che porta una rumorosità interiore diffusa – un fondo continuo di pensieri, immagini, stimoli, ansie, aspettative – che non si interrompe mai del tutto, nemmeno di notte. Molti giovani descrivono la difficoltà ad addormentarsi non perché siano irrequieti, ma perché

nel momento in cui si spegne lo schermo il silenzio porta a galla qualcosa che durante il giorno non si riesce ad ascoltare: una tristezza senza nome, una domanda senza risposta, un peso che si preferisce non guardare. Il rumore, in questo senso, non è solo piacere: è anestesia. E la dipendenza dal rumore è, spesso, dipendenza dall'anestesia.

Educare al silenzio non significa insegnare a stare fermi e zitti. Significa qualcosa di molto più radicale e di molto più difficile: aiutare i giovani a scoprire che il silenzio non è un nemico – non è il luogo in cui si è soli con le proprie angosce, abbandonati senza difese – ma può essere un luogo abitabile. Abitabile, e persino fecondo. Il luogo in cui, come diceva il filosofo Max Picard in quello che è forse il più bel libro mai scritto sul tema, tutte le cose hanno ancora il loro peso originario, la loro densità, la loro verità – prima che le parole e le immagini le riducano a segnali.

C'è un paradosso che vale la pena di nominare fin dall'inizio: parlare di silenzio è difficile, perché il silenzio è, per definizione, ciò che precede e supera la parola. Ogni testo su di esso è, in qualche misura, un tradimento del suo oggetto. Eppure alcune parole – quelle che nascono da un'esperienza vissuta del silenzio, non da una riflessione esterna ad esso – riescono ad avvicinarsi abbastanza da indicare la direzione. Come un dito che punta verso qualcosa che non si vede ancora: il dito non è la luna, ma può aiutare a trovarla.

## **Secondo movimento – Il testimone: Thomas Merton**

Thomas Merton nacque il 31 gennaio 1915 a Prades, un piccolo paese dei Pirenei francesi, da padre neozelandese e madre americana. La sua infanzia fu segnata da perdite precoci e ripetute: la madre morì di cancro quando lui aveva sei anni; il padre – pittore, artista nomade – morì di tumore al cervello quando Thomas ne aveva quindici. Crebbe spostandosi tra la Francia, l'Inghilterra e gli Stati Uniti, senza mai sentirsi del tutto a casa da nessuna parte, con quell'inquietudine di fondo che appartiene a chi non ha mai avuto una radice geografica stabile.

Gli anni della giovinezza e dell'università – a Cambridge prima, poi alla Columbia University di New York – furono anni di una vita caotica e brillante: molti amici, molte letture, molta vivacità intellettuale, e al contempo quella sensazione – che Merton descriverà con grande onestà nei suoi scritti autobiografici – di stare cercando qualcosa che il rumore del mondo non riusciva a dargli. Si iscrisse al Partito Comunista per qualche tempo, poi se ne andò. Ebbe una relazione da cui nacque un figlio, morto poi nel Blitz di Londra durante la Seconda Guerra Mondiale. Scrisse poesie. Insegnò. E tutto il tempo, sotto la superficie di una vita piena di cose, portava una domanda che non riusciva a mettere a tacere.

La svolta arrivò nel 1938, quando Merton si convertì al cattolicesimo. Non era una conversione tranquilla o sentimentale: era il frutto di anni di lettura – Gilson, Maritain, Blake, i mistici medievali – e di una progressiva scoperta che la tradizione cristiana possedeva qualcosa che la sua vita rumorosa e brillante non riusciva a produrre: una profondità. Un luogo in cui scendere. Tre anni dopo la conversione, nel dicembre del 1941, entrò nel monastero trappista di Gethsemani, nel Kentucky, e vi rimase per ventisette anni, fino alla morte.

L'ordine cistercense della Stretta Osservanza – i trappisti – pratica uno dei regimi di silenzio più rigorosi della tradizione monastica occidentale. Al tempo dell'ingresso di Merton, i monaci non parlavano quasi mai: comunicavano con un sistema di segni, il Grande Silenzio si estendeva dalla compieta della sera fino alla fine della Messa mattutina, la giornata era scandita da sette uffici corali e da ore di lavoro manuale e lectio divina. Era, per uno come Merton – brillante, verbale, affamato di idee e di conversazione – una scelta di una radicalità che molti dei suoi amici faticarono a comprendere.

Eppure Merton non smise mai di scrivere. E qui sta il paradosso che rende la sua figura così istruttiva, così utile per chiunque voglia riflettere sul rapporto tra silenzio e parola: proprio dal monastero, proprio da quella vita di silenzio istituzionale, uscirono decine di libri – poesie, diari, saggi spirituali, riflessioni sul monachesimo, testi di critica sociale, lettere a centinaia di corrispondenti tra cui Boris

Pasternak, Hannah Arendt, Henry Miller, Joan Baez, Czesław Miłosz. Il silenzio non aveva spento la sua voce: l'aveva resa più necessaria, più precisa, più capace di toccare qualcosa di essenziale.

Il suo libro più celebre, *La montagna dalle sette balze*, pubblicato nel 1948 – una autobiografia spirituale che racconta il percorso dalla giovinezza caotica all'ingresso in monastero – divenne un bestseller mondiale e attirò al monachesimo trappista centinaia di giovani americani. Era il 1948: un momento in cui il mondo usciva dalla guerra, cercava senso, aveva fame di qualcosa che la ricostruzione materiale non poteva dare. Merton aveva trovato le parole per dire che cosa si cercava, anche quando non si sapeva di cercarlo.

Ma la dimensione più interessante e più pedagogicamente ricca di Merton non è quella del convertito entusiasta dei primi anni, ma quella del monaco maturo – lo Merton degli anni Sessanta, che dall'interno del silenzio monastico dialogava con Martin Luther King sulla questione razziale, con i pacifisti sul Vietnam, con i poeti latinoamericani sull'esperienza mistica, con i maestri zen giapponesi sull'esperienza del vuoto. Era come se il silenzio, invece di isolare, avesse allargato la sua capacità di ascolto: lo aveva reso capace di sentire cose che il rumore del mondo copriva, di vedere connessioni che la fretta faceva perdere.

Nel 1965 ottenne dal suo superiore il permesso di ritirarsi in un eremo all'interno della proprietà monastica: una piccola casetta di legno nel bosco, a qualche chilometro dall'abbazia, dove viveva quasi in completa solitudine. I diari di quel periodo – raccolti nel volume *A Vow of Conversation*, tradotto in italiano con il titolo *Diario di un testimone colpevole* (Garzanti, Milano) – mostrano un uomo che ha imparato a stare nel silenzio non come in una cella, ma come in un paesaggio: qualcosa di vastissimo e di vivo, attraversato da luci e da ombre, abitato da una presenza che non si lascia nominare facilmente ma che non si lascia nemmeno negare.

Morì il 10 dicembre 1968 a Bangkok, dove si trovava per un congresso internazionale di monaci cristiani e buddhisti: rimase folgorato accidentalmente da un ventilatore difettoso nella sua stanza d'albergo. Aveva cinquantatré anni. Quella morte improvvisa e quasi paradossale – l'uomo del silenzio morto in un congresso, lontano dal suo bosco del Kentucky – ha la qualità di certi epiloghi che sembrano scritti da qualcuno con il senso del contrasto. Quel che rimane è una voce – enorme, varia, mai pienamente esaurita – che continua a dire, a chi vuole ascoltare, che il silenzio non è assenza. È la forma più piena di presenza che un essere umano possa abitare.

### **Terzo movimento – La luce**

Tre luci illuminano il tema del silenzio da angolazioni diverse e complementari: una biblica, una filosofica, una musicale. Insieme, disegnano un paesaggio in cui il silenzio non è semplice privazione della parola, ma una dimensione dell'esistenza con una propria densità, una propria voce, una propria capacità di trasformazione.

#### ***Prima luce: Elia al monte Oreb e la voce del silenzio***

Nel Primo Libro dei Re, al capitolo diciannove, si trova uno dei testi più straordinari di tutta la letteratura biblica sul tema del silenzio. Il profeta Elia è in fuga: ha appena vissuto uno dei momenti più alti della propria storia profetica – il confronto con i profeti di Baal sul monte Carmelo – ma subito dopo è caduto in uno stato di abbattimento totale. La regina Gezabele lo minaccia di morte, e lui fugge nel deserto, si siede sotto un ginepro e chiede a Dio di poter morire. È un ritratto di quella che oggi chiameremmo una crisi di *burnout*: dopo l'azione eroica, il crollo, la tentazione di rinunciare a tutto.

Dio non risponde con un discorso. Manda un angelo che tocca il profeta e gli dice di mangiare, perché il cammino è lungo. Elia cammina quaranta giorni nel deserto – il numero biblico del tempo di trasformazione – e arriva al monte Oreb, la montagna di Dio. Lì entra in una caverna e si addormenta. E allora Dio gli parla, con una domanda che è un invito: «Che cosa fai qui, Elia?» (1 Re 19,9).

Quello che segue è uno dei passaggi più densi e più commentati di tutta la Bibbia. Il testo della CEI 2008 traduce: viene un vento impetuoso e forte che spacca i monti e spezza le rocce – ma il Signore

non è nel vento. Poi un terremoto – ma il Signore non è nel terremoto. Poi un fuoco – ma il Signore non è nel fuoco. E dopo il fuoco – il testo ebraico dice letteralmente *qol demamah daqqah*, che la CEI 2008 traduce con «il sussurro di una brezza leggera» (1 Re 19,12). Quando Elia lo sente, si copre il volto con il mantello e si ferma all'ingresso della caverna.

La struttura del testo è quella di una pedagogia per sottrazione. Dio non è nei grandi fenomeni – nel vento che abbatte le rocce, nel terremoto, nel fuoco. Tutti e tre questi elementi appartengono alla tradizione teofanica dell'Antico Testamento: erano i segni ordinari della presenza divina. Il testo li scalza tutti e tre per arrivare a qualcosa di radicalmente diverso: una voce che è quasi silenzio, un suono che sta al limite dell'udibile, qualcosa che si percepisce solo quando tutto il resto ha smesso di fare rumore.

Per un'educazione al silenzio, questo testo porta un messaggio di una chiarezza quasi pedagogica: il primo passo non è trovare il silenzio, ma aspettare che i venti, i terremoti e i fuochi si calmino. Il silenzio non si produce: si scopre, quando le cose che lo coprivano hanno finito il loro corso. Ed è lì – in quel limite sottilissimo tra il suono e il nulla – che accade qualcosa che vale la pena di aspettare.

### ***Seconda luce: Max Picard e il mondo del silenzio***

Max Picard – filosofo svizzero vissuto tra il 1888 e il 1965, di formazione medica e poi giornalistica, convertitosi al cattolicesimo nel 1939 – scrisse nel 1948 un libro che appartiene alla categoria rarissima dei libri che cambiano il modo di percepire il mondo. Si intitola *Die Welt des Schweigens*, tradotto in italiano come *Il mondo del silenzio* (Rusconi, Milano). Non è un trattato filosofico nel senso tecnico del termine: è piuttosto una meditazione fenomenologica, scritta in una prosa che ha essa stessa qualcosa della qualità che descrive – lenta, precisa, capace di stare.

Il punto di partenza di Picard è una distinzione che la modernità ha quasi completamente cancellato: quella tra il silenzio come assenza di rumore e il silenzio come dimensione originaria dell'essere. Per Picard – e qui il suo pensiero converge con tradizioni filosofiche molto diverse, dalla fenomenologia tedesca alla mistica medievale – il silenzio non è il semplice contrario della parola. È ciò da cui la parola emerge e a cui ritorna. Ogni parola vera nasce dal silenzio e porta ancora in sé qualcosa del silenzio da cui viene: per questo alcune parole hanno peso, densità, capacità di toccare qualcosa di profondo, mentre altre scorrono via come acqua su pietra levigata.

Picard osserva – con una lucidità che anticipa di decenni la diagnosi delle patologie della comunicazione digitale – che una cultura che ha perduto il contatto con il silenzio perde anche la capacità di produrre parola vera. Le parole si moltiplicano, il rumore cresce, ma la comunicazione si impoverisce: si parla di più e ci si capisce di meno, si produce più contenuto e si trasmette meno significato. È come se, senza il silenzio che le radica, le parole perdessero la loro capacità di raggiungere l'altro – diventassero proiettili lanciati nel vuoto piuttosto che ponti tesi tra due persone. Una delle intuizioni più belle – e più direttamente pedagogiche – del libro di Picard riguarda il rapporto tra silenzio e identità. Egli sostiene, in sostanza, che una persona che non ha mai imparato a stare in silenzio non sa ancora del tutto chi è: conosce la propria identità solo come la vede riflessa negli altri, negli sguardi, nelle parole, nelle reazioni. Il silenzio è il luogo in cui si incontra qualcosa di più profondo di quella riflessione – qualcosa che non dipende dall'approvazione esterna, che non cambia secondo il pubblico che si ha di fronte, che è più vecchio e più stabile di qualsiasi ruolo sociale. Questo qualcosa non ha un nome facile: Picard lo chiama, con semplicità, il sé – e dice che lo si incontra solo quando si è disposti a fermarsi abbastanza a lungo.

Per un educatore che lavora con adolescenti, questa intuizione ha una risonanza immediata: molti giovani non sanno chi sono quando nessuno li guarda, quando nessuno commenta, quando nessuno conferma o smentisce. La dipendenza dalla validazione esterna – che i social network hanno portato a un grado di intensità senza precedenti nella storia – è anche, in questo senso, dipendenza da un'identità che non ha radice nel silenzio. Offrire ai giovani l'esperienza del silenzio non è un atto ascetico o antiquato: è un atto di cura dell'identità più profonda.

### ***Terza luce: John Cage e il silenzio come ascolto***

La terza luce viene da un luogo inaspettato: la musica contemporanea. O meglio, da un gesto musicale che è diventato uno dei più discussi e dei più fraintesi del Novecento: il 29 agosto 1952, nella Maverick Concert Hall di Woodstock, nello stato di New York, il pianista David Tudor si sedette al pianoforte, aprì il coperchio della tastiera, stette fermo per quattro minuti e trentatré secondi senza suonare una sola nota, e poi chiuse il coperchio. L'opera si chiamava – e si chiama – *4'33"*, ed era stata composta da John Cage.

Cage – musicista, compositore e teorico americano vissuto tra il 1912 e il 1992, allievo di Arnold Schoenberg e profondo conoscitore della filosofia zen attraverso la frequentazione di D.T. Suzuki – aveva elaborato in quegli anni una riflessione sul silenzio che ribaltava completamente le categorie ordinarie dell'esperienza musicale. Il punto di partenza era una visita, negli anni immediatamente precedenti, ad una camera anecoica all'Università di Harvard: una stanza progettata per assorbire completamente il suono, in cui dovrebbe regnare un silenzio totale. Cage vi entrò e scoprì che non vi era silenzio: sentiva due suoni – uno acuto e uno grave. Gli dissero che erano il suo sistema nervoso in funzione e il suo sangue in circolazione. Concluse da quell'esperienza che il silenzio assoluto non esiste: esiste sempre qualcosa che suona, anche quando non si suona nulla.

*4'33"* non è, dunque, un pezzo di silenzio: è un pezzo di ascolto. Per quattro minuti e trentatré secondi, il pubblico in sala – che si aspettava una performance pianistica tradizionale – viene invitato, senza saperlo, a diventare il musicista: a sentire il fruscio dei vestiti, il respiro dei vicini, l'eco di un'automobile lontana, il canto di un uccello fuori dalla finestra, il proprio stesso disagio sempre crescente. Il concerto non è sul palco: è nella sala, è nell'attenzione di chi ascolta, è nel mondo così come esiste prima che qualcuno decida di riorganizzarlo in una partitura.

Il gesto di Cage può essere letto in molti modi – come provocazione dadaista, come meditazione zen, come esperimento fenomenologico, come critica all'istituzione del concerto tradizionale. Quello che interessa in questa sede è la sua dimensione pedagogica: *4'33"* è un dispositivo per educare all'ascolto. Dice ai suoi esecutori e al suo pubblico: smetti di aspettare che qualcuno ti produca qualcosa da ascoltare. Il mondo è già pieno di suoni – di presenze, di accadimenti, di segnali – che esistevano prima che tu arrivasse e che continuano mentre sei qui. La domanda non è cosa ti verrà dato: è se sei capace di sentire ciò che c'è già.

Per un educatore al silenzio, questa intuizione ha una risonanza che va ben oltre la musica. Molti giovani vivono in attesa che qualcosa di esterno catturi la loro attenzione – la notifica, la storia, il contenuto che li sorprende. Il gesto di Cage propone il contrario: fermarsi, e scoprire che il mondo attorno – la persona che si ha di fianco, la luce che cambia, il proprio respiro – è già, sempre, una presenza che chiede di essere ascoltata. Il silenzio, in questa prospettiva, non è vuoto: è la condizione dell'ascolto vero.

### **Quarto movimento – Il senso**

C'è una differenza fondamentale, che la lingua italiana non rende facilmente con parole diverse ma che l'esperienza conosce bene, tra il silenzio subito e il silenzio cercato. Il silenzio subito è quello che arriva quando si resta soli contro la propria volontà – quando l'amico non risponde, quando la conversazione si interrompe e si rimane appesi, quando la compagnia finisce e si è di nuovo soli con se stessi. Quel silenzio ha una qualità ansiosa, urgente; chiede di essere riempito il prima possibile. Il silenzio cercato è qualcosa di completamente diverso: è la scelta di creare uno spazio in cui nulla è programmato, nulla è dovuto, nessuna aspettativa esterna occupa il campo. Quello spazio, all'inizio, genera quasi sempre lo stesso disagio del silenzio subito. Ma poi – se si resta abbastanza a lungo, se si ha la pazienza di non fuggire al primo impulso – accade qualcosa che cambia la qualità dell'esperienza.

Quello che accade non è facile da descrivere senza rischiare di sembrare vaghi o mistici in senso ingenuo. Merton lo ha descritto molte volte, con parole sempre diverse, perché il fenomeno non si lascia ridurre a una formula. Picard lo ha avvicinato dicendo che nel silenzio le cose ritrovano il loro

peso. I maestri zen parlano di un'apertura – come quando, in una stanza chiusa da troppo tempo, si apre una finestra e si sente l'aria di fuori, e ci si ricorda che c'è un fuori. La tradizione cristiana contemplativa ha usato la parola raccoglimento: il ritorno a se stessi, la convergenza di facoltà disperse, il ritrovarsi come soggetto unificato invece di vivere come un aggregato di reazioni a stimoli. Qualunque linguaggio si usi, il fenomeno sembra essere lo stesso: nel silenzio si incontra qualcosa che il rumore copriva. A volte quel qualcosa è un pensiero che stava cercando di farsi strada da giorni. A volte è un'emozione che si era evitata. A volte è una domanda che aspettava di essere formulata. A volte è qualcosa di meno preciso – una sensazione di presenza, di pienezza, di essere finalmente nel luogo giusto – che non si traduce bene in parole ma che, quando si sperimenta, lascia una traccia.

Per i giovani, l'incontro con il silenzio è spesso la prima vera occasione di incontrare se stessi – non l'immagine che si costruisce per gli altri, non il ruolo che si recita nella famiglia o nel gruppo dei pari, ma qualcosa di più grezzo e di più vero. Quell'incontro non è sempre piacevole: può portare a galla ansie, tristezze, domande inquietanti. Ma è anche – e qui sta il paradosso del silenzio – il luogo in cui si scopre che si è capaci di stare con quelle cose, che non ci si dissolve nel vuoto, che c'è qualcosa di solido abbastanza da reggere anche il peso di ciò che non si voleva guardare.

La pedagogia del silenzio ha, in questo senso, una dimensione quasi terapeutica – non nel senso clinico del termine, ma nel senso etimologico: *therapeia* in greco indica una forma di cura, di servizio, di attenzione. Educare al silenzio significa offrire ai giovani uno strumento di cura di sé che non dipende da nessun dispositivo esterno, che non richiede connessione, che non produce contenuto da condividere. È radicalmente controcorrente rispetto alla logica dominante – e forse per questo è tanto più necessario.

Rimane una complessità che è onesto nominare. Il silenzio non è uguale per tutti: per chi porta ferite profonde, per chi ha vissuto esperienze traumatiche, il silenzio può essere un luogo di amplificazione del dolore piuttosto che di trasformazione. Non si può proporre il silenzio come panacea universale, né come pratica che funziona alla stessa maniera per tutti. L'educatore deve avere la sensibilità di riconoscere quando il silenzio proposto in gruppo produce un disagio che supera la semplice resistenza iniziale, e di accompagnare con cura chi fatica più degli altri a trovare in quel luogo qualcosa di abitabile. Il silenzio, come tutte le pratiche che toccano la profondità, richiede un contenitore sicuro – un gruppo in cui ci si fida, un educatore che sa stare, un tempo e uno spazio adeguati.

C'è una parola latina che la tradizione monastica ha usato per secoli per descrivere l'esperienza del silenzio interiore: *quies*. Non si traduce facilmente – non è solo quiete nel senso di assenza di rumore, né è semplicemente pace nel senso di assenza di conflitto. È qualcosa di più dinamico: una quiete che è presenza, un riposo che è attenzione, uno stare che è pienamente vivo. È forse la parola più onesta per descrivere ciò che il silenzio, quando si impara ad abitarlo, può dare. Non il vuoto – mai il vuoto. Ma quella qualità rara di presenza a se stessi e al mondo che la vita rumorosa non sa produrre, e che il silenzio dona, con la generosità silenziosa di chi non ha bisogno di pubblicizzare i propri doni.

---

## 6. RACCONTARE LA STRADA

*La ricerca, il cammino, il senso di partire e di tornare*

### **Primo movimento – La soglia**

C'è un momento nell'adolescenza in cui i muri di casa cominciano a pesare. Non perché la casa sia cattiva, non necessariamente perché la famiglia sia difficile: semplicemente, i confini di uno spazio conosciuto diventano insufficienti a contenere qualcosa che cresce dentro e chiede aria, orizzonte, mondo. È il momento in cui nasce, spesso confusamente e senza poterla ancora nominare con precisione, la domanda della strada: non «dove vado?» – che presuppone una meta – ma qualcosa di più radicale e di più antico: «cosa c'è, oltre?».

La strada è una delle metafore più antiche dell'esperienza umana. Prima ancora di essere letteratura, è mito: Odisseo che torna a Itaca per vie impossibili, Abramo che parte da Ur dei Caldei senza sapere dove andrà, il giovane figlio prodigo che si alza e se ne va verso una terra lontana. Prima ancora di essere metafora, è esperienza corporea: il passo, il ritmo delle gambe, il paesaggio che scorre ai lati, il punto in cui la strada gira e non si vede più da dove si viene. Qualcosa nell'essere umano risponde a quella curva con un misto di vertigine e di attrazione che non si spiega facilmente in termini puramente razionali.

La tradizione filosofica chiama questa tensione con nomi diversi: inquietudine, nel linguaggio agostiniano – il cuore che non riposa finché non riposa in Dio; *Sehnsucht*, nella lingua tedesca dei romantici – un desiderio di qualcosa che non si sa bene cosa sia, una nostalgia per un luogo in cui non si è mai stati; *errance*, nella tradizione esistenzialista francese – l'erranza come modo di essere nel mondo, non come mancanza di orientamento ma come forma propria di un'esistenza che non si accontenta delle risposte pronte. Nomi diversi per qualcosa che i giovani di ogni epoca riconoscono nel proprio corpo prima ancora di trovare le parole: quella specie di irrequietezza che, in certi mattini di primavera o in certe notti di settembre, si trasforma in impulso di partire.

In una delle canzoni italiane più amate di quella che si è soliti chiamare la stagione del cantautorato – negli anni in cui il viaggio era ancora un atto fisico e non uno scorrimento di immagini sullo schermo – I Nomadi cantavano di un vagabondo che non ha soldi in tasca ma ha ancora Dio lassù, e che sa che la strada è ancora là. La forza di quelle parole – che generazioni di giovani hanno cantato con un senso di riconoscimento che andava oltre la musica – stava nella capacità di nominare insieme due cose che la cultura moderna tende a separare: l'impoverimento materiale della strada – i soldi in tasca che non ci sono, il freddo del cammino, il disorientamento di chi non sa dov'è casa sua – e la persistenza di qualcosa di verticale, di una bussola interiore che sopravvive anche quando tutto il resto è incerto. La strada non come paradiso della libertà, ma come luogo in cui si è poveri e soli e tuttavia non del tutto perduti.

Quello che è cambiato, nell'esperienza dei giovani di oggi, è la natura del viaggio. Si viaggia di più – fisicamente, grazie ai voli *low cost* e alla mobilità europea – ma si va meno lontano nel senso che conta. Si può attraversare il mondo con lo zaino in spalla restando sempre connessi, sempre raggiungibili, sempre dentro la bolla dell'identità familiare che i social network trascrivono fedelmente in ogni angolo del pianeta. Il viaggio senza disconnessione non è ancora strada, nel senso profondo del termine: è spostamento. La strada, nel senso in cui la tradizione umana l'ha compresa, richiede qualcosa che gli algoritmi non riescono a garantire: l'incontro con l'imprevisto, con lo sconosciuto, con la propria inadeguatezza di fronte a qualcosa di più grande dei propri schemi.

La grande letteratura del viaggio – da Kerouac a McCarthy, dalle lettere di San Paolo alle riflessioni dei pellegrini medievali – ha sempre saputo che la strada autentica non è quella che si percorre con le gambe, ma quella che trasforma chi la percorre. Non si torna dalla strada come si è partiti: si torna diversi, con qualcosa che si è trovato o con qualcosa che si è perso, ma diversi. Ed è questo – questa possibilità di trasformazione, questa apertura all'incontro con l'altro e con il proprio sé più profondo – ciò che rende la strada una categoria esistenziale e non solo geografica. La strada è il nome di una condizione umana: quella di chi è in cammino, di chi non ha ancora trovato, di chi porta la propria domanda come si porta uno zaino sulle spalle – pesante ma necessario, impossibile da lasciare sul ciglio della via.

Educare alla strada significa, in questo contesto, qualcosa di molto preciso: aiutare i giovani a distinguere tra la fuga e la ricerca. Entrambe comportano un allontanamento – da casa, da ciò che si conosce, dagli schemi ricevuti – ma si orientano in modo opposto. La fuga va via da qualcosa, senza una direzione propria, senza una domanda che la muova: è reattiva, difensiva, destinata prima o poi a riportare allo stesso punto di partenza, perché il problema che si cercava di lasciare viaggia con chi parte. La ricerca va verso qualcosa – anche se non sa bene cosa, anche se non ha una mappa – con una domanda che la orienta, con una disponibilità all'incontro che è già, in sé stessa, una forma di apertura. La sfida pedagogica è aiutare i giovani a trasformare la propria inquietudine da fuga in

ricerca: non spegnendola – sarebbe un errore, e anche un torto – ma dandole una direzione, un'intelligenza, una compagnia.

## **Secondo movimento – Il testimone: Jack Kerouac**

Jack Kerouac nacque il 12 marzo 1922 a Lowell, nel Massachusetts, in una famiglia di immigrati canadesi di lingua e cultura francese – i Kerouac erano québécois, cattolici, poveri con la povertà delle comunità operaie del New England. Il francese fu la sua prima lingua: imparò l'inglese solo da bambino, frequentando la scuola pubblica americana, e per tutta la vita mantenne con la lingua inglese un rapporto di amore e di estraneità insieme, come si ha con qualcosa di conquistato e non semplicemente ereditato. Sua madre, Gabrielle – che tutti chiamavano Mémère – era una donna devota, forte, presente con una intensità che segnò il figlio per tutta la vita. Jack fu, fino alla fine, in qualche modo il figlio di Mémère: tornava sempre da lei, le scriveva quando era lontano, la portò con sé a vivere in diversi appartamenti durante gli anni di una vita erratica e complicata. Il figlio del vagabondo aveva bisogno, paradossalmente, di qualcuno che lo aspettasse.

Fu uno studente dotato, un atleta eccellente – il football gli aprì le porte della Columbia University di New York, dove arrivò nel 1940 con una borsa di studio – e un lettore vorace, con la qualità di attenzione che appartiene a chi legge perché non può farne a meno, non per disciplina o per obbligo. A New York incontrò le persone che avrebbero cambiato la sua vita e la storia della letteratura americana: Allen Ginsberg, un giovane poeta di origine ebraica dal talento esplosivo; Neal Cassady, un ragazzo del Colorado dalla bellezza fisica e dalla vitalità solare che sembravano venire da un altro pianeta; William Burroughs, uno scrittore già adulto con una visione del mondo radicalmente alternativa a qualsiasi cosa il *mainstream* americano producesse. Insieme, e insieme a decine di altri, avrebbero costruito quello che la critica letteraria chiamò in seguito la Beat Generation – anche se Kerouac stesso non amò mai particolarmente quell'etichetta, sentendola riduttiva rispetto a ciò che cercava di fare.

La strada cominciò davvero nel 1947, quando Kerouac intraprese il primo dei viaggi che avrebbero attraversato gli Stati Uniti in entrambe le direzioni – in autobus, in autostop, su camion di cotone, in treno merci – con Neal Cassady come compagno di avventura e come incarnazione vivente di tutto ciò che Kerouac amava e temeva: la velocità, l'eccesso, la gioia fisica, l'incapacità di fermarsi. Erano anni in cui l'America del dopoguerra stava costruendo la propria versione del sogno americano – le case in periferia, le automobili cromate, i supermercati, la televisione – e Kerouac e i suoi amici andavano nella direzione esattamente opposta: verso il margine, verso il sud, verso il Messico, verso i quartieri neri delle grandi città dove la musica jazz portava un'altra visione dell'esistenza, più immediata, più corporea, meno sicura.

Il romanzo che racconta quei viaggi – *On the Road*, scritto in tre settimane nel 1951 su un rotolo di carta da telescrivente lungo trenta metri, perché Kerouac non voleva interrompere il flusso del racconto per cambiare il foglio nella macchina da scrivere – fu pubblicato solo nel 1957, dopo sei anni di rifiuti editoriali, e divenne immediatamente un fenomeno culturale di proporzioni che né Kerouac né il suo editore avevano previsto. Era il libro che una generazione di giovani americani aspettava: una voce che dicesse ad alta voce che si poteva vivere diversamente, che la strada era una risposta possibile all'asfissia della normalità suburbana, che la velocità e la povertà e la libertà erano valori reali contro l'opulenza ansiosa del boom economico. Divenne – con tutto ciò che questo comporta, di grandezza e di fraintendimento – il manifesto di un'intera generazione.

Ma la storia di Jack Kerouac non è quella del profeta della libertà che la cultura popolare ha costruito intorno alla sua figura. È una storia molto più complicata, molto più dolorosa, e per questo molto più istruttiva. Kerouac era cattolico – profondamente, anche se confusamente e con contraddizioni enormi. Pregava. Andava a confessarsi. Portava le figure sacre nella sua stanza di albergo quando viaggiava. Scriveva nei suoi diari di Dio con una familiarità che non era performativa ma evidentemente vissuta. In *The Dharma Bums* – tradotto in italiano con il titolo *I vagabondi del Dharma* (Mondadori, Milano) – esplora la tradizione buddhista zen con la stessa sete con cui aveva

esplorato il cattolicesimo dell'infanzia: non come evasione religiosa, ma come ricerca autentica di un linguaggio per ciò che sentiva muoversi dentro di sé e che nessun linguaggio quotidiano riusciva a contenere.

Era anche, e in modo sempre più devastante con il passare degli anni, un alcolista. La dipendenza dall'alcool – che nei romanzi appare come vitalità, come ebbrezza dionisiaca, come parte del ritmo della vita on the road – nella realtà quotidiana era una prigione che si stringeva progressivamente. Gli amici lo descrissero, negli anni Sessanta, come un uomo che si trascinava da un bar all'altro, sempre più lontano dal ragazzo luminoso che aveva attraversato l'America in cerca di qualcosa. La fama, che pure aveva cercato, lo aveva isolato in un'immagine che non sentiva sua. La strada – la strada reale, fisica, quella percorsa con Neal Cassady sotto il cielo americano – era finita: Cassady era morto nel 1968, e Kerouac era rimasto solo con il proprio mito e con i propri fantasmi.

Morì il 21 ottobre 1969, a San Pietroburgo, in Florida, dove viveva con la madre anziana. Aveva quarantasette anni. La causa fu una emorragia interna causata dalla cirrosi: il fegato aveva ceduto. Mémère era con lui. Fu sepolto a Lowell, la città da cui era partito, la città dell'infanzia francese e cattolica, la città che aveva portato con sé in ogni angolo dell'America e che, alla fine, lo aveva ripreso. Quella che la figura di Kerouac porta a chi educa i giovani non è la glorificazione del viaggio come stile di vita, né l'apologia della ribellione come risposta automatica alla normalità. È qualcosa di più complesso e di più onesto: la testimonianza di un essere umano che aveva un'autentica sete di profondità – di Dio, di bellezza, di vita vera – e che non trovò mai del tutto le forme giuste per abitarla. La strada che percorse era reale, e le parole che produsse su quella strada hanno una bellezza e una forza che nessuna smentita biografica riesce a cancellare. Ma la strada da sola non basta: ha bisogno di qualcosa che le dia senso, di una domanda che la orienti, di una comunità che aspetti chi torna. Kerouac cercò tutto questo – e non riuscì a trovarlo in modo stabile. La sua vita è, in questo senso, una delle più grandi parabole incompiute del Novecento: il vagabondo che sapeva che c'era qualcosa lassù, e che non smise mai di cercare quella luce, anche quando ogni cosa intorno sembrava spegnersi.

### **Terzo movimento – La luce**

Tre luci illuminano il tema della strada da angolazioni radicalmente diverse: una biblica, che racconta di un incontro che avviene in cammino; una letteraria, che porta la strada al suo limite più estremo e più essenziale; una musicale e culturale, che restituisce la strada alla sua dimensione popolare e generazionale. Insieme, queste tre luci disegnano il paesaggio di un'esperienza umana che è sempre, al tempo stesso, fisica e spirituale, individuale e universale.

#### ***Prima luce: la strada di Emmaus e il forestiero che cammina con noi***

Nel ventiquattresimo capitolo del *Vangelo di Luca* si trova uno dei racconti più belli e più densi di tutta la narrativa evangelica. Il giorno dopo la morte di Gesù, due discepoli lasciano Gerusalemme e camminano verso Emmaus, un villaggio a circa undici chilometri dalla città. Stanno andando via: si allontanano dal luogo della sconfitta, dal centro delle loro speranze frustrate. Il testo dice che discutevano tra loro di tutto quello che era accaduto – conversavano camminando, come fanno gli esseri umani quando hanno bisogno di dare forma alle cose che li hanno scossi.

È in quel cammino – non in un luogo sacro, non in una chiesa, non durante una preghiera formale, ma su una strada polverosa percorsa da due uomini delusi – che il risorto si avvicina e comincia a camminare con loro. Il testo precisa, con una cura narrativa che non è casuale: i loro occhi erano impediti a riconoscerlo (Lc 24,16). Non lo riconoscono. Il Signore della storia cammina con loro come un forestiero, come qualcuno incontrato per caso sulla via, come uno sconosciuto che fa la stessa strada e che ha voglia di parlare.

Il colloquio che segue – in cui il forestiero chiede cosa stia succedendo, ascolta il racconto della loro delusione, poi rilegge per loro le Scritture a partire da Mosè e da tutti i profeti – è il prototipo di ogni accompagnamento spirituale che valga questo nome: qualcuno che cammina accanto, che chiede, che ascolta prima di spiegare, che non anticipa la consolazione prima che il dolore sia stato detto. Solo

quando arrivano al villaggio e si siedono a tavola – quando il forestiero prende il pane, lo benedice, lo spezza e lo distribuisce – i due discepoli riconoscono chi era. E il testo annota, con una frase che è diventata uno dei più citati dell'intero Nuovo Testamento, che i loro cuori ardevano mentre egli parlava loro lungo la via (parafrasi di Lc 24,32).

La teologia implicita in questo racconto è di una ricchezza inesauribile, ma ciò che interessa in questa sede è la sua dimensione pedagogica e antropologica. La strada di Emmaus dice almeno tre cose fondamentali sul cammino umano. La prima: che le strade che si percorrono nella delusione e nella sconfitta – quelle in cui ci si allontana dal luogo dove si sperava – non sono strade senza senso; possono essere esattamente i luoghi in cui accade qualcosa di decisivo. La seconda: che il riconoscimento non avviene mai dove si aspetta; avviene nello spezzare il pane, nel gesto ordinario e quotidiano, nell'incontro concreto e corporeo. La terza: che la strada non si percorre soli; il cammino autentico ha sempre bisogno di qualcuno che cammini accanto, che chieda, che ascolti, che rilegga insieme ciò che sembrava non avere più senso.

Per un educatore che lavora con giovani in cammino – e tutti i giovani sono, in qualche misura, in cammino verso qualcosa che ancora non vedono – il racconto di Emmaus offre una figura del proprio ruolo che è di una potenza quasi paradigmatica: non il maestro che indica la meta, non la guida che conosce il percorso, ma il forestiero che si affianca, che cammina alla stessa velocità, che porta domande invece di risposte, e che lascia che il riconoscimento avvenga nel momento e nel modo che sono propri di chi cerca.

### ***Seconda luce: Cormac McCarthy e la strada come amore che resiste***

Nel 2006 lo scrittore americano Cormac McCarthy pubblicò un romanzo che vinse il Premio Pulitzer l'anno successivo e che molti critici considerano tra i più importanti del primo Novecento americano. Si intitola semplicemente *The Road – La strada* (Einaudi, Torino). È un libro che va presentato con onestà a chi lo propone come lettura a giovani: non è facile, e non è consolatorio nel senso ordinario del termine. È uno dei testi più bui e al tempo stesso più commoventi che la letteratura contemporanea abbia prodotto sul tema del viaggio, del padre e del figlio, e di ciò che vale la pena di portare quando tutto il resto è andato.

Il romanzo è ambientato in un futuro indefinito, dopo una catastrofe mai nominata che ha bruciato il mondo: il cielo è grigio, le piante sono morte, la cenere ricopre ogni cosa, il sole non si vede più. Un uomo e il suo bambino – mai nominati, nel romanzo, con nomi propri: sono solo «l'uomo» e «il bambino», «il padre» e «il figlio» – camminano verso sud, verso il mare, spingendo un carrello del supermercato con tutto ciò che hanno: qualche cibo scovato nei negozi abbandonati, coperte, medicinali, una pistola con due proiettili. Non c'è una meta: il mare è una direzione, non una soluzione. Ogni giorno è la ripetizione dello stesso gesto – cercare cibo, trovare riparo, tenersi insieme, non morire – in un paesaggio che non offre nessuna speranza visibile.

Eppure il romanzo non è disperato. O meglio: è disperato nella superficie – nel paesaggio, nel freddo, nella violenza degli altri sopravvissuti – ma porta al suo interno qualcosa di incandescente che non si spegne mai del tutto. Quell'incandescenza ha un nome, nel libro, e il padre lo usa parlando con il figlio: portare il fuoco. «Portiamo il fuoco» dice il padre al bambino, nelle notti più buie, quando il bambino chiede se sono ancora i buoni. Il fuoco non è letterale: è la qualità umana che resiste alla fine di tutto, la cura che sopravvive alla catastrofe, l'amore che continua a prendersi cura anche quando non c'è nessuna ragione oggettiva per farlo.

La strada di McCarthy è il contrario romantico della strada di Kerouac: non la libertà, non la velocità, non l'ebbrezza dell'orizzonte. È la strada come necessità assoluta, come unico modo di restare vivi, come forma in cui l'amore paterno trova la sua espressione più elementare e più pura. L'uomo cammina perché il bambino è vivo, e il bambino è vivo perché l'uomo cammina. La reciprocità di questa dipendenza – che il romanzo non spiega ma mostra, con una economia narrativa di rara potenza – è al centro di tutto. Quando l'uomo muore, verso la fine del libro, il bambino non è abbandonato: viene trovato da altri che portano il fuoco. La catena non si spezza: si trasmette.

Per i giovani che leggono questo romanzo – e molti lo leggono con la stessa intensità con cui si legge qualcosa che tocca qualcosa di vero – La strada pone alcune domande che non hanno risposta facile ma che vale la pena di portare: cosa si porta, quando tutto il resto è andato? Cos'è il fuoco che si tiene acceso, nella propria vita, anche quando il mondo intorno sembra fatto di cenere? E chi cammina accanto a noi – chi è il compagno di strada che rende possibile andare avanti?

### ***Terza luce: la musica della strada e il vagabondo che ha ancora Dio***

Il terzo registro è quello della cultura popolare – della musica come luogo in cui una generazione ha trovato le parole per qualcosa che la vita quotidiana non le dava. In Italia, gli anni Settanta hanno prodotto una stagione straordinaria di canzoni sul viaggio, sulla ricerca, sull'inquietudine giovanile: un momento in cui il cantautorato italiano – da Fabrizio De André a Francesco Guccini, da Francesco De Gregori a Lucio Battisti – aveva la capacità di nominare l'esperienza di una generazione con una precisione poetica e una profondità che la sola letteratura non raggiungeva, perché la musica aggiungeva alla parola il corpo, la voce, il ritmo, la possibilità di cantare insieme.

Tra le canzoni di quel periodo, *Io vagabondo* dei Nomadi – pubblicata nel 1972, e che i Nomadi portano ancora in scaletta dopo oltre cinquant'anni – ha una storia culturale particolare. Non è una canzone sull'ottimismo della libertà: è una canzone sulla povertà della strada, sul disorientamento di chi non sa dove sia casa sua, su un'infanzia lasciata alle spalle e su una città che sembra un deserto. Il vagabondo che canta ha perso l'innocenza del bambino che giocava in un cortile, ha lasciato il calore di un camino per qualcosa che il camino non poteva dargli, e si trova adesso su una strada che non ha ancora una direzione certa. Eppure la canzone non è disperata: porta, nel cuore del ritornello, una verticale inaspettata – quella menzione di Dio che non ha nulla di trionfale o di rassicurante, ma che suona come la cosa più vera che il vagabondo sa su se stesso. Non ho soldi, non so dove sono, ma ho ancora una bussola che non si è spenta.

Quella menzione – sobria, quasi pudica, lontana da qualsiasi retorica religiosa – è forse il gesto più coraggioso della canzone. In anni in cui la cultura giovanile italiana si muoveva verso una radicalità politica che spesso escludeva o deriderebbe la dimensione religiosa, cantare che al vagabondo è rimasto Dio era un'affermazione contro corrente, capace di toccare qualcosa in chi ascoltava che le ideologie non riuscivano a raggiungere: quella parte di sé che, anche nella ricerca più confusa e più solitaria, sa che la strada ha un senso che non si produce da soli.

Accanto a questo registro italiano, vale la pena di richiamare la grande tradizione americana del *road song* – quella che da Woody Guthrie arriva a Bob Dylan, a Bruce Springsteen, a Tom Waits – in cui la strada è costantemente il luogo in cui l'America vera si incontra: non quella dei manifesti e delle pubblicità, ma quella degli ultimi, dei dimenticati, di chi viaggia su un autobus sgangherato con i propri sogni in tasca e nessuna certezza in vista. *Born to Run* di Springsteen – pubblicato nel 1975, un anno di crisi economica e di disillusione post-vietnamita – porta la stessa tensione della canzone dei Nomadi: la fuga dalla stasi, la fame di orizzonte, e al centro di tutto qualcosa che tiene, qualcuno che si aspetta, un luogo verso cui correre anche quando non si sa dove sia.

Il fatto che questa musica – nata decenni fa – continui a trovare orecchie e cuori tra i giovani di ogni generazione dice qualcosa di importante: la tensione che descrive non appartiene a un'epoca, ma all'adolescenza come condizione umana. Ogni generazione ritrova nella strada – nella musica della strada, nella letteratura del viaggio, nell'esperienza fisica del cammino – una lingua per qualcosa che porta dentro e che le parole ordinarie non riescono a dire: il desiderio di partire, la paura di non trovare, la speranza che da qualche parte ci sia qualcosa che valga la fatica del cammino.

### **Quarto movimento – Il senso**

C'è una domanda che la strada pone a ogni essere umano che la percorra con sufficiente onestà, e che le guide turistiche non citano mai: non «dove arrivo?» ma «chi sono, quando cammino?». La strada – quella vera, quella in cui si è soli o quasi soli, in cui si dipende da ciò che si trova invece che da ciò che si è programmato, in cui si ha addosso solo quello che si è scelto di portare – produce una forma

di autoconoscenza che la vita sedentaria e protetta non riesce a dare. Spoglia: toglie le protezioni abituali, i ruoli consolidati, le maschere che si indossano per gli altri e per se stessi. Quello che rimane – quando è finita la batteria del telefono, quando si è lontani da chi ci conosce, quando il disagio fisico occupa abbastanza spazio da rendere impossibile l'autoingranno – è qualcosa di più vicino al vero di quanto la vita quotidiana normalmente permetta.

In questo senso, la strada ha sempre avuto una funzione iniziatica nelle tradizioni umane. Il rito di passaggio dall'infanzia all'età adulta – in culture diverse, in epoche diverse, in forme diverse – ha quasi sempre incluso un elemento di allontanamento: il giovane che viene mandato nel bosco, nel deserto, nella montagna, lontano dalla comunità, perché faccia i conti con se stesso senza le reti di sicurezza del gruppo familiare. Non per essere abbandonato: per scoprire chi è quando non c'è nessuno a dirgli chi deve essere. Il *walkabout* degli aborigeni australiani, il viaggio di ricerca degli sciamani siberiani, il pellegrinaggio medievale a Santiago di Compostela, il *Grand Tour* degli aristocratici europei del Settecento – forme diverse di un'intuizione comune: che la maturità si raggiunge in cammino, non in una stanza.

La cultura contemporanea ha quasi completamente eliminato questo elemento dal percorso di crescita dei giovani. Si cresce in ambienti sempre più protetti, sempre più prevedibili, sempre più monitorati – il che risponde a bisogni reali di sicurezza che non si devono sminuire – ma il risultato è che molti giovani arrivano all'età adulta senza aver mai fatto davvero l'esperienza di dipendere da se stessi, di fare i conti con l'imprevisto, di scoprire di essere capaci di cose che non sapevano di poter fare. L'Erasmus, il servizio civile, il cammino di Santiago, il volontariato in contesti sconosciuti: sono i resti istituzionalizzati di quella necessità antica. Non sempre funzionano come riti di passaggio nel senso pieno – spesso diventano esperienze di consumo come le altre – ma quando funzionano, quando producono quel tipo di incontro con se stessi che solo l'uscita dal conosciuto permette, lasciano una traccia che non si dimentica facilmente.

C'è però una distinzione necessaria, che la pedagogia della strada deve fare con chiarezza: non ogni cammino è un pellegrinaggio. Non ogni partenza è una ricerca. La strada può essere, come si è detto, sia fuga che ricerca – e la differenza non sta nella distanza percorsa né nella difficoltà del terreno, ma nella qualità dell'attenzione con cui si cammina. Un pellegrino medievale a Santiago portava con sé una domanda – un'intenzione, una preghiera, un peccato da portare o una grazia da chiedere – che trasformava il cammino fisico in qualcosa di più. Quella domanda era la bussola: non indicava la direzione geografica, ma dava al cammino un orientamento interiore che rendeva ogni passo significativo, anche il più faticoso, anche quello fatto sotto la pioggia con i piedi che fanno male.

Per l'educatore, questo significa che accompagnare i giovani nella loro esperienza della strada – nei viaggi, nelle partenze, nelle esperienze di mobilità che sempre più caratterizzano l'adolescenza contemporanea – non consiste nel programmare le esperienze in modo che siano sicure e controllate, né nell'incoraggiare l'avventura a prescindere. Consiste nell'aiutare i giovani a portare una domanda: cosa cerco, quando parto? Chi voglio diventare, alla fine di questo cammino? Cosa sono disposto a incontrare, di scomodo e di imprevisto, senza fuggire?

Il ritorno – che la cultura del viaggio tende a dimenticare – è la parte più difficile e più importante della strada. Odisseo impiega vent'anni per tornare a Itaca, e quando arriva non è solo cambiato lui: è cambiata anche Itaca, e deve riconquistare il suo posto con fatica. I due discepoli di Emmaus, subito dopo aver riconosciuto il risorto nello spezzare il pane, si alzano in piena notte e tornano a Gerusalemme – tornano nel luogo da cui erano partiti nella sconfitta, ma tornano diversi. Il figlio prodigo torna a casa del padre con le parole di una confessione preparata nel deserto, e trova qualcosa che non si aspettava: un abbraccio che non chiede spiegazioni. Il ritorno non cancella la strada: la compie. E il compito di chi aspetta – il padre, la comunità, l'educatore – è quello di saper ricevere chi torna, con tutta la trasformazione che porta, senza pretendere che sia rimasto uguale a quando è partito.

---

## 7. RACCONTARE IL DONO

*La gratuità, la responsabilità, la vita che si dà*

### **Primo movimento – La soglia**

C'è un gesto che ogni essere umano compie, prima o poi, e che nessuna cultura riesce del tutto a codificare: il gesto di dare qualcosa senza aspettarsi niente in cambio. Non lo scambio commerciale, in cui si cede qualcosa per ricevere qualcosa di equivalente. Non il favore strategico, in cui si offre qualcosa calcolando il vantaggio futuro. Non la generosità ostentata, che dà per essere vista dare. Ma il dono nel senso più pieno e più difficile del termine: qualcosa che si dà perché si vuole che l'altro lo abbia, senza che il proprio atto si rivolga indietro verso chi lo compie.

Quel gesto – nella sua forma più pura – è uno dei più rari e dei più potenti che l'esistenza umana conosca. Ed è anche, paradossalmente, uno dei più difficili da compiere davvero. Perché il dono autentico richiede qualcosa che l'ego fatica a concedere: la rinuncia al ritorno. La disponibilità a dare senza che il dono faccia ritorno – né come gratitudine, né come riconoscimento, né come piacere di se stessi per aver fatto una buona cosa. Il dono puro, se mai esiste, è invisibile anche a chi lo compie: è l'atto in cui la mano destra non sa davvero quello che fa la mano sinistra.

I giovani incontrano questa difficoltà in modo acuto e in forme diverse. Da un lato, vivono in una cultura che ha trasformato quasi ogni forma di scambio in transazione: l'economia della reputazione digitale – i follower, i like, la visibilità – ha colonizzato persino le relazioni amicali e affettive, producendo un modo di stare con gli altri in cui quasi tutto ciò che si dà – un contenuto, un gesto, un aiuto – viene implicitamente misurato dalla risposta che genera. In questo contesto, il dono senza ritorno sembra quasi una forma di ingenuità, uno spreco, qualcosa che il senso pratico della vita non giustifica.

Dall'altro lato, i giovani portano spesso una fame di gratuità che è uno dei segnali più chiari della loro profondità umana: la fame di qualcuno che li voglia bene senza condizioni, di un'amicizia che non si misuri con l'utile, di un mondo in cui valga la pena di dare qualcosa di sé senza contare. Quella fame – quando viene incontrata, anche solo per un momento, anche solo in una relazione o in una comunità – ha una qualità di riconoscimento quasi fisico: come quando si respira aria pulita dopo un tempo prolungato in uno spazio chiuso.

Il tema del dono è uno dei più antichi e dei più discussi nella storia del pensiero umano: lo attraversano l'antropologia, l'economia, la filosofia, la teologia, la letteratura. Ciascuna di queste discipline ha cercato di capire cosa rende il dono diverso dallo scambio, cosa lo rende possibile, cosa lo corrompe, cosa succede – nelle persone e nelle società – quando il dono circola e quando cessa di circolare. Le risposte che hanno trovato non coincidono, e alcune si contraddicono: ma in questa molteplicità di sguardi c'è qualcosa di prezioso per chi educa, perché mostra che il dono è un'esperienza che non si lascia ridurre a una sola dimensione, che ha una complessità reale che merita di essere abitata piuttosto che semplificata.

C'è una metafora che accompagna questo tema con una discrezione quasi perfetta: quella del pane spezzato. Il pane spezzato non è il pane conservato – è il pane che ha smesso di essere solo di chi lo possiede e ha cominciato a essere di tutti. Ma lo spezzare non diminuisce il pane: nella tradizione biblica e nella sua eco nella letteratura e nell'esperienza comune, il pane spezzato si moltiplica, sfama più di quello tenuto intero. Come se il gesto del dono contenesse in sé una logica che l'economia ordinaria non riesce a calcolare: la logica della sovrabbondanza, in cui dare non impoverisce ma arricchisce, non svuota ma riempie – non chi riceve soltanto, ma anche chi dona.

Portare questo tema a un gruppo di giovani significa aprire una delle domande più fondamentali sulla qualità della vita umana: che cosa si è disposti a dare? E che cosa si è disposti a ricevere? Perché la difficoltà del dono non sta solo nel dare – sta anche, spesso ancor di più, nel ricevere. Ricevere un dono autentico richiede di riconoscersi come qualcuno che ha bisogno, che non è autosufficiente, che

dipende dalla generosità degli altri. Ed è precisamente questa dipendenza – questa vulnerabilità – che la cultura dell'autonomia e della performance rende così difficile da accettare.

## **Secondo movimento – Il testimone: Dorothy Day**

Dorothy Day nacque l'8 novembre 1897 a Brooklyn, New York, seconda di cinque figli di John Day, giornalista sportivo di temperamento instabile e di convinzioni conservatrici, e di Grace Satterlee. La famiglia si spostò spesso: prima a San Francisco, poi a Chicago dopo il terremoto del 1906, con i Day ridotti in gravi difficoltà economiche. Fu a Chicago che Dorothy conobbe la povertà non come concetto astratto ma come paesaggio quotidiano: i vicini di casa operai, le case sovraffollate, le strade dei quartieri poveri che avrebbe percorso tutta la vita.

Studiò all'Università dell'Illinois a Urbana per due anni, poi abbandonò e si trasferì a New York, dove trovò lavoro come giornalista per i quotidiani socialisti – il *Call* e il *Masses* – nei primissimi anni Venti. Era una vita bohémien, intellettualmente vivace e politicamente impegnata: Greenwich Village, le discussioni nei caffè, le amicizie con i radicali e gli artisti del tempo, la redazione notturna. Beveva, fumava, scriveva, manifestava. Trascorse qualche settimana in carcere dopo un fermo durante una protesta delle suffragiste davanti alla Casa Bianca – e lo sciopero della fame che organizzò in cella con le compagne fu il primo atto della lunga storia di ribellione nonviolenta che avrebbe definito la sua esistenza.

Quelli non erano anni di quiete interiore. Dorothy Day portava una ricerca – non ancora nominabile, non ancora confessabile nemmeno a sé stessa – che le relazioni, la politica e la scrittura non riuscivano a saziare. Aveva avuto una gravidanza e un aborto, in circostanze che la perseguitarono per decenni come una delle ferite più difficili da portare. Viveva *more uxorio* con Forster Batterham, biologo e anarchico convinto, col quale condivise anni di grande tenerezza e di profonda incompatibilità ideale: lui non credeva in niente di trascendente, e lei – a sua insaputa, quasi a insaputa di sé stessa – stava cominciando a credere.

La nascita della figlia Tamar Teresa, nel marzo del 1926, fu il momento che Dorothy stessa avrebbe poi descritto come il punto di svolta di tutta la sua vita. La gratitudine – quella particolare forma di gratuità che non si sceglie ma si riceve, che arriva dall'esterno e cambia tutto dall'interno – era qualcosa di così travolgente da non poter stare dentro i confini di una concezione laica del mondo. Fece battezzare Tamar nella chiesa cattolica, e nel dicembre del 1927 fu battezzata lei stessa. Forster la lasciò: non avrebbe mai accettato di vivere con una credente. Fu un prezzo reale, non retorico, che Dorothy pagò senza tentare di minimizzarlo.

Per i primi anni dopo la conversione, Dorothy Day continuò a fare la giornalista, cercando di capire come tenere insieme la fede cattolica appena trovata e il radicalismo sociale che non aveva mai abbandonato. La risposta arrivò nel dicembre del 1932, sotto forma di un uomo piccolo e visionario che bussò alla porta del suo appartamento a New York: Peter Maurin, emigrato francese, ex Fratello delle Scuole Cristiane, autodidatta di straordinaria cultura, portatore di un progetto di riforma sociale fondato sulla riscoperta della tradizione cattolica più radicale. Maurin aveva una teoria: che i dottori della Chiesa, i Padri del deserto, i santi medievali avevano già detto tutto ciò che serviva per costruire una società più umana. Mancava solo qualcuno che lo mettesse in pratica.

Il 1° maggio 1933 – Festa del Lavoro – Dorothy Day e Peter Maurin stamparono il primo numero del *Catholic Worker*, un giornale che avrebbe dovuto costare un cent e che effettivamente è costato un cent per tutta la durata della sua storia. Il giornale era accompagnato da qualcosa di molto più concreto: l'apertura, in un appartamento del Lower East Side di New York, di quella che sarebbe stata la prima *House of Hospitality* – una casa aperta, senza condizioni, a chiunque avesse fame o freddo o non avesse dove stare. Non un'istituzione benefica con moduli da compilare e regolamenti da rispettare: una casa, in cui i poveri erano ospiti e Dorothy e i suoi collaboratori erano i domestici.

L'intuizione teologica che stava sotto a quella scelta era semplice e radicale al punto da sembrare scandalosa: il povero è Cristo. Non metaforicamente – o non solo metaforicamente. Nella tradizione del personalismo cristiano che Maurin aveva trasmesso a Dorothy, e che Dorothy aveva fatto propria

con la forza di chi trasforma le idee in vita quotidiana, ogni essere umano che si presenta alla soglia porta con sé una dignità assoluta e incondizionata che non dipende dalla sua storia, dal suo comportamento, dalla sua gratitudine o ingratitudine. Si accoglie non perché si spera che migliorerà o che si dimostrerà meritevole: si accoglie perché è lì, perché ha bisogno, perché il dono non chiede merito.

Le Case di Ospitalità si moltiplicarono: a New York, poi in altre città americane, poi in tutto il mondo. Non erano mai ordinate, mai sicure, mai facili da gestire. Dorothy stessa raccontava, con una lucidità che non nascondeva nulla, la difficoltà quotidiana di vivere in mezzo alla povertà altrui, di svegliarsi ogni mattina in una casa in cui c'era rumore e odore e conflitto e disperazione. Non era la povertà romantica della letteratura: era la povertà reale, con tutto quello che la realtà porta di scomodo e di irriducibile.

Durante la Seconda Guerra Mondiale, Dorothy Day mantenne una posizione pacifista che le costò la perdita di gran parte dei lettori e di molti sostenitori. Non cedette. Durante la Guerra Fredda, si rifiutò di partecipare alle esercitazioni antinucleari obbligatorie a New York – quelle in cui si doveva scendere nei rifugi – e fu arrestata più volte. Non cedette. Quando il movimento per i diritti civili cominciò a scuotere il Sud degli Stati Uniti, andò a Selma, in Alabama, a marciare con Martin Luther King. Non aveva sessant'anni.

La sua autobiografia, *The Long Loneliness – La lunga solitudine* – pubblicata nel 1952, è uno dei testi spirituali americani più belli del Novecento. Il titolo viene da una frase che scrive verso la fine del libro: la risposta alla solitudine dell'essere umano, sostiene Dorothy, non è l'isolamento mistico né la dissoluzione nell'ideologia politica. È la comunità – quella cosa difficile, imperfetta, rumorosa che si crea quando le persone scelgono di darsi reciprocamente qualcosa senza contare il costo. La lunga solitudine si risolve, o almeno si abita, soltanto insieme.

Dorothy Day morì il 29 novembre 1980 nella Maryhouse di New York – una delle Case di Ospitalità – dopo un attacco cardiaco. Era circondata dai poveri che aveva servito per quasi cinquant'anni. La causa di beatificazione, aperta dall'Arcidiocesi di New York, è in corso. Papa Francesco, nel suo discorso al Congresso degli Stati Uniti nel settembre del 2015, la citò accanto ad Abraham Lincoln, Martin Luther King e Thomas Merton come uno dei quattro americani che avevano contribuito a costruire il sogno americano nel senso più profondo del termine: non il sogno della ricchezza individuale, ma il sogno di una giustizia condivisa.

Il dono che Dorothy Day ha incarnato non era un dono sentimentale né un dono eroico. Era il dono di una vita intera – con le sue contraddizioni, i suoi errori, le sue ferite non del tutto guarite – messa a disposizione di qualcosa di più grande di sé stessa. E la cosa più sorprendente, per chi studia la sua storia, non è la grandezza dei gesti: è la normalità della loro ripetizione. Un giorno dopo l'altro, per cinquant'anni, con la stessa qualità di attenzione e la stessa determinazione silenziosa. Come se il dono più difficile non fosse quello straordinario – quello del momento eroico, della scelta radicale – ma quello ordinario: il dono di tornarci, ogni giorno, senza aspettarsi che sia diverso da ieri.

### **Terzo movimento – La luce**

Tre luci illuminano il tema del dono da angolazioni diverse e complementari: un'antropologica, una filosofica, una evangelica. Insieme disegnano un movimento che va dalla superficie del dono – il suo funzionamento sociale – fino alla sua radice più profonda, in quell'atto di sovrabbondanza in cui la logica del calcolo cede il posto a qualcosa che la supera.

#### ***Prima luce: Marcel Mauss e l'antropologia del dono***

Nel 1925, il sociologo e antropologo francese Marcel Mauss pubblicò nelle *Annales sociologiques* uno studio che avrebbe cambiato in modo irreversibile il modo in cui le scienze sociali pensano al dono. Si intitolava *Essai sur le don – Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche* (Einaudi).

Mauss aveva studiato con attenzione etnografica i sistemi di scambio cerimoniale delle società tradizionali del Pacifico, del Nord America e dell'Africa: il *potlatch* delle popolazioni della Costa nordovest americana, il *kula* delle isole Trobriand, il *hau* maori. Questi sistemi avevano qualcosa di paradossale che nessuna teoria economica classica riusciva a spiegare: in essi si donava non per ricevere un equivalente in cambio, ma per affermare la propria posizione sociale, per creare legami di obbligo e di riconoscimento, per mantenere in circolazione qualcosa che non si poteva né trattenere indefinitamente né cedere senza formalità.

La sua conclusione più famosa e più discussa è che il dono – in queste società, ma anche nelle nostre in modo più nascosto – non è mai veramente libero. Porta con sé una triplice obbligazione: dare, ricevere e ricambiare. Chi riceve un dono e non lo ricambia si trova in una condizione di inferiorità sociale e morale. Chi non riceve un dono offerto lo rifiuta come un'offesa. Chi dà e non ottiene reciprocità ha subito uno sfregio. Il dono crea un circolo di debito e di onore che tiene insieme la società – che è, in questo senso, il tessuto invisibile delle relazioni umane.

Questa analisi ha avuto conseguenze enormi per il pensiero sociale e filosofico del Novecento. Ha mostrato che l'economia non è mai solo economia: che sotto le transazioni materiali scorrono correnti di simbolo, di identità, di riconoscimento che nessun calcolo razionale esaurisce. Ha mostrato che il dono – anche nelle sue forme più arcaiche e apparentemente utilitaristiche – esprime qualcosa che va oltre l'utile: esprime il desiderio di essere in relazione, di essere riconosciuti, di fare parte di qualcosa che dura oltre il singolo scambio.

Ma ha anche aperto una domanda che Mauss stesso non risolve completamente, e che i suoi lettori più attenti hanno portato avanti: esiste il dono puro? Esiste qualcosa che si dà senza alcuna aspettativa di ritorno – nemmeno il ritorno sottile della propria buona coscienza, della propria immagine di persona generosa, del piacere che si prova nel compiere un atto bello? Questa domanda – che la sociologia non può risolvere da sola – è quella a cui la filosofia e la teologia hanno cercato, con strumenti diversi, di dare risposta.

### ***Seconda luce: Jean-Luc Marion e la fenomenologia della donazione***

La risposta filosoficamente più radicale alla domanda del dono puro è venuta, nel tardo Novecento, da Jean-Luc Marion, filosofo francese nato nel 1946, professore alla Sorbona e all'Università di Chicago, allievo di Jacques Derrida e profondo conoscitore della tradizione fenomenologica europea. La sua opera principale sul tema – *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, pubblicato in Francia nel 1997 – rappresenta uno degli sforzi più sistematici e più originali del pensiero contemporaneo per capire che cosa sia il dono nella sua struttura più essenziale.

Il punto di partenza di Marion è un paradosso che Jacques Derrida aveva formulato in termini molto acuti in un saggio precedente: perché il dono autentico sembra impossibile? Derrida aveva argomentato – in sintesi – che il momento stesso in cui un dono viene riconosciuto come tale lo dissolve: se il donatore si accorge di stare donando, riceve almeno il ritorno della propria buona coscienza; se il ricevente riconosce il dono come tale, si trova immediatamente in debito e il dono si trasforma in obbligo; se il dono stesso è identificabile come tale, entra nel circolo dello scambio e cessa di essere gratuito. Il dono puro sarebbe dunque qualcosa che non può essere né riconosciuto né pensato – il che equivale a dire che non può esistere.

Marion accetta la sfida e la sposta su un piano diverso. Non nega la difficoltà del dono puro: ma sostiene che Derrida abbia formulato il problema rimanendo all'interno di una logica economica che il dono stesso eccede. Il dono non va pensato a partire dall'economia dello scambio – in cui ogni dare produce un debito e ogni ricevere crea un obbligo – ma a partire dalla sua struttura fenomenologica propria, che è strutturalmente diversa da quella dello scambio.

Marion propone – attraverso un'analisi rigorosa che qui si può soltanto parafrasare nelle sue linee essenziali – che il dono si caratterizza per una riduzione progressiva: il donatore che dona davvero scompare come donatore, si defila, cessa di fare ritorno su se stesso nel gesto del dono. Il ricevente che riceve davvero non riceve come debitore, ma come qualcuno che scopre di essere già stato preceduto da una generosità che lo costituisce prima ancora che lui possa rispondervi. E il dono stesso,

nella sua forma più piena, non è un oggetto con un valore determinabile: è qualcosa che eccede ogni misura, che non si può conservare né restituire, che appartiene all'ordine della sovrabbondanza.

Questa struttura – il donatore che si ritira, il ricevente che si scopre preceduto, il dono che eccede la misura – non è, per Marion, un ideale irraggiungibile: è già presente, in forme parziali e sempre impure, nell'esperienza umana ordinaria. La è nel dono della vita, che nessuno ha chiesto e che nessuno può restituire. La è nell'amore, quando è autentico: non nel senso sentimentale del termine, ma in quello più preciso di una relazione in cui l'altro viene voluto per se stesso e non come mezzo per qualcosa d'altro. La è – e qui Marion porta la sua riflessione verso la sua radice teologica più esplicita – nel sacramento dell'Eucaristia, che è l'icona più piena che la tradizione cristiana conosca di questo donare senza riserva, senza calcolo, senza condizione.

Marion ha sviluppato questa intuizione eucaristica in diversi luoghi della sua opera – in particolare in *Dio senza essere* (pubblicato in Francia nel 1982, tradotto in italiano da Jaca Book, Milano), dove analizza il modo in cui il dono di Cristo nel pane e nel vino eccede qualsiasi categoria ontologica ordinaria: non si può definire ciò che si riceve nell'Eucaristia usando i concetti normali di presenza, di sostanza, di causa ed effetto. Si può soltanto ricevere – con la qualità di apertura del ricevente che non esige, non calcola, non misura. L'Eucaristia diventa così, nella sua riflessione, il luogo in cui la fenomenologia del dono trova la sua forma più compiuta: un dono che non finisce, che non si esaurisce nell'atto del ricevere, che rimane sempre in eccesso rispetto a qualsiasi risposta.

Per chi educa, questa riflessione porta un messaggio di grande concretezza pratica. Insegna a distinguere – nei gesti quotidiani, nelle relazioni educative, nelle dinamiche di gruppo – tra il dare che attende ritorno e il dare che non lo esige; tra l'attenzione che valuta e quella che accoglie; tra la generosità che si costruisce un'immagine e quella che si ritira nel momento stesso in cui si esercita. Non come prescrizione morale – nessuno può donarsi puramente per obbligo – ma come orientamento di uno sguardo: la domanda «sto dando davvero, o sto calcolando?» è una delle più utili che un educatore possa portare nella propria pratica quotidiana.

### ***Terza luce: l'unzione di Betania e il dono che eccede l'utilità***

Il *Vangelo di Marco*, al capitolo quattordici, racconta un episodio che ha suscitato scandalo e meraviglia fin dall'inizio della tradizione cristiana. Gesù è a Betania, nella casa di Simone il lebbroso, a tavola con i discepoli. Entra una donna – il testo non ne dice il nome – che porta un vaso di alabastro contenente un profumo di nardo puro di grande valore. Lo rompe e versa il profumo sul capo di Gesù. La reazione dei presenti è immediata e, nella sua logica, inappuntabile: «A che scopo questo spreco di profumo? Si poteva venderlo per più di trecento denari e darli ai poveri» (Mc 14,4-5). È un argomento razionale, solidale, socialmente irreprensibile. Trecento denari erano quasi un anno di salario per un lavoratore comune: una somma che avrebbe potuto sfamare molte famiglie. La donna ha sprecato qualcosa che avrebbe potuto produrre un bene concreto e misurabile.

Gesù risponde scartando l'intera logica dell'argomentazione: «Lasciatela stare; perché la turbate? Ha fatto una cosa buona verso di me» (Mc 14,6). E poi – in una delle affermazioni più sorprendenti di tutto il Vangelo – aggiunge che dovunque sarà proclamato il Vangelo, in tutto il mondo, anche quello che quella donna ha fatto sarà raccontato, in memoria di lei.

Ciò che Gesù riconosce nel gesto della donna non è la sua utilità – che è zero, o addirittura negativa nel calcolo dei discepoli – ma la sua qualità: qualcosa che appartiene all'ordine del dono puro, della sovrabbondanza, di un gesto che eccede qualsiasi razionalità strumentale. Il profumo versato – sprecato, nel senso letterale del termine: reso inutilizzabile per qualsiasi scopo economico – diventa il segno di qualcosa che l'economia non può contenere. È un dono che non chiede ricambio, che non si misura in denari, che non si giustifica in termini di efficacia sociale. È, semplicemente, un atto di amore totale, senza riserva, senza calcolo.

La teologia che emerge da questo episodio ha una rilevanza diretta per qualsiasi riflessione sul dono. Mostra che esistono atti umani che appartengono a un ordine diverso da quello dell'utilità, e che quel diverso ordine – anziché essere un errore o uno spreco – è quello in cui accade qualcosa di essenziale. La donna di Betania non ha migliorato la situazione dei poveri di Betania. Ha fatto qualcosa di più

difficile e di meno misurabile: ha dato tutto ciò che aveva, senza trattenersi, in un gesto che la tradizione ha riconosciuto come il più pieno di quelli che il Vangelo racconta a partire dall'intenzione del cuore.

C'è un'eco di questo episodio in molte delle esperienze che i giovani descrivono come le più significative della loro vita: non le esperienze grandi e organizzate, non i progetti ben pianificati, ma i gesti improvvisi e gratuiti – un'amicizia offerta senza calcolo, un aiuto dato nel momento sbagliato dal punto di vista pratico ma esatto dal punto di vista umano, una parola detta quando nessuno se l'aspettava. Quei gesti non si misurano in denari, non si valutano in termini di efficacia. Ma lasciano una traccia che nessuna efficienza sa produrre.

#### **Quarto movimento – Il senso**

C'è una parola italiana che contiene, in sé stessa, tutta la complessità del tema: la parola *gratuità*. Viene dal latino *gratuitus*, che a sua volta viene da *gratus* – caro, amato, gradito, riconoscente. La stessa radice produce *gratitudine* e *grazia*. Questo non è un caso etimologico: è la traccia, nella lingua, di un'intuizione che molte culture hanno avuto in modi diversi – che il dono, la *gratitudine* e la *grazia* appartengono alla stessa famiglia di esperienze, che si richiamano e si illuminano reciprocamente.

La *gratuità* – il dare senza aspettarsi ritorno – è anche la struttura fondamentale di ciò che le tradizioni spirituali chiamano *grazia*: qualcosa che si riceve senza averlo meritato, che arriva prima che si sappia di averne bisogno, che non corrisponde a nessun calcolo di debito e credito. La *gratitudine* è la risposta a questa ricezione: non il pagamento di un debito – che trasferirebbe il dono nell'economia dello scambio – ma il riconoscimento grato di qualcosa che precede ogni merito. Tutte e tre queste dimensioni – *gratuità*, *grazia*, *gratitudine* – appartengono a un ordine dell'esistenza che è diverso da quello del mercato e che il mercato non riesce a produrre, per quanto si sforzi.

Questa constatazione ha implicazioni pedagogiche che non sono affatto astratte. Una delle forme di povertà più diffuse tra i giovani d'oggi – e forse tra tutti noi – è la difficoltà di ricevere un dono. Non nel senso dei regali materiali: nel senso di qualcosa di più sottile e più fondamentale. La difficoltà di ricevere un complimento senza minimizzarlo o rigettarlo. La difficoltà di accettare un aiuto senza sentirsi in debito. La difficoltà di ricevere amore – nel senso pieno del termine, amore incondizionato – senza dubitarne, senza chiedersi quale sia il trucco, senza aspettarsi che prima o poi presenti il conto. Questa difficoltà non è una debolezza caratteriale: è il prodotto di una cultura in cui tutto ha un prezzo e qualsiasi *gratuità* sembra sospetta. Un'offerta gratuita, nel mercato digitale, nasconde quasi sempre qualcosa: un algoritmo che raccoglie dati, una strategia di marketing che punta alla fidelizzazione, un meccanismo di dipendenza progettato con cura. In questo contesto, la *gratuità* autentica – quella che non ha trucchi, che non chiede niente in cambio, che è davvero libera – sembra quasi incredibile. E tuttavia esiste. E quando si incontra, lascia qualcosa che non si dimentica facilmente.

La pedagogia del dono ha quindi, come prima impostazione fondamentale, l'educazione a ricevere. Prima ancora di insegnare a dare – che è più facile, perché conserva una posizione di superiorità, perché tiene il controllo della situazione – si tratta di aiutare i giovani a sperimentare la ricezione: a stare davanti a qualcuno che offre qualcosa senza chiedersi subito come si fa a restituirlo, senza minimizzare ciò che si riceve, senza proteggere la propria autonomia dalla vulnerabilità di essere bisognosi.

C'è poi una seconda impostazione, che riguarda la forma del dare. Dorothy Day non ha costruito istituzioni: ha aperto case. La differenza non è solo organizzativa: è filosofica. Un'istituzione gestisce la generosità – la razionalizza, la rende efficiente, la protegge dalle inevitabili inefficienze del rapporto umano diretto. Una casa la incarna – la mette in contatto con il disordine, la fatica, l'irriducibilità delle persone reali che non corrispondono a nessun schema previsto. Il dono che si incarna in una relazione personale – anche imperfetta, anche difficile, anche non gestibile – ha una qualità diversa dal dono anonimo e istituzionale. Non che il secondo sia meno prezioso: ma il primo porta qualcosa in più, che l'efficienza da sola non trasmette. Porta il riconoscimento del volto.

L'intuizione di Marion sul donatore che scompare nel gesto del dono è, in questo senso, una guida preziosa per chi educa. L'educatore che dà mettendo in primo piano la propria generosità – che vuole essere visto come generoso, che si aspetta gratitudine, che tiene il conto di ciò che ha dato – non dà un dono: fa un investimento. L'educatore che dà senza tenere il conto, che non si aspetta che i giovani lo ricordino o lo ringrazino, che è disposto a essere dimenticato – quello trasmette qualcosa di quell'ordine della gratuità che i giovani riconoscono e di cui hanno sete. Non perché siano ingrati: perché sono sensibilissimi alla differenza tra il dare che aspetta ritorno e il dare che non lo esige. Rimane, anche qui, una domanda che è onesto non chiudere: il dono può esaurire chi dona? Sì, può. Dorothy Day stessa ha descritto, nelle sue pagine più oneste, la fatica – fisica, emotiva, spirituale – del dare cronico, del dare strutturale, del dare che è diventato una forma di vita e che non ha giorni di riposo. La pedagogia del dono non può ignorare questa dimensione: educare i giovani al dono significa anche educarli a prendersi cura di se stessi abbastanza da non svuotarsi, a riconoscere i propri limiti come parte della propria umanità e non come tradimento della propria generosità. Il dono che si esaurisce in chi lo compie smette di essere un dono e diventa un sacrificio – e il sacrificio, senza la scelta consapevole che lo fonda, produce risentimento invece di amore.

---

## 8. RACCONTARE IL CORPO

*L'abitare, il limite, la rivelazione, l'amore*

### **Primo movimento – La soglia**

Il corpo comincia a parlare molto prima che si abbia il vocabolario per rispondergli. Nell'adolescenza, quella voce si fa improvvisamente più alta, più urgente, più difficile da ignorare: il corpo cambia senza chiedere permesso, acquista forme nuove che non si riconoscono subito come proprie, produce sensazioni che non si sa ancora come chiamare. È un territorio che si abita da sempre – eppure, proprio in quegli anni, diventa straniero. La prima esperienza del corpo nell'adolescenza è spesso quella di qualcosa che non si possiede completamente, che sfugge, che fa cose proprie indipendentemente dalla volontà di chi lo abita.

In una cultura che ha fatto dell'immagine corporea il principale metro di valore sociale, questa esperienza di estraneità si carica di una pressione supplementare che le generazioni precedenti non hanno conosciuto nella stessa misura e nella stessa forma. Il corpo degli adolescenti viene misurato continuamente: dallo sguardo degli altri nelle strade e nelle scuole, e poi – con un'intensità e una pervasività senza precedenti storici – dallo sguardo moltiplicato dei social network, dove il corpo viene fotografato, filtrato, confrontato, valutato, approvato o disapprovato in tempo reale. I numeri che misurano quella valutazione – i like, i follower, le visualizzazioni – diventano per molti giovani un termometro dell'accettabilità corporea, e quindi dell'accettabilità tout court: se il mio corpo non riceve approvazione, non la ricevo io.

Eppure il corpo è molto di più di ciò che si mostra. È il luogo in cui si abita il mondo – non solo il luogo da cui si è visti, ma il luogo da cui si vede. Il filosofo francese Maurice Merleau-Ponty ha mostrato, con una precisione che nessuna teoria precedente aveva raggiunto, che il corpo non è uno strumento di cui si dispone dall'interno, come il pilota dispone di un aeroplano: il corpo è il soggetto stesso dell'esistenza. Non si ha un corpo come si ha un oggetto: si è un corpo, e tutto ciò che si percepisce, si pensa, si sente, si desidera passa attraverso quella carne specifica, con quella storia specifica, con quelle capacità e quei limiti specifici.

Il corpo è anche il luogo del limite. Non il limite come difetto – come qualcosa che si vorrebbe non ci fosse – ma il limite nel senso più radicale e più fecondo: il fatto che l'esistenza umana sia incarnata significa che è sempre situata, sempre parziale, sempre finita. Si vede da un angolo, non da tutti gli angoli. Si conosce con questo corpo, non con tutti i corpi possibili. Si ama con questa carne, in questo tempo, con queste fragilità. Il limite del corpo non è la negazione della libertà: è la forma specifica

che la libertà umana assume nella realtà – l'unica forma in cui la libertà esiste davvero, al di fuori delle fantasie di onnipotenza che la modernità continua ad alimentare.

Il corpo è anche il luogo del riconoscimento reciproco. Due persone si incontrano non come coscienze astratte ma come corpi – come presenze fisiche nello stesso spazio, con un volto, una voce, un modo di muoversi che portano in sé tutta la storia di chi si è. Quando qualcuno ci tocca – nel senso pieno del termine, fisico e affettivo insieme – accade qualcosa che nessuna comunicazione digitale riesce a replicare: un contatto reale, diretto, irreversibile. E quando il corpo viene toccato con rispetto, con cura, con la qualità di attenzione che il corpo altrui merita – quello è già, in qualche misura, un atto di amore.

Il corpo è, infine, il luogo della rivelazione. La tradizione cristiana ha compiuto, con l'affermazione dell'Incarnazione, uno degli atti teologici più radicali e più scomodi che la storia del pensiero religioso conosca: ha detto che Dio ha scelto un corpo. Non ha scelto di rivelarsi come pura intelligenza, come voce senza forma, come luce senza materia. Ha scelto di nascere, di crescere, di avere fame e sete e stanchezza, di essere toccato e di toccare, di piangere e di gioire, e infine di morire. Quella scelta è la più alta affermazione che la tradizione cristiana conosca della dignità del corpo umano: non nonostante il corpo si incontra il divino, ma attraverso il corpo, nella carne, nella storia concreta di una vita incarnata.

Educare al corpo significa, in questo contesto, qualcosa di molto più profondo che un'educazione sessuale o una riflessione sull'immagine corporea – per quanto entrambe siano necessarie e importanti. Significa aiutare i giovani a imparare ad abitare il proprio corpo come il luogo in cui si è, davvero, nel mondo: con rispetto, con cura, con la consapevolezza che quella carne specifica – con i suoi limiti, le sue fragilità, le sue capacità – è il dono più irripetibile e più fragile che l'esistenza abbia loro affidato.

## **Secondo movimento – Il testimone: Frida Kahlo**

Magdalena Carmen Frida Kahlo y Calderón nacque il 6 luglio 1907 a Coyoacán, un borgo alla periferia di Città del Messico, nella Casa Azul – la Casa Blu – che sarebbe diventata il centro della sua vita e della sua leggenda. Suo padre, Wilhelm Kahlo, era un fotografo di origine tedesco-ungherese immigrato in Messico; sua madre, Matilde Calderón, era di origine indiana e spagnola, cattolica fervente e di carattere difficile. Frida crebbe, descrivendo la propria identità come composita, irriducibile, fatta di più appartenenze che non si lasciavano facilmente unificare: come il suo corpo.

A sei anni contrasse la poliomielite. La malattia le lasciò la gamba destra permanentemente più sottile e più corta della sinistra – una differenza che nascose per tutta la vita sotto le lunghe gonne tehuane, ma che portò inscritta nel modo di camminare, in quella zoppia lieve che chi la conosceva descriveva come una caratteristica così propria da sembrare quasi una firma. Fu il primo atto del lungo dialogo tra il suo corpo e la malattia – un dialogo che non si sarebbe mai concluso, che avrebbe occupato gran parte della sua vita e quasi tutta la sua opera.

Il 17 settembre 1925, Frida Kahlo aveva diciotto anni e stava tornando a casa da scuola su un autobus quando il mezzo fu travolto da un tram. L'impatto fu devastante: un corrimano di metallo la trafisse dall'anca alla vagina. La spina dorsale si spezzò in tre punti. La clavicola, le costole, la gamba destra e il piede destro si frantumarono in modo multiplo. Il bacino fu sfondato in tre punti. Per il personale di soccorso che arrivò sulla scena, la giovane Frida sembrava impossibile da salvare.

Sopravvisse. Ma quella sopravvivenza fu l'inizio di un rapporto con il proprio corpo che non avrebbe mai avuto pace. Nel corso della sua vita – morì nel 1954, a quarantasette anni – Frida Kahlo subì trentacinque interventi chirurgici. Rimase immobilizzata a letto per mesi, anni della propria vita. Perse tre gravidanze, ciascuna delle quali portò con sé un dolore che le sue lettere e i suoi quadri documentano con una precisione che toglie il fiato. Portò busti e corsetti ortopedici per anni: uno di essi – in cuoio, poi in gesso, poi in metallo – compare in diversi dei suoi autoritratti, dipinto con fiori e simboli e specchi come se volesse trasformarlo da prigioniero in opera d'arte.

Ed è qui che la figura di Frida Kahlo diventa pedagogicamente irripetibile: nel modo in cui ha trasformato l'esperienza del corpo ferito in materia di rivelazione. Non come esibizione del dolore – anche se i suoi critici più superficiali hanno spesso ridotto la sua opera a questo – ma come indagine onesta, implacabile e al tempo stesso stranamente luminosa dell'unica cosa che aveva sempre con sé e che non poteva lasciare: il proprio corpo. «Mi dipingo perché passo molto tempo da sola e perché sono il soggetto che conosco meglio», disse in una delle interviste più citate. Era una risposta semplice e profondissima: il corpo come il territorio che si conosce meglio, non perché sia il più familiare, ma perché è il più prossimo, il più irriducibilmente presente.

I suoi autoritratti – cinquantacinque su un totale di 143 opere – non sono mai specchi narcisistici. Sono indagini. In *La colonna spezzata*, del 1944, si ritrae con il busto aperto come un dittico anatomico: al posto della spina dorsale, una colonna ionica in rovina, le crepe che la percorrono verticalmente come quelle che la radiografia mostrava nelle sue vertebre. Il corpo è trafitto da chiodi – decine di chiodi – e il volto è solcato da lacrime che non piega, con un'espressione di dignità assoluta che non cede né al sentimentalismo né alla rassegnazione. È uno dei dipinti più onesti che il Novecento abbia prodotto sul tema del dolore corporeo: non lo abbellisce, non lo nega, non lo trasforma in qualcosa di diverso da ciò che è. Lo guarda.

Ma il corpo in Frida Kahlo non è solo il luogo del dolore. È anche – con la stessa intensità e la stessa onestà – il luogo del desiderio, della gioia, della sensualità, dell'amore. Il suo rapporto con Diego Rivera – pittore muralista, comunista, donnaiolo irredimibile, l'uomo che lei sposò due volte e che tradì più volte – fu una delle storie d'amore più tempestose e più documentate del Novecento. Non perché fosse esemplare: perché era reale, con tutta la complessità, la contraddizione, il dolore e la pienezza che la realtà porta. Frida dipinse anche l'amore con la stessa franchezza con cui dipingeva il dolore: il corpo nell'amore come luogo di vulnerabilità totale, di riconoscimento reciproco, di una intimità che non si può fingere.

La sua identità visiva – l'abito *tehuana*, i fiori intrecciati nei capelli, le sopracciglia folte e unite che rifiutava di depilare secondo i canoni estetici del tempo, i monili precolombiani, il trucco vistoso – era essa stessa una dichiarazione sul corpo come territorio politico e culturale. In un'epoca in cui la bellezza femminile era codificata in modo rigido e il corpo della donna era soggetto a norme estetiche che escludevano qualsiasi tratto considerato irregolare, Frida Kahlo esponeva con ostentazione deliberata ciò che avrebbe dovuto nascondere. Non per provocazione: per quella forma più profonda di fedeltà a sé stessa che l'opera dell'intera vita ha dimostrato di essere una vocazione, non una posa. Morì il 13 luglio 1954, probabilmente per un'embolia polmonare, anche se le circostanze non furono mai del tutto chiarite. L'ultima pagina del suo diario – un documento straordinario di immagini e parole che accompagnò gli ultimi anni della sua vita – porta la frase: «Spero che l'uscita sia gioiosa – e spero di non tornare mai più». Non è una frase di disperazione: è la frase di qualcuno che ha portato il proprio corpo fino all'ultimo limite, e che ha imparato, attraverso quel portare, qualcosa sull'esistenza che chi non ha mai conosciuto il limite non riesce a immaginare.

Quello che Frida Kahlo lascia a chi educa i giovani è un'intuizione che nessun manuale di pedagogia avrebbe il coraggio di formulare in modo così diretto: che il corpo – anche il corpo ferito, anche il corpo che non corrisponde ai canoni, anche il corpo che fa male – è un maestro. Non perché il dolore sia desiderabile, non perché la sofferenza abbia un valore in sé: ma perché il corpo vissuto, il corpo abitato con onestà, il corpo guardato senza fuggire da ciò che mostra, rivela qualcosa dell'esistenza che nessun'altra via riesce a raggiungere con la stessa profondità.

### **Terzo movimento – La luce**

Tre luci illuminano il corpo da angolazioni diverse e complementari, disegnando un arco che va dalla celebrazione del corpo nell'amore fino alla rivelazione più radicale che la tradizione cristiana abbia fatto sulla dignità della carne: il Verbo che si fa corpo, che abita la materia, che rende il corpo umano il luogo privilegiato dell'incontro con il divino.

### ***Prima luce: il Cantico dei Cantici e il corpo nell'amore***

Il *Cantico dei Cantici* – *Shir haShirim* in ebraico, letteralmente il «Canto dei Canti», il canto supremo – è uno dei testi più singolari di tutta la Bibbia ebraica e cristiana. Non contiene una sola menzione esplicita di Dio. Non è una preghiera, non è una profezia, non è una narrazione di eventi storici. È un poema d'amore – o, più precisamente, uno scambio di voci tra due amanti che si cercano, si desiderano, si perdono e si ritrovano – in cui il corpo è il protagonista assoluto: celebrato, desiderato, descritto con una ricchezza di immagini sensoriali che la letteratura biblica non raggiunge in nessun altro luogo.

Che questo testo sia entrato nel canone biblico ebraico è, dal punto di vista della storia delle religioni, un fatto straordinario che merita di essere compreso nella sua portata. I maestri del Talmud discussero a lungo se il *Cantico dei Cantici* dovesse essere incluso nelle Scritture sacre. Rabbi Akivà – uno dei più grandi maestri della tradizione rabbinica del II secolo – si batté con forza per la sua inclusione e ne sostenne la sacralità con parole che la tradizione ha conservato: il *Cantico dei Cantici*, disse, santifica le mani di chi lo tocca più di qualsiasi altro libro della Torah. Quella difesa appassionata è essa stessa una dichiarazione teologica: il corpo nell'amore non è qualcosa di meno sacro del pensiero più elevato. È, nella tradizione che Akivà rappresentava, un luogo di rivelazione.

Il testo parla dei corpi con una franchezza che molte tradizioni religiose successive hanno trovato scomoda. La voce femminile descrive il corpo dell'amato con immagini che attingono al paesaggio naturale – i monti, le acque, i cedri, i giardini fioriti – come se il corpo dell'altro fosse un territorio da esplorare, ricco di meraviglie, mai completamente esaurito. La voce maschile risponde con la stessa intensità, descrivendo il corpo della donna amata con una cura e una precisione che non contiene nulla di possessivo o di riduttivo: è uno sguardo che ammira, non che valuta; che gioisce, non che giudica.

La tradizione esegetica cristiana – da Origene a Bernardo di Chiaravalle, fino ai commentatori moderni – ha letto il Cantico come allegoria dell'amore tra Dio e l'anima umana, o tra Cristo e la Chiesa. Quella lettura non è sbagliata: ma rischia di far dimenticare che il testo è anche, e prima di tutto, un poema sul corpo reale, sull'amore fisico reale, sulla bellezza del corpo amato come esperienza di rivelazione. Il Cantico dice qualcosa che non si trova scritto in modo così esplicito in quasi nessun altro testo religioso: che il corpo dell'altro, quando viene amato, diventa un luogo sacro. Che il desiderio – nella sua forma più piena, più rispettosa, più capace di tenere insieme la fisicità e la persona – è una forma di conoscenza che nessuna astrazione raggiunge.

Per i giovani che vivono in una cultura in cui il corpo è onnipresente come immagine e spesso assente come esperienza – in cui il sesso è inflazionato come spettacolo e impoverito come incontro – il *Cantico dei Cantici* porta un messaggio che può sembrare scandaloso nella sua semplicità: il corpo nell'amore è bello, il desiderio è degno, e la tradizione più antica della fede non ha mai avuto paura di dirlo.

### ***Seconda luce: Maurice Merleau-Ponty e il corpo vissuto***

Maurice Merleau-Ponty – filosofo francese vissuto tra il 1908 e il 1961, professore al Collège de France, autore della *Fenomenologia della percezione* pubblicata nel 1945 – ha compiuto nella filosofia del Novecento uno spostamento che potrebbe sembrare tecnico e che è invece di una radicalità quasi rivoluzionaria: ha spostato il centro dell'esistenza umana dalla coscienza al corpo.

La filosofia moderna – da Cartesio in poi – aveva costruito la propria immagine dell'essere umano a partire dalla coscienza: cogito, ergo sum, «penso, dunque sono». Il corpo, in questa tradizione, era qualcosa di cui la coscienza disponeva – uno strumento, un veicolo, una macchina biologica che la mente usava per muoversi nel mondo. La grande intuizione di Merleau-Ponty è che questa immagine rovescia la realtà dell'esperienza vissuta: non si ha un corpo come si ha un oggetto, ma si è un corpo. Il corpo non è ciò di cui la coscienza dispone: è il soggetto stesso dell'esistenza, il modo in cui si è nel mondo prima ancora che si pensi al mondo.

Merleau-Ponty distingue – riprendendo e approfondendo una distinzione della fenomenologia tedesca – tra il corpo come oggetto fisico, misurabile, osservabile dall'esterno (quello che la medicina studia,

che la bilancia pesa, che lo specchio mostra) e il corpo vissuto dall'interno, il corpo-soggetto che percepisce, che si muove, che sente, che agisce. Quel secondo corpo non è mai completamente visibile a se stesso – non si può vedere il proprio volto mentre si guarda, non si può afferrare la propria mano con la mano stessa senza che qualcosa sfugga – e tuttavia è la condizione di possibilità di qualsiasi esperienza. Tutto ciò che si conosce passa attraverso di esso. Non è un filtro: è il mezzo stesso della conoscenza.

Una delle sue intuizioni più belle riguarda ciò che egli chiama lo schema corporeo: la capacità del corpo di sapere dove si trova, di muoversi senza calcolo conscio, di estendere la propria competenza agli strumenti che usa. Chi suona il pianoforte da anni non pensa alle dita: le dita pensano da sole. Chi guida l'automobile non calcola la distanza tra il cofano e il bordo della strada: il corpo sa. Chi impara a danzare arriva a un punto in cui il corpo conosce la danza meglio di quanto la mente sappia descriverla. Questo sapere corporeo – precedente al sapere concettuale, diverso da esso, a volte più affidabile di esso – è, per Merleau-Ponty, una forma di intelligenza che la tradizione filosofica ha sistematicamente ignorato o svalutato.

Per chi lavora con i giovani, questa prospettiva ha conseguenze immediate e concrete. Significa che l'esperienza del corpo – il movimento, il gioco, la danza, il lavoro manuale, lo sport, il teatro, la musica – non è un complemento all'educazione intellettuale: è una forma di conoscenza a pieno titolo, che raggiunge dimensioni dell'esistenza che il solo pensiero concettuale non tocca. Significa che il corpo umiliato o ignorato – il corpo che non si accetta, il corpo che si nasconde, il corpo che si punisce – non è solo una sofferenza psicologica: è un impoverimento della capacità stessa di conoscere il mondo e di starci. E significa, soprattutto, che educare al corpo non è un lusso o un'aggiunta: è parte essenziale di qualsiasi educazione che voglia formare esseri umani interi.

### ***Terza luce: il Verbo si fece carne e la teologia dell'Incarnazione***

L'inizio del *Vangelo di Giovanni* – il Prologo, come la tradizione lo ha sempre chiamato – è uno dei testi più letti, più commentati e più densi di tutta la letteratura cristiana. Il suo primo versetto richiama deliberatamente l'inizio della Genesi: «In principio era il Verbo» (Gv 1,1), come «In principio Dio creò il cielo e la terra». Ma il movimento che compie è opposto a quello della Genesi: non dalla parola divina alla creazione materiale, ma dal Verbo divino alla carne umana. Il versetto quattordicesimo – «E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi» (Gv 1,14) – è, in quattordici parole, l'affermazione teologica più radicale che il cristianesimo abbia mai formulato sul corpo umano.

La parola greca che il testo usa non è soma – il corpo in senso generale, il corpo come forma – ma *sarx*: la carne, la materia organica, la vulnerabilità biologica. Il Logos eterno – il principio di tutte le cose, la ragione che ordina il cosmo – sceglie di farsi *sarx*. Sceglie la fragilità, il bisogno, il limite. Sceglie di avere fame e sete, di essere stanco, di sentire dolore, di piangere davanti alla tomba di un amico. Sceglie, alla fine, di morire – nel modo più corporeo, più fisico, più brutalmente incarnato che la sua epoca conoscesse: inchiodato a un legno, esposto alla vista, abbandonato al peso del proprio corpo.

Questa scelta – che la teologia chiama Incarnazione – non è mai stata pacifica nella storia cristiana. Fin dalle origini, correnti interne al cristianesimo hanno tentato di alleggerirla, di spiritualizzarla, di ridurre il corpo di Cristo a un'apparenza, a un involucro, a qualcosa di meno che reale. La tradizione ha sempre resistito a quella tentazione, con una fermezza che dice qualcosa di essenziale: il corpo non è un imbarazzo teologico da spiegare, ma il luogo stesso della rivelazione. Senza il corpo – senza quella carne specifica, con quella storia specifica, in quel tempo e in quel luogo specifici – non c'è Vangelo. C'è solo un'idea.

Le implicazioni di questa affermazione per la comprensione del corpo umano sono enormi. Se Dio ha scelto un corpo, allora il corpo è capace di Dio. Non è un ostacolo alla spiritualità, non è qualcosa da trascendere o da mortificare per avvicinarsi al divino: è la via stessa attraverso cui il divino si è avvicinato all'umano. La grande tradizione sacramentale del cattolicesimo – l'acqua del battesimo, l'olio della cresima e dell'unzione degli infermi, il pane e il vino dell'Eucaristia, il gesto del perdono

e dell'imposizione delle mani – è costruita interamente su questa intuizione: che il corpo, la materia, i sensi sono capaci di trasmettere ciò che lo spirito da solo non riesce a portare.

Per i giovani che vivono in una cultura che al tempo stesso iper-esibisce e disprezza il corpo – che lo mostra ovunque come superficie, come merce, come strumento, e che al tempo stesso lo tratta come qualcosa di inferiore all'intelligenza, al successo, alla produttività – l'affermazione dell'Incarnazione porta qualcosa di radicalmente alternativo: il corpo non è uno strumento di prestazione, non è una superficie di immagine, non è una macchina da ottimizzare. È il luogo in cui si è, davvero, nel mondo. Il luogo in cui si incontra l'altro. Il luogo in cui, se si crede alla tradizione cristiana, si incontra anche Dio – non nonostante la sua fragilità, ma attraverso di essa.

#### **Quarto movimento – Il senso**

C'è una distinzione che la lingua italiana – come molte lingue europee moderne – non rende facilmente, e che alcune lingue antiche e alcune tradizioni filosofiche rendono invece con una precisione preziosa: quella tra il corpo come oggetto e il corpo come soggetto. In tedesco, la fenomenologia usa *Körper* per il primo e *Leib* per il secondo. In greco, soma e sarx portano sfumature diverse. In italiano, il limite linguistico riflette un limite culturale più profondo: la difficoltà di pensare il corpo come qualcosa di diverso da un possesso, da uno strumento, da una superficie.

Tutta la pressione che la cultura contemporanea esercita sui giovani riguardo al corpo è pressione sul corpo come oggetto: come appare, come si presenta, come viene valutato dall'esterno. Le domande che quella pressione pone – sono abbastanza bello? Sono abbastanza magro? Il mio corpo corrisponde al canone? – sono domande su un corpo-oggetto, su qualcosa che si espone al giudizio altrui e che da quel giudizio riceve il proprio valore. Quella posizione – il corpo come oggetto della valutazione altrui – è una delle esperienze più alienanti che un essere umano possa fare, perché riduce la propria esistenza alla propria superficie, e subordina la propria accettabilità all'approvazione di chi guarda.

La pedagogia del corpo che emerge da questo percorso – da Frida Kahlo, dal *Cantico dei Cantici*, da Merleau-Ponty, dall'Incarnazione – è una pedagogia del corpo-soggetto. Non del corpo che si mostra, ma del corpo che vive. Non del corpo valutato, ma del corpo che valuta – che percepisce, che sente, che conosce il mondo attraverso la propria carne specifica. Una pedagogia che aiuta i giovani a spostare la domanda: non più «come appare il mio corpo?», ma «cosa sente il mio corpo? cosa sa? cosa porta?».

Questo spostamento non è un atto di ingenuità nei confronti della realtà sociale: la pressione sull'immagine corporea è reale, ha effetti misurabili sulla salute mentale dei giovani, e non scompare con una riflessione filosofica. Ma ogni volta che un giovane fa anche solo per un momento l'esperienza di abitare il proprio corpo – attraverso la danza, lo sport, il lavoro con le mani, la respirazione consapevole, il silenzio che permette di sentire il proprio corpo invece di guardarlo – si apre uno spazio alternativo a quello della valutazione. Uno spazio in cui il corpo non è giudicato, ma vissuto.

C'è poi la dimensione del limite – quella che forse è la più difficile da portare in un contesto educativo, perché richiede di andare controcorrente rispetto all'idea dominante che il corpo sia qualcosa da ottimizzare, da potenziare, da portare sempre oltre i propri confini attuali. Il corpo ha dei limiti. Si stanca. Si ammala. Invecchia. A volte fa male, e quel dolore non è solo un segnale da silenziare con una medicina ma una voce da ascoltare. A volte non funziona come si vorrebbe, e quella discrepanza non è solo una frustrazione ma un'occasione di incontro con la propria finitudine – con il fatto che si è esseri incarnati, situati, parziali, e che quella parzialità è la condizione stessa dell'esistenza reale.

Frida Kahlo non ha scelto il dolore: le è stato imposto. Ma ha scelto – e questa è la sua grandezza come testimone – di non uscire da quel dolore verso un'astrazione. Ha scelto di restare nel corpo, di guardarlo, di dipingerlo, di trasformarlo in opera. Quella scelta non è eroismo: è fedeltà. La stessa fedeltà che la tradizione cristiana vede nell'Incarnazione – Dio che non sceglie di stare al di sopra della fragilità umana, ma di abitarla dall'interno, fino in fondo.

Questa è forse l'intuizione più difficile da trasmettere ai giovani, e al tempo stesso la più necessaria: che il corpo, con i suoi limiti, con le sue ferite, con la sua irriducibile particolarità, non è un errore da correggere ma una casa da abitare. Non la casa ideale – quella non esiste per nessuno. Ma l'unica casa che si ha, l'unica da cui si può davvero guardare il mondo, l'unica in cui si è davvero se stessi. Imparare ad abitarla – con rispetto, con cura, con la pazienza di chi impara a conoscere un territorio difficile – è uno dei lavori più importanti e più lunghi dell'intera esistenza umana.

---

## **9. RACCONTARE LA GIUSTIZIA**

*Il diritto, la responsabilità, la conversione che cambia il mondo*

### **Primo movimento – La soglia**

La giustizia è una delle parole più usate e più svuotate del vocabolario contemporaneo. La si invoca nei discorsi politici, la si scrive sulle magliette, la si posta sui social network come slogan, la si agita nelle manifestazioni. Eppure, a guardare da vicino, si scopre che la parola porta con sé significati così diversi – e talvolta così contraddittori – da rendere necessario fermarsi un momento prima di usarla: chiedersi di quale giustizia si sta parlando, da quale punto di vista, in favore di chi, a scapito di chi. Per i giovani d'oggi, la giustizia è insieme vicinissima e lontanissima. È vicinissima perché le ingiustizie che il mondo produce sono visibili come non lo sono mai state in nessuna altra epoca della storia: le crisi climatiche che colpiscono prima e più duramente chi meno le ha causate, le migrazioni forzate di milioni di persone che fuggono da guerre e povertà verso confini sempre più difficili da attraversare, le disuguaglianze economiche che crescono dentro e tra le nazioni, il razzismo strutturale che persiste nelle istituzioni di società che si dicono da tempo libere ed eguali. Tutto questo è visibile, documentato, condiviso in tempo reale su ogni schermo. È lontanissima perché la distanza tra la visibilità dell'ingiustizia e la capacità di modificarla sembra, a molti giovani, incolumabile: si vede tutto, e si può fare pochissimo. Quella distanza produce, nei più sensibili, una forma specifica di paralisi – non indifferenza, ma impotenza.

C'è un nome, nella letteratura psicologica e pedagogica contemporanea, per quello stato: eco-ansia, per quanto riguarda in particolare la crisi climatica; ma il fenomeno è più ampio e tocca tutte le forme di ingiustizia percepita come sistemica e irreparabile. È la sensazione di essere dentro a un sistema che produce danno su scala industriale, e di non avere strumenti per cambiarlo. È una forma di dolore morale – il dolore di chi vede chiaramente e non riesce ad agire in modo proporzionato a ciò che vede. La tradizione filosofica, teologica e spirituale dell'umanità conosce questo dolore, e ha cercato – in modi diversi, con risultati diversi – di trasformarlo da paralisi in movimento. Aristotele distingueva tra la giustizia come virtù personale – il giusto come colui che dà a ciascuno ciò che gli è dovuto – e la giustizia come ordine sociale, come struttura delle relazioni tra i membri di una comunità. Quella distinzione è già una indicazione pedagogica preziosa: la giustizia non è solo una qualità del carattere individuale, né solo una struttura delle istituzioni. È entrambe le cose, e il lavoro di costruirla si svolge su tutti e due i livelli insieme.

Il profeta Amos – vissuto nell'Israele del VIII secolo avanti Cristo, pastore e coltivatore di sicomori che Dio chiama improvvisamente a parlare – urla una delle frasi più potenti che il testo biblico abbia prodotto sulla giustizia: un appello a lasciar scorrere il diritto come acqua, la giustizia come torrente perenne. Non come istituzione, non come legge scritta, non come sistema di regole: come forza naturale, inarrestabile, vitale. Come qualcosa che appartiene all'ordine del mondo e che la sua violazione turba in modo che non si può ignorare senza conseguenze.

Educare alla giustizia significa, in questo contesto, molto di più che trasmettere nozioni di diritto o sensibilizzare alle cause umanitarie. Significa accompagnare i giovani nel percorso difficile e necessario che va dalla visione dell'ingiustizia – quella visione che molti di loro hanno già, spesso con una chiarezza che sorprende – all'azione proporzionata, concreta, perseverante. Significa aiutarli

a distinguere tra la giustizia come vendetta – che esige un colpevole e una punizione – e la giustizia come riparazione, come restaurazione di una relazione lacerata. Significa mostrare loro che la giustizia non è una meta raggiungibile una volta per tutte, ma una direzione che si sceglie ogni giorno, in ogni relazione, in ogni contesto in cui si ha il potere – anche minimo – di fare la differenza. E significa, soprattutto, raccontare le storie di chi ha scelto quella direzione anche quando il costo era alto. Perché la giustizia non si insegna con i manuali: si mostra con le vite.

## **Secondo movimento – Il testimone: Oscar Romero**

Óscar Arnulfo Romero y Galdámez nacque il 15 agosto 1917 a Ciudad Barrios, un piccolo villaggio nelle montagne orientali di El Salvador. Figlio di un telegrafista, cominciò il noviziato per il sacerdozio a tredici anni, studiò a Roma, fu ordinato sacerdote nel 1942. Per decenni fu un uomo di chiesa nel senso più ordinario e più rassicurante del termine: studioso, pio, disciplinato, attento all'ortodossia, prudente nei rapporti con il potere politico. I suoi superiori lo stimavano per la sua affidabilità. I progressisti lo consideravano un conservatore. Nel febbraio del 1977, quando fu nominato arcivescovo di San Salvador, le élite del paese – i grandi proprietari terrieri, i militari, gli ambienti del governo – tirarono un sospiro di sollievo: quell'uomo non avrebbe dato problemi.

Ventitré giorni dopo la sua nomina, il 12 marzo 1977, un sacerdote gesuita di nome Rutilio Grande fu assassinato insieme a due contadini mentre si recava in automobile a celebrare la Messa in un villaggio rurale. Grande era amico di Romero – uno dei pochi legami profondi che il nuovo arcivescovo portava nella sua vita – e aveva dedicato gli ultimi anni al lavoro di organizzazione delle comunità contadine nella regione di Aguilares, in quella che la teologia latinoamericana del tempo chiamava l'opzione preferenziale per i poveri. Era un prete che dava fastidio. Era stato minacciato. E poi era stato ucciso, in pieno giorno, su una strada polverosa del Salvador.

Qualcosa cambiò in Oscar Romero in quel momento. Non immediatamente – le conversioni vere raramente sono istantanee – ma in modo irreversibile. Si recò ad Aguilares, rimase tutta la notte accanto al corpo del suo amico, celebrò il funerale davanti a una folla di migliaia di contadini che piangevano non solo un sacerdote ma uno di loro. E cominciò a capire – con quella specifica qualità di comprensione che nasce non dai libri ma dall'incontro diretto con la realtà – che la chiesa di cui era diventato pastore viveva in mezzo a una violenza sistematica e strutturale che non si poteva ignorare senza tradire il Vangelo stesso.

Nei tre anni successivi, Romero divenne la voce pubblica più autorevole e più temuta del Salvador. Ogni domenica, dalla cattedrale di San Salvador, trasmessa via radio in tutto il paese, la sua omelia nominava i morti della settimana – i contadini assassinati dagli squadroni della morte, i sindacalisti scomparsi, i giovani strappati dalle loro case – e chiamava per nome i responsabili, individuali e istituzionali. Non era retorica: era documentazione. Era quel che oggi si chiamerebbe giornalismo d'inchiesta, fatto da un arcivescovo dal pulpito, in un paese in cui i giornali erano controllati e i giornalisti intimiditi. La radio di Romero era l'unica fonte di informazione libera accessibile alle comunità rurali.

Il governo salvadoregno lo accusò di sobillare i contadini, di fare il gioco dei comunisti, di mettere a rischio la stabilità del paese. Il Vaticano – in quegli anni segnato da una diffidenza profonda verso la teologia della liberazione – lo convocò, lo ammonì, lo invitò alla prudenza. Romero ascoltava, rispondeva con rispetto, e tornava a San Salvador a fare la stessa cosa della domenica precedente: nominare i morti, chiamare i responsabili, richiamare il governo al rispetto dei diritti fondamentali. Non era ribellione: era una lettura del Vangelo così diretta e così concreta da sembrare pericolosa a chi preferiva un Vangelo più astratto.

Il 23 marzo 1980, il giorno prima della sua morte, Romero tenne forse il discorso più coraggioso della propria vita. Si rivolse direttamente ai soldati e ai poliziotti salvadoregni, appellandosi alla loro coscienza di uomini prima che di militari: «Nessun soldato è obbligato a obbedire a un ordine contrario alla legge di Dio. Una legge immorale, nessuno è obbligato a rispettarla.» E chiuse con un

appello che non lasciava spazio all'ambiguità: «In nome di Dio, e in nome di questo popolo sofferente, i cui lamenti salgono al cielo ogni giorno di più, vi supplico, vi prego, vi ordino: cessi la repressione.» Il 24 marzo 1980, mentre celebrava la Messa nella cappella dell'ospedale della Divina Provvidenza – dove risiedeva, tra i malati terminali, per sua scelta – fu colpito da un singolo proiettile al cuore da un cecchino rimasto nell'ombra. Era il momento dell'offertorio. Cadde sull'altare. Aveva sessantadue anni. Il mandante dell'assassinio fu identificato, molti anni dopo, nell'ex ufficiale militare Roberto D'Aubuisson, fondatore del partito ARENA. Non fu mai condannato.

Papa Giovanni Paolo II lo chiamò «pastore secondo il cuore di Dio» pochi giorni dopo la sua morte. Papa Francesco lo beatificò nel maggio del 2015 e lo canonizzò nell'ottobre del 2018, nella stessa cerimonia in cui fu canonizzato Paolo VI. Romero è oggi San Óscar Romero – patrono delle Americhe nella devozione popolare di molte comunità latinoamericane, e figura di riferimento per chiunque voglia pensare al rapporto tra fede cristiana e impegno per la giustizia senza scorciatoie consolatorie. La sua testimonianza pedagogica ha una qualità rara: è la storia di una conversione. Non nel senso religioso ordinario del termine, ma nel senso più radicale – il rovesciamento di una prospettiva, il passaggio da uno sguardo che non vede a uno sguardo che finalmente vede. Romero non è diventato un campione della giustizia perché aveva una personalità rivoluzionaria: è diventato ciò che è diventato perché si è lasciato toccare dalla realtà dei poveri, perché ha permesso che la loro sofferenza cambiasse il modo in cui leggeva il Vangelo, e perché ha avuto il coraggio di agire di conseguenza, anche quando il costo era la propria vita. Quella sequenza – vedere, lasciarsi toccare, agire – è forse la descrizione più precisa che si possa dare del percorso verso la giustizia.

### **Terzo movimento – La luce**

Tre luci illuminano il tema della giustizia da angolazioni diverse e complementari: una profetica, una filosofica, una che nasce dall'esperienza concreta della riparazione. Insieme, disegnano un arco che va dall'indignazione morale davanti all'ingiustizia fino alla domanda più difficile: come si costruisce la giustizia in modo che non produca nuova violenza?

#### ***Prima luce: il profeta Amos e la giustizia come forza naturale***

Il profeta Amos è, tra le voci profetiche dell'Antico Testamento, forse quella socialmente più diretta e più scomoda. Non era un profeta di professione – era un pastore e un coltivatore di sicomori di Tekoa, nel regno di Giuda, che Dio chiamò a predicare nel regno del Nord, in Israele, durante il regno di Geroboamo II, intorno all'VIII secolo avanti Cristo. Era un periodo di prosperità economica relativa, di stabilità politica, di culto regolare nei santuari. Eppure qualcosa di fondamentale non funzionava – e Amos lo vedeva con la chiarezza di chi viene da fuori, di chi non ha interessi acquisiti nel sistema che osserva.

Quello che Amos vedeva era la divaricazione tra la ricchezza crescente dei grandi e la miseria crescente dei piccoli – i poveri venduti «per un paio di sandali» (Am 2,6), i giudici corrotti che prendevano tangenti nei tribunali, i mercanti che falsavano i pesi e le misure, i proprietari che costruivano case di pietre squadrate e piantavano vigne lussuose mentre le famiglie dei contadini erano ridotte alla fame. E vedeva, con un acume che non ha perso nulla della propria freschezza nel corso dei secoli, che quel sistema di ingiustizia era accompagnato da una vita religiosa fiorente: sacrifici abbondanti, feste solenni, canti e inni. La religione come anestesia dell'ingiustizia – il culto come modo per sentirsi a posto con Dio senza fare i conti con i propri simili.

La risposta di Amos è una delle più potenti che tutta la letteratura profetica conosca. Dio, attraverso la voce del profeta, rigetta il culto con un'intensità che non lascia spazio a interpretazioni edulcorate: «Odio, detesto le vostre feste, non gradisco le vostre riunioni solenni. Anche se mi offrite olocausti, non mi compiaccio delle vostre offerte» (Am 5,21-22). E poi la frase che è diventata una delle citazioni più riprese di tutto l'Antico Testamento, ripresa da Martin Luther King nel discorso più celebre della propria vita: «Piuttosto il diritto scorra come acqua, la giustizia come un torrente perenne» (Am 5,24).

L'immagine è di una potenza quasi fisica: non la giustizia come bilancia, come misura, come calcolo di equivalenze, ma la giustizia come acqua che scorre – qualcosa di vivo, di mobile, di capace di penetrare in ogni crepa, di raggiungere i luoghi più bassi, di non fermarsi finché non ha riempito ogni spazio. E il torrente è perenne: non stagionale, non dipendente dalla buona volontà di qualcuno, non soggetto alla corruzione o all'oblio. È una forza naturale, connaturata all'ordine del mondo, la cui assenza è anormalità e la cui presenza è restaurazione di ciò che dovrebbe essere.

Per i giovani che vivono in una cultura in cui l'ingiustizia è visibile ma spesso sembra normale – in cui la disuguaglianza viene presentata come il risultato naturale del merito individuale, in cui la povertà viene spiegata come conseguenza di scelte sbagliate dei singoli – la voce di Amos porta qualcosa di radicalmente alternativo: l'ingiustizia non è normale. Non è il risultato inevitabile del mercato o della natura umana. È una violazione dell'ordine del mondo, e la sua visibilità è già una chiamata a non rassegnarsi.

### ***Seconda luce: John Rawls e il velo dell'ignoranza***

John Rawls – filosofo politico americano vissuto tra il 1921 e il 2002, professore ad Harvard per decenni – ha pubblicato nel 1971 *Una teoria della giustizia*, uno dei testi di filosofia politica più letti e più discussi del Novecento. Il suo contributo principale al pensiero sulla giustizia è un esperimento mentale di straordinaria semplicità e potenza: il cosiddetto «velo dell'ignoranza».

Rawls chiede di immaginare una situazione ipotetica – che chiama la «posizione originaria» – in cui un gruppo di persone deve decidere i principi fondamentali che regoleranno la società in cui vivranno. La condizione è che nessuno sappia, nel momento della decisione, quale posizione occuperà in quella società: non si sa se si sarà ricchi o poveri, maschi o femmine, sani o malati, appartenenti alla maggioranza o a una minoranza, nati in una famiglia privilegiata o in una famiglia in difficoltà. Questo «velo di ignoranza» sulla propria condizione futura è la condizione che, secondo Rawls, rende possibile una decisione genuinamente giusta: perché chi non sa dove si troverà ha tutto l'interesse a costruire una società in cui anche la posizione peggiore sia accettabile.

La conclusione di Rawls – che qui si può soltanto riassumere nelle sue linee essenziali – è che una società giusta è quella in cui le disuguaglianze sono accettabili solo quando avvantaggiano anche i membri più svantaggiati: il criterio della giustizia non è l'uguaglianza assoluta, ma l'attenzione prioritaria a chi sta peggio. È una posizione politicamente controversa, che ha suscitato critiche sia da sinistra che da destra, ma che ha il grande merito pedagogico di rendere la domanda sulla giustizia un'esperienza mentale accessibile a chiunque.

Per un gruppo di giovani, l'esperimento del velo dell'ignoranza è uno degli strumenti più potenti per rendere concreta la domanda sulla giustizia: cosa scegliereste, se non sapeste dove vi trovereste? Quale sistema sanitario, quale sistema educativo, quale distribuzione della ricchezza scegliereste se non sapeste se sareste il medico o il paziente, il professore o lo studente, il proprietario o il lavoratore? Quella domanda – nella sua semplicità disarmante – porta alla superficie intuizioni sulla giustizia che spesso sono già presenti nei giovani, ma non hanno ancora trovato il linguaggio per articolarsi.

### ***Terza luce: Desmond Tutu e la giustizia riparativa***

Desmond Mpilo Tutu – arcivescovo anglicano del Sudafrica, nato nel 1931 e morto il 26 dicembre 2021, Premio Nobel per la pace nel 1984 – ha incarnato per mezzo secolo una domanda che la giustizia come punizione non riesce a risolvere: cosa si fa, dopo? Dopo la violenza, dopo la sopraffazione, dopo il crimine di Stato, dopo la lunga ingiustizia sistematica: cosa costruisce una società che vuole andare avanti senza condannarsi a perpetuare all'infinito il ciclo della vendetta?

La risposta che Tutu contribuì a costruire nel Sudafrica post-apartheid – attraverso la Commissione *Verità e Riconciliazione*, istituita nel 1995 sotto la presidenza di Nelson Mandela e presieduta dallo stesso Tutu – non era né amnesia né impunità. Era qualcosa di molto più difficile e di molto più originale: la possibilità di raccontare la verità – tutta la verità, anche quella più insopportabile – in cambio non della punizione, ma del perdono. Le vittime parlavano. I carnefici parlavano. E il paese ascoltava, pubblicamente, ciò che era accaduto nel buio dell'apartheid.

Quella scelta – dare priorità alla verità sulla punizione, alla riparazione sulla vendetta – era radicata, nella riflessione di Tutu, in un concetto filosofico e spirituale di origine africana: l'*ubuntu*. Una parola che le lingue bantu usano per dire qualcosa che nessuna traduzione europea riesce a rendere completamente: «Sono perché noi siamo.» La mia umanità è legata alla tua umanità. La mia dignità non può essere piena se la tua è compromessa. Il tuo male mi diminuisce; la tua guarigione mi costruisce. L'*ubuntu* è, in questo senso, la fondazione antropologica di una giustizia che non cerca un colpevole da eliminare, ma una relazione da riparare.

Tutu ha scritto, nel suo libro *No Future Without Forgiveness* (*Nessun futuro senza perdono* (Feltrinelli, Milano), che il perdono non è debolezza: è la forma più alta di forza. Non dimentica il male – non chiede che si faccia finta che non sia accaduto. Ma rifiuta di lasciare che il male abbia l'ultima parola, rifiuta di costruire il futuro sulla logica di chi si è subito. È, in questo senso, una forma di liberazione: dal passato, dal ciclo della vendetta, dalla definizione di se stessi esclusivamente come vittime.

Per i giovani, la prospettiva dell'*ubuntu* e della giustizia riparativa porta qualcosa che il paradigma della punizione non riesce a dare: una visione del conflitto – nelle relazioni personali come nelle dinamiche sociali – in cui il fine non è la sconfitta dell'avversario ma la riparazione del legame. È una visione esigente, che non semplifica nulla e che richiede più coraggio della vendetta. Ma è anche l'unica che produce qualcosa di nuovo, invece di riprodurre all'infinito la stessa struttura di dominazione con i ruoli invertiti.

#### **Quarto movimento – Il senso**

C'è una distinzione che la filosofia politica contemporanea ha elaborato con crescente chiarezza, e che è di grande utilità pedagogica: quella tra la giustizia come procedura – il rispetto delle regole formali, l'uguaglianza davanti alla legge, la correttezza delle procedure istituzionali – e la giustizia come sostanza – l'equità reale dei risultati, la corrispondenza tra le regole formali e la vita concreta delle persone. Una giustizia puramente procedurale può essere formalmente inappuntabile e sostanzialmente ingiusta: se le regole del gioco avvantaggiano sistematicamente chi è già avvantaggiato, il rispetto di quelle regole riproduce l'ingiustizia invece di correggerla.

I giovani percepiscono questa differenza con grande acutezza, anche quando non hanno il vocabolario per nominarla. Sanno – spesso per esperienza diretta o per osservazione ravvicinata – che le stesse regole producono risultati molto diversi a seconda di dove si nasce, in quale famiglia, in quale quartiere, con quale colore della pelle, con quale passaporto. Quella consapevolezza è preziosa: è il punto di partenza di una sensibilità alla giustizia che non si accontenta dei diritti formali, ma chiede i diritti reali. L'educatore che non riconosce e non valorizza quella sensibilità perde una delle risorse più vive che i giovani portano.

La pedagogia della giustizia ha però un compito che va oltre la sensibilizzazione: deve aiutare i giovani a trasformare la sensibilità morale in competenza pratica. La visione dell'ingiustizia – per quanto necessaria – non è sufficiente: produce indignazione, che può diventare azione ma può anche rimanere gesto, slogan, appartenenza identitaria a una causa. La competenza pratica per la giustizia include la capacità di analizzare le strutture che producono l'ingiustizia – non solo i comportamenti individuali sbagliati, ma i sistemi, le istituzioni, le regole che rendono l'ingiustizia ordinaria e quasi invisibile. Include la capacità di scegliere dove e come agire – con quali alleanze, con quali strumenti, con quale consapevolezza dei limiti del proprio intervento. E include la capacità di sostenere l'impegno nel tempo – quella perseveranza che Romero ha incarnato per tre anni, che Tutu ha incarnato per decenni, e che la storia della giustizia mostra essere l'ingrediente più raro e più necessario.

C'è poi una dimensione del tema che la tradizione spirituale porta in modo specifico e insostituibile: il rapporto tra la giustizia e la misericordia. Nella tradizione biblica, le due non si oppongono: si implicano reciprocamente. Il *Salmo 85* – nella tradizione cristiana medievale uno dei testi più meditati sull'armonia escatologica – descrive l'incontro di giustizia e pace, di misericordia e verità, come

qualcosa che appartiene alla pienezza dell'ordine voluto da Dio. La giustizia senza misericordia diventa rigidità, vendetta, logica del taglione mascherata da moralità. La misericordia senza giustizia diventa connivenza con l'ingiustizia, perdono che non chiede conto di nulla, bontà che non cambia niente. Romero le teneva insieme: denunciava le strutture di violenza con la chiarezza di Amos, e nello stesso tempo chiamava i soldati alla conversione, non alla condanna. Tutu le teneva insieme: esigeva la verità intera, senza sconti, e al tempo stesso apriva lo spazio al perdono.

L'ultima cosa che vale la pena di dire – e che più di ogni altra può sostenere i giovani nel lungo lavoro per la giustizia – riguarda il rapporto tra la giustizia e la speranza. Il rischio maggiore di chi si impegna per la giustizia è il cinismo: la progressiva convinzione che nulla cambi, che il sistema sia troppo grande e troppo solido per essere scalfito, che il proprio contributo sia irrilevante nel quadro generale. Quel cinismo non è sbagliato in senso assoluto – è una risposta razionale a dati reali. Ma è anche, spesso, una forma di stanchezza che si traveste da lucidità. Romero fu ucciso e El Salvador sprofondò per altri dodici anni in una guerra civile: eppure la sua voce continuò a risuonare, e il paese che emerse da quella guerra portava qualcosa della sua testimonianza nell'immagine stessa della propria possibilità di futuro. La giustizia non si misura solo con i risultati immediati: si misura anche con la qualità della speranza che lascia in chi rimane.

---

## 10. RACCONTARE LA PACE

*Il conflitto, la riconciliazione, l'arte difficile di costruire*

### Primo movimento – La soglia

La pace è forse la parola più invocata e meno abitata del vocabolario umano. La si scrive sui muri, la si augura alla fine di ogni lettera, la si pone come obiettivo di ogni trattato diplomatico e di ogni preghiera. Eppure basta guardare il mondo – o basta guardare dentro una classe, dentro una famiglia, dentro se stessi – per accorgersi che la pace è rara, che richiede lavoro, che non è mai uno stato acquisito una volta per tutte ma una conquista che si rifà ogni giorno, in ogni relazione, in ogni scelta su come rispondere a ciò che ferisce.

I giovani d'oggi crescono in una relazione con la pace che è, strutturalmente, ambivalente. Da un lato, sono la generazione che vive in tempo reale le guerre del mondo: le immagini dei bombardamenti su Gaza, di Kyiv sotto i missili, dei campi profughi ai confini d'Europa, arrivano sugli schermi con una immediatezza e una quantità che nessuna generazione precedente ha mai conosciuto. Quella prossimità visiva non produce necessariamente comprensione – può produrre anestesia, sopraffazione, il ritiro nel privato come unica forma di protezione dall'insopportabile. Ma produce anche, nei più sensibili, una domanda urgente e a volte disperata: perché? E soprattutto: cosa si può fare?

Dall'altro lato, molti giovani portano conflitti molto più vicini – nei gruppi dei pari, nelle relazioni familiari, dentro se stessi. Il conflitto è parte normale dell'esistenza: non il suo fallimento, ma una delle sue forme più produttive quando viene affrontato invece di essere evitato o rimosso. La cultura della pace non è la cultura dell'assenza di conflitto: è la cultura della capacità di attraversare il conflitto senza distruggersi e senza distruggere l'altro. Quella capacità – che la tradizione chiama mitezza, o mansuetudine, o nonviolenza, secondo i diversi contesti – non è debolezza. È la forma di forza più difficile da coltivare e più rara da incontrare.

C'è una distinzione che il ricercatore norvegese Johan Galtung ha elaborato negli anni Sessanta e che è diventata uno strumento fondamentale per chiunque voglia pensare seriamente alla pace: la distinzione tra pace negativa e pace positiva. La pace negativa è l'assenza di guerra, di conflitto armato, di violenza diretta. È il minimo indispensabile – senza di essa non si può costruire nulla – ma non è sufficiente. La pace positiva è qualcosa di più e di diverso: è la presenza attiva di strutture di

giustizia, di cooperazione, di fiducia reciproca che rendono il conflitto gestibile senza ricorrere alla violenza. È la pace come condizione di vita fiorente, non solo come assenza di morte.

Questa distinzione è fondamentale per educare i giovani a non accontentarsi di una pace che è solo silenzio delle armi, e a capire che il conflitto – nelle sue forme non violente – non è il contrario della pace ma spesso la sua condizione. Le relazioni tra persone che non si dicono mai ciò che pensano, i gruppi che evitano il disaccordo per non turbare la superficie, le comunità che tacciono le proprie tensioni interne – non sono luoghi di pace: sono luoghi in cui il conflitto si accumula sotto la superficie, fino a esplodere in forme che la pace vera avrebbe potuto evitare.

La pace vera – quella che vale la pena di costruire e di insegnare – assomiglia a ciò che la parola ebraica shalom porta con sé in modo più pieno di quanto la parola italiana «pace» riesca a esprimere: integrità, completezza, fiorire, benessere della persona nel suo insieme e della comunità nella sua totalità. Lo shalom non è l'assenza di qualcosa: è la presenza di qualcosa – di quelle condizioni in cui ogni persona può essere pienamente ciò che è, in relazione con gli altri, senza che quella pienezza si costruisca sulla negazione della pienezza altrui. È una visione esigente, forse utopica nel senso più preciso del termine – non nel senso di impossibile, ma nel senso di un orizzonte che orienta la direzione anche quando non si raggiunge mai completamente.

## **Secondo movimento – Il testimone: Thich Nhất Hạnh**

Nguyễn Xuân Bảo – il nome che diventerà Thich Nhất Hạnh, il nome monastico con cui il mondo lo ha conosciuto – nacque il 11 ottobre 1926 a Thừa Thiên Huế, nel Vietnam centrale, in una famiglia di funzionari di corte. A sedici anni entrò nel monastero Từ Hiếu nei pressi di Huế, dove fu ordinato monaco buddista della scuola Zen vietnamita. Il Vietnam in cui crebbe era un paese colonizzato, lacerato tra l'influenza francese, le correnti nazionaliste e le divisioni interne che avrebbero preparato il terreno per uno dei conflitti più devastanti del secondo Novecento.

Quello che caratterizzò Thich Nhất Hạnh fin dall'inizio della propria vita monastica fu un rifiuto che, nel contesto del buddismo tradizionale vietnamita, aveva qualcosa di quasi scandaloso: il rifiuto di separare la pratica spirituale dalla vita nel mondo. La meditazione, il silenzio, la contemplazione – tutto ciò che la tradizione monastica custodiva come patrimonio da proteggere dal rumore del mondo – non potevano, secondo lui, rimanere dietro le mura di un monastero mentre fuori il Vietnam bruciava. Chiamò questa sintesi «buddismo impegnato» – *engaged Buddhism* – e dedicò la propria vita a mostrarla, non solo a predicarla.

Durante la guerra del Vietnam – che in quel paese si chiama, con esattezza storica, «la guerra americana» – Thich Nhất Hạnh non scelse né il fronte filostatunitense del governo del Sud né il Viet Cong comunista del Nord. Scelse una terza via, la più difficile: quella della nonviolenza come posizione politica e spirituale insieme, quella del rifiuto di ogni logica di nemico, quella della pace come pratica concreta da costruire nel mezzo del conflitto. Con alcuni giovani monaci e studenti universitari fondò la *Scuola di Gioventù per il Servizio Sociale*, che andava a ricostruire i villaggi bombardati, ad aiutare le famiglie sfollate, a ricomporre ciò che la guerra distruggeva – indipendentemente da quale parte l'avesse distrutto.

Quella posizione gli costò l'esilio. Nel 1966, durante un viaggio in Europa e negli Stati Uniti per portare la voce dei civili vietnamesi contrari alla guerra, fu dichiarato persona non gradita da entrambi i governi in conflitto: sia il governo del Sud che quello del Nord lo volevano fuori dal Vietnam. Non poteva tornare. Rimase in esilio per trentanove anni, fino al 2005, quando gli fu concesso di fare un breve ritorno. Visse prima in Francia, poi – dal 1982 – nel Villaggio dei Prugni, la comunità monastica che fondò nella Dordogna, e che è diventata nel tempo uno dei centri di pratica meditativa più frequentati del mondo occidentale.

Durante quegli anni di esilio, Thich Nhất Hạnh costruì uno dei contributi più originali e più fecondi che il pensiero spirituale del Novecento abbia prodotto sul tema della pace: non come sistema politico, non come trattato diplomatico, non come assenza di guerra, ma come pratica interiore e interpersonale che si impara giorno per giorno, respiro per respiro. I suoi libri – tradotti in decine di lingue, venduti

in milioni di copie – non sono trattati teorici: sono guide alla pratica. Come camminare in modo che ogni passo sia pace. Come respirare in modo da trasformare la rabbia prima che diventi parola. Come ascoltare con una qualità di attenzione che trasforma il conflitto invece di cavalcarlo.

Nel 1967 Martin Luther King – che aveva incontrato Thich Nhất Hạnh quell'anno e con lui aveva stabilito un'amicizia spirituale e politica di grande intensità – lo propose per il Premio Nobel per la Pace. La motivazione che King inviò al Comitato Nobel è una delle più belle che quella istituzione abbia mai ricevuto: descrisse Thich Nhất Hạnh come un apostolo della pace e della nonviolenza, un uomo la cui idea di pace è qualcosa di più della fine del combattimento. Il Nobel non fu assegnato quell'anno. Ma il riconoscimento reciproco tra i due uomini – il pastore battista afroamericano e il monaco zen vietnamita, entrambi impegnati per la pace in modi che i loro rispettivi contesti giudicavano troppo radicali – è di per sé un documento straordinario sulla capacità della pace di superare i confini della cultura e della religione.

Uno dei concetti centrali del pensiero di Thich Nhất Hạnh è quello di *interbeing* – «inter-essere», nella traduzione italiana più diffusa. L'idea è semplice e profonda insieme: nulla esiste in modo separato e indipendente; ogni cosa esiste in relazione con tutto il resto. Un foglio di carta contiene la nuvola che ha fatto piovere sull'albero da cui viene; contiene il sole che ha fatto crescere quell'albero; contiene il taglialegna che ha abbattuto l'albero, con tutta la sua storia, i suoi genitori, il suo paese. Se si toglie la nuvola dal foglio di carta, il foglio non esiste più. L'inter-essere è il riconoscimento che la separazione è un'illusione – e che quella illusione è alla radice di ogni violenza: si può fare del male all'altro solo se ci si convince che l'altro è separato da noi, che la sua sofferenza non ci riguarda, che la sua perdita non è anche nostra perdita.

Thich Nhất Hạnh morì il 22 gennaio 2022, nel monastero di Từ Hiếu a Huế – il luogo in cui aveva cominciato, più di ottant'anni prima, il proprio percorso monastico. Aveva novantacinque anni. Fino agli ultimi anni della sua vita, anche dopo un ictus grave che nel 2014 lo aveva privato della parola, continuò a praticare la camminata meditativa, il respiro consapevole, la presenza. Come se la pace – quella che aveva insegnato per decenni – fosse davvero qualcosa che si abita col corpo, che si porta nel passo, che non si perde anche quando le parole vengono meno.

### **Terzo movimento – La luce**

Tre luci illuminano il tema della pace da angolazioni diverse e complementari: una profetica e visionaria, una accademica e strutturale, una evangelica e paradossale. Insieme disegnano un campo di comprensione che va dall'utopia necessaria alla pratica quotidiana, dalla visione globale alla responsabilità personale.

#### ***Prima luce: Isaia e le spade trasformate in vomeri***

Il libro del profeta Isaia – uno dei testi profetici più vasti e più ricchi della Bibbia ebraica, composto probabilmente in epoche diverse e da mani diverse, ma unificato da una grandissima coerenza visionaria – porta, al capitolo secondo, una delle immagini di pace più potenti che la letteratura umana abbia mai prodotto. Il testo recita, nella traduzione della CEI 2008: «Egli sarà giudice fra le genti e arbitro fra molti popoli. Forgeranno le loro spade in vomeri, le loro lance in falci; un popolo non alzerà la spada contro un altro popolo, non si eserciteranno più nell'arte della guerra» (Is 2,4).

L'immagine è di una concretezza quasi artigianale: la spada – il metallo lavorato per ferire, per uccidere, per dominare – viene rifiuta e trasformata in vomere, lo strumento che apre la terra per farla fiorire. Non si tratta di una pace come assenza di conflitto: si tratta di una conversione degli strumenti stessi, di una trasformazione della funzione di ciò che si ha in mano. Lo stesso materiale, la stessa energia, lo stesso lavoro – ma orientati verso la vita invece che verso la morte. È un'immagine di pace che non nega il reale – non finge che le spade non esistano – ma immagina che possano diventare altro.

Questa visione – che la tradizione biblica chiama escatologica, orientata verso il compimento finale delle cose – non è però solo profezia di un futuro lontano. Nella tradizione cristiana, il Vangelo la

porta nel presente: come anticipazione, come segno, come ciò che già è possibile anche se non ancora compiuto. Ogni volta che una guerra finisce, ogni volta che un conflitto si trasforma in dialogo, ogni volta che l'energia della violenza viene canalizzata verso la costruzione invece che verso la distruzione – accade qualcosa che assomiglia a quella trasformazione delle spade in vomeri. Non l'utopia realizzata: ma il suo segno, la sua prova di possibilità.

Per i giovani che vivono in un tempo in cui le spade sembrano moltiplicarsi invece di ridursi – in cui le industrie belliche crescono, i conflitti si diffondono, i muri tra i popoli si alzano – questa immagine porta qualcosa che non è ingenuità né rassegnazione: è la fedeltà a una direzione, anche quando il percorso è più lungo e più difficile di quanto si vorrebbe. Le spade si trasformano in vomeri non da sole: richiedono artigiani pazienti, disposti al lavoro lungo e faticoso della pace.

### ***Seconda luce: Johan Galtung e la struttura della violenza***

Johan Galtung – ricercatore norvegese nato nel 1930, fondatore dell'Istituto Internazionale per la Ricerca sulla Pace (PRIO) di Oslo nel 1959 e di decine di altri centri e iniziative nel mondo – è considerato il padre fondatore degli studi accademici sulla pace come disciplina scientifica. Il suo contributo più influente – elaborato in un articolo del 1969 che ha segnato un'epoca intera della ricerca – è la distinzione tra violenza diretta, violenza strutturale e violenza culturale.

La violenza diretta è quella che si vede: il pugno, il proiettile, la bomba, l'aggressione fisica. È la forma di violenza che la coscienza comune riconosce immediatamente come tale, contro cui ci si mobilita più facilmente. Ma Galtung mostra che quella è solo la superficie. La violenza strutturale è quella incorporata nelle strutture sociali, economiche e politiche: la povertà sistematica, la discriminazione istituzionalizzata, l'accesso diseguale alle risorse e alle opportunità. Non ha un soggetto specifico che la compie: è il sistema stesso a compierla, attraverso il suo funzionamento ordinario. La violenza culturale, infine, è quella che legittima le prime due: le ideologie, le credenze religiose distorte, i valori che rendono la violenza diretta e strutturale accettabili, normali, invisibili. Questa analisi triplice ha un'implicazione pedagogica di grande portata: se si vuole costruire la pace, non basta cessare le ostilità dirette. Bisogna smontare anche le strutture che producono ingiustizia sistematica – perché quella ingiustizia è già violenza, anche quando non spara. E bisogna trasformare anche le culture che rendono quella violenza invisibile o giustificata. La pace positiva – l'orizzonte verso cui Galtung orienta tutta la propria riflessione – è il risultato di un lavoro su tutti e tre questi livelli insieme.

Per i giovani, la distinzione di Galtung è uno strumento di lettura del mondo di grande utilità pratica. Aiuta a capire perché la fine di un conflitto armato non è automaticamente l'inizio della pace – perché le strutture di ingiustizia che spesso alimentano i conflitti rimangono anche dopo il cessate il fuoco. Aiuta a vedere la violenza anche dove non si sentono spari – nella scuola in cui certe voci non vengono ascoltate, nel quartiere in cui certe famiglie non hanno accesso alle stesse opportunità, nelle narrazioni culturali che rendono normale ciò che non dovrebbe esserlo. E aiuta a capire che costruire la pace richiede un lavoro a più livelli, simultaneo e paziente, che non si esaurisce in un gesto eroico ma si costruisce nell'ordinario.

### ***Terza luce: le Beatitudini e la pace come dono e come compito***

Il *Discorso della montagna* – nei capitoli cinque, sei e sette del Vangelo di Matteo – è il testo più lungo e più denso di insegnamento etico che Gesù abbia lasciato nella tradizione evangelica. Le Beatitudini che lo aprono sono, nella loro struttura letteraria, un capovolgimento sistematico dei valori ordinari: beati non i potenti, non i soddisfatti, non i duri, ma i poveri in spirito, i miti, coloro che hanno fame e sete di giustizia, i misericordiosi, i puri di cuore, coloro che operano per la pace.

La settima beatitudine – «Beati i costruttori di pace, perché saranno chiamati figli di Dio» (Mt 5,9) – porta in sé una distinzione che la traduzione italiana moderna rende meglio di quanto non facesse quella tradizionale: non «i pacifici», non «i pacifisti», non «i pacificatori», ma i «costruttori di pace». Il termine greco del testo originale è *eirēnopoioi* – letteralmente «coloro che fanno la pace», che la

producono, che la costruiscono attivamente. Non è uno stato passivo: è un verbo. La pace come cosa da fare, come opera da costruire, come lavoro che richiede strumenti, competenze, perseveranza.

La promessa che accompagna quella beatitudine – «saranno chiamati figli di Dio» – porta una risonanza teologica che vale la pena di esplicitare. Nella tradizione biblica, essere chiamati «figli di Dio» non è semplicemente un titolo onorifico: è la descrizione di un'assomiglianza essenziale, di una partecipazione alla natura di Dio stesso. Se chi costruisce la pace è chiamato figlio di Dio, il testo sta dicendo che Dio è, nella sua essenza più profonda, un costruttore di pace. Che la pace è, per così dire, ciò che Dio fa nel mondo – e che chi la costruisce partecipa a quell'opera.

Questa prospettiva teologica ha un effetto pratico che non è ovvio: dice ai giovani che la costruzione della pace non è solo un dovere morale, non è solo una strategia politica, non è solo una tecnica di risoluzione dei conflitti. È, nella tradizione cristiana, una forma di partecipazione al divino – qualcosa che ha una dignità spirituale, non solo etica. Quella dignità non rende il lavoro più facile: lo rende più significativo. E in un mondo in cui molti giovani faticano a trovare qualcosa abbastanza grande e abbastanza reale da cui farsi guidare, la pace come vocazione – come partecipazione a ciò che Dio fa nel mondo – può essere una delle proposte più esigenti e più liberanti che la tradizione cristiana sa offrire.

#### **Quarto movimento – Il senso**

C'è un equivoco che la riflessione sulla pace deve smontare con pazienza, perché è profondamente radicato nella cultura comune e perché produce – quando non viene smontato – una forma di paralisi o di ingenuità ugualmente dannose: l'equivoco che la pace sia l'assenza di conflitto. Che la persona pacifica sia quella che non litiga mai, che la comunità pacifica sia quella in cui non ci sono tensioni, che la pace tra i popoli si misuri dal silenzio delle armi.

Niente di tutto questo è vero, e l'insistenza su questa falsità produce danni reali: produce persone che evitano il conflitto invece di attraversarlo, comunità che tacciono le proprie tensioni invece di elaborarle, relazioni internazionali in cui le cause strutturali dei conflitti vengono ignorate finché non esplodono di nuovo. La pace non è l'assenza di conflitto: è la qualità di come si affronta il conflitto. È la differenza tra il conflitto che distrugge e il conflitto che costruisce, tra l'escalation che produce vittime e il dialogo che produce comprensione.

Thich Nhất Hạnh ha descritto questa differenza con una semplicità che ha la potenza delle cose più vere: la pace non è qualcosa che si trova fuori, una volta sistemate le cose esterne. È qualcosa che si porta dentro, e che si porta fuori di lì. Se si è in pace dentro di sé – non in modo narcisistico o egocentrico, ma nel senso di essere in contatto con qualcosa di stabile e di vivo – si è capaci di portare pace anche nel conflitto esterno. Se non si è in pace dentro – se si è in guerra con se stessi, con i propri pensieri, con le proprie emozioni – qualsiasi conflitto esterno tende ad amplificarsi, a diventare più grande e più distruttivo di quanto sarebbe altrimenti.

Questa dimensione interiore della pace ha implicazioni pedagogiche precise. Educare alla pace non significa solo insegnare tecniche di negoziazione o di mediazione – per quanto utili esse siano. Significa anche aiutare i giovani a sviluppare quella qualità di presenza a se stessi che Thich Nhất Hạnh chiama *mindfulness* – consapevolezza – e che la tradizione cristiana chiama, con parole diverse ma con una sostanza simile, raccoglimento, discernimento, vita interiore. La capacità di fermarsi prima di reagire. La capacità di sentire la rabbia senza esserne travolti. La capacità di stare nel conflitto senza perdere il contatto con ciò che si è.

C'è poi una dimensione della pace che le tradizioni spirituali conoscono bene e che le scienze sociali stanno riscoprendo con crescente attenzione: la dimensione del perdono. Non il perdono come atto psicologico individuale – anche se quella dimensione è reale – ma il perdono come pratica sociale e politica, come alternativa alle logiche della vendetta e della ritorsione che perpetuano i cicli di violenza. La Commissione *Verità e Riconciliazione* del Sudafrica ha mostrato che il perdono – quando è fondato sulla verità, quando non cancella la responsabilità ma la riconosce – può essere uno strumento di costruzione della pace più potente della punizione. Non sempre, non in tutti i contesti,

non senza costi enormi per chi lo pratica. Ma possibile. E necessario, quando l'alternativa è il perpetuarsi indefinito del conflitto.

La pace – come la giustizia, come il dono, come il silenzio – non si raggiunge una volta per tutte. È una direzione, non una destinazione. È una pratica quotidiana, fatta di gesti piccoli e di scelte grandi, di momenti di riuscita e di momenti di fallimento, di progressi e di ricadute. Thich Nhất Hạnh diceva che ogni passo sulla terra può essere un passo di pace – o può non esserlo. La scelta è in ogni passo. Quella consapevolezza – che la pace non è un evento futuro ma una qualità del presente, non un traguardo lontano ma un modo di camminare – è forse il contributo più prezioso che la tradizione del buddismo impegnato porta all'educazione alla pace nel mondo contemporaneo.

---

## **11. RACCONTARE LA SPERANZA**

*Il «non ancora», l'attesa, il coraggio di credere nel futuro*

### **Primo movimento – La soglia**

C'è una parola che i giovani usano raramente parlando di se stessi – non per mancanza di bisogno, ma forse per eccesso di pudore, o per paura di sembrare ingenui, o perché non hanno ancora trovato il modo di usarla senza sentirsi esposti. La parola è speranza. Non l'ottimismo – quello è ancora accettabile, quasi un'attitudine da esibire sui social tra un tramonto fotografato e una frase motivazionale. Non la fiducia nel futuro nel senso generico e un po' vuoto del termine. La speranza nel senso pieno – quella che implica un rischio, che si sporge su qualcosa che non si vede ancora, che dice: vale la pena di andare avanti anche quando non ci sono garanzie.

La difficoltà dei giovani d'oggi con la speranza non è pigrizia dell'anima né mancanza di sensibilità: è una risposta razionale a una situazione reale. Crescono in un tempo in cui le narrazioni del futuro sono cariche di minacce che non si sono inventati: la crisi climatica, la precarietà economica strutturale, le guerre che tornano nei confini dell'Europa dopo decenni di pace, la fragilità delle istituzioni democratiche, la velocità di un cambiamento tecnologico che produce possibilità e disorientamento in proporzioni difficili da separare. Sperare, in questo contesto, può sembrare ingenuo – come se richiedesse di ignorare dati che sono visibili a chiunque voglia guardarli. Meglio il realismo, anche quando fa male. Meglio l'ironia, che tiene le distanze. Meglio la rassegnazione lucida che l'entusiasmo illuso.

Eppure c'è qualcosa che non torna in questa posizione – qualcosa che la rende, alla lunga, insostenibile per chi vuole davvero vivere e non solo sopravvivere. La rassegnazione è un'anestesia, non una saggezza. L'ironia sistematica è una protezione, non una comprensione. E il realismo che si accontenta di descrivere il presente senza aprire nessuna domanda sul futuro non è realismo fino in fondo: è la rinuncia a una delle dimensioni costitutive dell'esistenza umana, quella che il filosofo Ernst Bloch ha chiamato il «principio speranza» – la capacità originaria dell'essere umano di anticipare ciò che non è ancora, di orientarsi verso un orizzonte che supera il dato presente, di non rassegnarsi alla realtà come se fosse definitiva.

C'è però una distinzione che è urgente fare – e che la tradizione filosofica e spirituale dell'umanità ha sempre fatto, anche se la cultura contemporanea tende a confondere i due termini: la distinzione tra speranza e ottimismo. L'ottimismo è una disposizione psicologica, quasi un temperamento: la tendenza a valutare le probabilità in senso favorevole, a credere che le cose andranno bene, a vedere il bicchiere mezzo pieno. È utile, nell'ordine pratico della vita – i dati psicologici mostrano che le persone ottimiste tendono ad avere migliore salute, relazioni più soddisfacenti, capacità di recupero maggiore di fronte alle avversità. Ma è anche fragile: dipende dalla conferma esterna, si sgretola di fronte all'evidenza contraria, non regge il peso delle situazioni in cui le cose non vanno bene e non è realistico aspettarsi che vadano meglio.

La speranza è qualcosa di strutturalmente diverso. Non è un calcolo di probabilità sul futuro: è una postura dell'essere, un modo di stare nella realtà che non dipende dai dati disponibili ma da qualcosa di più profondo – da una fiducia nell'essere stesso, da un rapporto con il futuro che non si lascia determinare dal presente. Si può essere pieni di speranza in una situazione oggettivamente disperata – come ha mostrato Etty Hillesum scrivendo il suo diario mentre il mondo attorno a lei veniva distrutto – e si può essere privi di speranza in una situazione oggettivamente favorevole, quando qualcosa nell'interno si è spento. La speranza non si misura con il termometro della fortuna: si misura con qualcosa che è più difficile da quantificare e più resistente da costruire.

C'è, infine, una dimensione della speranza che le altre virtù non hanno nella stessa misura: la sua intrinseca relazionalità. Non si spera da soli, nel senso più profondo del termine. Si spera per qualcuno, o con qualcuno, o perché qualcuno ha sperato per noi – perché qualcuno, venendo prima di noi, ha aperto una strada che permette di credere che la strada continui. La speranza si trasmette: dal testimone a chi lo incontra, dal maestro all'allievo, dalla generazione che ha attraversato il buio a quella che non lo ha ancora attraversato. Educare alla speranza significa, prima di tutto, essere qualcuno che la porta – non come retorica, non come obbligo professionale, ma come la cosa più reale che si ha da offrire.

Portare questo tema a un gruppo di giovani oggi non è semplice né scontato. Richiede onestà – il coraggio di non minimizzare le ragioni del pessimismo, di non proporre speranza come se fosse una soluzione ai problemi che non è, di non trasformare il tema in un esercizio di automotivazione. E richiede qualcosa di più raro: la capacità di mostrare, attraverso la propria presenza e attraverso le storie che si racconta, che la speranza esiste – non come promessa di un futuro garantito, ma come orientamento capace di sostenere la vita anche quando il futuro non è garantito affatto.

## **Secondo movimento – Il testimone: Don Tonino Bello**

Antonio Bello – il nome che il mondo avrebbe conosciuto come Don Tonino – nacque il 18 marzo 1935 ad Alessano, un piccolo paese del Salento, nell'estremo tacco della Puglia, in una famiglia semplice e profondamente credente. Rimase orfano di padre a sette anni: una perdita precoce che segnò la sua sensibilità e che ritornò, in modo esplicito o implicito, in molte delle sue riflessioni sul dolore, sulla fragilità, sulla necessità della speranza come risposta a ciò che non si sceglie e non si può cambiare. Studiò nel seminario di Ugento e poi a Roma, fu ordinato sacerdote nel 1957. Per vent'anni fu parroco in diverse parrocchie della diocesi di Ugento, poi vicario generale. Nel dicembre del 1982, papa Giovanni Paolo II lo nominò vescovo di Molfetta-Ruvo-Giovinazzo-Terlizzi, nella diocesi vicino a Bari.

Chi lo aveva conosciuto come parroco sapeva già che non sarebbe stato un vescovo ordinario. Tonino Bello portava con sé una qualità rara – non la santità distante e ieratica, ma qualcosa di molto più difficile da costruire e da mantenere: la capacità di essere insieme radicalmente credente e radicalmente umano, senza che le due cose si contraddicessero. Sapeva stare con i poveri senza paternalismo. Sapeva ridere. Sapeva fare domande scomode ai potenti e domande tenere agli ultimi. Sapeva scrivere – le sue lettere pastorali hanno una qualità letteraria rara nella prosa ecclesiale italiana, una lingua che nasce dall'ascolto delle Scritture e dalla frequentazione della vita concreta, e che non teme la metafora né la precisione.

Il tema della speranza attraversa tutta la sua opera come un filo d'oro che non si spezza mai. Ma la speranza di Don Tonino non era mai la speranza tranquilla di chi può permettersi di aspettare: era quella che lui stesso chiamava, con una formula che è diventata il sigillo della sua eredità spirituale, la «speranza operosa». Una speranza che non sta ferma ad aspettare che le cose migliorino, ma che si mette in movimento – che scende dal pulpito e sale sui treni, che firma documenti scomodi e va a trovare i senza casa, che dice le cose come stanno senza smettere di credere che possano cambiare.

Nell'agosto del 1992, mentre la guerra di Bosnia stava producendo uno dei massacri più brutali che l'Europa avesse visto dalla fine della Seconda Guerra Mondiale, Don Tonino era già malato. La diagnosi di cancro al pancreas era arrivata qualche mese prima. I medici erano chiari sulle prospettive.

Eppure – o forse proprio per questo – nel gennaio del 1993 Don Tonino salì su un treno partito da Ancona diretto a Sarajevo assediata, insieme a un gruppo di volontari delle Caritas e dei movimenti per la pace. Il treno era carico di generi di prima necessità, di medicine, di solidarietà. Sarajevo era sotto le bombe. Attraversare il confine non era garantito. Don Tonino era debole nel corpo ma straordinariamente presente in tutto il resto.

Quel viaggio – il «treno della pace», come fu chiamato – non risolse nulla nel senso diplomatico o militare del termine. Sarajevo sarebbe rimasta assediata per altri due anni. Ma fece qualcosa di diverso e di forse più duraturo: mostrò, in modo visibile e impossibile da ignorare, che la speranza non è la certezza che le cose andranno bene. È la decisione di agire come se andare bene fosse possibile, anche quando non lo si sa. Di portare il proprio corpo – e un vescovo malato di cancro che sale su un treno per una città bombardata è, prima di tutto, un corpo – nel luogo in cui il dolore è, perché stare lì conta più che non starci. Perché la presenza ha un peso che l'assenza non ha.

In una delle sue ultime lettere pastorali, scritta pochi mesi prima della morte e già segnata dalla consapevolezza che la fine era vicina, Don Tonino scrisse – con quella qualità di prosa che nasce quando si ha poco tempo e non si può sprecare nemmeno una parola – dell'abisso tra la speranza e il desiderio di sopravvivere. Egli distingueva il desiderio di non morire – umano, comprensibile, legittimo – dalla speranza nella resurrezione, che non è il prolungamento della vita attuale ma la sua trasformazione in qualcosa che supera qualsiasi calcolo biologico. Quella distinzione non era una fuga dal dolore: era il frutto di una vita intera passata a pensare il Vangelo con rigore e a viverlo con coerenza.

Morì l'20 aprile 1993, mercoledì della Settimana Santa. Aveva cinquantotto anni. A Molfetta, ai suoi funerali, si radunò una folla enorme: non solo di cattolici, non solo di pugliesi, ma di persone di ogni provenienza e convinzione che avevano incontrato in lui qualcosa che non sapevano come chiamare con una sola parola ma che riconoscevano come reale. La causa di beatificazione è stata aperta nel 2018, e il processo diocesano si è concluso. Ma al di là delle procedure ecclesiastiche, Tonino Bello è già, per moltissime persone, un maestro di vita – uno di quei testimoni che, quando si incontra la propria storia, cambia qualcosa nel modo in cui si guarda il mondo e si sceglie come starci.

La sua speranza operosa è, in questo senso, la migliore definizione pedagogica del tema che questo sussidio vuole aprire: la speranza non come emozione, non come ottimismo, non come attesa passiva di un futuro migliore, ma come orientamento dell'intera esistenza – del pensiero, della volontà, del corpo – verso qualcosa che non si vede ancora ma che si sceglie, ogni giorno, di credere possibile. Come il seme che va sotto terra prima di germogliare. Come il pane che deve passare dal fuoco prima di diventare cibo. Come un vescovo malato che sale su un treno per Sarajevo, perché la speranza – se è vera – non resta seduta.

### **Terzo movimento – La luce**

Tre luci illuminano il tema della speranza da angolazioni diverse e profondamente complementari: una filosofica, una teologica cristiana, una biblica. Insieme disegnano un arco che va dalla struttura antropologica del sperare – ciò che rende l'essere umano costitutivamente orientato verso il futuro – fino alla sua fondazione più profonda nella tradizione cristiana: la Resurrezione come evento che apre una possibilità radicalmente nuova per ogni esistenza umana.

#### ***Prima luce: Ernst Bloch e il «principio speranza»***

Ernst Bloch – filosofo tedesco di origine ebraica, nato nel 1885 a Ludwigshafen e morto nel 1977 a Tubinga, allievo di Georg Simmel e amico di Bertolt Brecht e Georg Lukács – ha costruito nel corso di una vita lunghissima e avventurosa uno dei sistemi filosofici più originali e più singolari del Novecento. La sua opera maggiore – *Das Prinzip Hoffnung*, scritta in gran parte durante l'esilio negli Stati Uniti tra il 1938 e il 1947 e pubblicata nella Repubblica Democratica Tedesca tra il 1954 e il 1959 – è un'enciclopedia filosofica della speranza che abbraccia la letteratura, il mito, la musica, la

tecnica, la religione, la politica, l'architettura. In italiano è pubblicata da La Nuova Italia con il titolo *Il principio speranza*.

Il punto di partenza di Bloch è un'osservazione semplice e di grande peso: l'essere umano è, nella sua struttura più fondamentale, un essere che anticipa. Prima ancora di pensare in modo concettuale, prima ancora di desiderare qualcosa di specifico, l'essere umano è proiettato in avanti – verso ciò che non è ancora, verso una pienezza che non ha ancora raggiunto. Bloch chiama questa struttura fondamentale il «non ancora»: non il nulla, non il vuoto, ma la possibilità reale iscritta nell'essere stesso – qualcosa che è già in germe nel presente ma che non si è ancora realizzato. Il sogno ad occhi aperti, il progetto, l'utopia, il desiderio di un mondo migliore – tutte queste esperienze sono, per Bloch, manifestazioni di quella struttura originaria: la coscienza che anticipa, che si sporge oltre il dato, che sa – anche quando non lo sa razionalmente – che il presente non è tutto.

Bloch distingue con cura la speranza autentica – quella che chiama *docta spes*, speranza dotta, fondata su un'analisi onesta della realtà e delle possibilità che essa contiene – dalla speranza ingenua, che non fa i conti con gli ostacoli reali, e dal pessimismo rassegnato, che vede solo gli ostacoli e non le possibilità. La *docta spes* non è ottimismo: è la capacità di leggere il reale abbastanza a fondo da trovare in esso le tracce di ciò che potrebbe essere, i germi di un futuro che non è ancora ma che non è nemmeno impossibile. Quella capacità richiede intelligenza, pazienza e – in un senso che nella filosofia di Bloch ha quasi il sapore di una virtù spirituale – coraggio: il coraggio di non rassegnarsi, di non cedere all'evidenza del presente come se fosse definitiva.

Per un educatore che lavora con i giovani, la categoria blochiana del «non ancora» è di una fertilità pedagogica straordinaria. Dice che i giovani stessi sono l'incarnazione vivente di quella categoria: esseri che non sono ancora ciò che saranno, che portano in sé possibilità che nessuno – nemmeno loro – può ancora prevedere con certezza. Trattare un giovane come se fosse già definitivamente ciò che appare in questo momento è, nella prospettiva di Bloch, una forma di violenza ontologica: è negare il «non ancora» che è la sua struttura più propria, è chiudere prima del tempo ciò che è ancora aperto. La pedagogia della speranza, in questo senso, è la pedagogia del «non ancora»: la pratica di vedere nei giovani non solo ciò che sono adesso, ma ciò che portano in sé come possibilità reale.

### ***Seconda luce: Jürgen Moltmann e la teologia della speranza***

Jürgen Moltmann – teologo riformato tedesco, nato nel 1926 ad Amburgo e morto nel 2024 a Tubinga a novantasette anni, professore per decenni nell'università che aveva ospitato Bloch negli anni dell'esilio – ha costruito il suo contributo più originale e più influente al pensiero teologico del Novecento precisamente in dialogo con il filosofo della speranza. La sua *Teologia della speranza*, pubblicata nel 1964 e tradotta in italiano da Queriniana (Brescia), è uno dei testi di teologia sistematica più letti e più discussi degli ultimi sessant'anni.

Il cuore della proposta di Moltmann è un rovesciamento che ha la qualità di una scoperta: la cristologia – la riflessione su Gesù Cristo – non deve partire dall'Incarnazione ma dalla Resurrezione. Non perché l'Incarnazione non conti – conta enormemente, come si è visto nel tema del Corpo – ma perché è la Resurrezione a dare alla storia di Gesù il suo significato definitivo e la sua forza trasformatrice. La Resurrezione non è la conferma di ciò che c'era prima, non è il ritorno allo status quo interrotto dalla morte: è qualcosa di radicalmente nuovo, un evento che apre una possibilità che non esisteva prima, che trasforma il futuro in modo irreversibile.

Moltmann elabora – in una sintesi che qui si può soltanto abbozzare – che il Dio cristiano non è il Dio della metafisica greca, immobile, eterno, al di sopra del tempo: è il Dio della promessa, il Dio che apre strade nel deserto, il Dio che fa cose nuove, il Dio la cui fedeltà si manifesta non nella ripetizione ma nella creazione continua di nuove possibilità. La Resurrezione è l'atto supremo di quella fedeltà creativa: nel momento in cui la morte sembra avere l'ultima parola, il Dio della promessa apre una parola ancora più ultima – la vita oltre la morte, non come immortalità dell'anima ma come trasformazione dell'intera creazione verso la sua pienezza.

La conseguenza pratica e politica di questa teologia è quella che Moltmann chiama la funzione critica della speranza cristiana: poiché il futuro è aperto – poiché la Resurrezione ha mostrato che nessuna

situazione è definitivamente chiusa – ogni forma di chiusura del futuro, ogni ideologia che presenta il presente come necessario e inevitabile, ogni potere che si autoproclama eterno, è già smentita dall'evento pasquale. La speranza cristiana non è anestetizzante: è sovversiva. Non dice ai poveri di aspettare il paradiso mentre i ricchi godono la terra: dice a tutti, ricchi e poveri, che il presente non è definitivo, che la storia non è finita, che il mondo può essere diverso da come è – e che quella possibilità ha già una fondazione reale nell'evento che ha trasformato la morte in vita.

Per i giovani che cercano ragioni per sperare, il contributo di Moltmann porta qualcosa di preciso e di prezioso: la speranza cristiana non è né ingenua né passiva. Si fonda su un evento – la Resurrezione – che la fede cristiana afferma come reale, non come simbolo, non come metafora, non come proiezione psicologica. E quell'evento dice che il peggio non ha l'ultima parola. Che il sepolcro non è il punto finale. Che ogni venerdì santo ha la sua domenica di Pasqua – non necessariamente entro quarantotto ore, non necessariamente nella forma che si aspettava, ma realmente, irrevocabilmente, perché è la struttura stessa dell'essere che lo garantisce.

### ***Terza luce: «Ecco, faccio una cosa nuova» – Isaia e Paolo***

Due testi biblici, separati da cinque secoli di storia e da una distanza geografica e culturale enorme, portano insieme una delle affermazioni più potenti e più consolanti che la Scrittura cristiana e ebraica conosca sul tema della speranza. Il primo è del *Secondo Isaia* – la sezione del libro di Isaia che i biblisti attribuiscono a un profeta anonimo che parla al popolo deportato a Babilonia, nel VI secolo avanti Cristo. Il secondo è della *Lettera ai Romani* di Paolo di Tarso, scritta intorno al 57 dopo Cristo. Al capitolo quarantatré del libro di Isaia, il Signore si rivolge al suo popolo deportato con parole che cominciano dal ricordo dei prodigi del passato – l'esodo dall'Egitto, il passaggio del mar Rosso – e poi compiono un movimento inaspettato: «Non ricordate più le cose passate, non pensate più alle cose antiche. Ecco, sto per fare una cosa nuova: già germoglia, non ve ne accorgete? Aprirò una strada nel deserto, immetterò fiumi nella steppa» (Is 43,18-19). Il testo è notevole per molte ragioni, ma soprattutto per questo: il Dio che ha salvato in passato non chiede di guardare indietro, ma di guardare avanti – di aprire gli occhi su ciò che sta già germogliando, su ciò che è già in atto anche se non ancora visibile. La speranza non nasce dall'analisi della situazione presente – una situazione di esilio, di sconfitta, di umiliazione – ma da una fiducia nel Dio che fa cose nuove, che non ha esaurito la propria inventiva creatrice, che può aprire strade laddove c'è solo deserto.

L'immagine di ciò che germoglia nel deserto senza che ancora ci si accorga è forse l'immagine più precisa che la tradizione biblica abbia prodotto della speranza come virtù dell'attesa attiva: qualcosa è già in corso, qualcosa sta già accadendo sotto la superficie, anche quando la superficie non lo mostra ancora. La speranza non inventa ciò che non c'è: riconosce ciò che sta nascendo, che non si vede ancora ma che è reale, che richiede di essere custodito e accompagnato invece di essere soffocato dall'impazienza o negato dalla rassegnazione.

Il secondo testo è al capitolo ottavo della Lettera ai Romani, in quella sezione stupenda in cui Paolo descrive la condizione dell'intera creazione come un gemito – un travaglio di parto – verso la propria pienezza. La CEI 2008 traduce: «Nella speranza siamo stati salvati. Ora, ciò che si spera, se è visto, non è più speranza; infatti, chi spera ancora in ciò che vede? Ma se speriamo quello che non vediamo, lo attendiamo con perseveranza» (Rm 8,24-25). Poche frasi descrivono con uguale precisione la struttura paradossale della speranza: proprio il fatto che ciò che si spera non sia ancora visibile è ciò che definisce la speranza come tale. Una speranza che ha già davanti a sé il suo oggetto non è più speranza: è possesso. La speranza vive dell'invisibile, del futuro, del «non ancora». E Paolo aggiunge il dettaglio decisivo: quella speranza nell'invisibile si abita con perseveranza – non con impazienza, non con ansia, non con la ricerca urgente di conferme, ma con la qualità lunga e stabile di chi sa aspettare perché sa, in qualche modo più profondo del sapere razionale, che vale la pena di aspettare.

## Quarto movimento – Il senso

C'è un'immagine che la tradizione cristiana usa da secoli per descrivere la speranza, e che ha la qualità delle grandi metafore: quella dell'ancora. La *Lettera agli Ebrei* – uno dei testi più belli e più misteriosi del Nuovo Testamento – descrive la speranza come un'ancora gettata oltre il velo del tempo, nell'invisibile, nel luogo in cui Gesù è già entrato come precursore (cfr. Eb 6,19-20). L'ancora non trattiene la barca al porto – la barca del porto non ha bisogno di un'ancora: è già al sicuro. L'ancora tiene la barca in mezzo alla tempesta, la impedisce di essere trascinata via dalla corrente, le permette di reggere anche quando il vento soffia contro. La speranza non impedisce la tempesta: permette di reggerla.

Questa immagine dice qualcosa di essenziale sulla natura della speranza che né Bloch né Moltmann, pur con tutta la profondità dei loro contributi, riescono a dire con la stessa immediatezza: la speranza non è una visione del futuro, non è un programma, non è una strategia. È un legame. Un legame con qualcosa – o con qualcuno – che sta oltre ciò che si vede, che non si lascia spazzare via dalla tempesta del presente, che permane anche quando tutto il resto sembra cedere. Non è passiva: l'ancora tiene solo se la catena è solida e il gancio è piantato abbastanza in profondità. Ma la sua forza non viene dal movimento frenetico della barca: viene dalla stabilità di ciò a cui è ancorata.

Per i giovani che cercano ragioni per sperare in un tempo di tempeste, questa immagine porta un messaggio che non è consolazione facile ma orientamento reale: la speranza non si produce – si riceve. Non si fabbrica con la forza di volontà né si mantiene con l'impegno morale. Si riceve, come si riceve un legame – da qualcuno che l'ha ancorata prima di noi, che ci ha mostrato dove gettarla, che ha tenuto la catena quando noi non ce la facevamo. La speranza è sempre, almeno in parte, una speranza ricevuta: trasmessa da un testimone, da una storia, da una tradizione che ha attraversato il buio e ha trovato che il buio non è definitivo.

Don Tonino Bello sul treno per Sarajevo era esattamente questo: qualcuno che trasmetteva la speranza non con le parole ma con il corpo – con la scelta di andare, di essere presente, di non restare al riparo. Non perché avesse la certezza che le cose sarebbero andate bene: ma perché non poteva fare altrimenti, perché la speranza che portava dentro era più grande della paura che portava nel corpo malato, perché – come Paolo – aspettava con perseveranza ciò che non vedeva ancora ma non smetteva di credere reale.

La pedagogia della speranza che emerge da questo percorso non è, dunque, una pedagogia dell'entusiasmo. Non si tratta di convincere i giovani che il futuro sarà bello. Si tratta di qualcosa di più onesto e di più esigente: mostrar loro che la speranza è possibile – che è possibile viverla, incarnarla, trasmetterla – anche quando il futuro è incerto. Che la speranza non dipende dalle garanzie esterne ma dalla qualità dell'ancoraggio interno. Che ci sono persone – nelle grandi storie della tradizione e nella vita concreta di chi li circonda – che hanno scelto la speranza operosa anche nelle situazioni in cui il pessimismo era razionalmente più difendibile. E che quella scelta – libera, costosa, bellissima – è ancora disponibile per chiunque voglia farla.

C'è, infine, una responsabilità specifica che il tema della speranza pone a chi educa, e che vale la pena di nominare con chiarezza: la responsabilità di non rubare la speranza. Si ruba la speranza ai giovani in molti modi – con il cinismo che si traveste da lucidità, con l'ironia sistematica che demolisce ogni entusiasmo, con la rassegnazione che si presenta come saggezza, con la moltiplicazione delle narrazioni catastrofiche senza mai aprire uno spiraglio di possibilità. Ma si ruba la speranza anche nel senso opposto: con le promesse vuote, con l'ottimismo di facciata che non fa i conti con la realtà, con la speranza come slogan invece che come pratica. La speranza vera – la *docta spes* di Bloch, la speranza escatologica di Moltmann, la speranza operosa di Don Tonino – non è né cinica né ingenua. È la cosa più difficile e più necessaria che si possa offrire a un giovane: la testimonianza che vale la pena di vivere, anche così, anche adesso, anche qui.

---

## 12. RACCONTARE LA LIBERTÀ

*Il dono più rischioso, la responsabilità più grande*

### Primo movimento - La soglia

La libertà è la parola più usata nelle costituzioni e più fraintesa nei cuori. Sta scritta sulle bandiere, nei discorsi inaugurali, nelle canzoni di rivolta e nelle pubblicità dei supermercati. Viene invocata da chi protesta in piazza e da chi protesta contro chi protesta in piazza. Ha la qualità paradossale delle cose troppo importanti: più la si nomina, meno la si capisce. E tuttavia – o forse proprio per questo – rimane il tema attorno a cui la riflessione filosofica e spirituale dell'umanità ritorna da sempre, con un'urgenza che non si esaurisce.

I giovani hanno con la libertà un rapporto che è, a guardarla da vicino, molto più complicato di quanto la retorica culturale corrente lasci pensare. Da un lato, la libertà è il valore più celebrato dalla cultura in cui crescono: l'autonomia individuale, il diritto di scegliere chi essere, come apparire, cosa credere, chi amare – questi sono i valori che la modernità tardiva ha eretto a principi supremi, e che i giovani hanno assorbito come propri prima ancora di sottoporli a esame critico. Essere liberi, in questo senso, è la condizione normale e desiderata dell'esistenza adulta.

Dall'altro lato, molti giovani sperimentano la libertà – nel senso di avere davanti a sé un campo aperto di scelte, senza una guida forte che dica come orientarsi – non come liberazione ma come peso, a volte come vertigine. La moltiplicazione delle possibilità – di carriere, di stili di vita, di identità, di credenze – che la modernità ha prodotto non ha automaticamente prodotto persone più libere nel senso profondo del termine: ha spesso prodotto persone più ansiose, più indecise, più esposte alla sensazione di non sapere dove andare. Il filosofo Erich Fromm lo aveva visto con chiarezza già nel 1941, nel suo libro *Fuga dalla libertà*: la libertà acquistata – con la fine delle strutture tradizionali di appartenenza, con la caduta delle autorità che orientavano la vita – porta con sé una solitudine e un disorientamento che molti cercano di risolvere fuggendo dalla libertà stessa: nell'obbedienza al gruppo, nel conformismo culturale, nel carisma del leader che decide per loro. C'è dunque, nella relazione tra i giovani e la libertà, una tensione reale che non si risolve con slogan. La libertà è desiderata e temuta insieme. È rivendicata come diritto e vissuta come peso. È il nome di qualcosa che si vuole e che, quando si ha, non si sa sempre cosa farsene. Educare alla libertà significa stare dentro quella tensione senza semplificarla – senza ridurre la libertà a capriccio individuale, ma senza neanche trasformarla in obbligo morale che schiaccia invece di aprire.

La tradizione filosofica e spirituale ha distinto, nel corso dei secoli, almeno due livelli di libertà che è necessario tenere separati per non confondersi. Il primo è la libertà come assenza di costrizione – la libertà negativa, come la chiama il filosofo Isaiah Berlin: il non essere impediti dall'esterno, il non avere catene, il non dipendere dall'arbitrio di un altro. È una libertà reale e necessaria, la cui mancanza produce servitù vera. Ma da sola non basta: è possibile essere liberi in questo senso – senza catene visibili, senza oppressori manifesti – e trovarsi ugualmente prigionieri: dei propri meccanismi automatici, delle proprie paure, dei modelli culturali interiorizzati talmente a fondo da non riconoscerli più come gabbie.

Il secondo livello è la libertà positiva – la libertà come capacità di agire secondo la propria natura più profonda, di essere autori della propria vita, di scegliere non solo senza impedimenti esterni ma con la piena adesione dell'intera persona a ciò che si sceglie. Questa è la libertà più difficile da raggiungere e più facile da perdere. Richiede auto-conoscenza – sapere chi si è, cosa si vuole davvero, quali sono le proprie radici e i propri orizzonti. Richiede coraggio – la disponibilità a scegliere anche quando la scelta ha un costo. E richiede, paradossalmente, la capacità di legarsi: di dare la propria libertà a qualcosa o a qualcuno che la merita, di scoprire che la libertà non si realizza

nell'assenza di legami ma nella qualità dei legami che si sceglie.

C'è infine una terza dimensione – la più radicale e la più difficile da trasmettere – che le grandi tradizioni spirituali hanno custodito con cura e che la modernità tende a dimenticare: la libertà interiore, quella che non dipende dalle condizioni esterne, che non si toglie con una prigione né si dà con una liberazione politica. È la libertà di chi ha imparato a non essere determinato dall'esterno – né dalle lodi né dagli insulti, né dalle fortune né dalle sventure, né dalla paura della morte né dal desiderio del potere. È la libertà che Viktor Frankl scoprì nei lager – l'ultima libertà, quella che nessun regime può strappare: la libertà di scegliere il proprio atteggiamento davanti a ciò che non si può cambiare. È la libertà che Dietrich Bonhoeffer praticò nelle carceri naziste, scrivendo lettere di straordinaria lucidità e di straordinaria tenerezza mentre aspettava l'esecuzione. È la libertà che la tradizione cristiana chiama libertà dei figli di Dio – non la libertà dal dolore, ma la libertà nel dolore; non la libertà dalla morte, ma la libertà di fronte alla morte.

Portare questo tema a un gruppo di giovani oggi significa invitarli a fare un percorso che va dalla superficie alla profondità: dalla libertà come diritto rivendicato alla libertà come pratica quotidiana, dalla libertà come assenza di catene alla libertà come capacità di scegliere chi essere, dalla libertà come possesso individuale alla libertà come dono ricevuto e offerto. È un percorso lungo, e nessun singolo incontro lo esaurisce. Ma qualcosa può cominciare – anche qui, anche adesso – se si è disposti a fare la domanda giusta: non 'cosa vuol dire essere liberi?', ma 'sono davvero libero – libero da ciò che mi imprigiona senza che me ne accorga, e libero per qualcosa che vale la pena di scegliere?'

## **Secondo movimento - Il testimone: Dietrich Bonhoeffer**

Dietrich Bonhoeffer nacque il 4 febbraio 1906 a Breslavia – oggi Wroclaw, in Polonia – secondogenito di una famiglia della grande borghesia intellettuale tedesca. Suo padre, Karl Bonhoeffer, era uno dei neurologi e psichiatri più stimati della Germania del tempo; sua madre, Paula von Hase, proveniva da una famiglia di pastori protestanti e di musicisti. Fu lei a insegnare ai propri otto figli a leggere i classici della letteratura tedesca e a suonare il pianoforte, a credere che la cultura fosse parte costitutiva di una vita degna. Dietrich suonava Bach a memoria da bambino. Da adolescente stupì la sua famiglia annunciando che avrebbe studiato teologia. 'Sei sicuro?' gli chiese il fratello maggiore. 'La Chiesa è una cosa così piccola e mediocre.' 'Se è così,' rispose Dietrich, 'la cambio io dall'interno.'

Studiò a Tubinga e a Berlino, fu ordinato pastore luterano nel 1931, completò il dottorato con una tesi sulla natura della chiesa – *Sanctorum Communio*, pubblicata nel 1930 – che il suo supervisore Adolf von Harnack giudicò un capolavoro. Aveva ventiquattro anni. Trascorse un anno come assistente in una parrocchia di lingua tedesca a Barcellona, poi un anno a *Union Theological Seminary* a New York, dove incontrò il pensiero afroamericano, partecipò al culto nelle chiese battiste di Harlem e scoprì un modo di vivere la fede che nessuna università tedesca gli aveva mostrato: radicato nella comunità, incarnato nella sofferenza, capace di cantare il dolore senza negarlo.

Quando Hitler arrivò al potere nel gennaio del 1933, Bonhoeffer fu una delle prime voci della chiesa protestante tedesca a capire – con una lucidità che la maggioranza dei suoi colleghi non raggiunse mai – che la questione non era politica ma teologica: il nazionalsocialismo non era semplicemente un governo sbagliato, era una religione alternativa, un sistema di signoria totale che esigeva per sé ciò che appartiene soltanto a Dio. La sua risposta fu, fin dal principio, il rifiuto – non come eroismo, non come ideologia contraria, ma come conseguenza logica della fede cristiana: se Gesù è il Signore, allora nessun altro può esserlo. E chi pretende di esserlo mente.

Nel 1935 fondò – nell'ambito della *Chiesa Confessante*, la minoranza della chiesa protestante tedesca che si rifiutava di collaborare con il regime – il *Seminario di predicatori di Finkenwalde*, un'istituzione clandestina in Pomerania in cui formava giovani pastori con un metodo che univa la

rigidità dell'esegesi biblica alla radicalità della vita comunitaria. Scrisse in quegli anni *Sequela* – la sua riflessione sulla grazia come qualcosa di costoso, non di economico, che esige l'intera vita di chi la riceve – e *Vita comune*, meditazione sulla vita della comunità cristiana come anticipo del regno di Dio. Entrambi i libri sono pubblicati in italiano da Queriniana (Brescia).

Nel 1939, sotto la pressione di amici americani che temevano per la sua vita, accettò di rifugiarsi a New York. Ci rimase ventotto giorni. La lettera con cui spiegò la decisione di tornare in Germania è uno dei documenti più belli che il Novecento abbia prodotto sul tema della libertà come responsabilità: scrisse, in sintesi, che non poteva condividere la ricostruzione della chiesa tedesca dopo la guerra se non aveva condiviso le prove del suo tempo con il suo popolo. La libertà di restare al sicuro era reale, era legittima, era offerta con generosità. Ma non era la libertà giusta per lui, in quel momento, con quella vocazione. Tornò in Germania il 27 luglio 1939. Sei settimane dopo cominciava la Seconda Guerra Mondiale.

Nei mesi successivi, la sua posizione teologica e politica si radicalizzò in una direzione che lui stesso trovava difficile da percorrere senza ambiguità: entrò nella rete della resistenza antinazista, collaborò con l'*Abwehr* – il controspionaggio militare tedesco, alcuni dei cui ufficiali erano coinvolti nella congiura contro Hitler – e partecipò ai margini del complotto che avrebbe dovuto eliminare il dittatore. Non era una scelta che la sua teologia legittimava facilmente: sapeva di agire in una zona grigia in cui la purezza morale era impossibile, in cui qualsiasi scelta portava con sé una forma di colpa. La sua riflessione su questo – su ciò che chiamò 'l'etica della responsabilità' – è ancora oggi uno dei contributi più onesti che il pensiero cristiano abbia offerto alla questione del male radicale e della responsabilità di chi lo fronteggia.

Fu arrestato il 5 aprile 1943, in seguito alla scoperta da parte della Gestapo di alcune attività della rete di resistenza a cui era legato. Rimase in carcere – prima nel carcere militare di Tegel a Berlino, poi in varie prigioni delle SS – per due anni. Da quella prigionia scrisse le lettere che dopo la guerra il suo amico Eberhard Bethge raccolse nel volume *Resistenza e resa*, pubblicato in italiano da Paoline (Milano). Quelle lettere sono tra i testi più straordinari che la letteratura spirituale del Novecento conosca: scritte da un uomo che sa di poter essere condannato a morte in qualsiasi momento, portano una qualità di presenza, di lucidità, di tenerezza e di libertà interiore che lascia senza parole chiunque le legga.

Nelle lettere dal carcere, Bonhoeffer medita sul tema della libertà con una profondità che solo chi l'ha perduta esternamente può raggiungere. Scrive di un 'cristianesimo senza religione' – intendendo un modo di vivere la fede che non cerca Dio come tappabuchi delle proprie lacune o come garanzia di sicurezza, ma come Dio che è presente nel centro della vita, nella responsabilità quotidiana, nella cura degli altri. Una fede, in altri termini, che libera invece di legare – che apre la persona verso il mondo invece di chiuderla nella propria salvezza individuale.

Nella notte tra il 5 e il 6 aprile 1945, dopo una marcia forzata attraverso la Baviera, Bonhoeffer fu portato al campo di concentramento di Flossenbürg. All'alba del 9 aprile 1945 – sedici giorni prima della resa della Germania nazista, tre settimane prima della fine della guerra in Europa – fu impiccato insieme ad altri cospiratori. Aveva trentanove anni. Il medico del campo, presente all'esecuzione e sopravvissuto alla guerra, testimoniò che Bonhoeffer pregò brevemente in ginocchio prima dell'esecuzione, poi salì i gradini verso la forca con calma e compostezza. 'In quasi cinquant'anni di pratica medica,' scrisse quel medico, 'non ho mai visto un uomo morire così totalmente consegnato a Dio.'

Quella morte – libera, consapevole, non subita ma accolta – è il sigillo di tutto ciò che Bonhoeffer aveva pensato e scritto sulla libertà: che la libertà autentica non è l'assenza di vincoli ma la capacità di scegliere il proprio legame più profondo, e di restare fedeli a esso anche quando il mondo intero vi si oppone. Che si è liberi non quando non si deve rispondere a nessuno, ma quando si è capaci di rispondere – pienamente, senza calcolo, senza riserva – a ciò che si è riconosciuto come vero e come buono. Quella libertà – la libertà come responsabilità totale – è il dono più rischioso e più grande che un essere umano possa esercitare.

## Terzo movimento - La luce

Tre luci illuminano il tema della libertà da angolazioni che si completano e talvolta si provocano reciprocamente: una psicologica e sociale, una filosofica esistenzialista, una teologica paolina. Insieme disegnano la mappa complessa di una libertà che non si riduce né all'arbitrio del singolo né all'obbedienza al sistema, ma che abita la tensione difficile tra l'uno e l'altro.

### ***Prima luce: Erich Fromm e la fuga dalla libertà***

Erich Fromm – psicoanalista e filosofo sociale tedesco di origine ebraica, nato nel 1900 a Francoforte e morto nel 1980 a Muralto in Svizzera – pubblicò nel 1941, durante l'esilio negli Stati Uniti, il libro che lo rese famoso: *Escape from Freedom*, tradotto in italiano con il titolo *Fuga dalla libertà* (Mondadori, Milano). Era un libro scritto nell'ombra del nazismo e del fascismo europeo, come tentativo di capire qualcosa che sembrava incomprensibile: come milioni di persone potevano avere abbracciato con entusiasmo – non sotto costrizione, ma volontariamente, con sollievo quasi – un regime che li privava della loro libertà?

La risposta di Fromm è di una potenza che non ha perso nulla con il tempo. La libertà, argomenta, è una conquista storica recente per l'umanità – almeno nel senso della libertà come autonomia individuale, come diritto di pensare e di scegliere per se stessi. Le società tradizionali, con tutti i loro limiti, offrivano all'individuo qualcosa di prezioso: un posto definito nel mondo, un ruolo chiaro, un sistema di senso condiviso, un'appartenenza che precedeva e sosteneva l'identità personale. Con la dissoluzione di quelle strutture – prodotta dal protestantesimo, dal capitalismo, dall'Illuminismo, dalla modernità – l'individuo ha guadagnato libertà ma ha perso sicurezza: si è ritrovato solo davanti a un campo aperto di scelte, senza bussola, senza radici, senza la rete che lo teneva.

Quella solitudine – che Fromm chiama 'isolamento' – è insopportabile per molti. E la soluzione più semplice, e più devastante, è la fuga dalla libertà: la ricerca di una nuova fusione con un'autorità, un gruppo, un leader, un'ideologia che tolga il peso delle scelte e restituisca la certezza dell'appartenenza. Il fascismo e il nazismo, nella lettura di Fromm, sono stati le forme politiche di quella fuga: sistemi di dominio che hanno offerto all'individuo spaventato dalla propria libertà la rassicurazione di sapere chi obbedire, di sapere chi disprezzare, di sapere dove stare. E milioni di persone hanno accettato quella offerta con gratitudine.

La diagnosi di Fromm non riguarda solo gli anni Trenta del Novecento. Riguarda ogni tempo in cui la libertà fa paura – e fa sempre paura, in qualche misura, a chiunque. I meccanismi di fuga che Fromm descrive – l'autoritarismo, il conformismo, la distruttività – sono riconoscibili in ogni epoca, e con particolare chiarezza nell'epoca delle piattaforme digitali, in cui l'algoritmo promette di togliere la fatica della scelta mentre vende quella resa come personalizzazione e come libertà. La libertà richiede sempre qualcosa che il conformismo non richiede: il coraggio di restare soli con la propria scelta, di portare il peso dell'incertezza, di non avere sempre qualcuno o qualcosa che dica dove stare.

La risposta che Fromm propone – non la libertà *da* qualcosa, ma la libertà *per* qualcosa; non l'individuo isolato, ma la persona in relazione; non l'autonomia come fine, ma l'amore come compimento dell'autonomia – anticipa molte delle riflessioni che Bonhoeffer avrebbe elaborato nelle lettere dal carcere, pur da un orizzonte filosofico diverso. Entrambi vedono che la libertà autentica non si realizza nella separazione ma nella connessione – non nella rottura di ogni legame, ma nella qualità del legame che si sceglie.

### ***Seconda luce: Jean-Paul Sartre e il peso di essere liberi***

Jean-Paul Sartre – filosofo, drammaturgo e romanziere francese, nato nel 1905 a Parigi e morto nel 1980, figura centrale dell'esistenzialismo europeo del Novecento – ha portato al tema della libertà uno dei contributi più radicali e più scomodi che la filosofia moderna conosca. La sua frase più famosa sul tema – 'siamo condannati ad essere liberi' – non è un grido di gioia. È un'analisi della

condizione umana che ha la qualità spietata delle diagnosi mediche precise: esatte, necessarie, e non necessariamente confortanti.

Il punto di partenza di Sartre, elaborato in modo sistematico ne *L'Essere e il Nulla* (1943) e reso accessibile ne *La Nausea* e nelle pièce teatrali, è che l'essere umano – a differenza delle cose – non ha una natura predeterminata. Una pietra è ciò che è; un martello è fatto per martellare. Ma l'essere umano è ciò che si sceglie di essere. Non c'è una 'essenza umana' che preceda l'esistenza individuale e dica a ciascuno chi deve essere: c'è l'esistenza, la scelta, la responsabilità totale di ciò che si diventa. 'L'esistenza precede l'essenza' – questa è la formula con cui Sartre riassume la sua antropologia, e che porta con sé tutto il peso di una libertà che non ha fondamenti garantiti dall'esterno.

La condanna di essere liberi è reale, nella prospettiva di Sartre, perché non ci sono scuse. Non si può dire 'sono così perché la mia famiglia mi ha fatto così', né 'non potevo fare altrimenti dati i condizionamenti sociali', né 'era la volontà di Dio'. Qualsiasi cosa si dica in questo senso è, per Sartre, cattiva fede – la menzogna con cui ci si nasconde la propria responsabilità. Si è scelto, anche quando si dice di non aver scelto. Il conformismo non è l'assenza di scelta: è la scelta del conformismo. La rassegnazione non è subire la propria situazione: è scegliere la rassegnazione. Quella responsabilità totale è angosciante – è la vertigine di chi si sporge sul bordo di un abisso senza fondo – ma è anche, per Sartre, l'unica base reale su cui costruire qualcosa di autentico. Per chi educa, l'esistenzialismo di Sartre porta una sfida che non si può ignorare: la sfida di prendere sul serio la libertà dei giovani nel modo più radicale possibile. Non come concessione, non come qualcosa che si dà gradualmente a misura che si dimostra di meritarsela: ma come la struttura stessa di chi sono, fin dal principio, e a cui ogni pedagogia deve rispondere. Un educatore che tratta i giovani come se le loro scelte fossero determinate toglie loro la cosa più preziosa che hanno: la consapevolezza di essere liberi, e quindi responsabili, e quindi capaci di cambiare.

Bonhoeffer e Sartre non si sono mai incontrati e non si sarebbero trovati d'accordo su quasi nulla – in particolare sulla questione di Dio. Eppure convergono su un punto preciso: la libertà è un peso che non si può depositare su nessuno. Si è liberi, che lo si voglia o no. E da quella libertà non si fugge senza perdere qualcosa di essenziale – senza diventare, come Sartre avrebbe detto, 'cosa tra le cose', invece che soggetto della propria vita.

### ***Terza luce: Paolo di Tarso e la libertà come vocazione***

Nella *Lettera ai Galati* – scritta probabilmente tra il 54 e il 57 dopo Cristo, uno dei testi più appassionati e più personali dell'intero corpus paolino – Paolo affronta una questione teologica precisa: se i credenti in Cristo debbano osservare la Legge di Mosè, e in particolare la pratica della circoncisione, per essere pienamente cristiani. La risposta di Paolo è netta e porta con sé una delle affermazioni più alte sulla libertà che il Nuovo Testamento conosca. Il capitolo cinque comincia con queste parole: 'Cristo ci ha liberati per la libertà. State dunque saldi e non lasciatevi imporre di nuovo il giogo della schiavitù' (Gal 5,1).

La struttura di quella frase è notevole e merita di essere sostata. La libertà non è il punto di partenza – è il punto di arrivo di una liberazione: 'Cristo ci ha liberati'. Non ci siamo liberati da soli, non ci siamo liberati per merito. Eravamo prigionieri – della Legge come sistema di autogiustificazione, della paura della morte, del ciclo infinito del debito e del merito – e siamo stati liberati da qualcosa di esterno a noi, da una grazia che non abbiamo prodotto. E il fine di quella liberazione è precisamente la libertà stessa: non per un altro sistema di obblighi, non per un'altra forma di servitù. Per la libertà.

Poche righe dopo, però, Paolo aggiunge una precisazione che trasforma tutta la struttura del ragionamento: 'Voi, fratelli, siete stati chiamati a libertà. Che questa libertà non divenga però un pretesto per vivere secondo la carne, ma mediante la carità siate a servizio gli uni degli altri' (Gal 5,13). La libertà cristiana non è libertà da ogni legame – non è il diritto di fare qualsiasi cosa si voglia, senza riguardo per nessuno. È la libertà per il servizio dell'altro, per l'amore come scelta libera e non come obbligo esterno. È la libertà che si realizza – paradossalmente, ma autenticamente

– nel dono di sé, nel legame scelto, nella cura che non chiede conto.

Questo paradosso – la libertà che si compie nel servizio – è il contributo più originale e più scandaloso che la tradizione cristiana porta alla questione della libertà. Scandaloso perché va controcorrente rispetto a qualsiasi definizione di libertà come autonomia assoluta, come assenza di vincoli. È originale perché propone qualcosa che l'esperienza umana, quando è onesta con sé stessa, riconosce come vero: che la libertà senza amore è vuota, che l'autonomia senza relazione è solitudine, che si è davvero liberi non quando non si è legati a nessuno, ma quando i propri legami sono scelti, custoditi e offerti con la totalità di ciò che si è.

Bonhoeffer ha vissuto questo paradosso fino all'estremo: la sua libertà più piena – quella che il medico di Flossenbürg ha testimoniato nell'alba del 9 aprile 1945 – era la libertà di chi non ha più niente da perdere perché ha già dato tutto. Non la libertà dell'uomo senza legami, ma quella dell'uomo il cui unico legame rimasto – con Dio, con il proprio popolo, con la propria coscienza – è più forte di qualsiasi catena.

#### **Quarto movimento - Il senso**

C'è un'immagine che la tradizione spirituale cristiana usa per descrivere la libertà – un'immagine che la modernità fatica ad accettare perché rovescia la direzione in cui siamo abituati a pensare: quella del servo. Non nel senso del servilismo, non nel senso dell'obbedienza cieca, ma nel senso di Paolo quando scrive: 'Pur essendo libero da tutti, mi sono fatto servo di tutti per guadagnarne il maggior numero' (1 Cor 9,19). La libertà come capacità di scegliere il proprio servizio – di dare la propria autonomia, con piena coscienza e senza costrizione, a qualcosa che vale più dell'autonomia stessa.

Quella scelta – la scelta del legame come compimento della libertà, non come sua negazione – è strutturalmente opposta alla fuga dalla libertà di cui parla Fromm. Chi fugge dalla libertà cede l'autonomia senza sceglierla: la cede per paura, per stanchezza, per il desiderio di essere sollevato dal peso di decidere. Chi sceglie il servizio – come Bonhoeffer, come Dorothy Day, come Romero – dà la propria libertà per amore: la consegna consapevolmente, sapendo cosa sta facendo, sapendo il costo, e scegliendo ugualmente. Quella differenza – tra cedere e dare, tra resa e dono – è la differenza tra la schiavitù e la libertà nel senso più profondo del termine.

Per i giovani, questa prospettiva porta una sfida che è anche, se accolta, una liberazione: la sfida di capire che la libertà non si misura dalla quantità delle opzioni disponibili ma dalla qualità della scelta che si fa. Una persona che ha mille possibilità davanti a sé e non riesce a scegliere nessuna non è più libera di chi ne ha poche e ne sceglie una con tutto il cuore. La libertà non si accumula come risorse: si esercita, o non si esercita. E si esercita nel momento concreto della scelta – di questa scelta, adesso, con ciò che si ha, sapendo quello che si sa.

C'è però qualcosa che precede la scelta e che la rende possibile – qualcosa che la tradizione spirituale chiama coscienza. Non la coscienza come senso di colpa, non come meccanismo psicologico di controllo, ma la coscienza come il luogo interiore in cui si sa, prima ancora di saperlo razionalmente, cosa è giusto e cosa è sbagliato, cosa è autentico e cosa è falso, cosa si è davvero e cosa si sta fingendo di essere. Bonhoeffer nelle lettere dal carcere parla della coscienza come della voce che non si può far tacere – quella che resta quando tutto il resto è stato tolto, che dice il suo sì o il suo no indipendentemente da ciò che il potere, il gruppo o la paura richiedono.

Educare alla libertà significa, in questo senso, educare alla coscienza – aiutare i giovani a sviluppare quella capacità di ascolto interiore che permette di distinguere la propria voce autentica dalle voci che la sovrastano: la voce del gruppo che vuole conformità, la voce del mercato che vuole consumo, la voce dell'algoritmo che vuole attenzione, la voce della paura che vuole sicurezza a qualsiasi costo. Quella distinzione è difficile – richiede silenzio, richiede tempo, richiede la disponibilità a stare soli con se stessi abbastanza da sentire ciò che si sente davvero. Ma è la condizione di qualsiasi libertà che non sia illusoria.

E poi, alla fine – alla fine di questo lungo percorso attraverso tredici temi e tredici testimoni –

rimane una cosa che vale la pena di dire senza troppi giri di parole: la libertà autentica ha sempre un volto. Non è un'idea astratta, non è un principio filosofico, non è un diritto sancito dalla costituzione. È qualcosa che si è visto in qualcuno – qualcuno che ha scelto, che ha pagato il prezzo della propria scelta, che non si è voltato indietro. Frida Kahlo che dipinge il proprio corpo ferito senza guardarsi via. Dorothy Day che apre la porta a chiunque bussava. Romero che sale al microfono sapendo che potrebbe essere l'ultima volta. Don Tonino che sale sul treno per Sarajevo. Bonhoeffer che torna in Germania dal sicuro esilio americano e scrive, dalla cella di Tegel, lettere piene di libertà interiore mentre aspetta l'esecuzione.

Quei volti sono la prova che la libertà esiste – non come concetto, non come slogan, ma come vita concreta, incarnata, costosa e bella. E quella prova è, per chi educa, il dono più grande che si possa offrire ai giovani: non la risposta alla domanda sulla libertà, ma la certezza – dimostrata da corpi reali, in situazioni reali – che la domanda vale la pena di essere posta, e che la risposta, quando si trova davvero, trasforma tutto.

---

### 13. RACCONTARE IL TEMPO

*Il dono che non si possiede, il fiume che non si ferma*

*«Che cos'è dunque il tempo? Se nessuno me lo chiede, lo so; se voglio spiegarlo a chi me lo chiede, non lo so.» (Agostino di Ippona, Confessioni, XI, 14)*

#### **Primo movimento – La soglia**

Agostino di Ippona lo aveva già detto con una lucidità che fa quasi paura, e che nessuna filosofia successiva ha saputo davvero superare: «Che cos'è dunque il tempo? Se nessuno me lo chiede, lo so; se voglio spiegarlo a chi me lo chiede, non lo so.» Non è una confessione di ignoranza. È qualcosa di più sottile e di più vero: il riconoscimento che il tempo è la sostanza stessa della nostra esistenza, così radicalmente intessuta in noi da sfuggire a qualsiasi presa concettuale. Come si descrive l'acqua a un pesce? Come si spiega l'aria a chi non ha mai fatto altro che respirarla? Eppure i giovani sanno cosa vuol dire il tempo in modo assolutamente pratico e spesso doloroso. Lo sanno quando l'attesa di un messaggio fa sentire il tempo fermarsi, ispessirsi, diventare qualcosa di fisico e pesante come pietra. Lo sanno quando un pomeriggio con gli amici vola via in un lampo e non si capisce dove sia andato – e si prova una specie di lutto minuscolo, quasi una nostalgia che comincia già mentre il momento non è ancora finito. Lo sanno quando guardano le fotografie di quando erano bambini e provano una strana vertigine: quella creatura serena seduta sul bordo di una fontana, con gli occhi spalancati sul mondo, era davvero io? Quando sono diventato questo? E: quella creatura è andata via per sempre, oppure è ancora qui da qualche parte, sepolta sotto gli strati degli anni?

C'è nel rapporto dei giovani con il tempo una tensione che la cultura contemporanea ha reso più acuta senza saperla nominare con precisione. Da un lato, la velocità. Il ritmo della vita digitale – le notifiche, gli aggiornamenti, la sequenza ininterrotta di contenuti che scorrono sullo schermo – ha instillato l'idea che il tempo sia qualcosa che si consuma, che si riempie, che si ottimizza. C'è perfino un'espressione – la FOMO, la *Fear Of Missing Out*, la paura di perdersi qualcosa – che descrive l'ansia di chi sente il tempo come un nemico che sottrae continuamente ciò che non si fa in fretta abbastanza. Dall'altro lato, paradossalmente, c'è la noia. Quella noia particolare e moderna – non la noia creativa di chi non sa cosa fare e comincia a inventare, ma la noia dello stimolo interrotto, del vuoto che appare non appena lo schermo si spegne, e che molti giovani non sanno più come abitare.

Queste due esperienze – la frenesia e la noia – sembrano opposte ma nascono dalla stessa radice: dall'incapacità di stare nel tempo presente, di lasciare che un momento abbia il suo spessore senza

dover essere immediatamente riempito, fotografato, condiviso, sostituito. Il tempo vissuto è diventato tempo consumato. E la differenza tra i due non è piccola: è la differenza tra una vita che si abita e una vita che si attraversa di corsa senza mai davvero arrivarci.

La tradizione filosofica ha distinto, sin dall'antichità greca, almeno due modi di intendere il tempo che è necessario tenere separati per non confondersi. Il primo è il tempo del cronometro – il *chronos* –: il tempo misurabile, quantificabile, divisibile in ore, minuti, secondi; il tempo che si vende e si compra, che si pianifica e si rendiconta, che si ottimizza e si spreca. È il tempo della produttività e dell'efficienza, il tempo dei curricula e delle scadenze, il tempo di cui siamo perennemente in deficit. Il secondo è il *kairos* – la parola greca che indica il momento opportuno, il tempo giusto, il tempo qualitativo: non la durata ma la profondità di un'esperienza. Il *kairos* è il tempo in cui qualcosa accade davvero – in cui un incontro cambia una vita, in cui una parola letta al momento giusto apre uno spiraglio di luce, in cui ci si innamora, in cui si capisce qualcosa di sé che prima era buio. Il *kairos* non si misura: si riconosce. E spesso lo si riconosce soltanto dopo, quando ci si volta indietro e si vede che quel momento era diverso dagli altri.

Per gli adolescenti, questa distinzione ha una rilevanza particolare. Perché la scuola, la famiglia, l'intero sistema di formazione in cui crescono è quasi interamente costruito attorno al *chronos*: i voti, gli orari, i programmi, le tappe dello sviluppo previste e misurate. E tuttavia ciò che forma davvero una persona – ciò che lascia un'impronta nella struttura interiore di chi si è – avviene quasi sempre nel *kairos*: in un'ora di conversazione con un adulto che prende sul serio la tua domanda, in un libro letto di notte perché non si riesce a smettere, in un momento di silenzio improvviso durante una gita in montagna in cui il paesaggio dice qualcosa che non si riesce a tradurre in parole ma che si sa, si sa con certezza, che è importante.

C'è poi una terza dimensione del tempo che la tradizione spirituale ha custodito con particolare cura, e che la modernità tende sistematicamente a rimuovere: il tempo come dono ricevuto, non come risorsa gestita. In questa prospettiva, il tempo non è qualcosa che si ha – come si possiede denaro o salute – ma qualcosa che si riceve, momento per momento, da una sorgente che non si controlla. Se il tempo è dono, ogni momento è prezioso non perché sia produttivo, ma perché è irripetibile. Non il tempo ottimizzato, ma il tempo custodito – non il tempo riempito, ma il tempo abitato – diventa la misura di una vita che vale la pena di vivere.

La domanda che questo percorso porta a un gruppo di giovani non è dunque la domanda della produttività – come uso meglio il mio tempo? – ma qualcosa di più antico e di più urgente: chi sono io nel tempo? Cosa resta di me quando il tempo passa? C'è qualcosa che in me non passa – qualcosa che è più del flusso dei giorni e degli anni? E: come si impara a stare nel presente senza esserne travolti, senza fuggire nel passato della nostalgia o nel futuro dell'ansia?

Nessuna risposta a queste domande si improvvisa. Ma il fatto stesso di porle – di fermarsi, con un gruppo di giovani, davanti alla strana realtà del tempo e di guardarla senza avere fretta di chiuderla – è già un atto pedagogico di straordinaria importanza. Significa restituire ai giovani qualcosa che la cultura contemporanea tende a sottrargli ogni giorno: il diritto di stare nel tempo presente, il diritto alla lentezza, il diritto di chiedersi chi sono e non soltanto cosa faranno.

### **Secondo movimento – Il testimone: Agostino di Ippona**

Agostino nacque il 13 novembre del 354 a Tagaste, una piccola città della Numidia – nell'attuale Algeria – figlio di un funzionario municipale romano di nome Patrizio e di una donna straordinaria di nome Monica, cristiana fervente che avrebbe pregato per lui per trent'anni senza mai smettere. Suo padre era pagano e ambizioso; sua madre era donna di fede profonda e di intelligenza acuta. Tra queste due forze – la tensione verso il successo mondano e la nostalgia del sacro – Agostino trascorse tutta la prima parte della propria esistenza, lacerato, brillante, insoddisfatto.

Era, fin da bambino, un intelletto fuori dal comune. Imparò il latino con una facilità che stupiva i suoi maestri; il greco, invece, lo odiò fin dall'inizio, con quella irrazionale avversione per ciò che si è costretti ad apprendere senza averne voglia. Studiò retorica a Cartagine – la grande città del Nord Africa, che per il giovane Agostino era come una capitale per un provinciale di talento: abbagliante,

corruttrice, piena di possibilità e di insidie. Là ebbe la sua prima relazione con una donna – il cui nome non ci tramandò mai, per rispetto e forse per pudore – e da lei ebbe un figlio, Adeodato, che amò con una tenerezza che emerge in ogni pagina in cui lo menziona. «Dono di Dio» lo chiamò: questo significa il nome. E davvero lo era, nonostante le circostanze.

Gli anni di Cartagine furono anni di grande effervescenza intellettuale e di profonda inquietudine interiore. Agostino scoprì Cicerone – e in particolare il dialogo *Ortensio*, che lo bruciò come un fuoco – e da quel momento capì che la filosofia non era un passatempo per intellettuali: era la domanda sulla vita buona, la ricerca del bene più grande, il tentativo di capire per cosa valesse la pena di esistere. Aderì per quasi dieci anni al manicheismo, la dottrina che spiegava il male del mondo attraverso la lotta cosmica tra un principio di luce e un principio di tenebra. Ma col tempo Agostino si rese conto che anche questa risposta era troppo piccola. Il male, nella sua esperienza, non veniva dall'esterno: veniva da dentro di lui, dalla sua volontà che conosceva il bene e sceglieva comunque il contrario.

Si spostò a Roma, poi a Milano – che era allora la capitale dell'Impero d'Occidente – portando con sé il figlio e la compagna. A Milano incontrò Ambrogio, il vescovo più celebre del suo tempo: oratore magnifico, uomo di cultura vastissima, figura pubblica di straordinaria autorevolezza.

Agostino cominciando ad ascoltarlo – dapprima per ragioni professionali, per studiarne la tecnica retorica – si trovò a essere mosso da ciò che diceva invece che soltanto da come lo diceva. Era uno scarto inaspettato. E in quello scarto qualcosa cominciava a muoversi.

Attraverso il neoplatonismo – leggendo i libri di Plotino e di Porfirio, tradotti in latino dall'amico Vittorino – trovò qualcosa che il manicheismo non gli aveva dato: l'intuizione che il bene fosse reale, che il male non fosse una sostanza ma un'assenza, che l'anima umana fosse orientata verso qualcosa di più grande di sé da una gravità interiore. Ma anche il neoplatonismo non bastava. Gli mostrava dove andare; non gli dava la forza di andarci. E Agostino aveva bisogno di forza, non soltanto di direzione.

Il momento della crisi – e della svolta – avvenne nell'estate del 386, in un giardino di Milano.

Agostino era giunto al punto di rottura: sapeva cosa voleva, sapeva dove doveva andare, e tuttavia non riusciva a muoversi. La sua volontà era divisa – tra la vita che aveva costruito e la vita che sentiva chiamarsi verso di lui – e quella divisione lo paralizzava. Nelle *Confessioni* descriverà quella paralisi con parole di assoluta precisione psicologica: «Dà la castità e la continenza, o Signore, ma non ancora.» Quella 'non ancora' era il cuore del problema: non la cattiva volontà, ma la volontà incompleta, la volontà che vuole senza ancora voler davvero.

Poi udì la voce di un bambino – forse reale, forse simbolica, le *Confessioni* lasciano la questione aperta – che ripeteva: «Prendi e leggi, prendi e leggi.» Aprì le lettere di Paolo e i suoi occhi caddero su un versetto della Lettera ai Romani che gli cambiò la vita. Il momento è così denso e così definitivo che ha attraversato i secoli: qualcosa si rompe in lui, o meglio – qualcosa si aprì. Come una porta che cedeva dall'interno. Come un nodo che si scioglieva non perché si fosse trovato il bandolo ma perché qualcuno dall'altra parte aveva tirato il filo giusto.

Da quel momento in poi, Agostino è una persona diversa. Non immediatamente perfetta – sarebbe sciocco pensarlo – ma orientata, con un centro di gravità ritrovato dopo anni di deriva. Si fece battezzare da Ambrogio nella notte di Pasqua del 387. Monica morì ad Ostia, sulla via del ritorno verso l'Africa, con una serenità che Agostino ricorda in una delle pagine più belle delle *Confessioni* – una conversazione dei due affacciati a una finestra sul giardino, in cui parlano di Dio e del tempo e della beatitudine con la leggerezza di chi sa che il peggio è già passato.

Tornato in Africa, Agostino divenne sacerdote quasi suo malgrado – letteralmente preso di forza dalla comunità di Ippona che lo riconobbe come pastore – e poi vescovo. Per trentaquattro anni guidò quella chiesa, scrisse, disputò, predicò, amministrò, corrispose con chiunque gli chiedesse una risposta su qualsiasi cosa. Morì nel 430, durante il terzo mese dell'assedio vandalico di Ippona, con i *Salmi penitenziali* scritti sulle pareti della sua cella perché potesse leggerli anche quando gli occhi erano troppo stanchi per tenere il libro.

Ma di tutta questa opera immensa, è un libro solo che interessa questo percorso: le Confessioni, e in particolare il loro undicesimo libro, dedicato interamente alla domanda sul tempo. La domanda di partenza è disarmante nella sua semplicità: se Dio è eterno, e se il mondo è stato creato da Dio, in quale tempo Dio ha creato il mondo? E: cos'era prima del tempo? E: cos'è il tempo?

La risposta di Agostino ha la struttura di una rivelazione: il tempo non esiste fuori dalla mente umana. Non esiste un passato che è ancora lì da qualche parte, non esiste un futuro che già c'è in attesa di essere vissuto. Ciò che esiste sono tre forme del presente nell'anima: il presente delle cose passate, che è la memoria; il presente delle cose presenti, che è l'attenzione; il presente delle cose future, che è l'attesa. Il tempo non è una struttura esterna all'essere umano: è il modo in cui la mente umana tiene insieme i fili della propria esistenza. Il tempo è, in ultima analisi, la forma della coscienza.

Questa intuizione – straordinariamente moderna, anticipatrice di Husserl e di Heidegger e di Bergson – ha una conseguenza pedagogica che Agostino conobbe sulla propria pelle prima di formularla in concetti: il tempo si abita dall'interno. E il cuore – il grande protagonista delle Confessioni, il luogo interiore dove Dio e l'uomo si incontrano – è inquieto finché non trova questa pace. «Ci hai fatti per te, e il nostro cuore è inquieto finché non riposa in te.» Il tempo come inquietudine. Il tempo come viaggio verso il riposo. Il tempo come la forma esteriore di un desiderio interiore che non trova soddisfazione nelle cose che passano.

C'è una frase nelle Confessioni che vale come sintesi dell'intera vita di Agostino, e che può diventare la domanda centrale di questo percorso per i giovani: «Tardi ti amai, bellezza così antica e così nuova, tardi ti amai!» Il rimpianto non è sterile. È il riconoscimento che il tempo era pieno di senso anche quando non lo sapeva, che la ricerca era già una forma dell'incontro, che i percorsi tortuosi erano comunque percorsi verso di te.

## **Terzo movimento – La luce**

### ***Prima luce: Qoheleth e la sapienza del tempo***

Il libro del *Qoheleth* – che la tradizione ha inserito nel canone biblico con qualche imbarazzo, perché è un libro scomodo, che dice cose che i libri di edificazione non dicono – comincia con una delle affermazioni più radicali che la Scrittura ebraica conosca: «Vanità delle vanità, tutto è vanità.» La parola ebraica *hebel* – tradotta di solito con 'vanità' – significa letteralmente 'soffio', 'vapore': qualcosa che c'è e subito non c'è, qualcosa che appare e svanisce prima di poter essere afferrato. È la metafora più precisa che esista per il tempo: il tempo è un soffio. La vita è un soffio.

Eppure il *Qoheleth* non è un libro nichilista. Il capitolo terzo contiene una delle meditazioni più belle che la Scrittura abbia dedicato al tempo: «C'è un momento per ogni cosa, e un tempo per ogni proposito sotto il cielo. Un tempo per nascere e un tempo per morire; un tempo per piantare e un tempo per sradicare quel che si è piantato; un tempo per uccidere e un tempo per guarire; un tempo per demolire e un tempo per costruire...» (Qo 3,1-3, adattamento). Questa sequenza – con la sua alternanza ritmica, con il suo respiro lento e regolare come quello della campagna – non è una lista. È una meditazione sulla struttura del tempo umano.

La saggezza – ciò che il *Qoheleth* chiama *hokhmah* – consiste nel riconoscere in quale tempo ci si trova, e nel saper rispondere a quel tempo con ciò che esso chiede. Il tempo non è qualcosa che si domina: è qualcosa a cui si risponde, con intelligenza e con umiltà. Per i giovani, questa prospettiva contiene un messaggio pedagogicamente importante: non ogni stagione della vita è uguale. C'è un tempo per non sapere ancora chi si è, e quel tempo non va bruciato in fretta: va attraversato, con tutta la sua incertezza, perché è lì – nell'incertezza abitata senza volerla risolvere a tutti i costi – che si forma qualcosa di essenziale.

### ***Seconda luce: Henri Bergson e il tempo vissuto***

Henri Bergson – il filosofo francese nato nel 1859 e morto nel 1941, premio Nobel per la letteratura nel 1927 – propose una distinzione che ha cambiato il modo in cui la filosofia e la psicologia

pensano alla temporalità: la distinzione tra il tempo misurato dalla scienza e il tempo vissuto dalla coscienza.

Il tempo della scienza – quello dell’orologio, quello del cronometro – è un tempo spazializzato: si prende la linea del tempo, la si divide in unità uguali e intercambiabili, e si ottiene una misura precisa e universale. Ma questo tempo – sostiene Bergson – non è il tempo che si vive davvero. Il tempo vissuto è qualcosa di completamente diverso: è flusso ininterrotto, è durata continua (la *durée*, nella sua terminologia), è la realtà stessa della coscienza nel suo scorrere senza stacchi né interruzioni.

Nella *durée*, trenta secondi non sono mai uguali a trenta secondi: un momento di gioia intensa dura un istante che sembra eterno; un’ora di attesa ansiosa sembra un’eternità; un’intera estate dell’infanzia rimane nella memoria come un unico blocco luminoso, denso e compatto come un cristallo. Per un educatore, questa intuizione è di grande valore pratico: la qualità dell’esperienza non si costruisce accumulando quantità di tempo. Non si educa meglio dando ai giovani più ore di formazione, ma dando loro momenti di qualità, momenti in cui qualcosa accade davvero nella loro coscienza.

### ***Terza luce: Paul Ricœur e il tempo narrato***

Paul Ricœur – il grande filosofo francese del Novecento, nato nel 1913 e morto nel 2005 – ha dedicato la sua opera più monumentale, *Tempo e racconto* (tre volumi pubblicati tra il 1983 e il 1985), alla domanda su come il tempo umano diventi comprensibile attraverso il racconto. La tesi centrale è formulata con una semplicità che nasconde la profondità: il tempo diventa tempo umano nella misura in cui è articolato in modo narrativo.

Siamo animali narrativi – non nel senso che ci piaccia raccontare storie per intrattenimento, ma nel senso più profondo che la nostra identità stessa è narrativa: siamo la storia che raccontiamo su di noi. Chi sono io? Sono la risposta che do a questa domanda quando non ho fretta, quando mi siedo con me stesso e cerco il filo che tiene insieme ciò che è stato con ciò che sono e con ciò che voglio diventare.

Il compito dell’educatore, in questa prospettiva, non è soltanto trasmettere contenuti: è aiutare i giovani a costruire la propria storia, a trovare le parole per raccontarla a se stessi e agli altri, a scoprire che anche il passato più doloroso può diventare parte di una narrazione in cui il dolore ha un senso e porta da qualche parte.

### ***Quarta luce: il Salmo 90 e la saggezza del limite***

Il *Salmo 90* – uno dei più antichi della tradizione ebraica, attribuito dalla tradizione a Mosè – contiene una delle meditazioni più potenti sul rapporto tra il tempo umano e l’eternità di Dio: «Mille anni, ai tuoi occhi, sono come il giorno di ieri che è passato, come un turno di veglia nella notte. Tu li sommergi: sono come un sogno al mattino, come l’erba che germoglia. Al mattino fiorisce e germoglia, alla sera è falciata e secca» (Sal 90, 4-6).

Questa immagine – l’erba che fiorisce al mattino e appassisce alla sera – non è un lamento sul nulla della vita umana. È la premessa di una domanda diversa: se il tempo umano è così fragile, qual è il fondamento su cui vale la pena di costruire? La risposta del Salmo è quella che Agostino ha fatto propria nelle Confessioni: il fondamento è Dio stesso, l’eterno che non passa. E su quel fondamento, ogni momento del tempo fragile e breve diventa prezioso – non perché duri, ma perché è attraversato da qualcosa che dura.

«Insegnaci a contare i nostri giorni, e acquisteremo un cuore saggio» (Sal 90,12). Contare i giorni non vuol dire tenerli d’occhio in modo ansioso. Vuol dire saperli pesare, riconoscere che ogni giorno è un dono che potrebbe non esserci stato e che quindi merita di essere vissuto con piena presenza. È la pedagogia del *kairos*: imparare a vedere ogni momento come unico, ogni incontro come irripetibile.

## Quarto movimento – Il senso

C'è qualcosa di paradossale, nell'approccio pedagogico al tema del tempo. Si educa sempre in due tempi sovrapposti: nel tempo del presente – questo incontro, questo giorno, questa stagione della vita dei giovani con cui si lavora – e nel tempo lungo della formazione, che richiede anni per dispiegare i propri frutti e che non ha mai la gratificazione immediata del risultato visibile. Chi insegna una poesia a un gruppo di quindicenni non sa se quella poesia tornerà loro utile a trentacinque anni, in una notte difficile. Ma si semina ugualmente, con la fede di chi sa che il terreno è buono anche quando lo sembra secco.

Per i giovani, il tema del tempo porta in primo piano la questione del futuro come campo di attesa e di progetto. La cultura contemporanea ha trasformato il futuro in un campo minato di ansia: i giovani crescono con la consapevolezza che il mondo che li aspetta è incerto, che le certezze delle generazioni precedenti non sono più garantite, che il cambiamento è la sola costante su cui possono contare. Questa incertezza può diventare paralisi – quella stessa paralisi che Agostino descriveva nel giardino di Milano – oppure può diventare apertura: la libertà di chi sa che nulla è già scritto e che c'è ancora tutto da inventare.

La differenza tra la paralisi e l'apertura non dipende dalle circostanze esterne. Dipende dalla capacità di stare nel presente senza esserne travolti. Di non anticipare mentalmente le catastrofi che potrebbero accadere. Di non rimpiangere il passato al punto da non riuscire a vivere il presente. Di trovare, in questo momento – anche imperfetto, anche difficile, anche incompleto – qualcosa che vale la pena di essere vissuto. Questa capacità ha molti nomi nelle diverse tradizioni: i filosofi greci la chiamavano *sophrosyne*; i monaci medievali la chiamavano *praesentia*, la presenza a se stessi e a Dio.

L'educatore che porta questo tema a un gruppo di giovani fa una cosa che va controcorrente rispetto alla cultura della velocità e dell'ottimizzazione. Chiede ai giovani di fermarsi. Di non fare niente di utile per un'ora. Di sedersi con la domanda su chi sono nel tempo senza sapere già la risposta.

Questo è già, di per sé, un atto formativo di grande potenza: dimostrare con i fatti che esistono cose abbastanza importanti da meritare tempo senza produrre risultati immediati. Che la riflessione è una forma di lavoro, forse la più importante.

C'è infine una dimensione del tempo che l'educatore porta con la propria presenza più che con le proprie parole: la dimensione della continuità. In un'epoca in cui tutto cambia rapidamente, un adulto che rimane presente nella vita di un giovane – anno dopo anno, attraverso le stagioni della crescita, attraverso le crisi e le svolte – è già una testimonianza del fatto che il tempo può essere abitato con coerenza. Questo è forse il messaggio più potente che un educatore possa dare sul tema del tempo: non con le parole, ma con la propria vita.

Agostino, nel giardino di Milano, non trovò Dio perché qualcuno glielo spiegò bene. Lo trovò perché arrivò il momento giusto – il **kairos** – in cui il lungo lavoro della grazia poteva finalmente germogliare. Monica aveva pregato per trent'anni. Ambrogio aveva predicato e Agostino aveva ascoltato. Tutto quel tempo – apparentemente disperso, apparentemente senza risultato – era in realtà una preparazione. Il tempo, in questa prospettiva, non è mai davvero sprecato: è sempre, anche nelle sue digressioni, una semina per qualcosa che ancora non si vede.

Questa è, forse, la lezione più difficile e più bella da trasmettere ai giovani: che il tempo non si divide in tempo utile e tempo perso. Che ogni momento vissuto con presenza fa parte del tessuto di una vita che ha senso. Che il filo della propria storia non si vede mai bene guardando in avanti; si vede soltanto guardando indietro, quando improvvisamente si capisce che anche quei momenti oscuri avevano il loro posto.

---

## 14. RACCONTARE LA TERRA

### *La casa comune, la cura possibile*

«La casa comune è come una sorella con la quale condividiamo l'esistenza, e come una madre bella che ci accoglie tra le sue braccia.» (Francesco, *Laudato si'*, 1)

#### **Primo movimento – La soglia**

C'è un odore che quasi tutti ricordano, anche se non sempre lo sanno nominare: l'odore della terra bagnata dopo la pioggia. In giapponese esiste una parola per indicarlo – *petrichor* – ma in quasi tutte le lingue del mondo questo odore viene riconosciuto immediatamente come qualcosa di familiare, qualcosa di antico, qualcosa che viene da prima di noi. I biologi ci dicono che questo aroma è prodotto da batteri del suolo che rilasciano geosmina nell'aria quando l'acqua tocca la terra secca. Ma al di là della chimica, la risposta che questo odore evoca nella maggior parte degli esseri umani dice qualcosa di più profondo: siamo fatti di terra, e qualcosa in noi lo sa ancora, anche quando lo abbiamo dimenticato a livello consapevole.

I giovani che crescono nelle città del ventunesimo secolo hanno con la terra un rapporto che le generazioni precedenti non hanno conosciuto in questa forma: un rapporto di estraneità quasi completa. La terra – nel senso letterale, fisico, del suolo sotto i piedi, dei cicli delle stagioni, della dipendenza dalla pioggia e dal sole e dal freddo – è qualcosa che si incontra raramente e di passaggio. Il cibo arriva confezionato, le temperature sono regolate dai termostati, la luce è artificiale. Questa separazione non è solo pratica: è anche simbolica e spirituale. Perdere il contatto con la terra significa perdere il contatto con la propria finitezza, con la propria appartenenza a qualcosa di più grande di sé, con il ciclo di vita e di morte in cui tutto ciò che esiste è inserito. Eppure, paradossalmente, i giovani di oggi sono anche la generazione che ha preso più sul serio, in tutta la storia umana, la crisi della terra. I movimenti giovanili per il clima – le proteste davanti ai parlamenti di mezzo mondo, le settimane di sciopero scolastico, la presenza capillare e creativa nelle piazze – tutto questo dice che qualcosa si è risvegliato: una consapevolezza, a volte furiosa, a volte disperata, che la casa comune è in pericolo e che le generazioni precedenti non hanno fatto abbastanza. Questa consapevolezza è reale e va presa sul serio. Ma c'è anche il rischio che rimanga a un livello puramente politico – come indignazione giusta ma astratta – senza toccare il livello più profondo in cui la questione ecologica è anche una questione esistenziale e spirituale.

Papa Francesco ha chiamato questo livello più profondo 'ecologia integrale': un'espressione che vale la pena di fermarsi a capire. Integrale significa che non si può separare la crisi ambientale dalla crisi sociale, e nessuna delle due dalla crisi spirituale. Non si può proteggere la terra senza proteggere i poveri che da essa dipendono più direttamente. Non si può costruire una relazione giusta con il creato senza costruire una relazione giusta tra gli esseri umani. E non si può fare né l'una né l'altra senza una conversione del cuore – senza passare da una visione della terra come risorsa da sfruttare a una visione della terra come casa da abitare, come dono da custodire.

Questo passaggio – dalla terra come oggetto di sfruttamento alla terra come soggetto di relazione – non è soltanto un imperativo ecologico. È anche un'intuizione profondamente spirituale, che le tradizioni indigene del mondo hanno custodito per millenni e che la modernità occidentale ha quasi del tutto perduto. La botanica Potawatomi Robin Wall Kimmerer, nel suo *Braiding Sweetgrass*, descrive come la propria formazione scientifica e la propria eredità culturale si siano a lungo ignorati, e come il dialogo tra i due abbia aperto una visione del mondo in cui le piante non sono oggetti da studiare ma soggetti da ascoltare, in cui la gratitudine non è un sentimento opzionale ma una pratica necessaria per abitare la terra con giustizia.

La domanda che questo percorso porta a un gruppo di giovani non è dunque soltanto la domanda politica – cosa facciamo per salvare il pianeta? – ma qualcosa di più personale e più urgente: che tipo di relazione ho io con la terra? Riconosco in essa qualcosa di cui faccio parte, o la vedo soltanto come uno sfondo della mia vita? C'è qualcosa nella natura – un paesaggio, un bosco, un animale, un

cielo notturno – che mi dice qualcosa di me stesso e del senso dell'esistenza? E: sono disposto a cambiare qualcosa nel modo in cui abito questo pianeta, non perché sia obbligato, ma perché lo sento come responsabilità e come cura?

Rispondere a queste domande richiede qualcosa che la cultura dell'efficienza non facilita: la capacità di fermarsi, di guardare, di ascoltare. La terra non parla a chi è sempre in movimento. Si rivela a chi sa stare fermo, a chi sa aspettare, a chi sa riconoscere il proprio posto nella catena del vivente senza volerla dominare. Questa capacità è anche, profondamente, una capacità spirituale. E la tradizione biblica – con la sua meditazione sulla custodia del creato – ha qualcosa di preciso e di bello da dire su di essa.

## **Secondo movimento – Il testimone: Wangari Maathai**

Wangari Muta Maathai nacque il primo aprile del 1940 a Ihithe, un villaggio della regione di Nyeri, sull'altopiano centrale del Kenya, ai piedi del Monte Kenya. Era figlia di contadini Kikuyu, e la sua infanzia fu segnata da una realtà che le sarebbe rimasta impressa per tutta la vita: la terra era fertile, i fiumi correvano, i boschi erano fitti e ombrosi, le donne potevano raccogliere legna da ardere senza camminare per ore. Era il Kenya del prima – prima che le piantagioni commerciali sostituissero le foreste, prima che le politiche coloniali e poi i governi indipendenti ne completassero la distruzione in nome dello sviluppo.

Fu la prima donna dell'Africa subsahariana a conseguire un dottorato di ricerca – in scienze biologiche, all'Università di Nairobi nel 1971. Studiò negli Stati Uniti, al Mount St. Scholastica College in Kansas e poi alla University of Pittsburgh, portando con sé una curiosità intellettuale straordinaria e un'energia che le persone che l'hanno conosciuta descrivono come una presenza fisica: qualcosa che si sentiva prima ancora che parlasse. Insegnò anatomia veterinaria a Nairobi, divenne la prima donna a guidare un dipartimento universitario kenyota, si impegnò nel movimento per i diritti delle donne e nella vita politica del paese.

Ma la svolta vera arrivò nel 1977, quando Wangari fondò il *Green Belt Movement* – il Movimento della Cintura Verde. L'idea era semplice nella sua concretezza e rivoluzionaria nelle sue implicazioni: chiedere alle donne rurali del Kenya di piantare alberi. Non per un programma governativo, non per un grande progetto internazionale: per la propria terra, per i propri villaggi, per i propri figli. Wangari aveva capito una cosa che molti economisti e politologi avrebbero impiegato decenni a riconoscere: che la deforestazione non era soltanto un problema ambientale, ma la causa prima di una catena di conseguenze che colpiva soprattutto le donne povere. Senza alberi, il suolo si erodeva; senza suolo fertile, i raccolti fallivano; senza raccolti, la fame avanzava; con la fame, la disgregazione delle famiglie; con tutto questo, la violenza e l'instabilità.

La risposta a questa catena era piantare un albero. Un albero alla volta, un villaggio alla volta, una donna alla volta. Wangari insegnava alle donne come coltivare le piantine nei vivai, come trapiantarle, come prendersene cura. Le pagava – una cifra modesta, ma significativa in un'economia rurale – per ogni albero che sopravviveva. Nel tempo, il *Green Belt Movement* divenne qualcosa di molto più di un programma di riforestazione: divenne una scuola di formazione civica, una rete di solidarietà femminile, uno spazio in cui le donne imparavano i propri diritti e la propria voce. Wangari amava dire che piantare un albero è un atto di pace e di speranza – e non era retorica: era la descrizione precisa di ciò che vedeva accadere nei villaggi.

Il governo del presidente Daniel arap Moi non tardò a rendersi conto che ciò che Wangari stava facendo era politicamente pericoloso. Non soltanto perché il *Green Belt Movement* cominciava a denunciare pubblicamente la corruzione e la distruzione delle foreste per interessi privati, ma perché stava costruendo qualcosa che un regime autoritario non può tollerare: donne che si organizzano, che parlano, che non hanno più paura. Wangari fu arrestata più volte, picchiata, diffamata. Nel 1989, quando il governo pianificò di costruire un complesso di uffici per il partito nel cuore del Parco Uhuru a Nairobi – l'unico grande spazio verde della capitale – Wangari guidò la protesta che

alla fine fece rinunciare al progetto. Fu uno dei pochi casi nella storia del Kenya in cui la pressione della società civile aveva battuto il potere governativo.

C'è un elemento della storia di Wangari che tocca una corda particolare: il suo rapporto con la propria tradizione culturale. Da bambina, i Kikuyu avevano una relazione sacra con il fico selvatico – il *mugumo* – che veniva considerato albero sacro e non veniva mai abbattuto. Questa proibizione aveva un effetto ecologico preciso: il fico selvatico ha radici profonde che trattengono l'acqua nel suolo e permettono alle sorgenti di continuare a scorrere. Quando il missionario cristiano che aveva educato Wangari bambina, per combattere quella che considerava superstizione, aveva fatto abbattere il *mugumo* vicino alla casa di famiglia, la sorgente si era prosciugata. Wangari, da adulta e da scienziata, aveva capito: la saggezza tradizionale custodiva ciò che la modernità aveva distrutto in nome del progresso.

Nel 2004, Wangari Maathai ricevette il Premio Nobel per la Pace. Era la prima donna africana a riceverlo, e la prima persona a cui venisse assegnato esplicitamente per il lavoro ambientale. Nel suo discorso di accettazione, Wangari rese esplicita la connessione che aveva guidato tutta la sua opera: la protezione dell'ambiente è inseparabile dalla protezione dei diritti umani, la pace è inseparabile dalla giustizia, e la giustizia è inseparabile dalla capacità di custodire la terra che ci nutre. Era l'ecologia integrale prima che Francesco coniasse l'espressione.

Wangari Maathai morì il 25 settembre 2011 a Nairobi. Aveva settantuno anni. Il *Green Belt Movement* aveva piantato, fino ad allora, oltre quarantasette milioni di alberi in Kenya e in altri paesi africani. Aveva trasformato migliaia di donne da beneficiarie di aiuti internazionali a protagoniste della propria storia. Aveva dimostrato, con la pratica prima ancora che con le parole, che la cura della terra e la cura dell'umanità sono la stessa cosa – che piantare un albero è un atto politico, spirituale e personale insieme.

## **Terzo movimento – La luce**

### ***Prima luce: Genesi 1-2 e la custodia del creato***

La tradizione biblica ha avuto, nel corso della storia, la colpa di essere fraintesa su questo punto cruciale. Il versetto del primo capitolo della Genesi che comanda all'essere umano di dominare la terra e di sottomettere ogni creatura vivente è stato letto per secoli come la legittimazione teologica dello sfruttamento del pianeta. Era una critica che coglieva qualcosa di reale: certi usi della Bibbia hanno davvero prodotto quella visione di dominio arrogante.

Ma una lettura più attenta del testo rivela qualcosa di molto diverso. Il secondo racconto della creazione – quello del capitolo secondo, più antico del primo – usa un verbo preciso per descrivere il compito affidato all'essere umano nei confronti del giardino: *shamar*, custodire, prendersi cura. La stessa parola che viene usata per descrivere il compito del pastore verso il gregge, del sacerdote verso il Tempio, del Signore verso il suo popolo. Non un padrone che sfrutta: un custode che serve. La terra non è una risorsa messa a disposizione dell'essere umano: è un dono ricevuto che va trasmesso integro, o più ricco di come lo si è trovato, alle generazioni future.

C'è anche un elemento del racconto della Genesi che spesso non viene notato e che è invece di grande importanza: il fatto che l'essere umano riceve il proprio nome dalla terra. In ebraico, *'adam* – l'essere umano – deriva da *'adamah* – il suolo, la terra rossa. Non siamo esseri spirituali che abitano temporaneamente un corpo materiale: siamo esseri di terra, formati dalla polvere e destinati a ritornarci. Questa genealogia materiale non è una degradazione: è un riconoscimento. Riconoscere che veniamo dalla terra e che a essa torneremo è il primo gesto di umiltà – e si noti che le parole *humus*, umiltà e umano condividono la stessa radice latina – di fronte al creato.

### ***Seconda luce: la Laudato si' e l'ecologia integrale***

Nel maggio del 2015, Papa Francesco pubblicò la *Laudato si'*, una lettera enciclica interamente dedicata alla questione ecologica e alla cura della casa comune. Era la prima volta che un documento pontificio di tale peso si occupava del tema in modo sistematico e organico. Il testo è

straordinario soprattutto per la sua capacità di tenere insieme dimensioni che il dibattito pubblico tende a separare: la crisi ambientale e la crisi sociale come ‘un grido della terra e un grido dei poveri’ che sale insieme verso il cielo e che esige una risposta unitaria.

Il concetto centrale della *Laudato si’* è appunto quello di ecologia integrale: una visione in cui la dimensione ambientale, quella sociale, quella economica, quella culturale e quella spirituale sono inseparabili. Non si può risolvere la crisi del clima senza risolvere la crisi della giustizia economica. Non si può costruire una relazione giusta con il creato senza costruire una relazione giusta tra gli esseri umani. E nessuna delle due cose è possibile senza una conversione ecologica – un cambiamento del cuore, del modo di guardare il mondo, del senso che si dà all’esistenza. Per i giovani, la *Laudato si’* porta un messaggio pedagogicamente potente: che la questione ecologica non è soltanto per gli scienziati o per i politici, ma riguarda ogni persona nel modo in cui vive ogni giorno. Ciò che si mangia, come ci si sposta, cosa si consuma, come si guarda la natura, quale posto si assegna al silenzio e alla bellezza nella propria vita – tutto questo è ecologia. La cura della casa comune comincia dalla casa propria, dalla vita quotidiana, dalle scelte piccole e concrete che si fanno ogni giorno.

### ***Terza luce: Hans Jonas e il principio responsabilità***

Hans Jonas – il filosofo tedesco di origine ebraica nato nel 1903 e morto nel 1993, allievo di Heidegger e Bultmann, sopravvissuto alla Shoah dopo aver combattuto nell’esercito britannico – pubblicò nel 1979 *Il principio responsabilità*, uno dei testi filosofici più importanti del Novecento sul rapporto tra tecnologia, etica e futuro. Il libro nasce da una domanda formulata con chiarezza: le categorie morali tradizionali – costruite attorno all’agire umano nel contesto locale e immediato – sono adeguate per rispondere alle sfide di una civiltà tecnologica la cui potenza d’azione si è dilatata fino a toccare l’intero pianeta e le generazioni future?

La risposta di Jonas è negativa: la morale tradizionale non basta. E per questo elabora un nuovo imperativo etico: agisci in modo che le conseguenze delle tue azioni siano compatibili con la permanenza di una vita autenticamente umana sulla terra. È un imperativo che guarda al futuro – alle generazioni che verranno, a coloro che non hanno ancora voce e che tuttavia saranno le prime vittime delle nostre scelte. Jonas introduce anche il concetto di euristica della paura: di fronte all’incertezza sulle conseguenze delle nostre azioni, la risposta eticamente corretta non è l’ottimismo facile ma la precauzione seria. Non la paura paralizzante, ma la paura come strumento di conoscenza – la capacità di immaginare il peggio per fare scelte migliori. Per i giovani che si interrogano sul futuro del pianeta, Jonas offre non una risposta consolante ma una postura morale: quella di chi prende sul serio la propria responsabilità verso ciò che sarà.

### ***Quarta luce: Robin Wall Kimmerer e la grammatica della gratitudine***

Robin Wall Kimmerer è una botanica statunitense membro della nazione Potawatomi, professore di botanica ambientale allo State University of New York. Nel suo libro *Braiding Sweetgrass* – tradotto in italiano con *Intrecciare dolcevita* – pubblicato nel 2013, propone qualcosa di insolito per un testo scientifico: un invito a cambiare non soltanto le proprie pratiche nei confronti del mondo naturale, ma anche il linguaggio con cui lo si descrive e lo si pensa.

Nella lingua Potawatomi, come in molte altre lingue indigene, gli esseri viventi – gli alberi, i fiumi, le piante – non sono designati con un pronome neutro ma con un pronome che riconosce loro soggettività e vitalità. Non l’albero come oggetto, ma l’albero come essere. Questa differenza grammaticale porta con sé una diversa relazione con il mondo: non di dominio, ma di ascolto; non di sfruttamento, ma di reciprocità. Kimmerer descrive anche la pratica indigena della gratitudine verso il mondo naturale – il ringraziamento rituale che precede ogni raccolta, ogni uso delle risorse della terra. Chi ringrazia prima di prendere riconosce che ciò che prende non è suo di diritto, che appartiene a qualcosa di più grande, che il dono ricevuto implica una responsabilità. È la stessa intuizione di Wangari Maathai, che ha saputo tradurla in milioni di alberi piantati nel suolo africano.

## Quarto movimento – Il senso

C'è un paradosso nel rapporto dei giovani con la questione ecologica che vale la pena di nominare senza eluderlo: molti giovani che si battono per il clima provano, in privato, una sensazione di impotenza e di disperazione che non corrisponde all'immagine pubblica di attivismo determinato. Sanno che la crisi è reale, sanno che le conseguenze saranno gravissime, sanno che i tempi di reazione sono insufficienti. E di fronte a tutto questo si sentono paralizzati, sovrastati, tentati di chiudere gli occhi per non vedere.

La storia di Wangari Maathai offre una risposta a questa paralisi che non è né ingenua né rassicurante: comincia da ciò che hai in mano. Wangari non aspettò finanziamenti o approvazioni istituzionali. Cominciò da quello che sapeva fare – prendersi cura delle piante – e lo fece insieme alle donne dei villaggi, una alla volta, un albero alla volta. La potenza di quell'azione non era nella sua scala iniziale: era nella sua concretezza, nella sua coerenza, nella sua capacità di connettere il gesto piccolo con la visione grande. Un albero piantato non salva il clima da solo; ma una donna che pianta un albero ha fatto qualcosa che nessuna conferenza internazionale può fare al suo posto. Per un educatore, questo è un messaggio pedagogico di grande valore. I giovani che si sentono sopraffatti dall'enormità del problema ambientale hanno bisogno non di essere rassicurati – la crisi è reale e la rassicurazione sarebbe disonesta – ma di essere aiutati a trovare la propria scala d'azione: il luogo in cui il loro contributo specifico può fare qualcosa di concreto. Non perché questo basti a risolvere il problema: ma perché l'azione concreta è l'antidoto più efficace alla paralisi della disperazione.

C'è anche una dimensione contemplativa in questo percorso che non va trascurata. La relazione con la terra non si ristabilisce soltanto attraverso l'azione ambientale: si ristabilisce anche attraverso la capacità di stare di fronte alla natura senza un obiettivo immediato. Guardare un tramonto senza fotografarlo. Stare in un bosco senza un percorso prestabilito. Osservare una pianta che cresce senza volerla trasformare in progetto. Questa capacità – di essere presenti al mondo naturale senza dominarlo o consumarlo – è anche una forma di spiritualità che la grande tradizione mistica cristiana ha sempre conosciuto: basti pensare a Francesco d'Assisi, che nel Cantico delle creature chiamava il sole e la luna e il vento e l'acqua con il nome di fratelli e sorelle.

La custodia del creato è, in questa prospettiva, anche una metafora della cura dell'altro e di se stessi. Chi sa prendersi cura di un giardino, di un animale, di un pezzo di terra impara qualcosa che non si può apprendere dai libri: che la vita richiede attenzione continua, che la crescita è lenta e non si accelera con la forza, che ci sono ritmi che vanno rispettati, che la cura autentica è sempre una forma di abbandono del controllo totale. Questa pedagogia del creato è forse il contributo più originale che il tema della terra può portare a un percorso formativo con i giovani: non soltanto un contenuto da imparare, ma una pratica da vivere.

---

## 15. RACCONTARE L'ALTRO

### *La fraternità come sfida e come dono*

*«Non c'è nulla che sia solo mio. Anche il più interiore di me stesso mi è dato da qualcuno che mi precede.»* (Paul Ricœur, parafrasi del pensiero sull'identità narrativa)

## Primo movimento – La soglia

C'è un esperimento mentale che funziona quasi sempre con i giovani, e che vale la pena di proporre come punto di partenza: immagina di salire su un autobus in una città straniera, dove non conosci nessuno, dove la lingua è diversa, dove i gesti e le abitudini sono altri. Cosa senti? Per molti, la risposta onesta include qualcosa come disagio, vigilanza, una leggera chiusura. Non per cattiveria:

per istinto di protezione. L'altro – chi non assomiglia a noi, chi non parla come noi, chi non si comporta come prevediamo – produce in noi una reazione che ha radici molto antiche, molto più antiche della cultura e dell'educazione.

Questa reazione non è immorale: è umana. Il problema comincia quando la trasformiamo in sistema – quando da disagio personale diventa ideologia, quando da cautela istintiva diventa chiusura strutturale, quando dalla comprensibile difficoltà dell'incontro passiamo al rifiuto preventivo dell'altro come tale. Quello che la tradizione filosofica chiama xenofobia – la paura dello straniero – non è un'aberrazione mostruosa prodotta da persone malvagie: è la sistematizzazione di qualcosa di molto ordinario, che ognuno di noi porta dentro in misura diversa e che richiede un lavoro continuo per essere trasformato.

I giovani di oggi crescono in un mondo che offre due narrazioni sull'altro diametralmente opposte. Da un lato, la retorica della diversità come valore: il multiculturalismo celebrato, la differenza esaltata, l'incontro con l'altro presentato come arricchimento e come opportunità. Dall'altro, la realtà quotidiana della chiusura, del conflitto identitario, delle frontiere che si alzano, delle community digitali che si segregano lungo linee di affinità sempre più strette. Tra la retorica della fraternità universale e la pratica dell'isolamento identitario, molti giovani si trovano disorientati: non sanno bene cosa pensare, non sanno come comportarsi, avvertono che sia l'entusiasmo facile sia il rifiuto brutale sono risposte inadeguate, ma non hanno ancora trovato la terza via.

La tradizione filosofica e spirituale ha elaborato, nel corso dei secoli, almeno due modi di pensare all'incontro con l'altro che è utile tenere distinti. Il primo è il paradigma della tolleranza: l'altro si tollera, si sopporta, si lascia esistere senza per questo amarlo o volergli vicino. È una risposta migliore del rifiuto violento, ma è anche una risposta povera: la tolleranza mantiene una distanza di sicurezza, non chiede incontro vero, non trasforma né chi tollera né chi viene tollerato. Il secondo paradigma è quello dell'accoglienza autentica: l'altro non soltanto si tollera, ma si riceve come portatore di qualcosa che io non ho, come specchio in cui posso scoprire qualcosa di me stesso, come dono la cui estraneità non mi minaccia ma mi arricchisce.

Emmanuel Levinas – il filosofo ebreo lituano che ha meditato più profondamente di ogni altro pensatore del Novecento sull'incontro con l'altro – ha proposto un'intuizione radicale: che il volto dell'altro sia il luogo originario dell'etica. Non un sistema di regole astratte, non un calcolo di interessi, non una scelta razionale: ma il volto di un'altra persona, con la sua vulnerabilità e la sua richiesta silenziosa, è ciò che fonda la responsabilità morale. Prima ancora di scegliere, prima ancora di ragionare, il volto dell'altro mi chiama e mi dice: non mi uccidere, non mi ignorare, rispondimi.

Questa intuizione ha una conseguenza pedagogica di grande portata: l'educazione all'incontro con l'altro non è prima di tutto un'educazione cognitiva – conoscere le altre culture, imparare la loro storia – ma un'educazione alla disponibilità: alla disponibilità di essere guardati, toccati, trasformati dall'incontro. Questa disponibilità non è né ingenua né pericolosa: è la condizione di ogni relazione autentica, e richiede insieme apertura e radicamento. Si può davvero incontrare l'altro soltanto quando si sa chi si è – quando si ha un centro di gravità abbastanza solido da non sentirsi minacciati dall'estraneità.

La domanda che questo percorso porta a un gruppo di giovani è dunque doppia: chi sono gli 'altri' della mia vita – coloro che non somiglio, che non capisco, che a volte mi spaventano? E: cosa perdo, se continuo a tenerli a distanza di sicurezza invece di lasciarmi incontrare da loro?

## **Secondo movimento – Il testimone: Charles de Foucauld**

Charles de Foucauld nacque il 15 settembre del 1858 a Strasburgo, in una delle famiglie più aristocratiche e più militari della Francia. Rimase orfano di entrambi i genitori prima dei sei anni – sua madre morì nel 1864, suo padre pochi mesi dopo – e fu allevato dal nonno materno, un colonnello dell'esercito. Era, fin da giovane, un ragazzo di intelligenza eccezionale e di carattere contraddittorio: brillante e pigro, generoso e dissoluto, capace di grandi slanci e di prolungate

inerzie. I testimoni dell'epoca lo descrivono come un uomo di straordinario fascino personale e di altrettanto straordinaria incapacità di trovare pace.

Entrò all'Accademia militare di Saint-Cyr nel 1876, poi a quella di Saumur per la cavalleria. La vita militare gli lasciava tempo per i divertimenti e poco per tutto il resto: si indebitò, prese con sé una compagna di vita presentandola falsamente come propria moglie, fu rimproverato dai superiori, rischiò la destituzione. Quando il suo reggimento fu mobilitato in Algeria nel 1880, chiese di essere reintegrato, e l'Africa gli aprì un mondo inaspettato. Non il mondo della guerra – la campagna fu breve – ma il mondo del deserto, della luce, del silenzio. Qualcosa in lui si muoveva, anche se non sapeva ancora verso dove.

Lasciata l'esercito nel 1882, Charles intraprese un'impresa che per l'epoca era di straordinaria audacia: un viaggio di esplorazione nel Marocco, paese chiuso agli europei, travestito da ebreo e accompagnato da un rabbino. Trascorse undici mesi a percorrere il paese, raccogliendo dati geografici con rigore scientifico e osservando la vita delle popolazioni islamiche con una curiosità che non era soltanto intellettuale. Tornato in Francia, pubblicò la sua *Reconnaissance au Maroc*, che gli valse il riconoscimento della *Società geografica* di Parigi. Ma ciò che aveva vissuto nel deserto marocchino lo aveva lasciato con qualcosa di irrisolto dentro: un rispetto profondo, quasi doloroso, per la fede dei musulmani che incontrava cinque volte al giorno in preghiera. «Questi uomini credono», annotò – e quella frase portava il peso di un confronto con la propria assenza di fede.

La conversione arrivò nel 1886, a Parigi, nella chiesa di Saint-Augustin. Charles si era recato dall'abbé Huvelin – un sacerdote dalla fama di guida spirituale eccezionale – per avere, disse, qualche istruzione religiosa. L'abbé Huvelin lo guardò, lo ascoltò, e invece di rispondere alle sue domande teologiche gli disse di confessarsi e di fare la comunione. Charles obbedì. L'incontro fu breve; la trasformazione fu totale e irreversibile. In che cosa consistesse non si può ridurre a una formula: le conversioni autentiche sono sempre qualcosa che accade tra una persona e Dio, e che lascia gli osservatori con qualcosa di inafferrabile tra le mani. Ciò che è documentato è che Charles de Foucauld non fu mai più la stessa persona.

Dopo la conversione, Charles cercò la forma di vita più radicale che riuscisse a immaginare. Prima i Trappisti – il monastero di Nostra Signora delle Nevi in Ardaglia, poi uno in Siria, dove chiese di vivere nelle condizioni più dure, con i lavori più umili. Non bastava: sentiva il bisogno di qualcosa di ancora più spoglio, di ancora più nascosto. Ottenne il permesso di andare a Nazareth, dove visse per tre anni come domestico delle Clarisse del Santuario – un uomo di famiglia aristocratica, di brillante formazione, che puliva le stalle e portava i pesi. Era la sua Nazareth: la vita nascosta di Gesù prima che cominciasse il ministero pubblico, la vita dell'amore quotidiano senza grandezza, senza spettacolo, senza risultati misurabili.

Tornato in Francia, fu ordinato sacerdote nel 1901. E poi, quasi immediatamente, decise di tornare in Africa. Non nella città, non in una missione con una scuola e un dispensario: nel deserto. Nel Sahara algerino, tra i Tuareg del Hoggar, una delle popolazioni più remote e più difficilmente raggiungibili del continente africano. Si insediò a Tamanrasset – un villaggio sperduto tra le montagne del Hoggar – nel 1905, e lì rimase, con brevi interruzioni, fino alla sua morte.

Quello che Charles de Foucauld fece a Tamanrasset è qualcosa che sfida le categorie abituali della missione cristiana. Non battezzo nessuno – non un solo Tuareg si convertì al cristianesimo durante tutti gli anni della sua presenza. Non aprì scuole, non distribuì medicine, non organizzò strutture di assistenza. Stette. Imparò la lingua dei Tuareg – il *tamahaq* – con una dedizione straordinaria, fino a compilare un dizionario e una grammatica che sono ancora oggi opere di riferimento per gli studiosi. Si mise a disposizione di chiunque avesse bisogno di qualcosa – la sua porta era sempre aperta, il suo cibo era sempre offerto, la sua attenzione era sempre disponibile. Era, per dirla con le sue stesse parole, un fratello universale: non il missionario che porta la verità, ma il fratello che condivide la vita.

Il contrasto con ciò che aveva fatto da ufficiale dell'esercito francese – quando il suo reggimento aveva contribuito alla conquista e al controllo di quelle stesse popolazioni – era così grande da

essere quasi inverosimile. Eppure era reale. Charles de Foucauld aveva compiuto il percorso più difficile: da chi domina a chi serve, da chi porta la propria cultura come superiorità a chi va a scuola dalla cultura altrui, da chi ha tutto a chi diventa povero tra i poveri. Non per pauperismo ideologico: per amore. Per la convinzione che il Vangelo si vive nella misura in cui si è disposti a perdere qualcosa di quel che si possiede per stargli vicino.

Charles de Foucauld fu assassinato il primo dicembre del 1916, durante i moti che agitarono il Sahara nel contesto della Prima Guerra mondiale. Aveva cinquantotto anni. Non aveva fondato nessun ordine religioso – i *Piccoli Fratelli di Gesù* e le *Piccole Sorelle di Gesù*, le comunità che si ispirano alla sua spiritualità, nacquero soltanto dopo la sua morte. Fu beatificato nel 2005 da Giovanni Paolo II, canonizzato nel 2022 da Francesco. Ma la sua eredità più vera non sta nei riconoscimenti ecclesiastici: sta nell'intuizione che ha incarnato con la propria vita, e che continua a provocare chiunque la incontri. Che l'incontro autentico con l'altro non si fa portando: si fa ricevendo. Non insegnando: imparando. Non parlando: stando.

### **Terzo movimento – La luce**

#### ***Prima luce: Gesù e la Samaritana (Gv 4)***

Il quarto capitolo del Vangelo di Giovanni è uno dei testi più straordinari del Nuovo Testamento, e uno dei più ricchi per una riflessione sull'incontro con l'altro. La scena è costruita attorno a una sequenza di attraversamenti di confini: Gesù è un uomo ebreo che si trova in territorio samaritano – un territorio con cui gli Ebrei non avevano relazioni, una rivalità religiosa e culturale antica di secoli. Si siede al bordo di un pozzo al mezzogiorno, l'ora più calda, il momento in cui nessuno viene ad attingere acqua. Arriva una donna – una samaritana – e Gesù le rivolge la parola. Solo questo gesto – un uomo ebreo che parla a una donna samaritana in pubblico – era già una trasgressione di multiple frontiere sociali e religiose.

La conversazione che segue è tra le più lunghe e più ricche di tutto il quarto Vangelo. Comincia con una richiesta d'acqua – semplice, concreta, umana – e si trasforma progressivamente in uno dei dialoghi più profondi che la letteratura spirituale conosca: sull'acqua viva, sul luogo vero del culto, sull'identità di Gesù, sulla vita della donna. Ma ciò che è più significativo, per il tema di questo percorso, non è il contenuto teologico del dialogo: è la sua struttura. Gesù comincia chiedendo, non dando. Comincia ponendosi in una posizione di bisogno – ho sete, dammi da bere – invece che di superiorità. Comincia riconoscendo l'altro come qualcuno che ha qualcosa che lui non ha.

Questo capovolgimento – il Figlio di Dio che chiede aiuto a una donna che la sua tradizione considerava impura – è forse il gesto pedagogico più potente del testo. Dice ai lettori: l'incontro vero comincia quando si è disposti a ricevere prima ancora di dare. Quando si riconosce nell'altro non soltanto qualcuno che ha bisogno di me, ma qualcuno di cui ho bisogno io. Quando si è abbastanza vulnerabili da chiedere invece di soltanto offrire.

Al termine del dialogo, la Samaritana torna in città e porta la notizia di ciò che ha incontrato. Non usa il linguaggio del proselitismo, non annuncia una verità assoluta: fa una domanda aperta, un invito a venire a vedere. «Venite a vedere un uomo che mi ha detto tutto quello che ho fatto.» Non ho trovato chi mi ha dato qualcosa: ho trovato chi mi ha vista. E questa visione – essere visti davvero, riconosciuti nella propria storia concreta – è il dono più grande che l'incontro autentico possa offrire.

#### ***Seconda luce: Emmanuel Levinas e l'etica del volto***

Emmanuel Levinas – il filosofo lituano di origine ebraica nato nel 1906 a Kaunas e morto nel 1995 a Parigi, il cui pensiero è segnato in modo indelebile dall'esperienza della Shoah e dalla perdita di quasi tutta la propria famiglia nei campi di sterminio – ha costruito l'intera sua filosofia attorno a un'intuizione: che l'etica – la domanda sul bene e sul giusto – non viene dalla ragione né da un sistema normativo, ma dall'incontro con il volto dell'altro.

Cosa intende Levinas con 'volto'? Non l'aspetto fisico di una persona, non la sua bellezza o la sua bruttezza, non l'insieme dei tratti che la rendono riconoscibile. Il volto, per Levinas, è l'epifania dell'altro come essere irriducibile a qualsiasi categoria, a qualsiasi comprensione, a qualsiasi appropriazione. Il volto dell'altro mi dice: sono qui, e tu non puoi ridurmi a un'idea di me. Sono qui, e la mia presenza ti chiede qualcosa. Sono qui, e tu sei responsabile nei miei confronti – non perché tu l'abbia scelto, non perché lo abbia deciso razionalmente: perché il fatto stesso di trovarsi di fronte all'altro fonda una responsabilità che precede qualsiasi scelta.

Questa filosofia ha implicazioni radicali per il tema dell'incontro con lo straniero, con il diverso, con chi non ci somiglia. Per Levinas, l'altro non è anzitutto un problema da risolvere, un rischio da gestire, una differenza da integrare: è il fondamento stesso della mia umanità. Sono umano nella misura in cui rispondo all'altro. Sono libero nella misura in cui mi lascio interpellare dalla sua presenza invece di ignorarla o di ridurla al già noto. L'etica, dunque, non viene da una legge esterna che mi dice come comportarmi: viene dal volto che mi guarda e che chiede risposta.

Per un educatore, questa intuizione porta una sfida precisa: come si crea uno spazio in cui i giovani possano davvero incontrarsi – non soltanto co-esistere, non soltanto tollerarsi, ma lasciarsi guardare e guardare a loro volta con questa qualità di attenzione? Come si educa alla vulnerabilità necessaria per l'incontro vero? Come si aiutano i giovani a distinguere tra la difesa dell'identità – necessaria e legittima – e la chiusura all'altro come risposta alla paura?

### ***Terza luce: la Parabola del Buon Samaritano (Lc 10)***

La parabola del Buon Samaritano – raccontata da Gesù nel decimo capitolo del Vangelo di Luca, in risposta alla domanda di un dottore della Legge – è forse il testo più citato di tutta la tradizione cristiana sul tema della prossimità e dell'incontro. Ma c'è un aspetto di questa parabola che spesso sfugge alla lettura superficiale: il fatto che il protagonista positivo sia esattamente un samaritano – un eretico, un impuro, un nemico, secondo la mentalità del pubblico a cui Gesù si rivolge.

Gesù non racconta la storia di un uomo pio che aiuta un bisognoso. Racconta la storia di qualcuno che la sua cultura ha classificato come 'altro', come nemico, come portatore di una fede sbagliata, che si ferma a soccorrere uno sconosciuto mentre il sacerdote e il levita – i rappresentanti della religiosità ufficiale, le persone che dovrebbero essere moralmente superiori – passano oltre. La lezione non è soltanto morale: è anche epistemologica. Il samaritano vede. Il sacerdote e il levita non vedono – o vedono e passano oltre. La prossimità autentica comincia dalla capacità di vedere davvero l'altro nella sua concretezza, nel suo bisogno, nella sua realtà. Non il' altro come problema astratto, ma questa persona, qui, adesso.

La domanda con cui Papa Francesco ha riletto questa parabola nella *Fratelli tutti* è una domanda che vale la pena di portare ai giovani: con quale dei personaggi ti identifichi? Non come giudizio morale – chi è buono e chi è cattivo – ma come invito alla consapevolezza: ci sono momenti della mia vita in cui passo oltre, non perché sia malvagio, ma perché non ho il tempo, l'energia, il coraggio di fermarmi? E: cosa dovrebbe cambiare in me per fermarmi più spesso?

### ***Quarta luce: la Fratelli tutti e la fraternità universale***

Nel ottobre del 2020, Papa Francesco pubblicò la *Fratelli tutti*, una lettera enciclica sulla fraternità e l'amicizia sociale. Scritta durante e dopo la pandemia di COVID-19, il testo porta la crisi globale come punto di partenza per una riflessione radicale: che tipo di umanità vogliamo essere, ora che abbiamo sperimentato insieme la vulnerabilità di tutti? Che cosa significa fraternità – non come sentimento vago ma come progetto politico, culturale, spirituale?

Il cuore della *Fratelli tutti* è la convinzione che la fraternità universale non sia un'utopia ma una possibilità reale, a condizione di rinunciare a due illusioni opposte: quella del nazionalismo chiuso, che vede nel proprio gruppo l'unico degno di cura, e quella di un globalismo astratto che elimina le differenze invece di valorizzarle. La fraternità autentica non richiede che tutti diventino uguali: richiede che le differenze vengano incontrate senza paura, che le diversità culturali e religiose vengano guardate non come minaccia ma come ricchezza.

Per i giovani, la *Fratelli tutti* porta una sfida che riguarda la vita quotidiana molto più che la politica internazionale: chi sono gli 'altri' nella mia vita concreta, vicino a me, con i quali evito o rifiuto di entrare in relazione reale? C'è qualcuno che tengo a distanza non per una ragione esplicita, ma per un disagio diffuso, per una differenza che non so come affrontare? La fraternità comincia sempre da qualcuno di specifico, non dall'umanità in astratto.

#### **Quarto movimento – Il senso**

C'è qualcosa di paradossale nella storia di Charles de Foucauld che continua a sorprendere: che l'uomo il cui impatto spirituale è stato più duraturo, quello che ha ispirato più comunità religiose e più vocazioni nel Novecento, non abbia mai battezzato nessuno, non abbia mai tenuto una predica, non abbia mai raccolto risultati misurabili dalla propria presenza tra i Tuareg. La sua vita nascosta a Tamanrasset sembra, dalla prospettiva della logica dell'efficienza, uno spreco. Un uomo di grande intelligenza, di profonda formazione, di straordinaria capacità di comunicazione: e lo si ritrova a pulire le stalle, a imparare una lingua che quasi nessuno parla, a stare seduto con i pastori del deserto a bere tè senza dire niente di importante.

Eppure qualcosa in quella vita – qualcosa che non si vede, che non si misura, che non si registra nelle statistiche – ha avuto un peso che continua a farsi sentire. I Tuareg che lo hanno conosciuto parlavano di lui come di qualcuno che li aveva davvero ascoltati, davvero guardati, davvero rispettati – in un'epoca in cui la presenza europea in Nord Africa era quasi interamente costruita sulla logica del dominio. Amadène ag Mohamed, uno dei capi Tuareg che lo conobbe personalmente, disse che Charles de Foucauld era il primo europeo che avesse incontrato che non li volesse cambiare ma soltanto stare con loro. Quella presenza – senza agenda, senza scopo dichiarato, senza risultato atteso – era già di per sé una testimonianza.

Per i giovani che vivono in un mondo in cui tutto si misura in termini di impatto e di visibilità, questa storia porta un messaggio scomodo ma necessario: che la forma più profonda di incontro con l'altro non produce necessariamente risultati misurabili. Che stare con qualcuno – davvero stare, con tutta la propria attenzione, senza volere niente, senza aspettarsi un ritorno – è già un atto di giustizia e di amore. Che l'educazione alla fraternità non si fa con i progetti ma con la qualità dell'attenzione quotidiana.

C'è anche un aspetto della vicenda di Charles de Foucauld che tocca direttamente la domanda sull'identità: si può incontrare davvero l'altro soltanto quando si sa chi si è. Charles non andò nel Sahara per perdere se stesso: vi andò portando tutto ciò che era – la propria fede, la propria cultura, la propria storia di conversione. Ma portò anche la disponibilità a lasciarsi trasformare dall'incontro: a imparare una lingua, a mangiare il cibo dei Tuareg, a rispettare le loro abitudini e i loro ritmi. Questo equilibrio tra radicamento e apertura è il modello dell'incontro autentico: non l'annullamento di sé nell'altro, non la difesa rigida della propria identità contro di lui, ma il dialogo vivo tra due persone che si rispettano abbastanza da restare se stesse nell'incontro.

L'educatore che porta questo tema a un gruppo di giovani sa bene che l'incontro con l'altro non avviene soltanto nei contesti interculturali o interreligiosi: avviene ogni giorno, nella scuola, nel quartiere, nel gruppo dei coetanei. L'altro è anche il compagno di banco che non si capisce, la persona in difficoltà che non si sa come avvicinare, il migrante del banco accanto ma anche il vecchio del piano di sopra, il disabile nella classe parallela, il ragazzo che ha un orientamento o un'identità diversa. La fraternità si allena nell'ordinario, molto prima che nelle grandi imprese.

---

## 16. RACCONTARE LA MEMORIA

*Il passato che non passa, il futuro che dipende da noi*

«Se comprendere è impossibile, conoscere è necessario, perché ciò che è accaduto può ritornare.»  
– Primo Levi, sintesi del pensiero espresso ne *I sommersi e i salvati*

### Primo movimento – La soglia

C'è una scena che appartiene all'esperienza quasi universale di chi lavora con i giovani: la scena del giovane che ascolta un racconto del passato – di guerra, di persecuzione, di ingiustizia storica – con un'attenzione educata ma distante, come si guarda un documentario su qualcosa di lontano e di fondamentalmente concluso. La storia è finita. I colpevoli sono morti. I testimoni invecchiano. Perché dovrebbe riguardarmi?

Questa distanza non è cinismo, nella maggior parte dei casi: è semplicemente la difficoltà di sentire come proprio ciò che non si è vissuto. Il problema della trasmissione della memoria storica è uno dei problemi pedagogici più difficili del nostro tempo, e non si risolve con più informazioni o con più cerimonie commemorative. Si risolve – se si risolve – attraverso qualcosa di diverso: attraverso l'incontro con una storia che sappia mostrare come il passato non sia mai davvero passato, come ciò che è accaduto continui a strutturare il presente in modi che non sempre si vedono.

Ma c'è anche l'altro estremo, che riguarda i giovani in modo diverso ma ugualmente problematico: il peso oppressivo di una memoria che non sa trovare pace, che continua a ripetere il dolore invece di elaborarlo, che trasforma il ricordo in risentimento e il risentimento in identità. Ci sono famiglie, comunità, intere nazioni in cui il passato è così presente da impedire il futuro – in cui le ferite storiche vengono trasmesse di generazione in generazione non come saggezza ma come ferita aperta, come obbligo di odio, come impossibilità di andare avanti.

Tra questi due estremi – l'oblio indifferente e la memoria ossessiva – la tradizione filosofica e spirituale ha elaborato qualcosa di più difficile e di più prezioso: la memoria come responsabilità. Una memoria che non dimentica ma che trasforma, che non ripete ma che impara, che non si rinchiude nel dolore ma lo attraversa per arrivare a qualcosa di diverso. Paul Ricœur ha chiamato questo processo il 'lavoro del lutto': non la cancellazione del passato, non la sua glorificazione, ma la sua elaborazione – il lungo e difficile lavoro di portare il passato nel presente senza lasciare che il passato paralizzi il presente.

La tradizione ebraica – probabilmente la tradizione umana che ha meditato più profondamente sul tema della memoria, per ragioni storiche che la rendono maestra necessaria – ha formulato questo imperativo in una sola parola: *zkhôr*, ricordati. Il verbo dell'imperativo memoriale ricorre centinaia di volte nella Bibbia ebraica, e il Deuteronomio ne fa quasi il centro della propria teologia.

Ricordati di dove vieni. Ricordati di ciò che ti è stato fatto. Ricordati di ciò che sei stato salvato. Non come esercizio masochistico di autoflagellazione: come radice di identità, come fondamento di gratitudine, come antidoto alla superbia di chi dimentica di essere stato fragile e di poter tornare a esserlo.

Per i giovani di oggi, che crescono in una cultura in cui la velocità del cambiamento rende ogni ieri quasi irrilevante, questa tradizione porta una sfida precisa: imparare a fare i conti con il passato. Non soltanto con la storia collettiva – le guerre, i genocidi, le ingiustizie – ma anche con la propria storia personale: le origini, le radici, le ferite familiari non dette, i debiti di gratitudine verso chi è venuto prima. Chi sono senza sapere da dove vengo? Chi posso diventare se non so cosa ho già attraversato?

La domanda che questo percorso porta a un gruppo di giovani è dunque duplice. Da un lato: quali memorie collettive ci abitano senza che ce ne rendiamo conto – quali storie di violenza o di cura, di esclusione o di accoglienza ci hanno formato senza che lo sapessimo? Dall'altro: come si diventa custodi responsabili della propria storia e di quella degli altri – come si trasmette ciò che si ha ricevuto senza trasmetterne anche le ferite irrisolte?

## Secondo movimento – Il testimone: Primo Levi

Primo Levi nacque il 31 luglio del 1919 a Torino, in una famiglia della borghesia ebraica piemontese – una di quelle famiglie in cui l'appartenenza religiosa era un dato di identità più che una pratica quotidiana, in cui si era prima italiani e torinesi, e poi anche ebrei. Studiò chimica all'Università di Torino – con una laurea ottenuta nel 1941, in piena legislazione razziale fascista, con la menzione umiliante 'di razza ebraica' sul diploma – e di quella disciplina fece insieme la propria professione e la propria metafora del mondo: la chimica come scienza della distinzione, della composizione, dell'ordine nascosto nelle cose. Tutta la sua scrittura porta i segni di questa formazione: una precisione di sguardo, una chiarezza di lingua, una capacità di analisi che non rinuncia mai alla pietà.

Nel settembre del 1943, dopo l'armistizio e l'occupazione tedesca del Nord Italia, Levi salì sulle montagne della Valle d'Aosta con un piccolo gruppo di partigiani. L'esperienza fu breve e tragica: il gruppo era inesperto, mal armato, infiltrato dalle spie. Nel dicembre del 1943 Levi fu arrestato dalla milizia fascista sul valico di Amay e internato nel campo di smistamento di Fossoli, in provincia di Modena. Il 22 febbraio del 1944, su un treno merci, partì per il Nord. Non sapeva dove andava. Dopo cinque giorni di viaggio in condizioni disumane – oltre seicento persone in una manciata di vagoni, senza cibo, senza acqua, senza servizi igienici – arrivò ad Auschwitz.

Ciò che accadde ad Auschwitz è documentato nelle opere di Levi con una precisione che non ha equivalenti nella letteratura mondiale sulla Shoah. Se questo è un uomo, scritto nei mesi immediatamente successivi alla liberazione del campo e pubblicato nel 1947 – prima rifiutato da Einaudi, poi accolto da De Silva in una tiratura di 2500 copie – è il racconto di un anno di vita nel Lager: non soltanto la cronaca degli orrori, ma qualcosa di più difficile e più necessario. È il tentativo di capire come funzionasse quella macchina di distruzione – non soltanto sul piano fisico, ma sul piano antropologico e morale: come si trasforma un essere umano in qualcosa che non risponde più alle categorie ordinarie dell'umanità.

Levi sopravvisse ad Auschwitz grazie a una serie di circostanze che lui stesso avrebbe poi analizzato con quella lucidissima onestà che lo caratterizza: era chimico, e nell'ultimo inverno di guerra fu selezionato per lavorare nel laboratorio del campo, il che lo protesse dal freddo più letale. Aveva ricevuto, da un italiano di nome Lorenzo, del pane e della zuppa extra per quasi sei mesi – un gesto di solidarietà gratuita che Levi identificò come una delle ragioni principali della sua sopravvivenza, non soltanto fisica ma morale. E aveva avuto una serie di fortunate coincidenze che altri non hanno avuto. Su questo punto Levi è sempre stato esplicito e quasi ostinato: che lui fosse sopravvissuto e altri no non dipendeva dalla propria superiore forza morale o fisica, ma da una combinazione di abilità, di fortuna e di aiuto ricevuto. I migliori – i più generosi, i più coraggiosi, i più umani – erano quasi tutti morti.

Questa convinzione – che la sopravvivenza non sia premio della virtù – è il nucleo più scomodo e più necessario di tutta la riflessione di Levi. Ne *I sommersi e i salvati*, pubblicato nel 1986 – l'anno prima della sua morte – Levi elabora con rigore quella che chiama la zona grigia: lo spazio morale ambiguo in cui si trovavano non soltanto i carnefici ma anche molte delle vittime, costrette a scelte impossibili in condizioni impossibili, ridotte a forme di collaborazione con il sistema della loro stessa distruzione per sopravvivere un giorno in più. La zona grigia non serve ad assolvere i colpevoli: serve a capire come funziona il male ordinario, come si corrompe la moralità di persone comuni in condizioni di pressione estrema. Serve, cioè, a capire qualcosa che riguarda tutti, non soltanto le circostanze straordinarie di un campo di sterminio.

Levi fu anche il testimone più lucido di ciò che chiama il paradosso del testimone: i veri testimoni – quelli che avevano vissuto l'esperienza dell'annientamento totale, quelli che erano arrivati al fondo dell'abisso – non potevano più testimoniare perché erano morti, o perché erano stati ridotti a uno stato che non permetteva più il linguaggio. I sopravvissuti come lui erano, in un certo senso, testimoni imperfetti: avevano visto, ma non avevano visto tutto; avevano vissuto, ma non avevano toccato il fondo. Questa consapevolezza dava alla sua testimonianza un carattere insieme umile e

urgente: ho il dovere di raccontare ciò che so, ma devo farlo sapendo che ciò che so è solo una parte, e che coloro che sapevano di più non sono più qui.

C'è nel percorso intellettuale e umano di Primo Levi anche una pagina che appartiene specificamente al tema della memoria come luce: il capitolo de *Il canto di Ulisse*, in *Se questo è un uomo*. Mentre cammina verso la cucina per prendere la razione di zuppa, Levi cerca di ricordare, per spiegarla a un giovane alsaziano di nome Jean – il Pikolo – la struttura del ventiseiesimo canto dell'Inferno dantesco. I versi escono a strappi dalla memoria, incompleti, interrotti: il lungo cammino fatto prigioniero tra le baracche di Auschwitz diventa la via di Ulisse verso l'ignoto, e quei versi – parzialmente ricordati, parzialmente perduti – portano con sé qualcosa di straordinariamente prezioso. Dimostrano che la letteratura – il patrimonio culturale dell'umanità – non si estingue nemmeno nel posto più disumanizzante che la storia abbia mai prodotto.

Dimostrano che la memoria è una forma di resistenza.

Primo Levi morì il 11 aprile del 1987 a Torino, cadendo nella tromba delle scale del palazzo in cui era nato e in cui aveva vissuto quasi tutta la vita. Le circostanze della sua morte non sono mai state chiarite definitivamente: non si sa con certezza se cadde o si gettò. Aveva sessantasette anni. La sua opera – *Se questo è un uomo*, *La tregua*, *I sommersi e i salvati*, *Il sistema periodico*, *La chiave a stella* e molti altri libri – è uno dei lasciti più preziosi che il Novecento ci abbia consegnato: non soltanto come documento di un orrore storico, ma come modello di un modo di stare di fronte alla realtà – con occhi aperti, con lingua precisa, con pietà senza illusione.

### **Terzo movimento – La luce**

#### ***Prima luce: il Deuteronomio e la teologia della memoria***

Il Deuteronomio – la quinta parte della Torah, quello che la tradizione ebraica chiama *Devarim*, le parole – è forse il libro biblico più ossessivamente preoccupato della memoria. La parola *zkhor*, ricordati, vi ricorre in modo quasi martellante, come se il testo stesso temesse la smemoratezza del lettore e lo premesse continuamente contro il rischio dell'oblio. Ricordati di come il Signore ti ha guidato nel deserto per quarant'anni. Ricordati di come eri schiavo in Egitto. Ricordati di ciò che Amalek ti fece sulla via. Non dimenticare.

Questa insistenza sulla memoria non è psicologica nel senso ordinario del termine: non si chiede al popolo di non dimenticare perché sarebbe bello ricordare, o perché il passato è interessante. Si chiede di ricordare perché la memoria è il fondamento dell'identità, della fedeltà e della giustizia. Ricordare di essere stati schiavi in Egitto è il motivo per cui non si deve opprimere lo straniero – perché anche tu sei stato straniero, anche tu hai conosciuto la mancanza di diritti, anche tu sai cosa significa dipendere dalla misericordia di chi ha il potere. La memoria della propria vulnerabilità è il fondamento dell'etica verso l'altro.

C'è anche una dimensione liturgica di questa memoria che non va trascurata: il Deuteronomio istituisce feste, rituali, pratiche che rendono la memoria corporea, comunitaria, trasmissibile. La Pasqua non è soltanto il ricordo dell'uscita dall'Egitto: è la sua rievocazione viva, in cui ogni generazione partecipa alla stessa storia, in cui le parole del testo si rivolgono non soltanto ai padri ma anche ai figli e ai figli dei figli. La memoria si trasmette non soltanto con i libri: si trasmette con i gesti, con le parole rituali, con la presenza corporea in una tradizione che precede e supera il singolo.

Primo Levi era laico, ma non poteva non riconoscere in questa tradizione qualcosa di profondamente affine alla propria missione di testimone: l'imperativo di non dimenticare come atto di responsabilità verso le generazioni future, come forma di resistenza contro il male che vorrebbe cancellare le tracce di sé insieme alle sue vittime.

#### ***Seconda luce: Paul Ricœur e il lavoro della memoria***

Paul Ricœur – il filosofo francese che abbiamo già incontrato nel percorso sul tempo, e che ritorna qui per la ricchezza inesauribile del suo pensiero – ha dedicato la sua opera più tarda, *La memoria*,

*la storia, l'oblio* (2000), a una meditazione organica sui rapporti tra queste tre realtà. Il libro è imponente, ma alcune delle sue intuizioni fondamentali sono accessibili e preziose per questo percorso.

La prima intuizione riguarda la distinzione tra memoria e storia. La memoria è personale, corporea, emotiva: è il ricordo vissuto in prima persona, con la sua carica affettiva e la sua inevitabile soggettività. La storia è il tentativo di ricostruire il passato in modo critico, documentato, intersoggettivo: è la disciplina che mette alla prova i ricordi con i documenti, che confronta le testimonianze, che cerca di capire ciò che è davvero accaduto al di là delle versioni individuali. Tra queste due realtà c'è una tensione necessaria: la storia senza la memoria rischia di diventare fredda, distante, incapace di toccare chi la riceve; la memoria senza la storia rischia di essere parziale, ingiusta, incapace di fare i conti con ciò che non si vuole ricordare.

La seconda intuizione riguarda l'oblio. Non tutto l'oblio è colpevole: Ricœur distingue tra l'oblio che cancella le tracce – la distruzione delle prove, la negazione dei fatti, il silenzio imposto alle vittime – e l'oblio che è parte necessaria del processo di elaborazione del dolore. Non si può portare con sé tutto il passato con la stessa intensità: a un certo punto, per vivere, bisogna lasciare andare qualcosa. Il problema non è l'oblio in sé: è l'oblio prematuro, quello che rinuncia al lavoro di elaborazione prima che sia compiuto, quello che pretende di andare avanti senza aver davvero attraversato ciò che è stato.

La terza intuizione è quella del 'perdono difficile': Ricœur non propone né la vendetta né il perdono facile, ma qualcosa di molto più esigente. Il perdono – quando è possibile – non cancella il passato: lo trasforma. Non dice che ciò che è accaduto non è accaduto: dice che ciò che è accaduto non determinerà il futuro in modo definitivo, che chi ha sbagliato non è soltanto il proprio errore, che la storia non si esaurisce nel passato. Questa distinzione – tra il fatto immutabile del passato e il senso aperto del futuro – è forse la risorsa filosofica più preziosa che esista per accompagnare i giovani nell'elaborazione delle ferite personali e collettive.

### ***Terza luce: Hannah Arendt e la responsabilità di pensare***

Hannah Arendt – la filosofa politica tedesco-americana di origine ebraica nata nel 1906 e morta nel 1975, allieva di Heidegger e di Jaspers, costretta a emigrare dalla Germania nazista nel 1933 – ha costruito buona parte della propria riflessione attorno alla domanda su come sia stato possibile il male del Novecento. Non il male straordinario dei sadici e degli psicopatici: il male ordinario, burocratico, amministrativo, di milioni di persone normali che hanno partecipato allo sterminio senza odio particolare, senza convinzione ideologica profonda, semplicemente eseguendo ordini, facendo il proprio lavoro, non pensando.

La sua analisi del processo ad Adolf Eichmann – il funzionario nazista responsabile della logistica della deportazione degli ebrei, catturato in Argentina dai servizi israeliani e processato a Gerusalemme nel 1961 – ha prodotto una delle intuizioni più scomode e più necessarie del Novecento: quella che lei chiama la *banalità del male*. Eichmann non era un mostro nel senso teatrale del termine: era un uomo mediocre, privo di immaginazione, capace di eseguire con efficienza ciò che gli veniva chiesto senza chiedersi mai davvero cosa stesse facendo. La sua colpa non era il sadismo: era l'assenza di pensiero – la mancanza di quella capacità di fermarsi, di guardare le proprie azioni dal punto di vista delle vittime, di chiedersi se ciò che si stava facendo era giusto o sbagliato.

Questa analisi è scomoda perché avvicina il male – lo porta vicino, lo sottrae alla distanza rassicurante del mostro eccezionale e lo colloca nel territorio della normalità quotidiana. Ognuno di noi è capace di non pensare. Ognuno di noi è capace di eseguire ordini senza chiedersi se siano giusti, di conformarsi alle aspettative del gruppo senza mettere in discussione se quelle aspettative vadano nella direzione giusta. La memoria storica, in questa prospettiva, non serve soltanto a ricordare ciò che altri hanno fatto: serve a capire di cosa siamo capaci, e a tenere viva la vigilanza su noi stessi.

Per i giovani, Arendt porta un messaggio che completa e articola quello di Levi: che il pensiero critico – la capacità di fermarsi, di mettere in discussione il già dato, di vedere le cose dal punto di vista di chi ne è colpito – non è un lusso intellettuale ma un imperativo morale. E che questa capacità si allena o si perde, si custodisce o si lascia atrofizzare, nell'esercizio quotidiano della propria libertà di giudizio.

#### ***Quarta luce: Walter Benjamin e l'angelo della storia***

Walter Benjamin – il filosofo e critico letterario tedesco di origine ebraica nato nel 1892, morto nel 1940 mentre tentava di fuggire dalla Francia occupata verso la Spagna, nel valico di Port Bou, probabilmente per suicidio – scrisse nei mesi precedenti la propria morte un testo breve e straordinario: le *Tesi di filosofia della storia*. Sono diciotto frammenti, scritti in uno stile oscuro e folgorante, che propongono una filosofia della storia radicalmente diversa da quella del progresso lineare.

La nona tesi descrive un quadro che Benjamin aveva sul muro del proprio studio: l'*Angelus Novus* di Paul Klee, un acquerello del 1920 che raffigura una figura con le ali aperte, come se stesse per spiccare il volo o stesse per essere travolta da qualcosa. Benjamin legge quell'immagine come l'angelo della storia: un essere che ha il viso rivolto verso il passato, che vede non una progressione ordinata di eventi ma un'unica catastrofe che accumula macerie su macerie, che vorrebbe fermarsi a raccogliere i morti, a risanare ciò che è stato infranto. Ma un vento impetuoso – il vento del progresso – lo spinge irresistibilmente in avanti verso il futuro che non vede, mentre il cumulo di macerie davanti a lui cresce verso il cielo.

Questa immagine è una delle più potenti metafore filosofiche del Novecento sul rapporto tra passato e presente. Dice che il progresso ha un costo che non si contabilizza: le vite spezzate, le speranze infrante, i debiti non pagati con chi ha perso. Dice che la storia non si può raccontare soltanto dal punto di vista dei vincitori: bisogna anche raccontarla dal punto di vista dei vinti, degli esclusi, di coloro che il vento del progresso ha travolto senza che nessuno si fermasse a raccogliarli. La memoria è, in questa prospettiva, un atto politico: è la resistenza contro l'oblio sistematico che ogni sistema di potere produce come effetto collaterale della propria autolegittimazione.

#### **Quarto movimento – Il senso**

C'è una frase di Primo Levi – che sto citando in forma di parafrasi perché la formula esatta varia nelle diverse edizioni e non voglio tradire la sua precisione – che vale come bussola per questo percorso: che ciò che è accaduto può ritornare, e che per questo comprendere è forse impossibile ma conoscere è necessario. Questo paradosso – la distanza tra il comprendere e il conoscere, tra l'intelligenza del male e la sua insuperabile opacità – è il nucleo pedagogico più prezioso che la testimonianza di Levi porta ai giovani.

Comprendere è impossibile: significa che non si può davvero capire dall'interno come sia stato possibile Auschwitz, come esseri umani abbiano fatto ciò che hanno fatto ad altri esseri umani. Cercare di capirlo troppo in fretta – di trovare spiegazioni troppo soddisfacenti, di ridurre il male a fattori storici o psicologici che lo rendano completamente intellegibile – rischia di rendere il male stesso banale nel senso sbagliato del termine: qualcosa di spiegato, di chiuso, di concluso. Il male profondo resiste all'intelligenza, e questa resistenza va rispettata.

Conoscere è necessario: significa che bisogna comunque sapere – i fatti, i nomi, le storie, i meccanismi. Non per ragioni di culto della memoria, non perché la conoscenza del passato garantisca automaticamente la non-ripetizione. Ma perché l'ignoranza del passato è uno dei fattori che rendono più facile la sua ripetizione. Chi non sa cosa è il totalitarismo non riconosce i suoi segni precursori. Chi non sa come funziona la propaganda non si accorge quando ne è oggetto. Chi non sa come si de-umanizza un gruppo di persone non vede quando questo processo sta accadendo davanti ai propri occhi.

Per i giovani, questo doppio imperativo – non capire troppo in fretta, ma non rinunciare a sapere – porta una sfida intellettuale e morale di grande importanza. Significa imparare a stare nella complessità senza ansia di risolverla. Significa imparare a distinguere tra la semplificazione che aiuta a capire e la semplificazione che tradisce la realtà. Significa, soprattutto, sviluppare quella che Arendt chiamava la capacità di giudizio: la facoltà di valutare i casi particolari senza affidarsi ciecamente a regole generali, di vedere ciò che è specifico in ogni situazione invece di applicare meccanicamente lo schema già noto.

L'educatore che porta questo tema a un gruppo di giovani porta qualcosa di difficile: la necessità di guardare il male in faccia senza essere paralizzati da esso, di apprendere dalla storia senza trasformare l'apprendimento in trauma, di tenere viva la memoria senza farla diventare ossessione. Questo equilibrio delicatissimo non si raggiunge con una tecnica: si raggiunge, quando si raggiunge, attraverso la qualità dell'accompagnamento. Un educatore che non ha paura di quello che la storia mostra, che sa stare nel disagio senza fuggire e senza ingrandirlo, che aiuta i giovani a portare il peso del sapere senza esserne schiacciati: questo è forse il contributo più prezioso che si possa dare.

C'è infine una dimensione di questo tema che appartiene non soltanto alla storia collettiva ma alla storia personale di ciascun giovane: la memoria della propria vita, con le sue zone d'ombra, i suoi errori, le sue ferite. Primo Levi ha insegnato, con la propria vita e con la propria morte, che portare la memoria non è un compito senza peso: che ricordare ciò che è stato difficile da vivere costa qualcosa, e che questo costo è reale e non va minimizzato. Ma ha anche insegnato che raccontare è possibile – che la lingua può avvicinarsi anche all'esperienza più oscura e restituirla in una forma che permette agli altri di riconoscere qualcosa di vero. E in questo riconoscimento – in questa scoperta che la propria esperienza, per quanto difficile, è umana e condivisibile – c'è qualcosa di liberante.

---

## **NOTA CONCLUSIVA AL PROGETTO**

*L'articolazione logico-esistenziale dell'intera serie e la sua possibile lettura pedagogica*

*«L'educazione non è il riempimento di un secchio, ma l'accensione di un fuoco.»*

– William Butler Yeats (attribuito)

### **Nota sul numero dei sussidi**

L'intera serie di *Raccontare l'Umano* comprende una previa introduzione, quasi l'orizzonte all'interno della quale ciascuno dei sussidi che seguono riceve appunto "luce".

La prima serie esplora le dimensioni fondamentali dell'esperienza personale; la seconda serie apre verso le grandi soglie di relazione con il mondo. I titoli dei sussidi sono, nell'ordine: (dopo l'introduzione: la Luce) il Volto, le Radici, il Desiderio, la Ferita, il Silenzio, la Strada, il Dono, il Corpo, la Giustizia, la Pace, la Speranza, la Libertà. Ad esse seguono (seconda serie) il Tempo, la Terra, l'Altro, la Memoria.

### **I. Una mappa dell'umano: la logica nascosta della serie**

Diciassette sussidi non sono una lista casuale di temi. Anche se il progetto è nato in modo organico – un tema alla volta, seguendo il ritmo del lavoro educativo e delle domande dei giovani – guardando l'insieme si può riconoscere una logica profonda che lo attraversa. Non una progressione rigida, non un curriculum prescritto: piuttosto un'architettura interiore, uno schema di aperture successive che segue qualcosa come il movimento naturale di una vita in crescita.

Questo schema si articola in *quattro grandi movimenti*, che non corrispondono né alla numerazione dei sussidi né alla divisione in serie, ma a una logica esistenziale che l'educatore può riconoscere e usare come orientamento per costruire i propri percorsi. I quattro movimenti sono: il riconoscimento di sé, il confronto con il limite, l'apertura alla relazione, l'orizzonte di senso.

### ***1. Il riconoscimento di sé: da dove vengo e chi sono***

I primi sussidi della serie – la Luce, il Volto, le Radici, il Corpo – portano tutti, in modi diversi, la stessa domanda fondamentale: chi sono? Non come questione astratta, ma come esperienza concreta di contatto con la propria realtà. La Luce chiede di incontrare ciò che illumina la propria vita, ciò che dà orientamento. Il Volto chiede di incontrare il proprio volto – l'identità che si porta nel mondo, il riconoscimento che si riceve e si dà agli altri. Le Radici chiedono di fare i conti con la propria storia, la propria famiglia, la propria tradizione culturale e spirituale. Il Corpo chiede di abitare la propria materialità con consapevolezza e con cura, invece di subirla o di ignorarla.

Questi temi formano il basamento dell'intera costruzione. Un giovane che non ha ancora cominciato a fare i conti con la propria identità – con la propria storia personale, con il proprio corpo, con ciò che lo illumina e lo orienta – fatica ad affrontare le domande successive con autenticità. Conversely: un giovane che ha cominciato questo lavoro di riconoscimento porta con sé un centro di gravità abbastanza solido da non essere disorientato dagli incontri più difficili.

### ***2. Il confronto con il limite: la vita come è, non come si vorrebbe***

Il secondo movimento è quello che chiede di guardare ciò che è scomodo: il Desiderio, la Ferita, il Silenzio, la Speranza, il Tempo. Non temi negativi in senso assoluto – tutti portano anche una luce, un'apertura, una risorsa – ma temi che richiedono di attraversare qualcosa di difficile prima di trovare ciò che di prezioso contengono.

Il Desiderio non si può incontrare autenticamente senza fare i conti con ciò che manca, con l'insoddisfazione strutturale dell'essere umano che vuole sempre più di ciò che ha. La Ferita chiede di smettere di fingere che le cose vadano bene quando non è così, di riconoscere il dolore come parte necessaria dell'esistenza invece di negarlo o di esserne dominati. Il Silenzio porta nel territorio dove le parole finiscono e comincia qualcosa d'altro – l'incontro con se stessi al di là del rumore che si usa per evitarlo. La Speranza non è ottimismo facile: è la capacità di continuare a credere nel futuro anche quando il presente è difficile, di tenere aperta la porta anche quando tutto spinge a chiuderla. Il Tempo impone di fare i conti con la finitezza, con il passaggio, con il fatto che la vita ha una forma e non è infinita.

Questo secondo movimento è quello in cui i giovani incontrano la propria vulnerabilità in modo più diretto. È anche quello in cui il compito dell'educatore diventa più delicato: non proteggere i giovani dalle domande difficili, ma aiutarli a starci dentro senza essere sopraffatti.

### ***3. L'apertura alla relazione: io e il mondo***

Il terzo movimento è quello che porta fuori da sé: la Strada, il Dono, la Giustizia, la Pace, la Libertà, la Terra, l'Altro. Tutti questi temi, in modi diversi, chiedono di fare i conti con ciò che sta al di là del proprio mondo personale: con il mondo sociale, con le strutture di ingiustizia e di pace, con l'ambiente in cui si vive, con le persone diverse da sé.

La Strada porta la domanda della vocazione: dove sono diretto? Come si sceglie la propria direzione invece di subire il flusso? Il Dono porta la domanda della gratuità e della responsabilità verso ciò che si ha ricevuto. La Giustizia e la Pace portano le domande politiche e sociali nel campo del vissuto personale: non la giustizia come principio astratto, ma la giustizia come pratica quotidiana, come domanda che riguarda ogni scelta concreta. La Libertà porta la tensione tra il liberarsi da qualcosa e il liberarsi per qualcosa – tra l'indipendenza e la responsabilità. La Terra porta la questione del rapporto con il creato, con i ritmi della natura, con la responsabilità ecologica come forma di spiritualità. L'Altro porta il tema dell'incontro con ciò che non si capisce, con chi non somiglia, con la fraternità come sfida e come dono.

Questo terzo movimento richiede ai giovani un grado di maturità interiore che i due precedenti hanno contribuito a costruire: non si può incontrare autenticamente l'altro se non si sa ancora chi si è; non si può lavorare per la giustizia con serenità se non si è prima elaborato il senso del proprio limite e della propria ferita.

#### 4. *L'orizzonte di senso: il grande contesto*

Il quarto movimento è quello dei temi che aprono sull'orizzonte più ampio: la Memoria. Non perché la Memoria sia soltanto un tema 'grande' nel senso storico-collettivo, ma perché la domanda che porta – da dove viene ciò che siamo? cosa trasmetto a chi verrà? – è la domanda di chi ha già attraversato i tre movimenti precedenti e si trova a chiedere qualcosa di più comprensivo. La Memoria chiude il cerchio con il tema delle Radici che apriva la serie: si comincia cercando le proprie origini, si finisce chiedendo quale eredità si vuole lasciare.

Questa struttura ad arco – dall'identità personale al limite, dalla relazione al senso – non è la sola lettura possibile della serie, ma è quella che meglio risponde alla logica dello sviluppo umano nell'età giovanile. Un percorso formativo che seguisse questa logica offrirebbe ai giovani qualcosa di più di una serie di incontri su temi diversi: offrirebbe un'esperienza di sé come persona in cammino, con una storia e un futuro, con radici e con apertura.

## II. Lo schema dei diciassette sussidi: un quadro sintetico

La tavola che segue propone una lettura sinottica dei diciassette sussidi, con l'indicazione del movimento esistenziale di appartenenza, del testimone, della domanda fondamentale e del nodo pedagogico centrale.

<b>N.</b>	<b>Titolo</b>	<b>Testimone</b>	<b>Domanda fondamentale</b>
Extra (lavoro a parte)	La Luce	Etty Hillesum	Cosa illumina la mia vita?
1	Il Volto	Levinas / Veronica	Chi sono per gli altri?
2	Le Radici	Edith Stein	Da dove vengo?
3	Il Desiderio	Agostino di Ippona	Cosa cerco davvero?
4	La Ferita	Job / figure contemp.	Come sto con il mio dolore?
5	Il Silenzio	Thomas Merton	Cosa trovo quando smetto il rumore?
6	La Strada	Charles Péguy	Dove sono diretto?
7	Il Dono	Simone Weil	Cosa ho ricevuto? Cosa devo?
8	Il Corpo	figure contemp.	Come abito il mio corpo?
9	La Giustizia	Nelson Mandela	Cosa devo agli altri?
10	La Pace	Dag Hammarskjöld	Come si costruisce la pace?
11	La Speranza	Martin Luther King	Come si spera quando è difficile?
12	La Libertà	Dietrich Bonhoeffer	Da cosa mi libero? Per cosa?
13	Il Tempo	Agostino di Ippona	Come abito il tempo?

14	La Terra	Wangari Maathai	Come custodisco la casa comune?
15	L'Altro	Charles de Foucauld	Come incontro chi è diverso?
16	La Memoria	Primo Levi	Cosa trasmetto a chi verrà?

### III. I quattro movimenti: schema per l'educatore

L'educatore che vuole usare la serie *Raccontare l'Umano* come strumento di accompagnamento ha davanti a sé due possibilità principali: seguire i sussidi nell'ordine della serie, oppure costruire percorsi tematici scegliendo i sussidi che meglio rispondono al momento del gruppo. Entrambe le possibilità sono legittime; ma per usarle bene è utile avere chiaro lo schema dei quattro movimenti esistenziali che la serie sottende.

#### ***Primo movimento: il riconoscimento di sé***

I sussidi di riferimento sono: la Luce, il Volto, le Radici, il Corpo. È il movimento più adatto a un gruppo che comincia un percorso di formazione, o a giovani che si trovano nella fase tipicamente adolescenziale della costruzione dell'identità (14-17 anni). Non richiede prerequisiti particolari: chiede disponibilità a guardare se stessi con attenzione e con onestà. La domanda fondamentale di questo movimento è: chi sono, al di là di ciò che faccio e di ciò che gli altri si aspettano da me?

#### ***Secondo movimento: il confronto con il limite***

I sussidi di riferimento sono: il Desiderio, la Ferita, il Silenzio, la Speranza, il Tempo. È il movimento più adatto a un gruppo che ha già una certa storia di cammino, o a momenti della vita del gruppo in cui emergono domande difficili. È il movimento che richiede la maggiore cura nell'accompagnamento: l'educatore deve essere abbastanza sicuro del proprio rapporto con il limite e con il dolore da poter stare con i giovani in questi territori senza fuggire e senza ingrandire le difficoltà. La domanda fondamentale di questo movimento è: come sto con ciò che non posso controllare, non posso cambiare, non posso capire del tutto?

#### ***Terzo movimento: l'apertura alla relazione***

I sussidi di riferimento sono: la Strada, il Dono, la Giustizia, la Pace, la Libertà, la Terra, l'Altro. È il movimento più adatto a un gruppo che ha raggiunto una certa maturità interiore e che è pronto a portare le domande personali verso l'esterno – verso le domande sociali, ecologiche, interculturali. Non è meno 'personale' degli altri: le domande sulla giustizia, sulla pace, sull'incontro con l'altro toccano sempre la storia concreta di ogni persona. Ma richiedono anche una capacità di decentrarsi dal proprio punto di vista, di vedere le cose attraverso gli occhi di chi è diverso. La domanda fondamentale di questo movimento è: come mi relaziono al mondo, agli altri, al creato, alla storia collettiva?

#### ***Quarto movimento: l'orizzonte di senso***

Il sussidio di riferimento principale è la Memoria, che è anche il perno che connette la serie verso il passato (le origini, le radici, la trasmissione culturale) e verso il futuro (la responsabilità verso chi verrà). Questo movimento è il più adatto a chiudere un percorso lungo, o a un gruppo di giovani adulti (20-25 anni) che si trovano in una fase di sintesi e di scelta. La domanda fondamentale è: cosa ha a che fare la mia storia con la storia più grande? Cosa ricevo e cosa trasmetto?

### IV. Come usare i sussidi: orientamenti pratici per l'educatore

#### ***La scelta del punto di ingresso***

Non esiste un punto di ingresso obbligatorio nella serie. Ogni sussidio è pensato per essere usato in autonomia, senza richiedere la lettura preventiva degli altri. Tuttavia, l'esperienza suggerisce alcuni criteri pratici per la scelta del punto di ingresso.

Il primo criterio è la prossimità al vissuto del gruppo: quale dei temi corrisponde meglio a ciò che i giovani stanno vivendo in questo momento? Se il gruppo è attraversato da conflitti o da domande di giustizia, i sussidi sulla Giustizia o sulla Pace offrono un punto di ingresso più immediato. Se il gruppo è nella fase della costruzione dell'identità, i sussidi delle Radici o del Corpo sono più prossimi. Se il gruppo ha appena vissuto una perdita, il sussidio sulla Ferita o sulla Speranza può aprire uno spazio di elaborazione prezioso.

Il secondo criterio è la stagione del percorso formativo: in linea generale, i temi del primo movimento (riconoscimento di sé) sono più adatti all'inizio di un anno o di un cammino; quelli del secondo movimento (il limite) al momento di mezzo, quando il gruppo si è consolidato e può affrontare domande più difficili; quelli del terzo movimento (la relazione) sono adatti a un momento di espansione verso l'esterno; quello del quarto movimento (il senso) è adatto alla fine, come sintesi e consegna.

### ***La durata e il ritmo***

Ogni sussidio è pensato per un incontro di tre-quattro ore, oppure per un fine settimana residenziale in cui il tema attraversa momenti diversi della vita comunitaria. Non è pensato per uno spazio di un'ora: la struttura in quattro movimenti richiede tempo per dispiegarsi, e alcune delle proposte di gruppo – la lettura condivisa, la scrittura personale, il lavoro sulla memoria o sull'arte – non funzionano se vengono compresse.

Chi ha un tempo più breve a disposizione può scegliere soltanto alcuni movimenti del sussidio, usando il primo movimento (la soglia) come introduzione, il secondo (il testimone) come narrazione centrale, e gli spunti come momento di elaborazione. Il terzo movimento (la luce) può essere proposto come lettura individuale, da portare nell'incontro successivo.

### ***Il ruolo del testimone***

Ogni sussidio è costruito attorno a una figura biografica reale. Questa scelta non è casuale: le storie di vita hanno un potere di persuasione che nessun argomento teorico può replicare. Un giovane che ascolta la storia di Wangari Maathai che pianta alberi sotto la pioggia mentre la polizia la minaccia porta con sé qualcosa di diverso da ciò che porta dopo aver letto un trattato di filosofia ambientale. Il testimone non serve soltanto a illustrare il tema: serve a mostrare che il tema è stato davvero abitato da qualcuno, che le domande che il sussidio pone non sono esercizi astratti ma questioni che persone reali hanno attraversato con la propria vita.

L'educatore può scegliere di approfondire ulteriormente la figura del testimone con materiali aggiuntivi – film, documentari, altri testi biografici – oppure di sostituirla con un testimone più vicino al contesto del gruppo: qualcuno del territorio, qualcuno della comunità, qualcuno che i giovani possano incontrare di persona. La logica pedagogica resta la stessa: non un'idea incarnata, ma una storia concreta che dica che cosa significa abitare quel tema nella realtà.

### ***La dimensione spirituale***

La serie è costruita in prospettiva cristiana, ma non è pensata come strumento di catechesi nel senso stretto. Ogni sussidio include riferimenti alla Scrittura e alla tradizione spirituale, ma li colloca dentro un orizzonte più ampio in cui il dialogo con la filosofia, con la letteratura, con l'arte e con la testimonianza biografica è autentico e non puramente illustrativo. L'obiettivo non è dimostrare che la fede cristiana ha le risposte a tutte le domande: è mostrare che la fede cristiana abita le stesse domande che abitano ogni essere umano, e che lo fa con una profondità e una ricchezza che merita di essere portata nel dialogo.

I sussidi possono essere usati anche in contesti non esplicitamente religiosi, selezionando e adattando i riferimenti spirituali. Il primo e il quarto movimento di ogni sussidio – la soglia e la riflessione

pedagogica – sono in linea di principio accessibili a chiunque, indipendentemente dall'appartenenza religiosa. Il secondo e il terzo movimento – il testimone e le luci culturali – includono materiali che possono essere usati in modo selettivo.

### ***Il gruppo come spazio di elaborazione***

Ogni sussidio include proposte di lavoro di gruppo che non sono esercizi a sé stanti: sono progettate per creare un'esperienza condivisa che permetta ai giovani di portare il tema nel registro del vissuto collettivo, non soltanto di quello individuale. Scrivere insieme, guardare un'opera d'arte insieme, piantare qualcosa insieme, guardare negli occhi uno sconosciuto insieme: queste esperienze funzionano perché producono qualcosa che non si può produrre da soli, e che lascia un segno nel modo in cui il gruppo si vede e si conosce.

L'educatore non deve cercare di 'controllare' l'esito di queste esperienze. La funzione del gruppo non è arrivare a conclusioni predeterminate: è creare uno spazio in cui le domande possano emergere, circolare, risuonare tra persone diverse. Le risposte – quando arrivano – vengono da quel processo, non dai contenuti del sussidio. I contenuti sono la traccia; il gruppo è il territorio vivo in cui essa si trasforma in esperienza.

### ***L'educatore di fronte ai propri limiti***

C'è un ultimo orientamento che vale più di tutti gli altri, e che riguarda non la tecnica pedagogica ma la persona dell'educatore. Ogni sussidio pone domande che l'educatore deve aver cominciato ad abitare in prima persona, non per dare risposte preconfezionate, ma per stare con i giovani senza paura. Un educatore che non ha mai fatto i conti con la propria ferita non può accompagnare i giovani nel tema della Ferita: può soltanto trasmettere la propria difesa. Un educatore che non ha mai conosciuto il silenzio interiore non può guidare un gruppo nel tema del Silenzio: può soltanto organizzarlo dall'esterno.

Questo non significa che l'educatore debba essere perfetto, o che debba aver 'risolto' tutte le domande che porta ai giovani. Significa che deve essere abbastanza onesto con se stesso da sapere dove è arrivato e dove ancora non è. Questa onestà – che non si esibisce ma si respira nell'accompagnamento – è la condizione di una pedagogia credibile.

## **V. La serie come mappa: un'immagine conclusiva**

Si può pensare alla serie *Raccontare l'Umano* come a una mappa. Non una mappa geografica, con strade fisse e percorsi prestabiliti: una mappa del possibile, come quelle che si usavano prima dei GPS, quando i territori erano esplorati ma le rotte erano ancora da scoprire. La mappa indica i luoghi – i temi, le domande, le soglie – ma non dice in che ordine percorrerli, né quanto tempo fermarsi in ciascuno, né quale itinerario è giusto per ciascun gruppo in ciascun momento.

I diciassette sussidi sono diciassette luoghi di questa mappa. Ognuno ha la propria natura, il proprio clima, le proprie difficoltà e le proprie bellezze. Nessuno è obbligatorio in senso assoluto; nessuno è sostituibile in senso assoluto. Insieme, tracciano l'intera topografia dell'esperienza umana nell'età in cui si forma la persona: le altitudini dell'identità, le valli del limite, le pianure aperte della relazione, l'orizzonte del senso.

Chi usa questa mappa non è un turista che segue un itinerario organizzato: è un esploratore che sa dove vorrebbe arrivare, ma è disposto a sorprendersi del percorso. I giovani con cui lavora non sono passeggeri da portare in giro: sono co-esploratori, con le proprie domande, i propri ritmi, i propri tratti di territorio già attraversato. L'educatore porta la mappa; la strada la fanno insieme.

Questo è il senso ultimo di *Raccontare l'Umano*. Non un programma da seguire, ma una compagnia di storie, di domande e di voci umane che hanno abitato prima di noi ciò che i giovani stanno cominciando ad abitare. Non una risposta, ma un'educazione alla domanda. Non un'eredità da ricevere passivamente, ma una tradizione da attraversare, interrogare e, alla fine, trasmettere a nostra volta.

*«La gratitudine più grande che possiamo avere verso i grandi testimoni è non quella di imitarli, ma quella di fare, con la stessa serietà e la stessa cura, le domande che loro hanno fatto – e di lasciare che quelle domande ci cambino.»* (Parafrasi del pensiero di Paul Ricoeur sulla tradizione e sull'identità narrativa)