

TESTIMONIANZE

Rivista fondata da Ernesto Balducci

Nell'età dei cittadini del mondo



Volume realizzato in collaborazione
con l'Università di Firenze
in occasione del
Consenso
dell'Ateneo

555-556

IN QUESTO NUMERO

- Piero Meucci* *Corpi in transito* nelle rivoluzioni tecnologiche
- Pietro L. Di Giorgi* Lodovico Grassi e l'etica del comandamento concreto
- Alberta Basaglia*
(intervista a cura di
Francesco Bezzi) La lezione di Franco Basaglia, che inserì i «matti» nel mondo
- Nicolò Budini Gattai* Orazio Marchi: una storia di vita (fra sinistra politica e impegno sociale)

Nell'età dei cittadini del mondo

(Sezione tematica a cura di Giorgio Valentino Federici, Silvia Guetta e Severino Saccardi)

Nell'età dei cittadini del mondo
Severino Saccardi

Paideia per un mondo inquieto
Mauro Ceruti, Massimo Livi Bacci, Antonio Longo, Silvia Guetta, Giorgio Valentino Federici, Tommaso Pacetti, Luciano A. Ipsaro Palesi e Paola Zamperlin, Vittorio Gasparrini, Rebecca Zani, Laura Coser, Alessandra Valpiani, Manuel Fusca

Profili e percorsi
Giovanni Spinoso, Giuseppe Vettori, Pietro Brogi, Valdo Spini, Vittoria Franco, Marco Salucci, Matteo Galletti, Giovanni Scotto

Gabriele Parenti ACLI: una storia lunga 80 anni

Lucio Nicolai Continuare a ragionare cantando

Maurizio Bassetti Su Ernesto Balducci: due libri da segnalare

Martha L. Canfield *La ballata dei destini incrociati*

€ 15,00

Periodico Bimestrale - Sped. in Abb. Post. - 45% art 2 comma 20/b legge 662/96 Filiale di Firenze

TESTIMONIANZE

TESTIMONIANZE

Rivista fondata da Ernesto Balducci



Volume realizzato in collaborazione
con l'Università di Firenze
in occasione del
Centenario
dell'Ateneo

555-556

555-556

TESTIMONIANZE

BIMESTRALE - ANNO LXVII
MAGGIO-GIUGNO E LUGLIO AGOSTO 2024 nn. 3-4 (555-556)

Direzione e Amministrazione:

Via Ghibellina, 2/6
50122 Firenze
Tel. e fax 055 688180
Cell. 3392440913
Un numero separato: il prezzo di copertina.

Abbonamento annuo (6 numeri):
€ 52,00.

Abbonamento per l'estero (annuo):
€ 80,00.

Abbonamento sostenitore:
€ 100,00.

Gli abbonamenti decorrono dal primo numero di ciascun anno. Chi si abbona durante l'anno riceve i numeri arretrati.

Abbonamenti «Testimonianze»

Via Ghibellina, 2/6
50122 Firenze

c.c.p. **18032508**

IBAN BANCO POSTA

IT41S0760102800000018032508

Partita IVA 00499650489.

(E-mail) infotestimonianze@gmail.com

www.testimonianzeonline.com

[Facebook.com Rivista Testimonianze](https://www.facebook.com/Rivista-Testimonianze)

Canale YouTube Rivista

Testimonianze

Instagram rivista_testimonianze

Direttore

Severino Saccardi (responsabile)

Condirettore

Simone Siliani

Comitato di Redazione

Maurizio Bassetti

Andrea Bigalli

Renzo Bonaiuti

Luisa Carparelli

Laura Coser

Davide De Grazia

Fabio Dei

Paola Del Pasqua

Pietro Leandro Di Giorgi

Franco Farina

Leonardo Ferri

Simona Giani

Andrea Giuntini

Mary Malucchi

Giulio Mannucci

Cristina Martelli

Miriana Meli (caporedattrice)

Roberto Mosi

Sara Mugnaini

Lucio Niccolai

Daniele Pasquini

Mattia Poggi

Marco Salucci

Mauro Sbordoni

Francesco Stella

Vincenzo Striano

Giorgio Torricelli

Giacomo Trentanovi

Giuseppe Vettori

Consiglio di Redazione

Giovanni Allegretti

Federigo Argentieri

Orlando Baroncelli

Pietro Bucciarelli

Matilde Callari Galli

Andrea Cecconi

Mauro Ceruti

Bruno D'Avanzo

Giuliano Della Pergola

Valerio Del Nero

Immagine di copertina:

Scena tratta dal film del regista israeliano Dror Zahavi,

Crescendo Makemusnotwar, (2019)

RIVISTA EDITA

DALL'ASSOCIAZIONE CULTURALE

«TESTIMONIANZE»

Consiglio Direttivo

Giorgio Federici

Giulio Mannucci (Tesoriere)

Miriana Meli

Roberto Mosi (Presidente)

Severino Saccardi

Mauro Sbordoni

Simone Siliani

Vincenzo Striano

Stefano Zani

Comitato Scientifico

Andrea Bigalli (Presidente)

Mauro Ceruti

Massimo Livi Bacci

Cristina Martelli

Mario Primicerio

Aldo Schiavone

Francesco Stella

Autorizz. del Tribunale di Firenze

con decreto di registrazione

nell'elenco periodici

n. 1207 del 14 dicembre 1957

ISSN 0040-3989

Progetto grafico:

Laura Venturi

Impaginazione:

Miriana Meli

Fotolito e Stampa:

ABC Tipografia

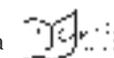
Via di Capalle, 11

50041 Calenzano (Firenze)

«Testimonianze» è associata all'Unione Stampa Periodica Italiana



e al Coordinamento Riviste Italiane di Cultura



TESTIMONIANZE

Rivista fondata da Ernesto Balducci

555-556

CAMPAGNA ABBONAMENTI 2024

Guardare il mondo in faccia



Foto Claudio Tirelli

ORDINARIO € 52 - Volumi del 2024 e, su richiesta, PDF del 2023 e 2024

ORDINARIO+SOCIO € 60 - Ordinario + Tessera Socio

PDF € 32 - PDF dei volumi del 2024 e, su richiesta, del 2023

SOSTENITORE € 100

ABBONAMENTI CUMULATIVI: Testimonianze + Adista € 107

Testimonianze + Confronti € 82

OCCORRE COMUNICARE LA PROPRIA MAIL A
infotestimonianze@gmail.com

PER RICEVERE I PDF
E PER FORMALIZZARE L'ADESIONE COME SOCIO

SUL NOSTRO SITO IN ACQUISTO I SINGOLI VOLUMI CARTACEI E PDF
E GLI ARTICOLI DI E. BALDUCCI SU «TESTIMONIANZE» DAL 1958 AL 1992

Modalità di sottoscrizione

- Versamento su c.c.p. 18032508 intestato a «Testimonianze» Via Ghibellina, 2/6 - 50122 Firenze
- Bonifico su BANCO POSTA IT4150760102800000018032508
- On line con carta di credito, dal sito www.testimonianzeonline.com

ASSOCIAZIONE CULTURALE «TESTIMONIANZE» Via Ghibellina, 2/6 - 50122 Firenze
339 2440913 - infotestimonianze@gmail.com - www.testimonianzeonline.com

QUESTONUMERO



Il Tema

- 5 **Piero Meucci**, *Corpi in transito nelle rivoluzioni tecnologiche*



Culture e Religioni

- 11 **Pietro L. Di Giorgi**, *Lodovico Grassi e l'etica del comandamento concreto*



Polis

- 18 **Alberta Basaglia (intervista a cura di Francesco Bezzi)**, *La lezione di Franco Basaglia, che inserì i «matti» nel mondo*
- 21 **Nicolò Budini Gattai**, *Orazio Marchi: una storia di vita (fra sinistra politica e impegno sociale)*



Uomo Planetario

- 27 ***Nell'età dei cittadini del mondo***
(Sezione tematica a cura di Giorgio Valentino Federici, Silvia Guetta e Severino Saccardi)
La realizzazione della sezione tematica del volume, nell'ambito del Progetto *Cultura della pace e «cittadinanza globale»*, si inserisce nel quadro delle iniziative per il Centenario dell'Ateneo fiorentino. I diversi contributi mettono a fuoco, a partire da una pluralità di punti di vista e di competenze disciplinari, i temi legati all'interdipendenza e alla contraddittorietà del mondo contemporaneo, nel quale, da una parte, l'essere «cittadini del mondo» appare sostanzialmente come un dato di fatto, mentre, dall'altra, si assiste al prepotente risorgere dei nazionalismi e delle istanze di tipo identitario. Una condizione che pone sul tappeto pressanti interrogativi di carattere politico, ma anche di carattere culturale ed educativo, che postulerebbero una nuova paideia per le generazioni del terzo millennio poste di fronte alle sfide planetarie. Alle riflessioni di carattere tematico proposte dai diversi autori si aggiungono (in modo complementare) testi dedicati a profili di personalità e ricostruzioni di percorsi, legati alla storia dell'Università di Firenze, che hanno dato un contributo di grande valore alla vita della città e all'educazione alla pace e alla convivenza civile nella nostra storia recente.
- 28 **Severino Saccardi**, *La difficile arte di essere «cittadini del mondo»*
- 31 **Paideia per un mondo inquieto**
- 32 **Mauro Ceruti**, *Dalla «città del Rinascimento» alla «città Terra»: per un'educazione umanista nel XXI secolo*
- 35 **Massimo Livi Bacci**, *Un mondo più affollato e meno coeso*

- 41 **Antonio Longo**, *Un nuovo ordine mondiale per dare una chance alla pace*
- 47 **Silvia Guetta**, *Un banco di prova: educare alla convivenza pacifica e alla cittadinanza globale*
- 55 **Giorgio Valentino Federici**, *Quando George Orwell parlava di nazionalismo*
- 62 **Tommaso Pacetti**, *L'importanza del «tema acqua» per la prosperità e per la pace*
- 68 **Luciano A. Ipsaro Palesi e Paola Zamperlin**, *Intelligenza artificiale: generatrice e (o) risolutrice di conflitti?*
- 76 **Vittorio Gasparrini**, *Pace e cultura della cittadinanza: il lavoro del Club per l' UNESCO di Firenze*
- 81 **Rebecca Zani**, *Me velle civem esse totius mundi*
- 87 **Laura Coser**, *«Siamo ancora nemici se il nostro dolore è lo stesso?»*
- 92 **Alessandra Valpiani**, *Nel «mondo globale» la coscienza storica è più preziosa che mai*
- 96 **Manuel Fusca**, *I giovani «nativi» del «mondo globale»*
- 100 **Profili e percorsi**
- 101 **Giovanni Spinoso**, *Giorgio La Pira, «onore e vanto» dell'Università (e della città) di Firenze*
- 108 **Giuseppe Vettori**, *Firenze e il valore della Persona secondo Giorgio La Pira*
- 118 **Pietro Brogi**, *S. Procolo, La Pira e il Presepe animato*
- 120 **Valdo Spini**, *Cultura del Diritto e amore per la libertà in Piero Calamandrei*
- 124 **Vittoria Franco**, *Cesare Luporini: originalità di un marxista inquieto*
- 131 **Marco Salucci**, *Giulio Preti: la lezione di un intellettuale libero*
- 137 **Matteo Galletti**, *Elena Pulcini: solo una «soggettività emozionale» potrà salvare il pianeta*
- 142 **Giovanni Scotto**, *Studiare la pace all'Università di Firenze*



Società Civile

- 152 **Gabriele Parenti**, *ACLI: una storia lunga 80 anni*



Multimedia

- 159 **Lucio Niccolai**, *Continuare a ragionare cantando*
- 164 **Maurizio Bassetti**, *Su Ernesto Balducci: due libri da segnalare*
- 170 **Martha L. Canfield**, *La ballata dei destini incrociati*

Il presente volume è stato realizzato nell'ambito delle iniziative per il Centenario dell'Università di Firenze





CORPI IN TRANSITO NELLE RIVOLUZIONI TECNOLOGICHE

di Piero Meucci

Corpi in transito. Etica, bioetica, cittadinanza tra presente e futuro: di questo si è discusso a Napoli nell'ambito del Seminario Permanente Etica Bioetica Cittadinanza dell'Università Federico II. Un incontro annuale per riflettere sui «segni dei tempi» in relazione alla sempre più urgente necessità di interpretare e capire le «rivoluzioni digitali» – ben tre in soli trenta anni –, che stanno modificando sostanzialmente la nostra vita e che (soprattutto nel caso dell'ultima delle tre, quella della cosiddetta Intelligenza Artificiale) pongono innumerevoli interrogativi di ordine scientifico ed etico.

Un cluster di parole chiave

A Napoli si sono svolte, alla metà di aprile, due giornate di studio per approfondire un tema cruciale: *Corpi in transito. Etica, bioetica, cittadinanza tra presente e futuro*. È stato questo il titolo dell'incontro organizzato dal Seminario Permanente Etica Bioetica Cittadinanza dell'Università Federico II, coordinato da Emilia D'Antuono e Enrica Amaturò, che ogni anno si pone l'obiettivo di interpretare «i segni dei tempi», come direbbe Giorgio La Pira.

Una sintesi delle problematiche affrontate dagli esperti intervenuti può essere espressa attraverso un *cluster* di parole chiave che è uno strumento iconografico sempre più usato nei resoconti giornalistici. Eccone alcune di quelle più ricorrenti nelle aule dell'Accademia Pontaniana: identità, incertezza, paura, inganno, simulazione, barbarie, educazione, vigilanza, disuguaglianza, pluralismo, merce e dono.

Parole che evocano i rischi di transizioni mal regolate, non gestite sulla base di valori fondamentali che vedono al centro l'uomo, la sua dignità e il diritto a realizzare la sua identità individuale e sociale. Di fronte all'accelerazione delle tecnologie digitali con la loro invasività e una natura che simula ciò che compone la sostanza dell'umano (intelligenza, memoria, comunicazione) si presentano pericoli con un'evidenza e una carica negativa impressionanti.

La pubblicistica e i flussi di informazione via *social* veicolano innumerevoli testi ispirati da entusiasti digitali che affermano, per fare un esempio, che con l'intelligenza artificiale potremmo scaricare il nostro cervello su un computer, cosa che ci permetterà di vivere anche quando il nostro supporto biologico non funzionerà più. O, al contrario, da pessimisti apocalittici, che ritengono che l'IA ci distruggerà, dal momento che occuperà tutti i posti di lavoro, in modo che gli esseri umani non sapranno più cosa fare delle proprie vite. Lo spauracchio affascinante e terrificante che periodicamente viene agitato da aspiranti scrittori di fantascienza preconizza che l'IA vorrà dominare sugli esseri umani. È del tutto sterile esercitarsi su visioni fantahorror con le macchine che ragionano e sottomettono i loro apprendisti stregoni. L'atteggiamento giusto è piuttosto quello «di individuare gli elementi apparentemente insignificanti con cui queste tecnologie si inseriscono nelle pieghe del vissuto» (crf. Simone Natale, *Macchine ingannevoli*, «Corriere della Sera»).

Tre rivoluzioni digitali in 30 anni

Il dibattito in corso rimane però estremamente polarizzato e non c'è da stupirsi. Siamo di fronte alla terza rivoluzione digitale in poco meno di 30 anni. Si fa fatica a razionalizzare il mutamento al quale assistiamo. Sollecitati tutti i giorni da annunci di soluzioni nuove e mirabolanti siamo disposti a credere a qualunque mutamento dichiarato imminente nella gestione della quotidianità, in un futuro non lontano. Ma saremo gli stessi?

La prima rivoluzione è stata quella di Internet nella seconda metà degli anni 90: la nascita dell'archivio universale, un nuovo potentissimo strumento di gestione dei dati e delle regole della comunicazione. Da subito si pose l'interrogativo dell'impatto su ciò che appariva un nuovo strumento più avanzato degli altri. Nel gennaio 1997 Henry Kissinger tenne una conferenza alla Bocconi di Milano. Era il momento dell'esplosione della Rete, l'avvio della prima rivoluzione digitale.

Chi scrive era presente e si ricorda soprattutto di un passaggio del suo intervento: «Un giorno ho chiesto alla mia segretaria di portarmi il materiale documentario relativo a George Shultz. "Chi è George Shultz"? Mi chiese. "Ma come chi è Shultz? è stato Segretario di Stato con Ronald Reagan", le dissi sorpreso. "Non importa, tanto ora guardo su Internet"». «Ecco il pericolo – sentenziò indignato il professore che ha condizionato la politica estera americana per 40 anni – alienare il proprio cervello a una macchina». L'anno dopo, il prestigioso settimanale tedesco «Der Spiegel» pubblicò un voluminoso numero speciale intitolato *L'orrore dell'essere sempre raggiungibile* indicando i cambiamenti che si verificavano nelle abitudini delle persone a causa della posta elettronica e dei telefoni cellulari.

Fra il 2004 (Facebook) e il 2016 (TikTok) sono arrivati i *social*: prima come *network*,



ETICABIOETICACITTADINANZA
SEMINARIO PERMANENTE

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "FUERTE" | Centro Internazionale di Etica Bioetica | Dipartimento di Scienze Sociali | EBCAPS

CONVEGNO INTERNAZIONALE

CORPI IN TRANSITO
ETICA, BIOETICA, CITTADINANZA TRA PRESENTE E FUTURO

Napoli, 15 e 16 Aprile 2024

LUNEDÌ 15 APRILE 2024
9.15 - Aula Magna della Facoltà di Scienze Sociali, Università degli Studi di Napoli "Fuerte"

Rete di utenti, e poi come *media*, in quanto non solo strumenti di interazione fra gruppi, ma anche canali di diffusione di informazioni di ogni genere e di ogni provenienza. Gradualmente, a partire dal primo iPhone di Jobs (2007), gli smartphone si sono trasformati in una protesi indispensabile per la vita di relazione e oggi sovrintendono alla maggior parte delle attività quotidiane. La seconda rivoluzione digitale.

Oggi la *media pro capite* di consultazione degli smartphone si aggira sulle 5 ore (per circa la metà degli utenti) ma il 26% lo utilizza fino a 7 ore al giorno. Lo registra una ricerca di Counterpoint Research che ha condotto uno studio su 3.500 utenti in tutto il mondo. Il dato dice che – al netto delle otto ore medie che si trascorrono per dormire – una persona su quattro passa poco meno della metà della sua giornata davanti al *device*. Il più delle volte l’attivazione parte da un gesto automatico: guardo che ore sono e finisco per consultare *social*, posta e notizie.

Si tratta di un monitoraggio annuale che solleva legittimi interrogativi sugli effetti che questi apparecchi (il computer e lo smartphone), potenzialmente sostitutivi di funzioni primarie, come appunto la memoria, provocano alla persona umana in tutte le sue componenti: fisica, psicologica e intellettuale. Un’azienda californiana di telecomunicazioni ha chiesto a un gruppo di esperti di immaginare le mutazioni che il corpo umano potrebbe subire alla fine di questo millennio a causa delle spinte evolutive prodotte dall’uso dei *device* digitali. Ne è venuto fuori uno strano alieno: Mindy. Mano destra (la sinistra per i mancini) ad artiglio, postura gobba, perdita di diversi centimetri in altezza, cranio più spesso, ma contenente un cervello più piccolo. Potrebbe anche formarsi una terza palpebra «laterale».

Ogni volta che *chattiamo*, controlliamo la posta elettronica, navighiamo su Internet o utilizziamo i *social* tendiamo ad assumere posizioni innaturali rispetto all’equilibrio dell’apparato muscolo-scheletrico con la conseguenza che i pesi del corpo vanno a distribuirsi in un modo scorretto. Su questa falsariga c’è anche chi ha inventato il nome per una patologia: *Tech neck*, collo tecnologico. Ma anche spalle, schiena e persino il bacino possono essere colpiti a causa di posture sbagliate. Al limite estremo, dicono alcuni, il cervello potrebbe rattrappirsi per le sempre minori prestazioni che gli chiediamo. Intendiamoci bene: sono studi tutt’altro che decisivi, ma hanno il buon effetto di consigliare esercizi fisici e comportamenti che possono ridurre i rischi.

Tutti *zombie walker*?

Proseguono anche le ricerche scientifiche sugli effetti che i dispositivi tecnologici producono sul piano psico-affettivo, in particolare per quanto riguarda gli adolescenti. Se per molti di loro stare in Rete, scambiarsi contenuti e messaggi, può essere un elemento di fuoriuscita dall'isolamento con la possibilità di condividere i loro interessi, per altri può rappresentare una sorgente di ansia: la loro identità in formazione è sottoposta, istantaneamente, all'approvazione o al rifiuto di un pubblico potenzialmente smisurato. Nei bambini, poi, è stato dimostrato che l'eccessivo uso dei *social* ingenera sindrome ansioso-depressiva e disturbi del sonno. L'aumento dell'ansia, in un ambiente di vita già molto ansiogeno, vale comunque anche per gli adulti. Gli esperti chiamano «nomofobia» (da *no mobile phone phobia*) la paura di restare senza il telefono. Una sorta di allarme permanente diventato una parte strutturale dell'esistenza quotidiana. Ci sono ancora effetti che riguardano la lettura dei contenuti. Le notifiche *push* incessanti sfruttano gli impulsi umani e obbligano a spostare costantemente l'attenzione provocando una reazione emotiva. I messaggi che vengono compulsivamente consultati bloccano la focalizzazione dell'attenzione, facendo saltare i passaggi del ragionamento.

Non c'è pertanto da meravigliarsi che nella cultura popolare sia tornata di moda la parola *zombie*, «i morti viventi» di una serie cinematografica *horror*. Lo *zombie walk* definisce l'andatura che si ha quando si consulta lo smartphone camminando, ossia «molto lenta, incerta e sbilenco, con passi corti e frequenti inciampi» con il pericolo concreto di cadere o sbattere contro oggetti. «Siamo tutti *zombie* col telefono in mano», canta Ghali in *Casa Mia*, la canzone arrivata terza al Festival di Sanremo 2024.

Quali potrebbero essere gli antidoti al rischio di diventare *zombie walker*? Trattenersi per esempio dal *chattare* o guardare video mentre si cammina, a meno che non sia strettamente necessario. La dice lunga il fatto che i grandi CEO che hanno inventato i *social media* sono molto prudenti nel farli usare dai propri figli. Ci sono poi applicazioni per lo smartphone che misurano il tempo passato a consultarlo, anche se suscita qualche perplessità il fatto che *App* inserite dai costruttori nei *software* possano avere un risultato diverso da quello di raccogliere ancora e sempre dati personali. Il modo più semplice sarebbe quello di allontanarci dal dispositivo per lunghi periodi di tempo. Ma è difficile farlo in una situazione nella quale è diventato elemento fondamentale della propria organizzazione di vita.

Se sparisce anche il libero arbitrio

Alla terza rivoluzione digitale abbiamo già accennato parlando del contrasto fra apocalittici e ottimisti: l'affermarsi dell'intelligenza artificiale generativa. Dice lo psicanalista lacaniano Panayiotis Kantzas: «Stiamo costruendo un'umanità strutturalmente diversa, con un cervello che funziona in modo diverso da quella precedente. Guardiamo alla dimensione della nostra vita *online*: spesa alimentare, conti in banca, lavoro, amori sono ormai *online*. Le nostre città stesse sono ormai *online*. Abbiamo perso gran parte della vita reale». Se il nostro cervello muta, perdendo capacità in nome di un'IA sempre più invasiva e capace di scegliere – continua – ma non dotata,

per struttura propria, di etica, estetica e creatività, «(...) non solo nascerà un'umanità totalmente diversa da quella che ha vissuto su questo pianeta fino ad ora, ma per questa nuova umanità sarà sempre più difficile, a furia di delegare, operare la scelta. Ovvero, dar luogo al libero arbitrio».

Kantzas mette in evidenza il nodo principale collegato con il tumultuoso progredire dell'intelligenza artificiale: gli effetti sul libero arbitrio e sull'autodeterminazione dell'individuo. Secondo lo storico israeliano Yuval Noah Harari, uno dei più autorevoli futurologi, autore di *Homo Deus*, siamo diventati «animali *hackerabili*», governati da algoritmi che «ci conoscono meglio di quanto conosciamo noi stessi». Un tempo si parlava di uomo eterodiretto, oggi il concetto è diventato ancora più forte, perché va a incidere direttamente sull'individuo, utilizzandone e sfruttandone caratteristiche e sentimenti. In altre parole, la persona diventa una variabile del mondo digitale del quale si illude di avere il controllo. Si trova, invece, inerme di fronte alle possibili (e inevitabili) manipolazioni di chi realmente è padrone di quelle tecnologie.

Il libero arbitrio si fonda, tra l'altro, sulla possibilità di poter contare su una corretta informazione per poter assumere le decisioni. Anche questo è un punto cruciale. Il problema dell'informazione viene indicato con la parola *fake-news*: una notizia non vera o parzialmente vera o manipolata che il sistema dei *social media* è in grado di diffondere in tempo reale a milioni di utenti. Uno dei pericolosi portati della trasformazione digitale è quello di attribuire lo stesso valore a qualunque frammento di discorso venga diffuso attraverso i *social media* e le reti multimediali. Il fenomeno si chiama Infodemia: narrazioni autoreferenziali, cioè non documentate dai fatti, possono guidare i comportamenti dei cittadini dal punto di vista sanitario, politico ed economico.

Un'indagine recente del CENSIS su *Disinformazione e fake news in Italia. Il sistema dell'informazione alla prova dell'Intelligenza Artificiale*, presentato a Roma al Senato, ha messo in evidenza che il 76,5% degli italiani si sente indifeso di fronte alle *fake-news*. È nello stesso tempo un dato preoccupante e un segnale positivo, perché porsi il problema è già un buon inizio per affrontarlo. Uno degli aspetti più importanti che emerge dal rapporto è che gli italiani si stanno rendendo conto del valore delle notizie vere e del disvalore che hanno le *fake-news*: «Prima la pandemia, seguita dal conflitto russo ucraino, ci hanno fatto capire quanto sia fondamentale comunicare notizie in maniera rigorosa e irreprensibile. Inoltre, dobbiamo lavorare affinché l'Intelligenza Artificiale sia di supporto al lavoro umano e giornalistico ma non diven-



ti un sostituto». Si tende a fare proprie informazioni con una velocità che impedisce l'esercizio dello spirito critico, del dubbio, anche perché subito dopo l'acquisizione di una informazione ne segue un'altra altrettanto puntata a solleticare il sistema di valori e gli interessi di chi la riceve.

Il percorso iniziatico del principe Raimondo

Allora, come accompagnare e gestire la terza rivoluzione digitale, tenendo comunque conto che la presa d'atto sempre più diffusa dei rischi ha già prodotto interventi regolatori importanti come quello dell'Unione europea e la messa a punto di correzioni e soluzioni digitali da parte dei Big Tech, i grandi produttori internazionali?

Occorre innanzitutto esercitare quella che il professor Emiliano Grimaldi, nel corso del Convegno di Napoli ha definito «vigilanza epistemica»: vigilare con attenzione su ciò che accade al nostro corpo e alla nostra psiche, nel momento in cui ci adattiamo all'uso di nuovi strumenti, nuove soluzioni, nuove applicazioni. E questo dovrebbe diventare non solo il compito degli organismi e delle agenzie governative, ma anche «un principio di precauzione» che ognuno dovrebbe fare proprio. Utilizzarlo come un radar sempre acceso nella navigazione quotidiana. Rafforzandolo con un «principio del disinganno», vale a dire tenere sempre acceso il dubbio critico pensando che siamo esposti in ogni momento all'imitazione e alla simulazione dell'umano – vedi *Chabot*, dialoghi con un interlocutore macchina che si limita a imitare linguaggi, espressioni e toni tratti dall'infinito archivio delle comunicazioni umane diventati linguaggio numerico – e attraverso questo filtro metodologico gestire tutto quanto passa attraverso la tecnologia a disposizione di ciascuno.

«Le tecnologie più sofisticate ci richiedono di tenere il passo e diventare noi sempre più sofisticati» (Simone Natale, cit.), e per farlo, ovviamente, non è possibile «uscirne da soli», ma occorre una consapevolezza collettiva che parta da precisi programmi di formazione, in primo luogo in tutti i livelli scolastici e nei programmi di formazione. Suggestivo di entrare nella Cappella Sansevero di Napoli e, dopo aver contemplato il meraviglioso *Cristo Velato*, soffermarsi sul percorso iniziatico suggerito dal fantasioso principe Raimondo. Si parte dall'allegoria dell'*Educazione*, la *Conoscenza*, si attraversa la *Sincerità*, cioè la disposizione aperta e onesta della mente, per arrivare al *Disinganno*, la liberazione della mente da tutte le trappole del pregiudizio, dell'ipocrisia e dell'interesse, nonché dai simulacri di umanità che le nuove tecnologie mettono in mano a malintenzionati di tutte le specie.



LODOVICO GRASSI E L'ETICA DEL COMANDAMENTO CONCRETO

di Pietro L. Di Giorgi

Una riflessione articolata sulla figura di Lodovico Grassi, fondatore, con Ernesto Balducci, di «Testimonianze», di cui è stato direttore per venti anni, come viene ricordato anche nel recente Quaderno speciale *Pensieri di pace. Antologia di testi (e un ricordo) di Lodovico Grassi*, che la rivista gli ha dedicato. Un uomo di scuola e di pensiero, dalla solida formazione teologica, filosofica e giuridica, che era anche politicamente appassionato e impegnato a fondo nella discussione pubblica.

Un intellettuale poliedrico

A più di un quinquennio dalla sua morte, è forse venuto il tempo per una riflessione articolata su Lodovico Grassi, uomo di scuola e di pensiero, intellettuale poliedrico e politicamente appassionato, la cui formazione giuridica, teologica e filosofica rivelava una competenza trans-disciplinare stupefacente ogni volta che dai suoi scritti, come dal suo parlare, emergevano le sue letture sterminate e composite¹. Nell'accingerci a questo compito, non possiamo però non delimitarne i confini, viste le diverse sfaccettature della sua ric-

ca personalità. In tal modo ci sembra di poter anche indicare alcune piste di ricerca che possano costituire una sorta di *vademecum* per futuri lavori di approfondimento. E ciò a partire dal suo diuturno lavoro redazionale per «Testimonianze», che abbisognerà di uno studio analitico dei suoi contributi sulla rivista, nonché dell'impronta che le conferì nel dibattito pubblico fiorentino e nazionale nel corso di una direzione ultraventennale (dal 1982 al 2003)². Allo stesso modo, sarà da valutare il ruolo rilevante da lui assunto nella progettazione e direzione scientifica delle Edizioni Cultura della Pace, fondate



da Ernesto Balducci nel 1986. Così come sarà da prendere in esame il suo decisivo apporto propulsivo, come segretario della Fondazione Balducci, nell'avviare, dopo la tragica morte di Balducci nel 1992, la riflessione sul suo lascito intellettuale; nel sostenere il lavoro di riordino della biblioteca, dell'archivio e dei diari; nel gestire la pubblicazione degli inediti e la riedizione delle opere. Ed infine, ma forse sarà il compito più rilevante, si dovranno specificamente studiare gli scritti che egli dedicò all'interpretazione del pensiero balducciano, nel corso di un lunghissimo rapporto personale e intellettuale.

Quello che per parte nostra in questa sede ci ripromettiamo è il tentativo di tracciare alcune linee conduttrici del suo itinerario filosofico-teologico, soffermandoci sugli scritti in cui egli è sembrato quasi voler segnalare le pietre miliari in un percorso di riflessione che vorremmo definire come un'«etica del comandamento concreto», che fungesse da alimento e orientamento nel vivo del suo instancabile lavoro di intellettuale impegnato nella discussione pubblica.

A confronto con i filosofi

Molteplici sono le tracce che egli ha lasciato del suo lavoro. Al suo periodo romano risalgono le traduzioni di due interessanti volumi, che, nel clima post-conciliare di un «ringiovanimento» dell'evangelizzazione, presentavano al pubblico italiano temi ed autori che, sulla scorta della *nouvelle théologie*, ponevano in evidenza la necessità di articolare relazioni rinnovate tra Chiesa e mondo, tra chierici e laici, tra uomo e donna, all'insegna di una riconciliazione fra felicità e salvezza³. Rientrato a Firenze verso la fine degli anni 60, e tornato nel 1969 allo stato laicale⁴, Lodovico Grassi fu molto impegnato,

dal 1970 al 1976, nel lavoro redazionale dell'*Enciclopedia delle religioni*⁵, nel corso del quale egli produsse tre corpose voci su Bergson, Kierkegaard, Pascal (nell'ordine in cui uscirono nei diversi volumi dell'opera).

Di Bergson egli privilegiava l'opera tarda, *Les deux sources de la moral et de la religion*, con la dialettica fra «morale della pressione» e «morale dell'aspirazione». La prima, l'etica minima del «non fare il male», tendenzialmente statica e conformistica, con regole astratte e impersonali a garanzia dell'ordine sociale; la seconda, l'etica massima del «fa' il bene», incarnata da personalità esemplari che, mostrando lo slancio vitale verso la fraternità universale, producono un'emulazione creativa. Allo stesso modo, egli sottolineava come Bergson contrapponesse alla religione statica e tradizionalistica (che tuttavia con la sua funzione fabulatrice mitiga gli effetti di un intellettualismo secolarizzante) la religione dinamica dei mistici cristiani, che, attingendo Dio, sono poi capaci di tradurre il suo slancio creatore nel supplemento d'anima che caratterizza l'etica dell'amore gratuito evangelico⁶.

Nel presentare le linee centrali del pensiero di Kierkegaard, Grassi evidenziava il rifiuto di un cristianesimo addomesticato e razionalizzato («la pretesa di dimostrare l'esistenza di Dio è demoniaca»): la fede è un salto che si esercita nell'accettazione del paradosso assoluto del Dio-Uomo. Il cristianesimo non è concepibile come dottrina ma come esistenza nella *sequela Christi* (in cui Grassi vede prefigurarsi la distinzione di Barth fra religione e fede), attraverso la quale si può vivere la contemporaneità con Cristo come partecipazione ai destini dell'umanità sofferente (secondo quel modello dell'esser-per-altri proposto da Bonhoeffer, su cui Grassi si sarebbe, come vedremo, in seguito a lungo soffermato)⁷.



Anche in Pascal egli metteva in evidenza il rifiuto di un cristianesimo che si conformi allo spirito del mondo, scambiando la conversione del cuore con l'esteriorità dei riti, e la legge morale con il legalismo. E tuttavia, a fronte del «pregiudizio» giansenistico che conduceva Pascal ad una dura denuncia dei compromessi che svuotano l'amore di Dio, Grassi riteneva ingiustificata la sua critica dello spirito di adattamento gesuitico, e l'affrettata identificazione della casistica con il lassismo morale. Secondo Grassi, invece, la casistica si rivela «(...) indispensabile ad ogni etica che voglia

porsi "in situazione" e non rimanere sul piano dei principî» (un tema su cui ritornerà in un saggio specifico di poco successivo). E tuttavia, nel teorico dell'*esprit de finesse* e dell'*esprit de géométrie*, nel filosofo consapevole dei vari piani o ordini della realtà, capace di evitare rapporti di ambigua concordia o di irrazionale separazione, Grassi vede prefigurarsi lo stile di un cristianesimo adulto che non vive la propria fede come un criterio onnicomprensivo e integristico. E non esita ad in-

TESTIMONIANZE

Pensieri di pace

Antologia di testi (e un ricordo) di Lodovico Grassi



dicare in Pascal un interlocutore privilegiato per il pensiero contemporaneo, grazie all'argomento della «scommessa» fra fede e ateismo, presentata plausibilmente come espressione di un'«opzione fondamentale a cui l'uomo non può sottrarsi». Visto che la ragione riguardo alla fede non può essere di alcun aiuto, può allora apparire legittimo, anche per il non credente, scommettere sull'incontro vitale con il divino, «incominciando a vivere "come se" credesse»⁸. Espressione che, nell'otti-



ca di Grassi, a noi sembra possa richiamare *l'etsi Deus non daretur* del suo Bonhoeffer, che, simmetricamente, spinge il cristiano a vivere non fondandosi sulla forza della Chiesa-istituzione, ma sulla «ravvivante debolezza» della Croce (secondo la felice espressione di Pietro Piovani, il suo maestro degli studi universitari fiorentini)⁹.

Teologia morale ed etica della situazione

Negli stessi anni Lodovico Grassi contribuiva (su invito dello stesso Piovani) ad un volume collettaneo d'impostazione accademica proprio sull'«etica della situazione», prendendone in esame l'evoluzione nella teologia morale cattolica, dalla condanna di Pio XII del 1952 alle elaborazioni e agli sviluppi suscitati dal Concilio Vaticano II, improntati all'ascolto e ad un «contagio fecondo» con il pensiero contemporaneo¹⁰. Egli sottolineava preliminarmente la prudente posizione di Karl Rahner, che vedeva un elemento di verità in un'«etica esistenziale» che non si limiti ad un nucleo di principî e di norme astratte ricavabili deduttivamente, ma si completi nell'atto creativo della «decisione individuale, unica, singolare e irripetibile»¹¹. Grassi pareva tuttavia più convinto della dizione di «etica *in* situazione», che nel «situazionismo mitigato» di Edward Schillebeeckx pareva meglio evidenziare la funzione complementare ed integrativa della *situazione* rispetto all'universalità ed all'assolutezza delle norme astratte. Il giudizio etico non può non includere gli elementi che la situazione pratica porta con sé e di cui la norma astratta non può tener conto: ciò che vale per la coscienza non può quindi essere una norma valevole per tutti, ma la norma concreta che matura nella situazione par-

ticolare in cui ciascuno è impegnato in modo unico, e che Dio rivela alla sua coscienza. L'approccio situazionistico, frutto del contatto proficuo della teologia morale cattolica con il pensiero contemporaneo (storicistico, personalistico ed esistenzialistico), si concentrava per Grassi sul punto di saldatura fra universale e particolare, che pone in crisi il sistema tomistico di norme universali coerenti e controllabili, valorizzando invece l'appello creativo del giudizio individuale che si confronta con la specificità delle situazioni, ed evitando forme di rigidità preconcepita¹².

A questo proposito, non si può non rilevare che l'orientamento situazionistico, emancipatosi dalla nozione di legge morale naturale, sembrava gettare le basi per una saldatura, con modalità argomentative tipiche dell'etica filosofica contemporanea, con alcuni sviluppi più recenti della teologia morale cattolica, la quale propone un modello etico duttile, capace di liberarsi dalle costrizioni di un morale dell'obbligazione che rischia di rivelarsi, in determinate circostanze, poco empatica, se non addirittura disumana¹³.

A quelle sue pagine Grassi si sarebbe anche in seguito più volte richiamato, ripensandole in riferimento ad un autore come Bonhoeffer, in linea, del resto, con un filone critico che ha individuato nel protestantesimo tedesco una *humus* filosofico-religiosa congeniale all'etica della situazione. Pur notando che in Bonhoeffer non si possa parlare di «puro situazionismo», egli ricordava comunque, con le parole del teologo luterano, che la Chiesa non aveva «(...) il diritto di proclamare principî che sono sempre veri, ma solo comandamenti che sono veri oggi». Ed annotava che la teologia morale cattolica, non essendosi criticamente confrontata con Bonhoeffer, aveva molto cammino da compiere al fine di recuperare quanto la

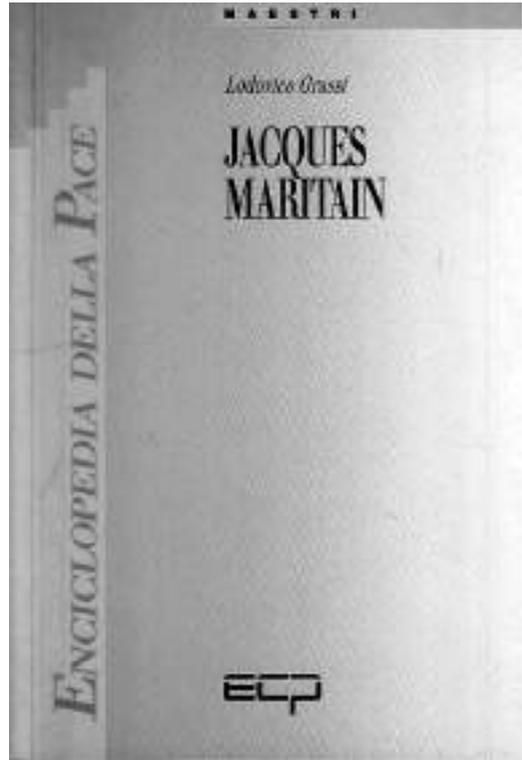


teologia conciliare aveva proposto come punto equilibrato di maturazione fra principi ineludibili e concreto giudizio morale, pur tenendosi ben alla larga dal soggettivismo e dal relativismo etico¹⁴.

Il «cantiere Bonhoeffer»

Negli anni 90, in corrispondenza con la traduzione presso la Queriniana dell'edizione critica del *corpus* bonhoefferiano, ed in particolare dell'*Etica*, Grassi ne veniva approfondendo la lettura, all'interno di ciò che egli chiamava il suo «mai chiuso cantiere Bonhoeffer». Ciò che più lo appassionava era la sua «teologia del comandamento concreto», fondata su un'«etica evangelica concreta», che si contrapponeva ad ogni etica astratta di principi eternamente veri. Solo il riferimento a Gesù Cristo può condurre ad un atteggiamento di concreta responsabilità etica, ad una decisione etica nel concreto presente del soggetto, il quale non può che muoversi «(...) nel campo delle relatività, (...) in quella luce ambigua che la luce storica stende sul bene e sul male», ove spesso non si tratta di «(...) decidere fra giusto e ingiusto, fra bene e male, bensì anche fra giusto e giusto, fra ingiusto e ingiusto»¹⁵.

Del resto, era proprio un messaggio etico che trova il suo fondamento, non in un rapporto «religioso» con un dio onnipotente, ma nel partecipare all'essere di Gesù (il «Dio in forma umana» che condivide la sofferenza dell'uomo), a produrre l'esperienza di un'autentica trascendenza. Infatti, essa non deriva dall'inseguire «i compiti infiniti, irraggiungibili» di principi universali e astratti, ma nell'esser-per-altri di Gesù Cristo, nell'identificarsi con «il prossimo che è dato di volta in volta, che è raggiungibile»: la sequela di una Parola che «riceve rilievo e forza non dai



concetti, ma dall'esempio»¹⁶.

Ed a proposito di questo spunto bonhoefferiano sulla *imitatio Christi*, come modello dotato di forza attrattiva, non sembra forzato rinviare, nel contesto della contemporanea crisi dell'universalismo etico, a ciò che è stato definito un «universalismo esemplare», ossia un universale incarnato da esempi di bontà morale capaci di indurre comportamenti emulativi.

Resistenza e resa

E sarà nella penombra ambigua di una continua tensione fra «resistenza e resa» rispetto all'irrazionalità etica del mondo, che dovrà esercitarsi, proprio sulla scia dell'etica bonhoefferiana della situazione concreta, la responsabilità etica e politica del soggetto. Fu questo lo spirito da cui Lodovico Grassi fu animato, per tutti gli



anni 80, in corrispondenza con l'accesso dibattito sull'installazione degli euromissili a Comiso, nella sua fase di pacifismo militante, che doveva approdare ai volumi apparsi per le Edizioni Cultura della Pace: *La democrazia dell'era atomica*¹⁷, *Jacques Maritain*¹⁸, *La pace come «ideale storico concreto»*¹⁹. Si trattava, insomma, di declinare opportunamente radicalismo e compromesso, al fine di affrontare e rendere feconda la situazione contingente, magari contrapponendosi, nel nome di una comune responsabilità per l'umanità, a ciò che, nell'epoca atomica, appare come un destino di rovina del tutto plausibile.

Ad altri il compito di dare conto di quel periodo, in cui, con i convegni di «Testimonianze», *Se vuoi la pace prepara la pace* (1981-87), e con il diretto impegno politico-ideale nel Consiglio comunale di Firenze (1985-90), egli offrì il proprio contributo all'elaborazione di una cultura della pace improntata ad una «fede democratica secolare» (Maritain), e perciò pluralistica, in una società fondata sul libero confronto e rispetto reciproco fra le diverse comunità spirituali²⁰.

Nell'economia di questo lavoro, desideriamo solo sottolineare che quella fase del suo impegno intellettuale è la risposta testimoniale, per lui ineludibile, all'interpellanza, tutta bonhoefferiana, a scoprire la giustizia del Regno, abbandonando le «retrovie dei principî» per «arrischiare il comandamento dell'amore»²¹; a non lasciarsi stritolare dalla «grande mascherata del male», che una volta di più sembrava rivestire di un «ragionevole» equilibrio del terrore uno scontro che poteva invece rivelarsi esiziale per l'intera umanità. Ecco

l'urgenza indifferibile di una «resistenza al potere atomico», da cui trarre l'occasione decisiva per elaborare, diremmo, un neo-giusnaturalismo planetario fondato su un «diritto alla pace», che nell'era atomica sia riconosciuto (non costituito!) come diritto umano fondamentale inalienabile e inviolabile, in quanto condizione stessa di pensabilità della specie umana. Una pace come «ideale storico concreto», che doveva riconfigurare, secondo la lezione di La Pira e di Maritain, una «democrazia planetaria», capace di limitare, in condizioni di parità, le sovranità nazionali, oltre che di ripensare, in un rapporto dialettico fra procedure e valori, perfino la cosiddetta regola della maggioranza, allorché risulti in gioco la stessa sopravvivenza dell'umanità.

Ma, e lo ribadiamo in chiusura, sarà, poi, tutta da studiare la sua ricognizione globale dell'opera maritainiana, che consente a Grassi, secondo una linea che va da La Pira a Mounier, di inquadrare in un «umanesimo integrale» tutti gli elementi di verità contenuti nelle varie forme di umanesimo avvicendatesi nella storia: e ciò grazie ad una «coscienza profano-cristiana», che, senza alcuna pretesa integralistica, può assumere tutte le dimensioni dell'umano senza smentire se stessa.

Molti anni fa Lodovico mi aveva fatto dono di un piccolo libro del suo Bonhoeffer, *Venga il tuo Regno*. Ecco, ora che egli vive nella luce del Risorto, mi piace pensare che la sua preghiera di invocazione del Regno sia stata quella di un uomo che, nella «(...) più completa solidarietà con il mondo, soffre e lotta nel mondo per l'umanità tutta e per il compimento della gloria di Dio in essa»²².



¹ Per un partecipe ritratto umano e intellettuale della sua personalità si veda di recente S. Saccardi, *La cifra (culturale e umana) di uno speciale «compagno di viaggio»*, in *Pensieri di pace. Antologia di testi (e un ricordo) di Lodovico Grassi*, a cura di M. Bassetti e S. Saccardi, Quaderno speciale di «Testimonianze», supplemento al n. 554, 2024, pp. 2-4.

² L'elenco completo dei suoi articoli sulla rivista l'ha fornito M. Bassetti, *ibid.*, pp. 52-55.

³ Dopo gli studi classici e la laurea in Giurisprudenza a Firenze nel 1959 con Pietro Piovani, con una tesi in filosofia del diritto su *L'uomo e lo Stato nella filosofia di Jacques Maritain*, Lodovico Grassi si era trasferito a Roma per compiere gli studi teologici presso l'Università Gregoriana (con il conseguimento del baccalaureato) e avviare la sua esperienza sacerdotale come padre Scolopio. È così che aveva fatto ricorso allo pseudonimo di Piero Martini, per tradurre, presso l'editrice A.V.E. di Roma nel 1966: R. Salaün, E. Marcus, *Che cos'è un prete*, e A.-A. Devaux, *Teilhard de Chardin e la vocazione della donna*. In relazione a quest'ultimo volume, l'uso prudente dello pseudonimo trovava in quegli anni un motivo ulteriore negli ostacoli che da parte vaticana venivano frapposti alla pubblicazione delle opere teilhardiane e dei saggi critici che lo riguardavano. E segnala l'interesse per Teilhard de Chardin, che Grassi condivideva con l'ambiente intellettuale di «Testimonianze», soprattutto con Ernesto Balducci e con Mario Gozzini (su cui si veda il nostro recente *Quando Ernesto Balducci scoprì Teilhard de Chardin*, «Testimonianze», n. 554, 2024, pp. 54-101).

⁴ Su quella fase della sua vita si legga il commosso ricordo del fratello Stefano, in S. Grassi, *Un itinerario spirituale*, in *Pensieri di pace*, cit., pp. 5-7.

⁵ *Enciclopedia delle religioni*, a cura di M. Gozzini, direzione scientifica di A. M. Di Nola, Vallecchi, Firenze 1970-1976, 6 voll.

⁶ L. Grassi, voce *Bergson, Henri*, vol. I, 1970, coll. 108-11.

⁷ *Id.*, voce *Kierkegaard, Søren Aabye*, vol. III, 1971, coll. 1410-16.

⁸ *Id.*, voce *Pascal, Blaise*, vol. IV, 1972, coll. 1504-12 (in particolare coll. 1508, 1510).

⁹ *Id.*, *Ricordo di Pietro Piovani*, «Testimonianze», nn. 227-228, 1980, pp. 56-8. A proposito del rapporto di filiale discepolato che Grassi ebbe con Piovani, Pietro De Marco (esponente della seconda generazione di «Testimonianze», e redattore con Grassi dell'*Enciclopedia delle religioni*) ci raccontava di recente che, per parte sua, Piovani «(...) considerava la tesi di Grassi come la più sottile e intelligente tra quelle del gruppo dei suoi allievi cattolici».

¹⁰ L. Grassi, *Sviluppi della riflessione teologica cattolica sull'etica della situazione*, in *L'etica della situazione*, a cura di P. Piovani, Guida, Napoli 1974, pp. 457-80.

¹¹ *Ibid.*, p. 471.

¹² *Ibid.*, pp. 459, 475. Si deve qui annotare che lo stesso Piovani (*Ragioni e limiti del situazionismo etico*, in *L'etica della situazione*, cit., pp. 519-51, in particolare pp. 521, 526), rifacendosi evidentemente al saggio di Grassi, cita proprio Schillebeeckx

come autore della definizione «più accogliente» o inclusiva di etica della situazione, accettandone la correzione in «etica nella situazione», secondo cui la reale definizione del contenuto morale può essere trovata nella situazione pratica esistenziale come «(...) risultanza concreta di tutti i fattori spaziali e temporali nei quali la libertà personale si trova impegnata» (Schillebeeckx, *L'etica della situazione*, in *Riscoperta dell'uomo. Dal mito all'antropologia critica*, a cura di F. V. Joannes, Mondadori, Milano 1967, pp. 155-81, si veda alle pp. 159-60; questo testo del teologo olandese risulta citato da Grassi a p. 475).

¹³ Pensiamo in particolare a Giannino Piana, recentemente scomparso, che ha collaborato con «Testimonianze» e che ci piace qui ricordare: si veda in proposito G. Piana, *L'altro come fondamento ultimo della moralità*, «Testimonianze», 1998, n. 397, pp. 68-73; *Id.*, *Persona, corpo, natura. Le radici di un'etica «situata»*, Queriniana, Brescia 2016; ma sulla sua opera complessiva cfr. F. Compagnoni, P. Benanti (a cura di), *Un'etica per tempi incerti. Giannino Piana, teologo italiano*, Cittadella, Assisi 2021.

¹⁴ Grassi, *Veritatis splendor: testo ed evento*, «Testimonianze», n. 367, 1994, pp. 7-10.

¹⁵ *Id.*, *Dietrich Bonhoeffer testimone e teologo della responsabilità*, «Testimonianze», n. 397, 1998, pp. 35-50, in particolare p. 49.

¹⁶ *Id.*, *L'ultimo Bonhoeffer*, «Testimonianze», nn. 443-44, 2005, pp. 45-54, specie pp. 52-53.

¹⁷ ECP, S. Domenico di Fiesole 1988, su cui rinviamo alla nostra recensione *Era atomica e democrazia*, «Critica marxista», n. 3, 1989, pp. 175-178.

¹⁸ ECP, S. Domenico di Fiesole 1993, per il quale si veda la recensione di G. Galeazzi, *Una lezione per questo passaggio d'epoca*, «L'Osservatore Romano», 3 dicembre 1993, p. 3.

¹⁹ Il volume, curato da Grassi, pubblicava, in collaborazione con l'Istituto Internazionale Jacques Maritain, gli atti di un convegno del dicembre 1993, cui anch'egli aveva partecipato (ECP, S. Domenico di Fiesole 1994): di Grassi si vedano, oltre all'*Introduzione* (pp. 7-10), il saggio *Per un pacifismo critico: la lezione di Maritain e Balducci*, pp. 117-125.

²⁰ Per una selezione antologica di alcuni suoi interventi cfr. il fascicolo speciale che «Testimonianze», in occasione dei suoi settant'anni, gli aveva dedicato: *Un uomo di pace. Lodovico Grassi fondatore di «Testimonianze»*, a cura di M. Bassetti e S. Saccardi, Quaderni del Cinquantennale, n. 1, supplemento al n. 447-448, maggio-agosto 2006, pp. 30-46; ma si veda anche in *Pensieri di pace*, cit., pp. 16-25. Si ricordi, inoltre, che Grassi, ordinario di Storia e Filosofia nei licei statali, aveva prodotto, in collaborazione con Balducci, un ricco volume antologico per la Scuola secondaria superiore (che ebbe una discreta diffusione) dedicato alla cultura della pace (con brani da Erasmo a Teilhard de Chardin): si veda E. Balducci, L. Grassi, *La pace. Realismo di un'utopia*, Principato, Firenze 1983, II ed. 1985, con nuovi testi e documenti.

²¹ D. Bonhoeffer, *L'essenza della chiesa*, Queriniana, Brescia 2023.

²² D. Bonhoeffer, *Venga il tuo Regno*, Queriniana, Brescia 1988.

LA LEZIONE DI FRANCO BASAGLIA, CHE INSERÌ I «MATTI» NEL MONDO

di Alberta Basaglia (intervista a cura di Francesco Bezzi)

Alberta Basaglia parla della figura del padre che, ricorda, bisogna far attenzione a non ridurre ad una sorta di «icona». Franco Basaglia liberò i «matti» dalle catene e costrinse la società a prendere coscienza della loro esistenza: due passaggi fondamentali. Entrambi, oggi, come dimenticati. Sarebbe necessario, invece, che la Riforma per cui egli si è battuto trovasse piena attuazione. Per andare in questa direzione occorrerebbe un cambiamento di mentalità, ritornando al clima culturale e umano di condivisione che ad essa dette vita, attivando e facendo funzionare i servizi territoriali a tempo pieno e creando centri di aggregazione per combattere il disagio giovanile.

A quasi cinquanta anni dalla Riforma

A quasi 50 anni dall'attuazione della Riforma Basaglia permane non soltanto il ricordo dell'intelligenza, della profonda umanità e competenza del professor Franco Basaglia, ma anche una serie di problemi legati alla gestione dei servizi psichiatrici nel territorio. Il disagio delle fa-

miglie e dei pazienti rispetto all'insorgenza di un problema psichiatrico è sempre stato un dramma. Franco Basaglia non ha soltanto liberato i «matti» dalle loro catene, ma li ha inseriti nella società. Dal momento che soltanto una buona rete di servizi, composta non solo da ambulatori parzialmente aperti, può servire a risolvere il problema, si impone una riflessione



sulla Riforma senza trasformare il prof. Basaglia in un'icona.

A questo scopo abbiamo intervistato la dott.ssa Alberta Basaglia, figlia dello psichiatra, che ha lavorato a lungo nei servizi territoriali del Comune di Venezia con le donne e i giovani.

Bezzi. Quali sono gli aspetti problematici nella gestione della Riforma?

Basaglia. Dopo la Riforma, alcune regioni si sono mosse correttamente come il Friuli, che ha attivato i servizi territoriali aperti, non parzialmente, bensì 24 ore su 24. Altre regioni, invece, hanno messo in opera dei Centri di salute mentale, insufficienti al bisogno della popolazione perché aperti solo poche ore, come semplici ambulatori, mentre la Legge prevedeva tutt'altro.

Bezzi. Dal punto di vista culturale cosa manca, all'interno della società civile, per la piena attuazione della Riforma? È necessario un maggiore impegno della scuola e della politica?

Basaglia. Manca una cultura dei diritti delle persone. In questi anni è mancata la

forza di tenere aperti i principali discorsi della lezione di Basaglia. È mancato il contesto favorevole e, di conseguenza, la forza di mantenere vivi i diritti delle persone. Il concetto dei diritti civili deve essere rivolto all'intelligenza umana, all'interno della formazione, sin da quando donne e uomini sono bambine e bambini. Scuola e famiglia devono costituire luoghi significativi per una vera formazione civile. Inoltre, sono necessari spazi collettivi di aggregazione dove i giovani possano confrontarsi, dialogare ed elaborare mentalità aperte.

Bezzi. Ora parliamo un po' dei «luoghi».

Basaglia. Se tu costruisci le politiche di una città devi garantire i luoghi fisici di aggregazione.

Bezzi. E i giovani?

Basaglia. Noi ci aspettiamo qualcosa dai giovani come se loro fossero i portatori di novità senza aver fornito loro opportunità. Se non fornisci loro questi «luoghi», ogni giovane è costretto a vivere nella propria solitudine senza alcun tipo di affettività e di elaborazione.

Bezzi. *Sono importanti i nomi da dare a questi luoghi?*

Basaglia. No! Importante è che esistano.

Se manca l'apertura verso l'Altro

Bezzi. *E le tecniche nel rapporto di cura psichiatrica?*

Basaglia. Le cosiddette tecniche sono soltanto «attrezzi» e non esistono modelli precostituiti ed astratti. Eventualmente, i modelli sono costruiti sulla realtà in cui si lavora sul momento. Le situazioni e le storie delle persone sono sempre diverse, conoscere le modalità diverse per affrontare il problema... questo va benissimo. È utile e necessario condividere, all'interno della storia di una persona, la sua sofferenza.

Bezzi. *E la formazione degli psichiatri?*

Basaglia. L'università non ha mai accolto, fisicamente, Basaglia e l'insegnamento impartito nel polo universitario risulta, a tutt'oggi, di vecchio stampo. I tempi, rispetto al passato, non mi sembrano molto cambiati. E la figura di Franco Basaglia rischia di essere una specie di «santino» della psichiatria italiana con poche conseguenze pratiche sul territorio.

Franco Basaglia non ha soltanto liberato i «matti» dalle catene, ma ha costretto la società ad accorgersi che i «matti» esisto-

no e che bisogna tutti noi farsi carico di questa cosa perché i matti sono la contraddizione di ognuno di noi. In questo senso Franco Basaglia ha operato una rivoluzione culturale mettendo i «matti» dentro il mondo.

Bezzi. *Quali luoghi «mentali» occorre attivare collettivamente?*

Basaglia. Credo che dovrebbe essere riattivato il clima degli anni 70, quando fu elaborata la Riforma e quando si pensava di poter cambiare molte cose. Si pensava che la condivisione portasse alla costruzione di un altro mondo... Tutto quello che oggi ci gira intorno dimostra che la tendenza non è questa. In questo senso oggi viviamo tempi completamente differenti, in cui non mi sembra che ci sia l'interesse verso l'Altro per dare un senso al nostro mondo.

Bezzi. *Un ricordo di Franco Basaglia?*

Basaglia. Il ricordo più importante non è un ricordo individuale legato alla persona, ma è la memoria del clima che c'era intorno a quella avventura, che era un clima di condivisione continua dei problemi, di dialogo, di confronto, di discussione tra persone molto diverse fra di loro, ma disposte a mediare, di fatto un clima di affettività. La percezione non era che ci fosse una persona sola e che tutti le andassero dietro, ma che esistesse un gruppo di lavoro che diveniva sempre più grande.

ORAZIO MARCHI: UNA STORIA DI VITA (FRA SINISTRA POLITICA E IMPEGNO SOCIALE)

di Nicolò Budini Gattai

Il racconto di una esperienza di militanza politica nel PCI e di impegno sociale nel Circolo di Pian di San Bartolo (Firenze), vissuta con entusiasmo e orgoglio dal protagonista, Orazio Marchi, ormai ultranovantenne, ma ben vigile nel ricordo e nell'analisi degli anni del dopoguerra che, nella zona di Firenze e dintorni videro il risorgere o la nuova costruzione delle case del popolo, grazie all'impegno di tanti cittadini che trovavano in esse occasioni ricreative e di crescita sociale al di là delle appartenenze politiche. Un patrimonio culturale e una rete di esperienze associative, che ancora sussistono, e che vengono consegnate alle generazioni nuove, pur in un contesto profondamente mutato.

PCI e Casa del Popolo: l'osmosi «fiorentina»

Nel primo capitolo di *Insieme. Ritualità, piaceri, politiche della collaborazione* Richard Sennet analizza come, a partire dalla risposta di Karl Marx al programma del nascente Partito socialdemocratico tedesco, pubblicata nel 1875 sotto il titolo

di *Critica del programma di Gotha*, si siano formate due sinistre contrapposte, anche se intersecate tra di loro: la sinistra politica e la sinistra sociale. Schematizzando si può definire la prima come un'organizzazione verticistica che mette in primo piano l'unità; la seconda invece privilegia l'inclusione e la collaborazione¹. Nell'area fiorentina i circoli Arci (che

potremmo considerare un'espressione della sinistra sociale) hanno ospitato da sempre le sezioni e le cellule del Partito Comunista Italiano (ovvero la sinistra politica). Antonio Fanelli nel suo studio sulle Case del Popolo scrive che l'«(...) osmosi tra la militanza del Pci e l'attivismo nella casa del popolo si è realizzata nel caso di Firenze a dispetto di una vicenda più generale che ha visto prevalere momenti di dibattito a volte anche aspro e di "diffidenza" del Pci nei confronti dell'ARCI per l'innovazione e il pragmatismo adoperati nell'organizzazione del tempo libero e per un'azione politica autonoma nel campo della cultura»².

La vita di Orazio Marchi illustra bene l'osmosi tra la militanza nel Pci e l'attivismo associazionista di cui parla Fanelli. Una militanza nel Partito a servizio del territorio e della comunità: «Fare il segretario della Sezione significava preoccuparsi dei problemi della gente. Il Circolo è nato perché la gente aveva bisogno di qualcosa per aggregarsi, per stare insieme, per divertirsi, per discutere e il Circolo nasce con questo spirito»³. Orazio è un attivista e un militante, già consigliere al Circolo, segretario della Sezione comunista di Pian di San Bartolo e segretario della Commissione interna delle Officine delle Ferrovie. Attività svolte con passione e serietà, alle quali ha dedicato molto del suo tempo libero. «Quando io ho cominciato a fare politica si faceva il corso Gramsci, il corso Togliatti, il corso Lenin e la sera, quando si faceva festa dal lavoro, s'andava in Federazione».

Siamo sulle colline di via Bolognese a sette chilometri da Firenze, nel piccolo piano di 250 metri appena sopra Trespiano, a Pian di San Bartolo. Amministrativamente il paese è diviso tra quattro comuni: Firenze, Fiesole, Sesto fiorentino e Vaglia. All'interno del Circolo di via dei Cipressini 16 abbiamo incontrato Orazio Mar-

chi, classe 1927, novanta e passa anni portati molto bene sia per il suo sguardo sicuro sia per la sua mente capace di analisi serie e di un umorismo cordiale.

Orazio è figlio di un «antifascista silenzioso» che per la sua riservatezza non dava nell'occhio al regime. Ha studiato fino alla quinta elementare, a 17 anni entra nelle Ferrovie come operaio, era il mese di marzo del 1944. L'11 agosto dello stesso anno fu liberata Firenze dall'occupazione nazi-fascista, tuttavia gli scontri e le rappresaglie continuarono per tutto il mese. Gli ultimi giorni videro i tedeschi presidiare barbaramente l'ospedale di Careggi e le zone limitrofe dove, sotto un ponte del torrente Terzollina a Serpiolle, avevano il loro deposito di munizioni⁴, fino al 1° settembre 1944. Parte della popolazione di Pian di San Bartolo fu costretta ad abbandonare le abitazioni distrutte per ripararsi nei tunnel sotto la ferrovia, alcuni si erano riparati nel cimitero di Trespiano, altri furono portati dai tedeschi come manovalanza per le fortificazioni sulla Linea Gotica, altri ancora scapparono.

«Non c'era che da rimboccarsi le maniche»

Arriva il momento della ricostruzione, Orazio racconta: «Qui c'erano solo macerie. Non c'era che da rimboccarsi le maniche e cominciare a recuperare qualcosa». Il paese, finora abitato da poche persone, perlopiù contadini, manovali e impiegati al cimitero e al sanatorio Banti di Pratolino, si ingrandisce. Molti costruiscono la propria casa senza un preciso piano urbanistico. Il circolo fu il centro intorno al quale si costruì il paese⁵. «Ci fu un maestro muratore di Fontebuona che aveva una piccola impresa, disse: "Prendo il terreno io, costruisco delle abitazioni, le vendo e voi vi prendete il pezzo che



v'interessa". Si comprò questo terreno e si incominciò a lavorare». Così nacque l'idea di un luogo per incontrarsi, discutere, risolvere i problemi concreti come l'acquedotto, il telefono pubblico, il trasporto pubblico. Le prime riunioni si svolgevano, fin dagli anni Cinquanta, su un muretto⁶ o dentro alla bottega di «uno dei nostri» che offriva una stanza per le riunioni. La voglia di fare insieme, di collaborare per «conquistare qualche cosa di meglio», era tale che, anche sul filobus numero 25 stracolmo⁷, un gruppetto di persone pensasse di costruirsi «un locale che fosse nostro». Era il momento di riappropriarsi di una storia, allora «i partiti funzionavano, l'associazionismo stava crescendo» dice Orazio. La dittatura fascista, che aveva sottratto i luoghi dell'associazionismo di sinistra, e la guerra di Liberazione fecero rinascere un movimento fortemente radicato nei territori per affermare i valori della cooperazione e del mutualismo che già dalla

metà dell'Ottocento avevano alimentato, in tutta Europa, il sogno delle classi popolari di partecipare alla vita politica e di godere il tempo libero insieme. Questo sentimento si rafforzò ancor di più alla metà degli anni Cinquanta, quando il governo Scelba volle riportare nelle mani dello Stato i beni del disciolto Partito Nazionale Fascista, comprese diverse case del popolo che erano state confiscate durante il fascismo. Nel territorio fiorentino furono confiscate ventitré case del popolo. In seguito a questi provvedimenti, che scatenarono un sentimento di nuova sovrappaffazione, la popolazione reagì trovando accordi e compromessi, talvolta acquistando l'immobile a spese dei soci. Nel decennio successivo alla fine della guerra, vennero costruite nel territorio fiorentino 168 nuove case del popolo, non sempre in sintonia con il PCI⁸. Nel primo gruppo di attivisti di Pian di San Bartolo, tra gli altri, «(...) c'era Fossi Gino, Vannucci Car-

lo, c'era Sonni Elio, c'era Giustini Fernando, Collini Gino, c'è... qualcheduno mi sfugge... Fortunato Giuliano, Vannini Urbano (...). Si cerca il terreno dove costruire questo circolo. Cominciamo a raccattare i soldi dalla gente e allora propaganda, pubblicità, gli incontri, gli amici, i parenti e mille lire, il mattone si chiamava noi, mi dai un mattone per fare il circolo? E c'era uno di questi, il Fossi Corrado, che sarebbe il fratello di Gino, che è stato un fenomeno. Ha raccolto più lui da solo che noi tutti, era capace di farsi dare il mattone, anche dal prete».

Finito il tempo del lavoro in officina si riunivano per portare avanti, volontariamente, il progetto comune con spirito di amicizia e collaborazione.

«La domenica chi aveva qualche ora libera o qualche ora durante la settimana o sennò d'estate, la domenica, sveglia alle quattro e via al circolo. Pala, piccone, falce e rena. C'erano diversi muratori che avevano in mano la parte più tecnica e costruttiva. C'era il Pronti Dino, il Fredducci Franco, il Fredducci Renzo, c'era il Magherini Gino, Emanuele, il Ciolli Adolfo. Il resto s'era manovalanza: c'era il tornitore, il fresatore, il meccanico raffinato, il saldatore. Insomma, tutta gente che più o meno lavorava nelle officine di Firenze e la domenica mattina, fino a mezzogiorno-l'una, eravamo qui fissi. E in contemporanea chi non poteva lavorare andava a cercar soldi».

Comunisti, cattolici, indipendenti...

Il Circolo aprì nel 1961, dopo più di due anni di lavoro nel tempo libero. Al suo interno si trovava prima una cellula che poi diventò sezione del Pci. Racconta Orazio: «Qui c'era la cellula che in qualche modo faceva da traino. Eravamo tanti, ma in confronto alla popolazione era-

vamo veramente pochi. Insomma non si può pretendere che tutti siano iscritti. Seguiti? Abbastanza, perché, insomma, io credo di poter dire che la popolazione dell'epoca ci ha seguito molto, le indicazioni, le iniziative, gli impegni presi dalla cellula comunista che poi diventò sezione, perché aveva raggiunto circa una sessantina di iscritti, si diffondevano circa 150 copie de "L'Unità"».

Tuttavia, anche senza la presenza di altre sezioni di altri partiti, la manovalanza e l'attività sociale degli indipendenti e dei cattolici nel Circolo è stata fondamentale⁹. «Avversità verso la Chiesa non c'è mai stata qui (...). I compagni non eran neanche la metà (...). Il Partito Comunista è stato l'unica forza organizzata (...). Qui i socialisti non si son mai riuniti, i democristiani nemmeno, anche se erano presenti (...). Francamente, se il Circolo c'è, è anche merito loro, perché hanno messo i tubi, hanno messo il mattone; perché non ci voleva la tessera per venire a lavorare qui. Prima bisognava avere le braccia, poi saper usare il piccone».

Comunisti, cattolici, indipendenti, un gruppo di persone mosse dalla voglia di migliorare le cose, capace di collaborare e di accogliere chiunque sentisse il bisogno di impegnarsi per il paese. In ciò potremmo scorgere quella che all'inizio abbiamo definito la sinistra sociale, un associazionismo inclusivo, capace di coinvolgere un notevole numero di persone, di orientamenti politici differenti. Luigi Tomassini ha analizzato come tra l'associazionismo sorto prima del fascismo e quello nato dopo la Resistenza ci fossero forti elementi di continuità: «(...) questo tipo di associazionismo, proprio perché meno legato a istanze centralizzatrici tipiche delle organizzazioni politiche e sindacali, e anche cooperative, godeva di una amplissima autonomia, di un'indipendenza e di un radicamento sulla realtà locale

che, se in alcuni casi presentava il rischio dell'isolamento e del localismo, per altri versi si legava in maniera originale ed estremamente interessante alle specifiche e originali caratteristiche dei paesi e delle singole località della provincia, o dei quartieri e sobborghi della città»¹⁰.

Il PCI ha dato il suo impulso, organizzava delle iniziative, appoggiava le lotte, ma non si mostrò mai direttivo o prevaricatore nei confronti delle scelte dei membri del Circolo. Dice Orazio: «(...) quando si fece la battaglia per l'acquedotto, il Partito diceva "chiamiamo l'assessore, si blocca la strada". Si bloccò il traffico sulla via Bolognese, venne la polizia, venne l'assessore, e discussioni, dibattiti. (...) Noi s'è sempre cercato di coinvolgere tutti senza distinzione di colori». Il PCI è stato un partito coinvolgente, tanto che alle iniziative promosse dalla sezione comunista partecipava quasi tutto il paese, così come una parte considerevole degli abitanti di Pian di San Bartolo offrivano e offrono tutt'oggi il proprio servizio volontario al Circolo, tra questi ci sono dei giovani, alcuni dei quali sono entrati anche nel direttivo. «Quando si facevano assemblee col sindaco, con l'assessore, col presidente della Provincia o col candidato onorevole tanta gente partecipava. Ai tempi d'oro partecipava quasi tutto il paese, poi la politica è scaduta piano piano, magari ora non ci vien più nessuno. Però questo spirito unitario San Bartolo l'ha sempre mantenuto, perché i volontari fanno ancora servizio, sono circa una sessantina che fanno servizio dopo cena. Nel pomeriggio ci sono i pensiona-



ti due giorni la settimana. E questo è un patrimonio che per ora tiene. Facciamo le sagre che impegnano venti-trenta persone. C'è anche un passaggio generazionale: i bambini di dieci anni vengono a servire a tavola alle sagre».

Imparare dalle persone più che parlare in nome loro

L'ambito ricreativo non ha come fine il puro divertimento, ma quello dello stare insieme come premessa per ritrovarsi, confrontarsi e mettersi d'accordo per trovare delle soluzioni. Si afferma così una comunità che vive il territorio, se ne preoccupa, lo cura. «La forza delle case del popolo è ancora oggi la compresenza e l'osmosi tra il "ricreativo" e il "culturale". (...) E proprio nella capacità (...) di unire vasti settori di cittadinanza attiva attorno a un'etica del bene comune, alla pratica del volontariato e dell'auto-organizzazio-

ne, risiedono la forza e l'originalità delle case del popolo fiorentine»¹¹. Il Circolo ha la forza di unire persone capaci di lottare perché, come dice Orazio Marchi, le «cose che si son dovute conquistare, non ce l'ha regalate nessuno». Il ricreativo gioca così un ruolo fondamentale, quello di coinvolgere e aggregare. Stare insieme per organizzare le lotte per l'acquedotto, per richiedere il depuratore, per far arrivare l'autobus di linea nel paese, per fare delle proposte di correzione della viabilità affinché si evitino gli incidenti mortali sulla via Bolognese.

Oggi molti politici dimenticano i valori della solidarietà e del fare insieme, anzi persuadono i cittadini a sentirsi minacciati dai migranti o dai ceti più deboli. Sennet scrive che l'individualismo e l'assenza di riti condivisi tendono «(...) a produrre una vita sociale brutalmente semplificata, dominata da due polarità: "noi contro di lo-

ro" e "ciascuno da solo". (...) I brutali semplificatori della modernità possono forse inibire e distorcere la nostra capacità di vivere e lavorare insieme, ma non cancellano, non possono cancellare, tale capacità. In quanto animali sociali, siamo in grado di collaborare più profondamente di quanto non immagini l'ordine sociale esistente»¹².

Il ruolo di segretario della Sezione del PCI di Orazio Marchi si muoveva dal centro (il Partito) alla periferia (il Circolo), ma anche e soprattutto, dal Circolo al Partito. Molte delle lotte intraprese dagli abitanti di Pian di San Bartolo venivano discusse nel Circolo e l'azione del segretario della sezione era quella di raccogliere i vari pareri e punti di vista per organizzarsi e agire insieme.

Si tratta di una politica che si impegna a imparare dalle persone più che parlare in nome loro.

¹ R. Sennet, *Insieme. Rituali, piaceri, politiche della collaborazione*, Feltrinelli, Milano 2014, (ed.or. 2012), pp. 47-78, in part. pp. 57-58.

² A. Fanelli, *A casa del popolo. Antropologia e storia dell'associazionismo ricreativo*, Donzelli, Roma 2014, p. 19.

³ Intervista a Orazio Marchi del 26 maggio 2018.

⁴ D. Bargiacchi, S. Desideri, P. L. Pellegrini, *Pian di San Bartolo. Cento anni di vita vissuta*, Comune di Firenze, Firenze 2002, p. 183.

⁵ A. Fanelli, *A casa del popolo*, cit., pp. 164-170.

⁶ D. Bargiacchi, S. Desideri, P. L. Pellegrini, *Pian di San Bartolo. Un paese e due antiche valli: note di tre storici improvvisati e curiosi*, Edifir, Sesto Fiorentino 2000, p. 117.

⁷ D. Bargiacchi, F. Baroncini, S. Desideri, P. L. Pellegrini, *Il 25. Biografia di una linea di trasporto pubblico*, Agemina, Firenze 2009.

⁸ A. Fanelli, *Il Circolo come «cuore del paese»: le case del popolo nell'area fiorentina*, in *L'Italia dei piccoli centri*, numero monografico di «Testimonianze», nn. 3-4, 2016, pp. 51-52; L. Tomassini, *L'associazionismo culturale e ricreativo. Le case del popolo a Firenze (1945-1956)*, in *La Toscana nel secondo dopoguerra*, a cura di P. L. Ballini, L. Lotti, M. G. Rossi, Franco Angeli, Milano- 1991, pp. 935-944.

⁹ Cfr. A. Fanelli, *A casa del popolo*, cit., pp. 32-35.

¹⁰ L. Tomassini, *L'associazionismo*, cit., p. 931.

¹¹ A. Fanelli, *A casa del popolo*, cit., pp. 55-56.

¹² R. Sennet, *Insieme*, cit., p. 306.



Nell'età dei cittadini del mondo

(Sezione tematica a cura di Giorgio Valentino Federici,
Silvia Guetta e Severino Saccardi)





LA DIFFICILE ARTE DI ESSERE «CITTADINI DEL MONDO»

di Severino Saccardi

La realtà contemporanea è segnata da una evidente contraddizione: si è, di fatto, «cittadini del mondo» in un pianeta caratterizzato dall'interdipendenza dell'economia e delle relazioni umane e segnato, tuttavia, dal rinascere di conflitti, contrapposizioni violente ed istanze identitarie. Una situazione in cui è fondamentale riscoprire la lezione di pensatori come Ernesto Balducci ed Edgar Morin, che indicano la via per la costruzione di una vera civiltà planetaria.

Una città-simbolo e la sua Università

Questo volume è dedicato al centenario dell'Università di Firenze¹. L'università di una città-simbolo. Firenze è, elettivamente, «città del mondo». Lo è per storia, vocazione e cultura. Qui, Giorgio La Pira convocava da tutte le parti del pianeta sindaci, statisti e uomini di diversa fede in nome della pace. A Firenze, come parte inimitabile del patrimonio artistico e culturale dell'umanità, hanno mostrato di tenere tutti, in occasione della *grande alluvione*² del 1966. Erano di tutte le regioni d'Italia e anche delle più varie nazionalità, gli «angeli del fango» che vennero a dare una mano. E dalle più diverse latitudini, tanti paesi, anche i più poveri vollero mandare aiuti. L'insegnamento di

quelle vicende (con una Firenze piagata che trova in sé la forza della rinascita e riscuote attestati di universale solidarietà) va trasmesso alle nuove generazioni. Ma nel frattempo il mondo è cambiato. Oggi, per molti, Firenze rischia di apparire come «città del mondo», soprattutto, perché è meta di un flusso inarrestabile di turisti. Un fenomeno (che ha i suoi pro e i suoi, non pochi, contro), da affrontare e «governare». D'altra parte, non si può certo rimpiangere il tempo in cui i viaggi per ammirare bellezze e patrimoni artistici delle città d'arte erano appannaggio di ristrette *élites*. Il mondo (che oggi è divenuto «globale») va avanti. L'interdipendenza è la dimensione in cui tutti ci troviamo a vivere: con lo scambio planetario di beni e merci, i movimenti di popola-



zione, il flusso ininterrotto di immagini, notizie, comunicazioni. Questo è il «vilaggio planetario», sulla cui configurazione e sulle cui prospettive da anni viene da interrogarsi³. Anche il nostro volume, realizzato nell'ambito del Progetto *Cultura della pace e cittadinanza globale*, con il contributo di diversi autori e autrici, ruota attorno a questa problematica. Siamo in un tempo in cui l'essere «cittadini del mondo» sembrerebbe una condizione quasi naturale, un dato di fatto, una condizione «strutturale». Non porta in questa direzione la globalizzazione stessa dell'economia (di cui sopra dicevamo)?

Se manca la «globalizzazione dei diritti»

Sembra ancora un'utopia, invece, la «globalizzazione dei diritti», anche se la forza e il carattere incisivo delle informazioni e della comunicazione (che servono a far conoscere violazioni della dignità della persona e battaglie dei popoli per la libertà) sembrerebbero di valido aiuto. E lo sono, certamente. Ma la realtà è ben più controversa e complicata. È vero che complessivamente è aumentata, nel mondo, la consapevolezza dell'importanza dei diritti umani e, a parole, anche nelle dichiarazioni ufficiali del potere, alle più diverse latitudini, si rende formalmente omaggio ai principi della Dichiarazione Universale del 1948. Nondimeno, a livel-

lo internazionale, le violazioni dei diritti medesimi sono, in maniera preoccupante, assai estese. La stessa tendenza, apparentemente incontrastata, all'interdipendenza fra i diversi comparti del pianeta ha subito imprevedibili contropunte ed ha registrato, in apparenza, perfino uno «stop». Così è stato durante la grande crisi della pandemia. Quando, in tutta evidenza, un prodotto perverso dell'interconnessione delle relazioni internazionali (che ha favorito la rapida diffusione del virus) ha prodotto la chiusura delle frontiere, la sospensione dei viaggi e il provvisorio ritorno sulla scena degli stati nazionali (che puntavano a tutelarsi ognuno per suo conto). Ci siamo chiesti, perfino, se la globalizzazione fosse finita. Una domanda a cui rapidamente ci si è trovati a rispondere (incalzati da evidenze come la scoperta e la diffusione internazionale del vaccino anti-covid) che la globalizzazione, no, non era finita. Era viva e vegeta, ma sembrava essere rinata, per così dire, sotto un segno diverso. Come se il mondo si fosse fatto più stretto e meno coeso, come suggerisce Livi Bacci. E sia pure in un quadro complessivo di inscindibili relazioni globali, rinascono particolarismi e spinte identitarie e si fa di nuovo forte la tendenza a riproporre l'idea della «sovranità assoluta» degli stati (Longo). Che è foriera di contrapposizioni e di conflitti. E infatti, in un quadro certo già caratterizzato da una «guerra mondiale a pezzi» (secondo



papa Francesco), la guerra è ritornata anche in Europa (fuori però dal perimetro dell'Unione Europea che, affermando la «sovranità relativa» degli stati membri ha garantito decenni di pace). E c'è anche, tuttora in corso, nel momento in cui scriviamo, la devastante crisi del Medio Oriente. Non sono eventi che succedono a caso. È in corso una drammatica contesa per il cambiamento degli equilibri geopolitici del mondo. I contendenti (pur con distinzioni interne) sono ben identificabili: di qua gli Stati Uniti e l'Europa; di là, Russia, Cina e non pochi paesi del cosiddetto «Sud globale».

Viviamo su un crinale

Ci troviamo su un crinale. Il «mondo globale» vive, dunque, la sua unificazione (economica, delle comunicazioni, delle migrazioni) proprio mentre rischia la disgregazione. Una sorta di contraddittoria, ed esplosiva, «unificazione conflittuale». Uno scenario assai lontano rispetto a quello auspicato da Ernesto Balducci (con il suo *uomo planetario*) e da Edgar Morin, che ha parlato di *Terra patria*.

Oggi, a quel che pare, i «cittadini del mondo», uniti da una comunità di destino, rischiano di ritrovarsi avviluppati in dinamiche divisive legate alla riproposizione dell'eterno schema «amico-nemico», proiettato su scala globale. Eppure, forse, proprio per questo, ripensare il senso profondo di una certa visione della civiltà planetaria (come l'hanno intesa e insegnata pensatori come Balducci e Morin) è tutt'altro che inattuale. Anzi, è più che mai necessario. C'è bisogno di un soprassalto

della politica, che ha da affrontare questioni di fondo: quali prospettive possono delinearsi per il domani dell'Unione Europea?; quale il riposizionamento del «Sud globale» e sotto quale segno avverrà (quello di una crescente democratizzazione, oppure quello di un'affermazione dei modelli autoritari e autocratici)?; quali *chances* potranno avere percorsi di pace, capaci di porre fine ai conflitti attuali e, magari, di definire assetti del mondo più rispettosi di diritti umani e autodeterminazione dei popoli? Domande che implicano non solo una nuova consapevolezza della politica, ma anche un percorso di carattere culturale all'altezza delle sfide dei tempi. Una nuova *paideia* per un mondo inquieto. È pensando a questo che, in occasione del centenario dell'Università di Firenze, ci è sembrato appropriato portare avanti un Progetto su *Cultura della pace e cittadinanza globale*. Ha ragione, infatti, Mauro Ceruti, quando delinea il salto storico che si è verificato con il passaggio dalla città dell'umanesimo alla «città pianeta». È la dimensione cui si riferiscono all'interno dell'Università medesima, i docenti impegnati con gli studenti di uno specifico Corso di laurea, a concentrare la loro attenzione sui temi della *pace e diritti umani* nel mondo contemporaneo. Non è una riflessione che parte da zero. Firenze è città che ha conosciuto personalità che (nell'Università e fuori) hanno fornito un grande contributo al cammino della cultura del dialogo e della convivenza. Ripensare, in spirito di libertà, anche al loro insegnamento contribuisce a rafforzare la speranza in un futuro in cui, a pieno titolo e per davvero, ci possiamo dire «cittadini del mondo».

¹ Il volume è nato dalla collaborazione dalla redazione della rivista con il Dipartimento FORLILPSI, con l'apporto dei Corsi di Laurea L19, SECI, con il Centro per l'Unesco di Firenze e con la Cattedra Transdisciplinare UNESCO «Sviluppo umano e cul-

tura di pace» dell'Università di Firenze.

² V. *La grande alluvione*, «Testimonianze», nn. 504-505-506.

³ V. *Il fascino ambivalente del «villaggio globale»*, (sez. monotematica), «Testimonianze», n. 392.



Paideia per un mondo inquieto

(Sezione tematica a cura di Giorgio Valentino Federici,
Silvia Guetta e Severino Saccardi)



Mauro Ceruti
Massimo Livi Bacci
Antonio Longo
Silvia Guetta
Giorgio Valentino Federici
Tommaso Pacetti
Luciano A. Ipsaro Palesi

e Paola Zamperlin
Vittorio Gasparini
Rebecca Zani
Laura Coser
Alessandra Valpiani
Manuel Fusca



DALLA «CITTÀ DEL RINASCIMENTO» ALLA «CITTÀ TERRA»: PER UN'EDUCAZIONE UMANISTA NEL XXI SECOLO

di Mauro Ceruti

Quello che viviamo è il tempo della complessità, segnato anche da una molteplicità di sfide globali. Con l'abolizione (evidenziata dall'ingresso nell'Era dell'Antropocene) della frattura tra natura e cultura, tra storia degli uomini e storia della vita e della Terra, è evidente come l'uomo della nostra epoca non sia più quello del Rinascimento, chiuso nel suo microcosmo, ma piuttosto un frammento emergente di una particella del Cosmo: la Terra. Per questo occorre educare alla complessità dell'era planetaria: per prendere coscienza delle crisi che l'uomo stesso ha prodotto e delle sfide che oggi si trova ad affrontare.

Da Seneca alla cosmopolitica

Nella *Consolazione a Elvia* di Seneca, a un certo punto, si legge: «Percorriamo tutta la terra: non riusciremo a trovare nessun luogo d'esilio. Nulla di ciò che si trova nel mondo è estraneo all'uomo»¹. Queste parole riassumono icasticamente l'ideale «cosmopolitico» stoico e ci forniscono un

termine di confronto per comprendere a fondo l'inedita condizione umana globale odierna, frutto di cinque secoli di età planetaria, cioè di un simultaneo aumento dell'interdipendenza umana e della potenza tecnica, che rendono finalmente concreta, ma anche paradossalmente fragile e incerta, la realizzazione di quell'ideale antico.



Gli stoici elevano gli uomini a cittadini del mondo perché racchiudono nella loro anima un frammento della Ragione cosmica, che permea anche tutta la Terra. Oggi quegli uomini, come ci segnala l'ingresso nell'era dell'Antropocene, sono coscienti di essere diventati una forza geologica, iperattiva e distruttrice, e, in virtù della minaccia che essi stessi rappresentano per la vita umana e non-umana sul pianeta, possono percepirsi partecipi di un destino comune planetario. E una *cosmo-politica*, che dovrà dispiegarsi a partire dal rafforzamento e dalla riarticolazione delle «istituzioni internazionali» esistenti, sarà anche necessariamente una antro-po-politica condotta ad assumere la responsabilità del destino e del divenire dell'umanità così come del pianeta.

L'Antropocene abolisce la frattura moderna tra natura e cultura, tra storia degli uomini e storia della vita e della Terra. Riconoscendo di essere divenuti una «grande forza della natura», dobbiamo parimenti riformare la nostra comprensione dell'umano come una proprietà emergente della totalità complessa della nostra «casa comune»: la Terra. Malgrado la nostra forza e il nostro impatto antropogenici sulla Terra, restiamo cittadini della Terra e, di conseguenza, condividiamo lo stesso destino della Terra.

Cittadini del pianeta Terra

Congedandosi dall'ideale monacale medievale, l'uomo del Rinascimento fiorentino decise di trovare il suo ideale morale nell'attiva partecipazione alla città, inglobando nella sua memoria i classici greci e romani per rigenerare i suoi codici morali, culturali e politici. Oggi, l'uomo dell'era planetaria è sempre più cittadino del pianeta Terra, che sta manifestandosi come la nostra vera città. Come amava

ripetere Ernesto Balducci, noi abitiamo la città Terra. Questa nuova «patria» si fonda sul fatto scientificamente accertabile delle nostre origini cosmologiche e terrestri, sulla nostra unità antropologica e sulla nostra interdipendenza sempre più evidente con il sistema terrestre e in seno al sistema terrestre. Un tratto caratteristico dell'Antropocene e del tempo della complessità, tuttavia, si rileva nella misura in cui questi fatti, accoppiati come sono all'accelerazione della policrisi planetaria (ecologica, climatica, sanitaria, geopolitica, socio-economica...) e alla minaccia esistenziale di una catastrofe planetaria, ci richiamano alla responsabilità per il futuro dell'umanità e all'articolazione di un'etica planetaria adeguata alla convivenza nella nuova «città». Etica planetaria che dovrebbe basarsi sui principi fondamentali del lavorare a ciò che unisce, del lottare contro ciò che divide e del mirare a una universalità concreta per poi espandersi a una politica per l'umanità planetaria, coordinata con le politiche nazionali e locali. Partendo dall'idea che il rimedio, come le cause, alle minacce che incombono sul mondo, passano attraverso la responsabilità e l'inventività degli umani, questa etica planetaria non può che sorreggersi su di un umanesimo rigenerato: l'umanesimo planetario.

Malgrado il mondo sia sempre più interconnesso, la coscienza di essere, in quanto umanità, una comunità di destino non progredisce ancora come necessario e la pace e lo sviluppo sostenibile continuano a essere minacciati da guerre, violazioni di diritti umani, e da ineguaglianze e povertà. L'educazione alla cittadinanza mondiale e a un umanesimo planetario è la risposta a questa sfida.

La carta d'identità terrestre del nuovo cittadino del mondo implica un incontro di identità concentriche e multiple, a cominciare dall'identità familiare, locale, regio-



nale e nazionale. Si tratta di fare della specie umana una umanità, del pianeta la casa comune della diversità umana, e di tendere verso un partenariato dell'umanità e della natura, della tecnologia e dell'ecologia.

Cambiare il modo di pensare e di conoscere

La coscienza planetaria richiede di cambiare il modo di pensare e di conoscere che è oggi alla base dell'insegnamento e dell'organizzazione dei saperi nelle istituzioni educative. Questo modo di pensare e di conoscere impedisce di concepire insieme l'unità umana e le diversità umane, impedisce di concepire l'unità nella molteplicità, la molteplicità nell'unità. O si percepisce l'unità umana, e si dimentica la diversità delle culture; o si percepisce la diversità delle culture senza comprendere l'unità umana. Ma, solo connettere le parti al tutto, il locale al globale, consente di pensare la complessità della condizione umana attuale, la sua *unitas multiplex*. E l'età planetaria significa che anche le crisi si mondializzano, i medesimi pericoli vitali sono condivisi da tutti i popoli, i problemi superano le frontiere nazionali: il surriscaldamento del clima è un problema mondiale; le epidemie sono un problema mondiale; i flussi migratori sono un problema mondiale; le disegualianze sociali sono un problema mondiale; le frodi fiscali sono un problema mondiale; il problema dell'impatto dello sviluppo tecnologico è mondiale; la parità uomo-donna è un problema mondiale; la

libertà di stampa è un problema mondiale. Anche la proliferazione di ordigni nucleari, soprattutto in forma miniaturizzata, è un problema mondiale...

Si stanno planetarizzando le crisi della pace, della democrazia, dei diritti. E nel contempo si stanno planetarizzando le domande di pace, di democrazia, di diritti. La planetarizzazione si manifesta attraverso antinomie, è essa stessa un fenomeno complesso e ambivalente. Dunque: educare alla complessità significa educare all'era planetaria, alla coscienza delle crisi che ha prodotto e alla coscienza delle sfide che oggi pone. Nel passaggio epocale e culturale dalla «città di Firenze», la città-simbolo del Rinascimento, alla «città Terra» l'immagine dell'umano muta. L'uomo dell'umanesimo planetario non è più l'uomo del Rinascimento. Non è più microcosmo, ma frammento emergente del Cosmo. Anzi, frammento emergente di una particella del Cosmo: la Terra. La Terra: Uno-Tutto molteplice, multidimensionale, diversificato, aperto, frammentario e frammentato dall'uomo stesso, che mai potrà «comprenderla» integralmente con il suo pensiero. Uomo che, però, a questo stadio del suo cammino evolutivo, ha l'occasione di raccogliere la frammentarietà in una inedita unità planetaria, unità di specie, sociale e culturale insieme, più potente e più fragile, ma più solidale, e di *co-generare*, così, nuovi frammenti, nuove diversità, nuove dimensioni². Nell'occasione del suo centenario, all'Università della città di Firenze auguro di essere, per i prossimi decenni, un'avanguardia educativa verso una cittadinanza planetaria.

¹ Seneca, *Consolatio ad Helviam matrem*, VIII, 5-6.

² M. Ceruti, F. Bellusci, *Umanizzare la modernità*.

Un modo nuovo di pensare il futuro, Raffaello Cortina, Milano 2023, p. 64.



UN MONDO PIÙ AFFOLLATO E MENO COESO

di Massimo Livi Bacci

Viviamo in un pianeta sempre più stretto e affollato, sempre più connesso, ma sempre meno coeso, come dimostrano i conflitti che hanno surriscaldato le relazioni internazionali al punto da sfociare in vere e proprie guerre.

È un mondo nel quale la globalizzazione tangibile, quella dell'integrazione fra le economie, sembra raffreddarsi, a causa fra l'altro proprio dei conflitti in atto, mentre quella sociale, intangibile, è molto più viva e dinamica. E, in tale complesso e contraddittorio contesto, le divisioni sotterranee di tipo identitario-religioso sembrano prepotentemente riaffiorare alimentando, anch'esse, incomprensioni e contrasti, quando non veri e propri scontri armati.

C'era un tempo, non troppo remoto

C'era un tempo, non troppo remoto, nel quale dire «siamo tutti cittadini del mondo», oppure il suo equivalente religioso «siamo tutti figli di Dio», evocava un mondo astratto e utopico, lontano dalle concrete esperienze di vita di ognuno. Le cose sono cambiate, il mondo è più «stretto», gli umani si sono moltiplicati, e la percezione, se non la conoscenza, del

mondo che ci circonda, è assai più viva oggi di ieri. E di questo mondo ci sentiamo partecipi, coinvolti nelle sue vicende, soggetti attivi, e non solo passivi, dei suoi mutamenti.

Nello spirito di questo volume di «Testimonianze», intendo svolgere due linee di ragionamento. La prima riguarda l'azione delle forze che rendono il mondo più connesso sotto il profilo sociale, economico e fisico. Connesso non significa però co-



eso, ma in contatto, diretto o indiretto. La connessione può essere una forza di coesione, ma può anche essere motivo di contrasto, di conflitto e divisione. E da qui prende avvio la seconda linea di ragionamento, che riguarda la natura e la causa di quest'ultimi. In breve, il mondo diviene più stretto e integrato, e concede opportunità sia per maggiore coesione e interazione, ma anche rischi di possibile conflitto e separazione.

L'interdipendenza non è un'invenzione della modernità

I processi di globalizzazione non sono un'invenzione della modernità ma fenomeni che, su scale, intensità, e velocità diverse, hanno caratterizzato la storia dell'umanità. Nell'epoca moderna, il contatto tra Eurasia e America ha messo in moto un processo di scambi e relazioni globali, suggellato dall'inizio, nel 1565, della regolare relazione tra America e estremo Oriente, con i viaggi annuali del Galeone delle Indie tra Acapulco e Manila. La rivoluzione industriale e quella dei trasporti daranno un altro fortissimo impulso alle relazioni intercontinentali a partire dal secolo scorso. Una misura dell'intensità dell'integrazione tra economie, e quindi del grado di apertura dell'economia mondiale, è costituita dal rapporto tra il valore dell'interscambio tra paesi e il prodotto mondiale¹. Questo rapporto cresce rapidamente nella seconda metà dell'Ottocento, e poi fino alla Grande Guerra; si deprime fortemente per il diffondersi del protezionismo tra le due guerre, riprende a crescere rapidamente a partire dagli anni 70, per la progressiva liberalizzazione degli scambi, fino all'arresto dovuto alla grande crisi finanziaria del 2007. Nell'ultimo quindicennio l'integrazione tra le economie sembra non

avere fatto progressi, anche per l'aumento delle tensioni internazionali, le minori riforme, un minore consenso politico all'integrazione tra economie, e si è coniato il termine *slowbalization*.

Molti esperti, da diversi anni, predicono la fine, o addirittura una inversione, del processo di globalizzazione, prospettiva resa più viva dalla guerra di Ucraina e o conflitti mediorientali. È stato però osservato che «(...) gli indicatori dei flussi di conoscenze e *knowhow* (i dati, la proprietà intellettuale o IP), i flussi dei servizi, i movimenti degli studenti internazionali, hanno accelerato il passo, e crescono adesso più velocemente dell'economia reale. I flussi di dati sono aumentati del 40% all'anno negli ultimi dieci anni»². I cosiddetti «studenti internazionali», cioè studenti che compiono studi terziari in un Paese diverso dal loro, sono aumentati da 4,1 milioni, nel 2012, a 6,4 milioni nel 2021, nonostante la battuta d'arresto dovuta al covid. Le reti sociali si sono intensificate ed estese: il numero degli utenti dei *social media* è cresciuto da 2,7 miliardi del 2017 a 4,9 nel 2023 (+81%), quasi i due terzi della popolazione mondiale.

Globalizzazione tangibile e globalizzazione intangibile

Potremmo dire, con facile sintesi, che c'è una globalizzazione tangibile, fatta di beni materiali (e anche finanziari) e una sociale, intangibile o quasi, fatta di conoscenze, di rapporti di lavoro, di comunicazione interpersonale, e che la seconda è molto più dinamica della prima, che però non sembra orientata al declino. Forse ancora più significativo di altri legami è quello costituito dalle cosiddette «rimesse» degli emigrati, cioè le somme di denaro – parte quindi del loro reddito, per lo più da lavoro – inviate nel Paese di ori-

gine. L'invio di denaro implica l'esistenza di un legame, tra persone che risiedono in paesi diversi, di natura economica, di affetto, di parentela, di amicizia, di solidarietà. Risorse monetarie per lo più impiegate, da chi le riceve, per migliorare l'alimentazione, adeguare l'abitazione, proteggere la salute, mandare i figli a scuola, comprare attrezzi da lavoro, fare piccoli investimenti. Le rimesse ricevute dai paesi di basso o medio reddito costituiscono una somma cospicua, attorno al due per cento del prodotto lordo (ma l'apporto dei migranti è sicuramente superiore per l'esistenza di canali informali di trasmissione di beni e di denaro che le stime ufficiali non colgono). Secondo la World Bank, tra il 2019 e il 2023 – anni assai difficili per i mi-



granti tra conflitti e epidemia – le rimesse verso i paesi a basso reddito sono cresciute da 547 a 669 miliardi di dollari (+22,3%). Durante l'epidemia di Covid-19 le rimesse dei migranti hanno smentito le previsioni che le vedevano in forte diminuzione. Le ragioni della sorprendente resistenza delle rimesse alla crisi covid – quasi stazionarie nel 2020 (-1%), in sensibile aumento nel 2021 (+10%) e nel 2022 (+8%) – erano state attribuite, tra l'altro, agli stimoli fiscali che avevano sorretto l'economia dei paesi ricchi oltre le aspettative, alla sostituzione dei canali formali a quelli informali, alle fluttuazioni

dei cambi monetari³. Queste spiegazioni trascuravano un fattore essenziale, che è quello della solidarietà dei migranti con le famiglie rimaste in patria, con la cerchia delle amicizie, con le comunità di origine. I migranti, benché risentano delle crisi assai più dei residenti, soffrono assai meno di coloro che rimangono in patria in gravi condizioni di povertà, e mantengono il loro sostegno, e in tempi avversi riescono anche ad aumentarlo.

Il senso di solidarietà dei migranti è un sollievo per chi rimane in patria, e ha una funzione anticiclica per le economie dei loro paesi di origine.



Infine, tra i fattori che infittiscono e stringono i legami tra paesi e regioni del mondo, vanno inclusi i colossali investimenti nelle comunicazioni e nei trasporti. L'esempio più clamoroso, ma non l'unico, è quello della Cina e dei programmi infrastrutturali per la nuova Via della Seta: porti, aeroporti, strade, ferrovie, canali, oleodotti, elettrodotti, al fine di legare commercialmente il Paese all'Asia e all'Europa. Tenendo presente che da sempre ai flussi di beni fanno inevitabilmente seguito flussi di lavoratori e di migranti, e che ai legami economici si accompagnano i legami umani.

«Cittadini del mondo», non pacifici compagni di strada

Le considerazioni e gli esempi fatti, seppure disordinati, confermano l'esistenza di dinamiche che moltiplicano i contatti tra paesi, regioni e popoli, che accorciano le distanze tra le persone, che rendono il pianeta più «stretto», oltre che più affollato. Ma questo non significa che il mondo sia più «coeso», e che i «cittadini del mondo» siano pacifici compagni di strada, che i rapporti tra stati siano destinati ad essere meno conflittuali. Si consideri ad esempio la tendenza generalizzata dei paesi ricchi del mondo – e non solo questi – a modificare in senso restrittivo le loro politiche migratorie, selezionando con maggiore rigore i migranti; rendendo più difficile la loro riunione con i familiari rimasti in patria; ponendo condizioni più stringenti alla concessione del diritto di asilo o alla protezione internazionale. Nel nostro secolo sta concretandosi un forte impulso alla frammentazione del mondo, con la costruzione di muri e barriere di ogni tipo, per impedire l'afflusso di migranti irregolari e di profughi, spesso con la giustificazione di fermare e impe-

dire il contrabbando e il traffico di esseri umani. Un accurato lavoro⁴ stima che i muri di confine costruiti nel mondo tra il 1968 e il 2018 sono 63, altri se ne sono aggiunti negli ultimi cinque anni. Muri e barriere separano anche paesi all'interno della Unione Europea: tra Austria e Slovenia, tra Slovenia e Croazia, tra Ungheria e Croazia, oltre al breve muro paradossalmente costruito dal Regno Unito a Calais in Francia. Le frontiere terrestri esterne della UE stanno ovunque rafforzandosi e si allungano i tratti con barriere invalicabili alle frontiere orientali con Russia, Bielorussia, Ucraina. Secondo un calcolo del Transnational Institute (TNI), dal 1990 al 2019, nella UE e nell'area Schengen sono stati costruiti circa un migliaio di chilometri di recinzioni (sei volte la lunghezza del muro di Berlino) per una spesa totale di 900 milioni di Euro⁵. Senza contare i 500 chilometri di barriera che la Lituania ha deciso di costruire al confine con la Bielorussia. Sempre all'interno della UE, dodici paesi hanno avanzato richiesta ufficiale alla Commissione di finanziamento per la costruzione delle barriere di confine: «Questo strumento legittimo» hanno scritto «dovrebbe essere finanziato adeguatamente dal bilancio europeo, e diventare una priorità». Insomma, recinzioni e muri sono oramai considerate normali – e addirittura prioritarie – infrastrutture, come lo sono gli acquedotti, le strade o le ferrovie. Anche se sulla capacità delle barriere di «arrestare» i flussi irregolari la discussione è aperta. Queste infatti non sono mai completamente impermeabili, sono molto costose, spesso deviano i flussi attraverso altre zone di transito, magari più pericolose come quelle marittime. Ciononostante le barriere fisiche tra stati, quasi inesistenti alla metà del secolo scorso, sono cresciute in tutti i continenti e – secondo le fonti – si situano oggi tra i 20 e i 30mila chilometri di lunghezza.



Gli eventi degli ultimi tempi ci hanno ricordato che i migranti possono essere utilizzati anche come strumento di pressione e di ricatto. Sulla crisi al confine tra Bielorussia e Polonia si è giocato, appena tre anni fa, una sporca partita sulla pelle di qualche migliaio di migranti, per lo più provenienti dalla Siria, dall'Iraq e dall'Afghanistan. Miserabile è stata la strategia Bielorusa di «attrarre» migranti col miraggio di un transito verso l'Europa; duro e sordo il respingimento operato dalla Polonia a chi ha tentato l'ingresso, privato della possibilità di richiedere asilo politico. La Polonia ha tentato poi di sfruttare politicamente l'episodio, considerandosi «sotto attacco» da parte dei migranti, e definendosi difensore dell'Unione, sul fronte orientale, di fronte all'invasione barbarica. Un gioco sporco che ha precedenti antichi e moderni: tra questi ultimi, le minacce di Gheddafi di mandare verso l'Italia le centinaia di migliaia di immigrati africani che vivevano in Libia. Nel 2010, in visita ufficiale a Roma, Gheddafi rinnovò la minaccia: «L'Europa potrebbe diventare nera...», ma 5 miliardi di euro all'anno da parte della UE avrebbero evitato la

catastrofe. La politica della UE di esternalizzazione dei confini, ponendo il loro controllo nelle disponibilità di altri paesi – come è avvenuto con la Turchia e come sta facendo con Tunisia e Egitto – è potenzialmente pericolosa, e fonte di possibili conflitti e ricatti.

Quelle antiche faglie etnico-religiose

Ho lasciato per ultima una considerazione forse azzardata, che sottopongo alla riflessione dei lettori di «Testimonianze», per un'analisi più approfondita. I conflitti e le guerre, che apparvero assopiti dopo il trauma della guerra mondiale, e posti sotto controllo dal mondo bipolare nel mezzo secolo successivo, sono riemersi con violenza negli ultimi decenni. In buona parte, se non in prevalenza, si tratta di conflitti che si sono riaccesi lungo confini etnico-religiosi, a testimonianza che quel mondo, descritto all'inizio come sempre più connesso, è percorso da linee divisorie, spesso antiche di secoli, lungo le quali si producono profonde fratture, in mancanza di robuste istituzioni nazionali e



internazionali. Mi rendo conto che parlare di identità, «etnico-religiose», richiederebbe approfondimenti che chi scrive non è in grado di fare. Ma, sia pure in primissima approssimazione, hanno matrice (anche) religiosa i conflitti tra le collettività shiite e quelle sunnite nel mondo musulmano, oppure tra i curdi e le nazioni, anch'esse musulmane, nelle quali sono minoranza. Oppure tra cristiani maroniti e musulmani in Libano, tra ebrei e musulmani in Palestina, tra i buddisti e i rohingya musulmani in Myanmar, tra cattolici e protestanti nell'Irlanda del Nord. Per non parlare delle cruente guerre di Jugoslavia, con l'appendice attualissima del conflitto serbo-albanese nel Kosovo. Questo catalogo potrebbe allungarsi e approfondirsi, portando alla luce i complessi motivi di conflitto qui semplicisticamente ridotti a differenze culturali-religiose, che tuttavia sembrano fattori fondamentali della fragilità del mondo.

Il fatto che il mondo sia molto più connesso che in passato, ma che questa connessione non elimini le fragilità di cui si è parlato, invita ad un'ultima riflessione e mi permetto di riprendere quanto scritto in altro contesto⁶. «Le forze che condizionano l'umanità richiedono l'intervento

della grande politica internazionale. Così è, per esempio, per dare ordine allo sviluppo apparentemente irresistibile dell'Intelligenza Artificiale, e gestire le sue ricadute, in primo luogo sul lavoro. Così è per il grande disordine migratorio, implicitamente riconosciuto dagli organismi internazionali, il cui intervento, però si limita a blandi documenti e ad impegni non vincolanti e puramente formali». L'azione internazionale è più incisiva – anche se insufficiente – per quanto riguarda il freno al riscaldamento globale e l'adattamento alle sue conseguenze negative. Questa «(...) ha creato la consapevolezza, che può tradursi in azioni concrete, circa l'origine antropica del cambio climatico. Infine la grande pandemia del Covid-19 sta convincendo gli stati a intensificare l'azione di *preparedness* per fronteggiare l'insorgere di altre future patologie epidemiche. Rafforzando la cooperazione nella ricerca, l'azione di sorveglianza, il coordinamento tra stati per la disponibilità di farmaci e di presidi medici, la gestione comune della mobilità internazionale». Su questi grandi e cruciali temi possono costruirsi ponti e intese tra stati, per offrire al mondo «connesso» qualche motivo in più per essere anche più «coeso».

¹ S. Ayar e A. Ilyina, *Charting Globalization's Turn to Slowbalization after Global Financial Crisis*, 8 febbraio 2023, IMF. *Charting Globalization's Turn to Slowbalization After Global Financial Crisis* (imf.org).

² *Globalization is here to stay*, colloquio tra Lucia Rahilly e Olivia White, febbraio 2023, *The future of globalization: What to expect next* | McKinsey.

³ World Bank, *Defying predictions, Remittance flows remain strong during Covid-19 crisis* - Global Dia-

spora News.

⁴ A. Ruiz Benedicto, M. Akkerman, P. Brunet, *A walled world. Towards a global Apartheid*, Centre Delàs d'Estudis per la Pau, Barcelona 2020.

⁵ L. Misculin, *L'Europa ha sdoganato i muri*, «il Post», 13 ottobre 2021.

⁶ M. Livi Bacci, *La Geodemografia. Il peso dei popoli e i rapporti tra stati*, il Mulino, Bologna 2024, pp. 114-15.



UN NUOVO ORDINE MONDIALE PER DARE UNA CHANCE ALLA PACE

di Antonio Longo

I conflitti ai confini dell'Europa ci dicono che la guerra non è più «impensabile», come abbiamo creduto grazie al lungo processo di costruzione dell'Unione europea, che ha provvidenzialmente pacificato le relazioni fra i paesi che la compongono. Il principio della sovranità «relativa» degli stati aderenti costituisce un pilastro dell'unione federale, così come era stata pensata nel Manifesto di Ventotene.

Purtroppo, sta tornando, nel mondo, il concetto di sovranità «assoluta», come dimostra l'aggressione russa all'Ucraina.

Occorre invece pensare la pace come risultato di un sistema normativo sovranazionale, che assuma la sostenibilità come modello economico-sociale e la democrazia (anch'essa sovranazionale) come punto di arrivo dello sviluppo storico dell'idea di cittadinanza.

Dove si manifesta l'aspetto demoniaco del potere

Le guerre ai confini dell'Unione europea tornano a mostrarci l'aspetto più demoniaco del potere, quello che si manifesta

con lo scatenamento della violenza militare. Una violenza che fa maggiormente impressione a noi, cittadini europei, più che altrove, perché, da circa ottant'anni, non la conosciamo più in forma diretta: un senso di smarrimento e d'inquietudine



che si manifesta, in Europa più che altrove. Non perché italiani, francesi, tedeschi e via di seguito siano diventati più pacifisti o più buoni di altri, ma perché, in questa parte del mondo, si è sviluppato un processo storico particolare, da cui sono nate istituzioni comuni (l'Unione europea) che hanno reso «impensabile», ancor prima che impossibile, la guerra tra italiani, francesi, tedeschi e via di seguito. Anche se di tutto ciò non c'è piena consapevolezza per via della «(...) incredulità degli uomini, i quali non credono in verità le cose nuove, se non ne veggono nata esperienza ferma», come diceva il Machiavelli¹.

Il 24 febbraio 2022 inizia una guerra che punta a cambiare il mondo (in peggio). Ci sono tre ragioni fondamentali alla base dell'aggressione russa: la volontà che l'Ucraina torni nel «focolare» russo; che i singoli paesi dell'UE si sottraggano all'egemonia americana; che s'instauri un nuovo ordine nel mondo basato sul minor peso dell'Occidente e il ritorno della Russia ad un ruolo mondiale².

Il 7 ottobre 2023 inizia l'ennesima guerra in Medio-Oriente. Il conflitto ripropone le guerre europee dell'Ottocento, per l'affermazione di nazionalità che vogliono «farsi Stato», indipendente e sovrano. È una guerra tra due nazionalismi: uno che si è già realizzato come Stato (Israele), l'altro che vuole affermarsi come tale (Palestina/Hamas). Entrambi rivendicano lo stesso territorio: il conflitto si radicalizza inevitabilmente. Entrambi hanno il proprio sistema di alleanze internazionali: il conflitto rischia di allargarsi ad altri stati.

Nell'area del Pacifico è guerra fredda fra Cina e Stati Uniti, una tensione ancor più pericolosa per la pace nel mondo: lì si misurano i tentativi di ristabilire un nuovo ordine bipolare, pericoloso perché non più realistico, tra l'altro. L'Africa è travagliata da infiniti conflitti, preda di vecchi

e nuovi imperialismi, dilaniata tra vari nazionalismi e alla ricerca di una difficile via per l'unità continentale.

Stati «indipendenti» in condizioni di interdipendenza

Siamo di fronte a una contraddizione storica che si propone oggi in termini ancor più netti che in passato. La globalizzazione tende a rendere interdipendenti, dal punto di vista economico, sociale e culturale, le diverse parti politiche del pianeta, dunque a unire il mondo. Eppure, il mondo è governato ancora dal principio secondo il quale ciascun Stato si pensa ancora come «indipendente» e del tutto sovrano di autodeterminarsi, a fronte di questioni a tutti comuni: l'ambiente, la sanità, il commercio, il digitale, la tecnologia, gli squilibri sociali e territoriali, le migrazioni e altro ancora. Il termine «sovrano» non appare più in relazione con il mondo che, invece, è interdipendente nei suoi bisogni essenziali³. Uno Stato del tutto sovrano non può che essere bellicoso perché cerca il proprio «spazio vitale» per affermarsi in un mondo privo d'istituzioni sovranazionali che lo governino. Accade così che il *lebensraum* di Hitler si ripropone oggi con il *Russkij mir* di Putin, entrambe ideologie dello stato-nazione a vocazione imperiale. Per questo il pacifismo, di per sé, non basta, perché non incide sulla natura (violenta) dei rapporti tra stati che si pensano e agiscono come del tutto sovrani: anche di farsi la guerra, massima espressione della loro pretesa sovranità⁴. Poco più di due secoli fa la ragione indicò una nuova direzione: «(...) l'inevitabile via d'uscita dai mali che gli uomini si procurano a vicenda e che devono costringere gli stati a questa decisione (per quanto difficile essa possa riuscir loro) a cui l'uomo selvaggio non meno malvolento



tieri fu costretto: cioè rinunciare alla sua libertà brutale e cercare pace e sicurezza in una costituzione legale». Questa decisione, che la ragione indica, sta «(...) nell'uscire dallo stato eslege di barbarie ed entrare in una federazione di popoli, nella quale ogni stato, anche il più piccolo, possa sperare la propria sicurezza e la tutela dei propri diritti non dalla propria forza o dalle proprie valutazioni giuridiche, ma solo da questa grande federazione di popoli (*Völkerbund*), da una forza collettiva e dalle deliberazioni secondo le leggi della volontà comune»⁵.

Quell'indicazione kantiana

L'indicazione kantiana è pure la *conditio sine qua non* per superare una contraddi-

zione che diversamente appare insanabile: senza istituzioni sovranazionali di natura federale, che possano garantire la pace tra gli stati, non è possibile realizzare compiutamente i valori fondamentali della libertà, della giustizia e dell'uguaglianza; non solo tra i popoli, ma anche all'interno di ogni singolo Stato, dal momento che, in una condizione di guerra, gli stati limitano drasticamente gli spazi di libertà e di democrazia anche al proprio interno.

Il pensiero di Kant assume oggi una connotazione quasi profetica. Gli strumenti di guerra che oggi possiede l'umanità, le armi nucleari, hanno una potenzialità distruttiva tale che il problema del superamento della divisione in stati sovrani, non può più essere considerato una questione teorica, il sogno di una mente illuminata,



ma deve porsi come obiettivo politico del nostro tempo. Gli uomini non possono più permettersi di convivere con la guerra se non accettando non solo l'idea del degrado della moralità in tutti i sensi, ma anche della definitiva scomparsa della specie umana. È questa situazione, dunque, che, come disse Kant, spingerà gli stati «(...) a fare quello che la ragione, anche senza così triste esperienza, avrebbe potuto suggerire: cioè uscire dallo stato eslege di barbarie ed entrare in una federazione di popoli».

Negli stessi anni, dall'altra parte dell'oceano, tredici ex-colonie dell'impero britannico, dovevano decidere, dopo la dichiarazione d'indipendenza (1776), se restare divise o unirsi. I sostenitori dell'unione ricordavano ai cittadini il pessimo esempio che veniva dal continente europeo: divisi, quegli stati passavano da una guerra all'altra, tra mille atrocità e miserie. E ne trassero la lezione storica che li spinse a optare per una unione federale, gli Stati Uniti d'America (Convenzione di Filadelfia, 1787): «Sperare in una permanenza di armonia tra molti Stati indipendenti e slegati sarebbe trascurare il corso uniforme degli avvenimenti umani e andar contro l'esperienza accumulata dal tempo» (Alexander Hamilton, *The Federalist*). Fecero, in certo senso, tesoro della lezione kantiana.

L'Unione, area della «pace realizzata»

Sappiamo pure che questa idea è all'origine del processo di unificazione europea, ispirato dal Manifesto di Ventotene («Per un'Europa libera e unita»), come obiettivo fondamentale dell'azione politica del «nostro tempo», come ricordava spesso Altiero Spinelli. Vi s'indica la «(...) nuovissima linea di divisione tra il progresso e la reazione», cioè tra coloro che voglio-

no superare la sovranità assoluta, condividendola in alcuni settori, al fine di «creare un solido Stato internazionale»; e coloro che, al contrario, vogliono conservare questa sovranità assoluta, spesso senza rendersi conto che questa pretesa è solo ideologica, sebbene inconsistente nella realtà fattuale.

Non fu così per caso che il processo di unificazione europea, avviato con la Dichiarazione Schuman del 9 maggio 1950, pose il problema della pace «istituzionalizzata» come il punto su cui partiva il processo («l'Europa non è stata fatta: abbiamo avuto la guerra»), esplicitando subito il messaggio che lega la costruzione europea all'obiettivo della pace: «Questa proposta (la costruzione della CEECA, ndr), mettendo in comune le produzioni di base e istituendo una nuova Alta Autorità, le cui decisioni saranno vincolanti per la Francia, la Germania e i paesi che vi aderiranno, costituirà il primo nucleo concreto di una Federazione europea indispensabile al mantenimento della pace (...). La solidarietà di produzione in tal modo realizzata farà sì che una qualsiasi guerra tra la Francia e la Germania diventi non solo impensabile, ma materialmente impossibile». È, dunque, da quel preciso momento che la guerra diventa «impensabile» nei nostri paesi, dai primi Sei «fondatori» fino agli attuali Ventisette. Per quanto imperfette possano essere le Istituzioni europee, per quanto imperfetti i meccanismi decisionali (occorre eliminare il potere di veto là dove ancora permane), ciò malgrado, quest'Unione ha «disarmato» gli stati nei loro rapporti, sicché si può dire che l'Europa retta da queste Istituzioni rappresenta ormai l'area della «pace realizzata».

Per questo la guerra di Putin appare a noi cittadini dell'Unione particolarmente odiosa: perché, oltre a colpire la libertà e l'indipendenza di un Paese, ripropone, in



Europa, l'idea della sovranità assoluta come modalità di relazione tra stati, un modello per noi ormai superato. L'unità europea ha costruito, invece, un sistema istituzionale basato sulla sovranità «relativa» dei propri stati e che si è sviluppato attraverso un processo di «gradualismo costituzionale»⁶, con l'edificazione, nel tempo, delle strutture portanti di un'unione federale. Era già scritto nella Dichiarazione Schuman: «L'Europa non potrà farsi in una sola volta, né sarà costruita tutta insieme; essa sorgerà da realizzazioni concrete che creino anzitutto una solidarietà di fatto». Il messaggio di Ventotene ha così vivificato l'unificazione europea, affermandola come un processo costituzionale di natura federale.

Verso il primato del diritto universale

Quale politica estera deve fare oggi l'Unione europea? I valori che possono ispirare la sua azione sono insiti nel suo DNA: la *pace* come risultato di un sistema normativo sovranazionale, la *sostenibilità* come modello economico-sociale, la *democrazia sovranazionale* come punto di arrivo dello sviluppo storico della cittadinanza.

Su quali principi va fondata una politica estera capace di perseguire questi valori? Principi che, per essere efficaci, devono valere non più solo per l'Europa, ma anche per il mondo. È già questo un *nuovo principio* che rivoluziona il tradizionale approccio nella politica estera degli stati, che, come è noto, mira a massimizzare il potere del proprio Stato a danno degli altri. Si possono, dunque, formulare, in via generale, i seguenti principi ispiratori di una politica estera europea.

Sicurezza internazionale. La sicurezza di uno Stato non può essere data da un allargamento della sua sfera d'influenza,

dunque meno sicurezza per gli altri (io sono più sicuro se tu sei più debole). All'opposto la sicurezza dev'essere reciproca (io sono sicuro se anche tu lo sei). Questo principio va avviato innanzitutto in Europa, con la creazione della «casa comune europea» (Gorbaciov) come reale alternativa alla politica di aggressione del regime putiniano. Se questo principio si affermerà in Europa, allora potrà affermarsi anche altrove.

Interdipendenza tra gli stati. Con la sovranità assoluta l'indipendenza di uno Stato è assicurata dalla sua forza. L'interdipendenza individua, invece, il punto capace di garantire autonomia, per ciascuno Stato, nel raggiungimento di un risultato comune che s'intende condividere. Con la CECA, ad esempio, l'interdipendenza tra Francia, Germania e gli altri stati, fu ottenuta attraverso la creazione di un'Alta Autorità che gestiva in comune la produzione e la distribuzione delle risorse. Dunque, interdipendenza e sicurezza per tutti. Una soluzione analoga potrebbe essere perseguita in Medio Oriente⁷ e per il «governo» di beni pubblici mondiali. Da ciò sorgerà il primato del diritto universale su quello dei singoli stati. Come avvenne in Europa con il primato del diritto europeo. Multilateralismo. È il naturale sviluppo della politica di allargamento. I confini dell'Europa non sono mai stati definiti, perché il processo non punta a creare uno Stato «delimitato», ma a ricercare una sicurezza condivisa con gli stati vicini attraverso istituzioni sovranazionali comuni. Ciò che noi chiamiamo «confini» (*limes*) sono in realtà delle «soglie» (*limen*), che consentono di immaginare le relazioni tra le diverse aree del mondo come *open federation*.

«Potenza normativa», cioè capacità dell'UE di produrre regole. Lo fa da settant'anni, unificando, con le norme, i propri cittadini: nel consumo, nel commer-



cio, nei trasporti, nella tutela dell'ambiente, nella tutela dei diritti umani e altro ancora. Su questo l'UE è «potenza», in nessun altro Paese del mondo si è sviluppato un processo simile. L'Europa delle regole potrà affermarsi nel mondo quando sarà chiaro che i «beni pubblici globali» non potranno esser governati dalla forza singola di Cina o USA o altri ancora.

Con questi principi sarà possibile: trasformare la Nato in una *equal partnership*, una condizione che, peraltro, costituirebbe la garanzia (per la Russia) che la fine della guerra in Ucraina non determinerà un rafforzamento del potere americano in

Europa, bensì la nascita di una vera autonomia europea; che il «nuovo ordine mondiale» si basi su un sistema multilaterale con diversi pilastri (USA, UE, Cina, Russia, India, America Latina, Africa), anziché su potenze in lotta per l'egemonia; avviare una riforma dell'ONU, con un Consiglio di sicurezza aperto alle grandi aree del mondo, il superamento del potere di veto nel Consiglio di Sicurezza e la nascita di un Parlamento mondiale.

La politica estera dell'Unione europea sarà così orientata a riprodurre, su scala globale, il principio di unità federale, alla base del suo progetto politico.

¹ Machiavelli, *Il Principe*, cap. VI.

² Ci si riferisce ad un testo pubblicato da «La Fondation pour l'innovation politique» - Fondapol.org il 2/3/2022, dal titolo *La Russie n'a pas seulement défié l'Occident, elle a montré que l'ère de la domination occidentale mondiale peut être considérée comme complètement et définitivement révolue*. Si tratta della traduzione dal russo in francese di un articolo apparso il 26/2/2022 sull'agenzia russa RIA Novosti (e poi rimosso), a firma del giornalista Pyotr Akopov, sotto il titolo *L'avvento della Russia e il nuovo ordine mondiale*. Quest'articolo descrive il progetto imperialista concepito da Putin: la russificazione totale dell'Ucraina e della Bielorussia si presenta come il punto di partenza di una ricomposizione dell'ordine mondiale.

³ Sovranità è termine assai antico che rimanda all'idea di un unico e indissolubile centro d'imputazione del potere nello Stato. Le sfide globali del nostro tempo mostrano, invece, due cose. La prima è che nessuno stato (nemmeno i maggiori) è realmente «sovrano», poiché nessuno può risolvere i problemi da solo, tutti sono in un qualche modo costretti a cooperare.

La seconda è che ciò che definisce la «capacità di agire» degli stati (altra vecchia definizione della sovranità) non sta tanto nel prendere decisioni (fare le leggi o altro) o effettuare scelte, bensì nella «capacità di controllare l'esito di ciò che hai deciso» (come dice Mario Draghi). Diversamente non sei «sovrano», nella realtà. Ora, di fronte alle grandi sfide cui l'umanità si trova di fronte, questa «capacità di controllo» può effettuarsi solo al livello in cui l'interdipendenza tra gli stati è massima, cioè al livello (federa-

le) mondiale. Ciò significa che con il federalismo è possibile controllare l'uso del potere, non più con la sovranità.

⁴ Per questa radicale opposizione di principi in campo, l'esito del conflitto ucraino si muove lungo due possibili conclusioni alternative: 1) un negoziato sulla spartizione dei territori occupati e di confine: in tal caso, sarà chiaro che l'aggressione, alla fine, ha pagato e che si riafferma il principio della guerra come mezzo per risolvere i contrasti tra gli stati. Una vittoria del principio di sovranità assoluta dello Stato, una sconfitta del principio di sovranità relativa, alla base dell'unità europea; 2) l'implosione/sconfitta dell'attuale regime di Mosca (a seguito di fatti diversi) e l'accettazione, da parte di una nuova Russia, di entrare a far parte di un sistema di sicurezza in Europa, governato da istituzioni comuni.

⁵ I. Kant, *L'idea di una storia universale da un punto di vista cosmopolitico*, Tesi VII, 1784.

⁶ Per il suo concetto e sviluppo cfr. A. Longo, *Il gradualismo costituzionale*, in «Il Federalista», n.3, 2011.

⁷ Per le ragioni sopra indicate, la formula dei «due popoli due stati» riproduce il modello di stati del tutto sovrani (di farsi la guerra), a meno che non venga creato un forte vincolo di natura federale (un governo comune sulla sicurezza). Appare forse più realistica l'indicazione dettata dalla creazione della CECA, avviando una «Comunità economica mediorientale per l'acqua e l'energia» tra Israele, la Giordania ed altri paesi disponibili: sarebbe questa comunità (istituzionalizzata) di interessi a garantire la pace per tutti gli stati e i popoli interessati, palestinesi compresi.



UN BANCO DI PROVA: EDUCARE ALLA CONVIVENZA PACIFICA E ALLA CITTADINANZA GLOBALE

di Silvia Guetta

Ci sono alcune domande fondamentali che dovrebbero porsi coloro che hanno responsabilità, a vario titolo, in campo educativo: Cosa significa oggi essere cittadino del mondo? Qual è il modo per vivere consapevolmente tale condizione? Nel tempo della globalizzazione, come si apprende a stare nella complessità senza essere disorientati dal flusso incessante delle immagini e delle informazioni? Quali saperi, esperienze e competenze culturali e interculturali, disciplinari e transdisciplinari abbiamo bisogno di individuare, per garantire e migliorare i livelli di democrazia di cui sta beneficiando solo una piccola parte della popolazione del pianeta? Domande che non troveranno risposte definitive, ma che potranno sollecitare punti di vista, riflessioni, per contrastare la convinzione (che connota anche un certo tipo di formazione scolastica) che il certo e l'immutabile, il sicuro e il semplicistico e il culto narcisistico di sé siano gli obiettivi a cui avviarsi ineluttabilmente nella vita.



Quale formazione per gli abitanti della Terra Patria?

È necessario uscire da una visione ristretta della realtà educativa e formativa per ampliare gli orizzonti verso una dimensione che renda ogni abitante del pianeta consapevole di appartenere ad un'unica identità terrestre (Morin, 2001). Per Morin l'identità terrestre è distaccarsi dalla comprensione settoriale e divisiva della realtà. Quella stessa comprensione che ancora la scuola tende a mantenere nel suo modello di divisione e gerarchia delle discipline. Un approccio che, secondo i modelli razionalisti e positivisti, dovrebbe facilitare la comprensione della realtà, perché ridotta e semplifica. La frammentazione è spesso dovuta alla incapacità di creare e gestire collegamenti e interdipendenze, perché per queste sono richieste abilità cognitive, emotive, spirituali e fisiche, capaci di elaborare simultaneamente numerose operazioni conoscitive. La frammentazione della realtà risulta, inoltre, incapace di restituire il vero senso dell'umano, di individuare il rapporto di reciprocità che c'è tra il tutto e le parti e le parti con il tutto. Essa limita fortemente anche lo sviluppo dell'operatività della mente, generando disordini anche sul comportamento della persona e sulla partecipazione di cittadinanza attiva e critica. L'isolamento dei saperi impedisce di cogliere che la vita, a qualsiasi livello e campo si riferisca, si costruisce nella relazione e nell'interconnessione. «Il problema planetario è un tutto che si nutre di ingredienti multipli, critici, che li ingloba, che li supera e che a sua volta li nutre. (...) L'esigenza dell'era planetaria è di pensare la sua globalità, la relazione tutto-parti, la multidimensionalità, la complessità»¹. La forte dipendenza dalle immagini e dalle informazioni della rete, che sembrano libere, ma che in realtà sappiamo bene

essere orientate dagli algoritmi che noi stessi produciamo, ci porta a restringere lo sguardo sulla realtà. La fantasia e l'immaginazione appaiono oggi come funzioni cognitive inutili e improduttive sulle quali l'educazione scolastica ha smesso di investire. Tuttavia, per evitare l'alienazione e l'atrofizzazione del pensare e del sentire, è assolutamente necessario uscire dalle interpretazioni che riportano l'esistenza di un unico piano di realtà, riferita solo a ciò che appare, a ciò che è considerato prossimo e a ciò che la mente ritiene di sapere.

La nostra conoscenza non solo non può essere perfetta ed esaustiva, ma, secondo il modello della complessità si avvale di due elementi regolatori che per lungo tempo abbiamo escluso perché considerati disturbanti: l'errore e l'incertezza. Ceruti (2018) ha esaminato come l'errore sia inevitabile nel processo scientifico e come la sua comprensione e gestione siano cruciali per lo sviluppo della conoscenza. Come l'errore è parte integrante del processo scientifico, così l'incertezza (Morin, 2015) ha un ruolo fondamentale nel contrastare le certezze assolute, proponendo un dinamico e costante dialogo pubblico tra i processi decisionali e i risultati del sapere scientifico. Per tale motivo l'incertezza è al tempo stesso un elemento fondamentale nella trasmissione e nell'interpretazione della scienza, ma anche una caratteristica inevitabile della vita umana (Di Alessandro 2020).

Ceruti avverte che, al contrario di quello che si pensa, gli adolescenti «(...) sono sempre più *isolati*. Acquisiscono moltissime informazioni e incontrano culture diverse. Tuttavia, ciò accade per lo più in modi *frammentari*, senza filtri interpretativi, che l'aiutino a mettere in relazione le loro molteplici esperienze in un percorso formativo unitario»². La frammentazione della realtà e l'immediatezza data dai so-



cial media e mezzi di comunicazione che tendono a colpire i molteplici canali percettivi ed emotivi agendo in modo da rendere passivo il soggetto destinatario del messaggio, sollecitano riflessioni importanti su come, in ambito educativo, sia possibile mediare la conoscenza della realtà per la costruzione di un sentire e di un pensare complesso.

Non è sufficiente abitare il mondo globalizzato per dire di conoscerlo. Se non comprendiamo la necessità di educare all'umano (Morin, 2000) attraverso un approccio che ponga al centro la relazione e la mediazione della realtà non può esistere apprendimento. Stiamo parlando di una mediazione che, come affermano Goussot e Zucchi, riferendosi al pensiero di Vygotskij (Goussot, Zucchi, 2015) e poi Feuerstein sul piano metodologico-educativo (2018), vede nella cultura e nell'interazione sociale i processi fondamentali per lo sviluppo di menti che sappiano interpretare in modo attivo e creativo la realtà come contesto di saperi in evoluzione e relazionati tra loro. La mediazione culturale, come processo attraverso il quale gli individui acquisiscono conoscenze e competenze grazie alla cura degli, con e per gli altri, compreso l'ambiente culturale, deve mantenere un ruolo centrale in

ogni processo educativo. Senza una mediazione che dia senso e valore all'agire umano, che permetta di collegare gli elementi tra loro, che ricerchi in profondità il significato di ciò che conosciamo e che ci ponga di fronte ai problemi, sollecitando la mente a interrogarsi su come stia elaborando i saperi per svelare *bias*, pregiudizi e false credenze, la costruzione di pratiche di cittadinanza globale pacifica non può realizzarsi.

Senza la mediazione, che permette di riconoscere, elaborare e produrre cultura in senso lato, non è possibile, secondo Feuerstein, sviluppare il senso di appartenenza e di cittadinanza consapevole, perché vengono a mancare i presupposti cognitivi, emotivi, spirituali e fisici per comprendere la realtà.

Il contrasto alla comprensione frammentaria e a una invasività e dipendenza dalle tecnoscienze e dall'intelligenza artificiale deve sostenere la progettazione di percorsi di educazione alla cittadinanza globale non omologante e schiacciante. Questo è un problema che tocca, *in primis*, chi educa, perché incaricato del difficile compito di mediare i processi di apprendimento tenendo presente che la tecnoscienza, l'intelligenza artificiale non producono qualità umana.



Come avviare alla Cittadinanza Globale (ECG)

L'UNESCO e l'Unione europea iniziano a formulare, a partire dalla fine degli anni Novanta, in riferimento alla necessità di condividere a livello mondiale la costruzione dei saperi e dei presupposti pacifici per la convivenza tra i popoli, dopo la caduta di ideologie contrapposte, l'idea di educare alla cittadinanza globale (ECG). Essa è sostenuta anche dalla consapevolezza che il mondo si stia caratterizzando da sempre più visibili forme di interdipendenza e che, per i tempi accelerati già avviati dalle nuove tecnologie, avrebbero avuto conseguenze significative, anche se talvolta negative e distruttive, sulle società e sulle vite dei cittadini del pianeta (De Nardis, 2014). Una consapevolezza che è andata crescendo con l'affermazione programmatica degli obiettivi dell'Agenda 2030 per il miglioramento delle condizioni di vita del pianeta.

Tutto ciò, viene oggi sempre più evidenziato da alcuni macro-fenomeni che dimostrano questa interdipendenza: la crisi climatica, la pandemia e le guerre. A questi tre macro-fenomeni mondiali vanno aggiunti la discriminazione di genere e il dilagante fenomeno del terrorismo.

Ma queste interdipendenze sono accompagnate da quelle quotidiane che agiamo e riproponiamo spesso senza accorgersene. Anche le nostre vite, le nostre professioni, il cibo che noi mangiamo, lo sviluppo delle nostre comunità, sono influenzate da dinamiche globali delle quali siamo spesso inconsapevoli.

Complessità e globalità devono, quindi, trovare il modo di dialogare comprendendo le incertezze, gli errori e le interrelazioni presenti in ogni realtà. Società e comunità locali sono sempre più caratterizzate dal pluralismo sociale, culturale e religioso. Oggi il loro compito è promuove

vere la conoscenza chiara e precisa del significato di interdipendenza per contrastare forme di relativismo, apparentemente più semplici da apprendere, ma prive di senso di responsabilità, libertà di scelta e di conflittualità come espressione di diversità.

Bisogna riconoscere i conflitti interpersonali e internazionali, senza che evolvano verso forme di violenza e fare in modo che diventino un'opportunità di conoscenza reciproca, diano spazio alla creatività, al *problem solving* e alla trasformazione migliorativa della realtà. Bisogna promuovere i valori che non devono essere persi e dimenticati, come la democrazia, l'uguaglianza, l'accoglienza, l'amicizia, la gentilezza ecc. Essi devono essere curati quotidianamente per evitare che vengano sopraffatti da forme di individualismo egoistico e solitario.

Brigham (2011) sostiene che educare alla cittadinanza globale rappresenti una via per comprendere come il mondo lavora, come collega tra loro le nostre proprie vite e quelle di tutti i popoli. La necessità e l'impegno nel leggere e comprendere i fenomeni come relazioni che non avvengono in modo deterministico, ma sono espressione di libertà di scelta e di complessità da esplorare nelle loro reali e molteplici dimensioni, irriducibilmente intrecciate (Ceruti, 2018), ci porta a interrogarsi su quale attribuzione di significato può assumere l'ECG nelle differenti, articolate e conflittuali aree del pianeta, in quei luoghi dove sono presenti la povertà, la discriminazione, la sottomissione, la negazione dei diritti e la violenza. Com'è possibile portare la riflessione sulla cittadinanza globale, come espressione di una uguaglianza di condizione e partecipazione al miglioramento e al benessere del pianeta, quando contemporaneamente stiamo distruggendo il pianeta con odio e disprezzo per la vita propria, degli altri e



di ogni essere vivente? Come possiamo opporci, con interventi educativi efficaci, sulla apparentemente nonviolenta e indolore colonizzazione e omologazione delle menti, dei corpi, dei comportamenti, delle relazioni, capace di trascinare l'essere umano stesso verso il punto di non ritorno?

Ogni essere umano ha responsabilità verso ciascun altro

Banks (2003) ha affermato che l'educazione alla cittadinanza ha tradizionalmente avuto un carattere nazionale e che questo tipo di formazione deve essere trasformata perché gli studenti del XXI secolo vivono una realtà in gran parte virtuale, con scarse relazioni interpersonali autentiche, significative e coinvolgenti. Questa è una delle cause, se non la principale, della crescente percezione di solitudine che abbassa la motivazione e la progettazione per il futuro, alimenta la convinzione dell'incomunicabilità e del senso di incomprendimento, porta a ricercare colui che viene considerato il responsabile del proprio malessere che può portare a forme distruttive di *hate speech*. L'immediatezza reattiva evidenziabile nelle comunicazioni e nei comportamenti, dovuta anche alla scarsità di tempo, tipica delle società delle competenze, che limita l'elaborazione dei processi storico-culturali necessari per poter rielaborare il sovrannumero di flussi di informazioni, può causare confusione mentale, disorientamento, difficoltà a leggere e interpretare i propri sentimenti e



bisogni. Il contatto immediato con il mondo reso disponibile dalla tecnologia offre molti stimoli per ampliare lo spazio del visibile, con i suoi linguaggi e sue culture, ma rimane limitato dalla sfera della immediatezza.

Tutto questo si pone davanti a noi in contrasto con quanto presentato dalle indicazioni UNESCO che affidano all'Educazione alla Cittadinanza Globale lo sviluppo di una profonda comprensione di come agire per prendere decisioni, e di come contribuire a risolvere i difficili problemi del mondo rafforzando la democrazia e promuovendo l'uguaglianza e la giustizia



sociale nelle loro comunità culturali, nazioni e regioni. Secondo Banks l'educazione alla cittadinanza dovrebbe essere finalizzata a far comprendere che nessuna realtà locale può mai giustificare la dimenticanza del fatto che ogni essere umano ha delle responsabilità nei confronti di ciascun altro (Banks, 2008). Gli studenti devono ricevere un'educazione all'etica, ai valori, al comportamento sociale e alle competenze per poter avere una reale comprensione del mondo ed essere attivi e indipendenti, ma nello stesso tempo comunitari, e immersi nella vita sociale (Navehebrahim e Masoudi, 2011).

La questione, pertanto, come sostiene Tarozzi, non può riguardare solo il sistema educativo, perché il dibattito sulla cittadinanza globale, deve essere analizzato criticamente in prospettiva transdisciplinare interrogando le politiche, le economie, le questioni sociali, scientifiche, religiose, culturali e produttive che influenzano la partecipazione democratica e la giustizia a livello globale.

La transdisciplinarietà, la cui carta programmatica scritta da Edgar Morin, Lima De Freitas e Basarab Nicolescu nel 1994 (P. Orefice, C. Orefice, 2020) si collega direttamente alle considerazioni sulla complessità in quanto pone come centrale la relazione tra le discipline che si viene a creare nell'interesse di conoscere e considerare i problemi reali. A differenza della interdisciplinarietà che viaggia tra le discipline, ma che tra loro non trovano relazioni, la transdisciplinarietà partendo dai problemi reali domanda alle discipline, quale contributo possono dare per analizzare le questioni come, ad esempio, la violenza nella società o nella scuola, la povertà, la mancanza di risorse per la sopravvivenza del pianeta, ecc.

È questo un approccio alla conoscenza che oltre ad affermare l'importanza della relazione, del sistema aperto e non limi-

tato del sapere, alimenta la stessa cultura di pace, come impegno costante che ogni essere umano ha il dovere di realizzare partendo dalla consapevolezza delle proprie azioni.

L'educazione alla cittadinanza globale può offrire ai bambini e ai giovani, ma anche a chi ha la responsabilità di proporla e di realizzarla, l'opportunità di sviluppare un pensiero critico su questioni globali complesse nello spazio diversificato del gruppo scolastico, della comunità e nella prospettiva di cittadinanza planetaria. Incoraggiando i bambini e i giovani a esplorare, sviluppare ed esprimere i propri valori e le proprie opinioni, ascoltando e rispettando, al contempo, i punti di vista altrui, attraverso l'attivazione di empatia, spiritualità, la condivisione e la compassione, si rendono reali e concreti quei processi di inclusione di tutti sono destinati a beneficiarne.

Alla sperimentazione e comprensione di come sulla interdipendenza si costruiscano i valori dei diritti e doveri di ogni essere umano, il senso di responsabilità e la partecipazione, devono essere coinvolti i bambini di tutte le età, di ogni appartenenza, di ogni luogo perché anche i bambini più piccoli, in quanto cittadini a pieno diritto, si trovano faccia a faccia con le questioni controverse del nostro tempo attraverso i *media* e le moderne tecnologie di comunicazione (Oxfam, 2006). Questo significa un monitoraggio coraggioso e decisivo di come sono proposti i curricula scolastici, quali i modelli educativi e i contenuti veicolati attraverso i processi di apprendimento.

Un punto importante nell'ECG è prestare attenzione alla originalità e specificità umana, ai processi interculturali e interreligiosi e alla frequenza delle questioni sollevate nell'età attuale, alla loro continuità e sovrapposizione da un lato, e alla loro connessione con gli aspetti e le ten-



denze globali, dall'altro.

Consideriamo quindi, con uno sguardo attento alla realtà ci porta di fronte alla consapevolezza che il mondo, pur essendo interconnesso, è anche fortemente diversificato e i livelli di realtà sono tra loro molto differenti perché richiamano a saperi, culture, tradizione e memorie che portano a credenze, comportamenti, azioni, interpretazioni che in molti casi generano conflitti la cui comprensione, gestione e trasformazione positiva e costruttiva di benessere, è uno degli dell'educazione alla cittadinanza.

In ultima analisi osserviamo che gli obiettivi dell'ECG, oltre a essere strettamente condivisi e intessuti con quelli dell'Agenda 2030, sono in stretta correlazione con nuove *Raccomandazioni* UNESCO per l'Educazione alla Pace varate nel novembre del 2023 che integrano la precedente edizione del 1974, con i riferimenti riguardanti la cittadinanza globale e lo sviluppo sostenibile.

Nel concludere questa sintetica riflessione sulle questioni aperte del rapporto tra educazione, globalizzazione e prospettive di pace, riprendiamo alcuni dei punti trattati: favorire ogni forma di condivisione e consapevolezza dei valori fondamentali che garantiscono la vita, il benessere, il miglioramento delle persone qualsiasi sia la loro condizione, luogo di nascita, appartenenza culturale e religiosa, perché ogni condizione di vita del pianeta è espressione di interdipendenza e di affermazione di biodiversità; promuovere la conoscenza dell'umano e della complessità, insita nell'umano stesso, attraverso approcci metodologici e azioni educative concrete, dirette e sul campo, capaci di coinvolgere gli studenti in modo attivo e co-progettuale con un impegno personale per il miglioramento della comunità; fare riferimento a quanto indicato nella ECG e alle *Raccomandazioni per l'Educazione*

alla Pace come criterio di analisi critica per il cambiamento di paradigmi educativi orientati a preparare e promuovere processi di riconciliazione per la trasformazione positiva dei conflitti, la decostruzione della violenza e la fine dei conflitti armati; adottare un approccio transdisciplinare che è totalmente aperto e non condizionato dalle discipline, piuttosto che settoriale e limitato.

Riferimenti bibliografici

J. A. Banks, *Diversity, Group Identity, and Citizenship Education in a Global Age*, in «Educational researcher», vol. 37, 2008, pp. 129-139.

M. Brigham, *Creating citizen and assessing outcomes*, in «Journal of Global Citizenship & Equity Education», n. 1, 2011.

M. Ceruti, *Il tempo della complessità*, Raffaello Cortina, Milano 2018.

F. De Nardis, *Cittadinanza e processo democratico nell'era delle società trans-locali*, in F. Antonelli, E. Rossi, *Homo dignus: cittadinanza, democrazia e diritti in un mondo in trasformazione*, CEDAM, Padova 2014, pp. 49-80.

C. Di Alessandro, *Allenarsi alla complessità*, (Bertagna, 2008), EGEA, Milano 2020.

R. Feuerstein, R. S. Feuerstein, L. H. Falik, Y. Rand, *Il programma di arricchimento strumentale di Feuerstein*, Erickson, Trento 2018.

A. Goussot, R. Zucchi, *La pedagogia di Lev Vygotskij. Mediazioni e dimensione storico-culturale in educazione*, Mondadori Education, Milano 2015.

<https://www.unesco.org/en/global-citizenship-peace-education>.

D. Jefferess, D. Jefferess, *Global citizenship and the cultural politics of benevolence*, University of British Columbia – Okanagan, Canada 2008/2002.



- D. Kahneman, *Pensieri lenti e veloci*, Bruno Mondadori, Milano 2012.
- E. Morin, *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000.
- E. Morin, *Sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2001.
- E. Morin, *Insegnare a vivere. Manifesto per cambiare l'educazione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015.
- E. Morin, L. De Freitas, B. Nicolescu, *First World Congress of Transdisciplinarity*, 1994, <https://afecop.com/wp-content/uploads/2022/01/Charte-de-la-Transdisciplinarite.pdf>.
- A. Navehebrahim & S. Masoudi, *Citizenship behavior among the Iranian elementary school students*, «International Conference on Social Science and Humanity», 5, 2011.
- P. Orefice, C. Orefice, *Passaporto per il Pianeta. Un dialogo transdisciplinare per la cura educativa di una cittadinanza terreste*, in C. Spadola (a cura di), *Narrazioni ecologiche: teoria, pratica e prospettive future*, Edizioni Arcoiris, Salerno 2020, pp. 209-232.
- Oxfam, 2006 Oxfam, C. H., *Education for Global Citizenship. A Guide for Schools*, 2006.
- M. Tarozzi, *Per una cittadinanza planetaria, attiva, interculturale*, in L. Mortari, *Educare alla cittadinanza partecipata*, Bruno Mondadori, Milano 2008.
- UNESCO 2015, *Educazione alla Cittadinanza Globale*, <https://www.unesco.it/it/temi-in-evidenza/educazione/educazione-alla-cittadinanza-globale-temi-e-obiettivi-di-apprendimento/> <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000261836>.
- UNESCO 2023, *Raccomandazioni Educazione alla Pace*, <https://www.unesco.org/en/global-citizenship-peace-education/recommendation>.
- UNITED NATION, 2015, *Agenda 2030*, <https://www.un.org/sustainabledevelopment/>.

¹ E. Morin, *Sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2001, p. 64.

² M. Ceruti, *Il tempo della complessità*, Raffaello Cortina, Milano, 2018, p. 141.



QUANDO GEORGE ORWELL PARLAVA DI NAZIONALISMO

di Giorgio Valentino Federici

Una riflessione su nazionalismo, multiculturalismo e cosmopolitismo a partire da un testo che George Orwell pubblicò nel 1945 sulla rivista «Polemic: A Magazine of Philosophy, Psychology & Aesthetics», dal titolo *Notes on Nationalism*, pubblicato in Italia nel 2021.

Le considerazioni di Orwell, riferite al sentimento nazionalista degli intellettuali inglesi del suo tempo, possono essere utilmente riprese, per analogia, nell'analisi critica di un certo modo di guardare ai problemi della nostra epoca. Soltanto una visione di tipo cosmopolitico e «planetaria» della realtà contemporanea può salvare l'uomo dalle spinte nazionalistiche e autodistruttive da cui è continuamente tentato.

Il patriota e il nazionalista

Nell'ottobre del 1945 George Orwell pubblica sulla rivista «Polemic: A Magazine of Philosophy, Psychology & Aesthetics» l'articolo *Notes on Nationalism*.

La casa editrice Penguin Books lo pubblica subito dopo in un libro. Solo nel 2021 è stato tradotto in italiano (Orwell, 2021)

e questo potrebbe spiegare i pochi riferimenti ad esso nel nostro dibattito politico. Il libro ha un obiettivo limitato: analizzare il sentimento nazionalista degli intellettuali inglesi durante la Seconda Guerra mondiale.

Mi è sembrato che questo approccio «sentimentale» al nazionalismo possa essere di qualche utilità per cercare di capire gli



atteggiamenti attuali degli intellettuali occidentali e in particolare di quelli delle università in riferimento alle guerre e al multiculturalismo.

Orwell sottolinea come posizioni critiche o manifestamente antioccidentali degli intellettuali inglesi e occidentali fossero diffuse prima e durante la Seconda Guerra mondiale.

Il periodo che stiamo vivendo dopo l'aggressione russa all'Ucraina sembra avere punti di contatto con il 1938. Dunque, il libro di Orwell può assumere oggi un particolare interesse.

Il «Nazionalismo» per Orwell è un sentimento che può essere riferito sia alle nazioni che a un'etnia o a un'area geografica, a una chiesa o a una classe sociale.

«Con “nazionalismo” intendo innanzitutto l'abitudine a credere che gli esseri umani possano essere classificati come insetti e che interi gruppi di milioni o decine di milioni di individui possano essere tranquillamente etichettati come “buoni” o “cattivi” a seconda della loro identità o appartenenza. In secondo luogo – e questo è assai più importante – intendo l'inclinazione a identificare se stessi con una singola nazione o altra entità unitaria, elevandola al di là del bene e del male e ponendo i suoi interessi al di sopra di ogni altra cosa. Il nazionalismo non va confuso con il patriottismo. (...) Con “patriottismo” intendo l'attaccamento a uno specifico luogo e a uno specifico stile di vita, che si può ritenere essere il migliore al mondo, ma senza perciò voler forzare le altre persone a seguirlo. (...) Il patriottismo è per sua natura difensivo, militarmente e culturalmente. Il nazionalismo, al contrario, è strettamente legato alla brama di potere» (Orwell, 2021).

Secondo Orwell il pensiero nazionalistico è ossessivo, instabile e indifferente alla realtà. Riguarda (siamo nel 1945!) movimenti e orientamenti come il comunismo,

il cattolicesimo politico, il sionismo, l'antisemitismo, il trotskismo e il pacifismo.

Può essere sommariamente classificato nelle tre categorie di Nazionalismo Positivo, Negativo o Trasposto (Transferred Nationalism – Nazionalismo Trasferito).

Orwell considera positivi i nazionalismi non aggressivi verso altri ma patriottici, rivolti alla utilità della propria parte. Il Nazionalismo Positivo è ad esempio quello Celtico (l'irlandese, il gallese) che sono diversi dall'anglofobia considerata Nazionalismo Negativo.

Ai fini di questa nota è quello Trasposto il sentimento nazionalistico più interessante: Orwell suggerisce infatti che i sentimenti nazionalistici possono essere trasferiti a un Paese diverso dal proprio.

«Nelle società come la nostra, è insolito che un qualunque sedicente intellettuale provi un attaccamento profondo verso il proprio Paese. L'opinione pubblica o, meglio, quella parte di opinione pubblica di cui un intellettuale è al corrente – non glielo permetterebbe. La maggior parte delle persone che lo circondano sono scettiche e disilluse, e così anch'egli adotta lo stesso atteggiamento per imitazione o per mera codardia: in tal caso, avrà abbandonato la forma di nazionalismo più a portata di mano senza comunque sviluppare uno sguardo, o più spesso provengono da regioni periferiche la cui appartenenza nazionale è dubbia. Ne sono alcuni esempi Stalin, Hitler, Napoleone, de Valera, Disraeli, Poincaré, Beaverbrook. Il movimento pangermanico fu in parte creato da un inglese, Houston Chamberlain» (Orwell, 2021).

Sul pacifismo

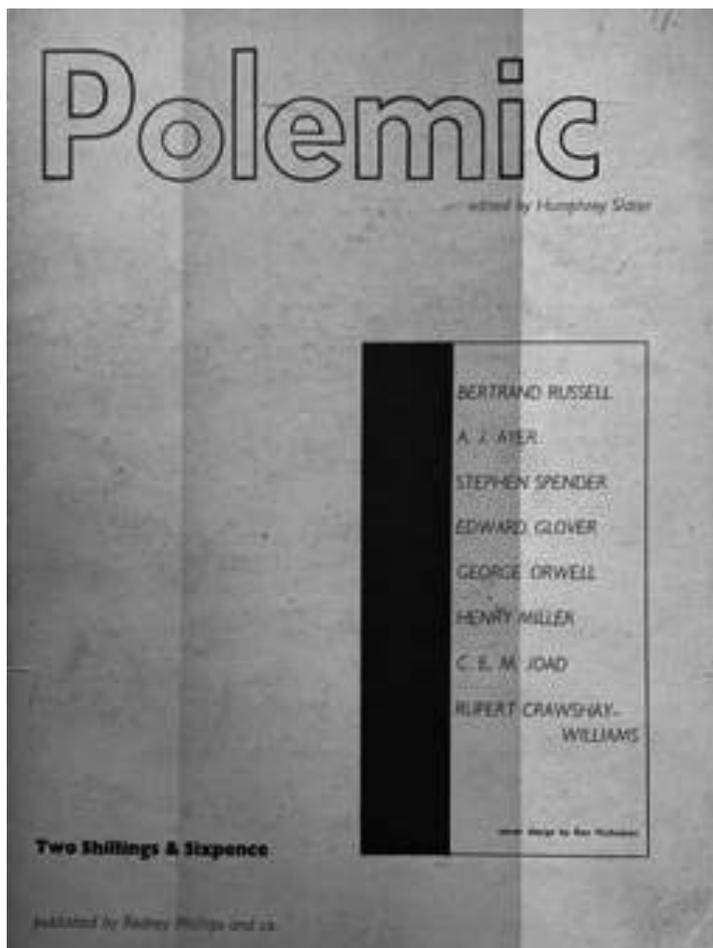
Esempi di Nazionalismo Trasposto secondo Orwell sono il Comunismo, il Cattolicesimo politico, il Razzismo, il Classismo,

il Pacifismo. In particolare, le considerazioni di Orwell sul pacifismo come Nazionalismo Trasposto mi sembrano di stupefacente attualità.

«La maggior parte dei pacifisti appartengono a oscure sette religiose o sono semplicemente degli altruisti che si oppongono alla soppressione della vita e preferiscono non proseguire oltre quel punto nelle loro riflessioni. Ma c'è una minoranza di intellettuali pacifisti le cui reali e tacite motivazioni sono il disprezzo della democrazia occidentale e l'ammirazione del totalitarismo. L'abituale propaganda pacifista afferma in sostanza che gli opposti schieramenti sono ugualmente cattivi, ma se si leggono più attentamente gli scritti degli intellettuali pacifisti più giovani, si scopre che non esprimono affatto una

condanna imparziale, ma rivolta quasi interamente contro l'Inghilterra e gli Stati Uniti. Inoltre, non condannano per principio la violenza in quanto tale, ma solo quella esercitata in difesa dei paesi occidentali. I russi, al contrario dei britannici, non vengono biasimati per essersi difesi combattendo, e a ben vedere tutta la propaganda di questa specie evita ogni riferimento alla Russia o alla Cina. Non viene mai sostenuto, ancora, che gli indiani dovrebbero abiurare la violenza nella loro lotta contro gli inglesi. La letteratura pacifista è piena di osservazioni equivoche che, se vogliono dire qualcosa, sembrano voler dire che gli statisti del genere di Hit-

ler siano preferibili a quelli del genere di Churchill, e che la violenza sia giustificabile se sufficientemente violenta. In seguito alla caduta della Francia, i pacifisti francesi, posti di fronte a una vera scelta che i loro colleghi inglesi non hanno dovuto compiere, sono perlopiù passati al nemico nazista. (...) Tutto considerato, è difficile non sospettare che il pacifismo, per come si manifesta presso una certa fetta di intellettuali, sia tacitamente ispirato da un'ammirazione del potere e della crudeltà finalizzata. L'errore è stato commesso nell'allacciare questo sentimento a Hitler, ma può sempre essere facilmente ritrasposto» (Orwell, 2021).





Quando il multiculturalismo è un'idea conservatrice

Anche nel dibattito internazionale non ho trovato riferimenti significativi al libro di Orwell, con l'eccezione di due libri di Göran Adamson, un altro «liberale di sinistra» come è considerato Orwell. Egli cita ampiamente Orwell nel suo primo libro in cui si critica l'approccio delle università svedesi alla diversità e al multiculturalismo (*A Troian Horse. A Leftist Critique of Multiculturalism in the West*, Adamson, 2017). Nel suo secondo libro (Adamson, 2021), Adamson propone la definizione di «Nazionalista Masochista» (o «Nazionalismo Autocritico») con riferimento alle posizioni antioccidentali di molti appartenenti alla «Sinistra», mantenendo per la «Destra» il concetto tradizionale di Nazionalismo Sovranista (Adamson, 2021).

Secondo Adamson il Nazionalismo Masochista o Nazionalismo Autocritico è un sentimento assai diffuso nella sinistra non liberale che, negli ultimi anni, ha abbracciato l'esaltazione della diversità e il multiculturalismo. Egli lo collega al Nazionalismo Trasposto che Orwell attribuiva agli intellettuali inglesi.

L'esaltazione della diversità accomuna, per fini diversi ma che si alimentano reciprocamente, la Sinistra Masochista/Autocritica alla Destra Nazionalista. Alla Destra l'esaltazione serve a giustificare la necessità di separare i diversi per conservare la propria cultura o il proprio reddito o quant'altro. La Sinistra cerca di favorire i deboli, gli svantaggiati e i perseguitati, ma, esaltando acriticamente il multiculturalismo, rischia di rinchiudere gli individui di una etnia in una logica di gruppo, indebolendo il modello liberale di difesa della libertà individuale.

Nella prefazione del libro *A Troian Horse*, Adamson scrive: «Il multiculturalismo è

un'idea conservatrice, che è vista come progressista. Il multiculturalismo e la diversità riguardano il *background*, l'etnia, l'appartenenza, i portavoce e le radici. Chi parla di radici parla di un idillio del passato, di un Eldorado storico in contrapposizione al suffragio universale, al progresso tecnologico e a tutto ciò che appartiene alla società moderna. (...) Le critiche contro la diversità, ci viene detto, vengono dalla destra. Questo libro assume la posizione opposta. Le critiche convincenti contro la diversità provengono sempre da una prospettiva di sinistra, da coloro che sostengono la meritocrazia invece dei diritti di gruppo, la maggioranza e la democrazia invece dell'adorazione delle minoranze, l'uguaglianza tra uomini e donne invece del patriarcato, lo stato di diritto invece della "legislazione sulle minoranze", la scienza invece della fede, il dibattito invece della censura, la modernità e la beatitudine dell'oblio invece dell'ossessione per l'ingiustizia storica. (...) Inoltre, l'ideologia della diversità mostra numerose somiglianze con il neoliberalismo. Il neoliberalismo trae profitto dalla diversità, e la diversità è utile ai neoliberalisti. L'*establishment* svedese ha permesso a un Cavallo di Troia di entrare in mezzo a lui» (Adamson, 2017).

A queste conclusioni Adamson arriva dopo aver analizzato i risultati del progetto del Governo svedese *Diversity at the University* di finanziamento alle università per la promozione delle diversità nei percorsi accademici. La sua preoccupazione è che la giustizia (o l'ingiustizia) strutturale possa produrre benefici o svantaggi a gruppi che contraddicono la missione stessa dell'Università. Le università devono promuovere libertà ed eguaglianza agli individui e non ai gruppi.

Come risultato del modello di giustizia strutturale, l'identità di gruppo è vista come più importante della scelta individua-



le. A causa dell'ideologia della diversità, criticare i gruppi minoritari già percepiti come vulnerabili è considerato improprio. Se alle università viene chiesto di affermare il valore della diversità nel reclutamento degli studenti il suo ruolo viene messo in discussione. Come risultato di un'idealizzazione dei gruppi vulnerabili si sono abbandonati gli individui dissenzianti all'interno di questi gruppi. È utile confrontare le posizioni di Adamson con quelle di Kenan Malik nel libro *Il multiculturalismo e i suoi critici. Ripensare la diversità dopo l'11 settembre del 2016*.

«Ciò che impressiona è che molti degli argomenti dei critici di destra al multiculturalismo, i quali si rifanno alla tesi dello scontro di civiltà, sono simili a quelli dei sostenitori del multiculturalismo. (...) Dietro l'ostilità, comunque, i due schieramenti condividono i presupposti di fondo sul-

la natura della cultura, dell'identità e della differenza. Entrambi considerano le divisioni sociali principali come frutto di una matrice culturale o di civiltà. Entrambi vedono le culture, o le civiltà, come entità omogenee. Entrambi insistono sull'importanza cruciale dell'identità culturale e sulla preservazione di questa identità. Entrambi percepiscono come irrisolvibili i conflitti che emergono da valori non negoziabili» (Malik, 2016).

Secondo Malik la diversità non è importante in sé e per sé, ma perché ci consente di evadere dalle nostre gabbie fatte di culture, intavolando dialoghi e dibattiti, mettendo alla prova valori, credenze e stili di vita differenti. Gli inevitabili scontri fra i vari punti di vista devono essere affrontati e non evitati, nella prospettiva di un confronto che deve essere finalizzato al rinnovamento sociale.



Sta nel cosmopolitismo il futuro del genere umano?

Nel dibattito attuale sulla pace e sulle guerre mi sembra carente se non assente l'indicazione di un percorso che possa concretamente far sperare in una riduzione dei conflitti. Manca qualsiasi riferimento alla prospettiva cosmopolitica per il genere umano, all'Uomo planetario di Ernesto Balducci.

Il Cosmopolitismo indica come necessità e dovere dell'uomo quella di essere cittadino del mondo, superando le differenze sociali e politiche fra gli stati e le nazioni. Che altra soluzione ci può essere se non il Cosmopolitismo per il futuro genere umano nell'Antropocene? (Montani, 2022). Secondo i federalisti gli stati nazionali (o gli imperi) non sono l'unica possibilità di organizzare gli umani. Il nazionalismo nasce allorché lo Stato, affrancatosi dal potere esercitato prima dalla Chiesa e/o dall'Impero, resosi dunque «sovrano assoluto» (principio di Westfalia), ha il bisogno di fondare la propria legittimazione su una nuova entità: la nazione. Un fatto storico che emerge prepotentemente con la rivoluzione francese e che trasforma, di colpo, i sudditi del re, che un tempo definivano alsaziani, bretoni, occitani e via di seguito, in «francesi». Prima andavano a combattere e morire per il re, con la rivoluzione andranno a combattere e morire per la «nazione francese». Il nazionalismo è, dunque, l'ideologia dello Stato nazionale burocratico e accentrato (Albertini, 1997).

Il processo di unificazione dell'Europa è la prova che è possibile aggregare stati e nazioni che si erano fatti la guerra per secoli in un reale miglioramento non solo della convivenza pacifica ma di sviluppo economico-sociale e dei diritti umani. Malgrado che il modello vincente del processo di unificazione europea, descritto

in questo numero da Antonio Longo, indichi una via percorsa e percorribile di costruzione cosmopolitica, esso viene sottovalutato nella sua novità e potenzialità. Contrari al processo di unificazione europea non sono solo i sovranisti ma, paradossalmente, anche gli esaltatori del multiculturalismo, autocritici con la «Patria Europea». Il patriottismo europeo non potrà diventare nazionalismo proprio a causa del modo in cui il processo di costruzione europea si sta sviluppando. Il modello federale bilancia il potere degli stati con quello del governo sovranazionale, determinando così il rispetto delle nazioni e delle culture europee.

Le grandi e piccole potenze, statali, economiche e religiose, non sembrano farsi convincere dai rischi legati alla loro crescente aggressività.

La Pace e il Cosmopolitismo potrebbero essere imposti dalla Natura, da rischi come quello climatico e ambientale che potrebbero condurre gli umani a collaborare a partire da rischi e benefici condivisi. La mitigazione del riscaldamento del pianeta può essere solo un obiettivo comune attraverso il controllo delle emissioni dei gas serra. Le misure di adattamento al riscaldamento globale potrebbero invece generare conflitti ancora più catastrofici se affrontate in una logica nazionalista. Intanto il cambiamento climatico provoca conflitti. Le conseguenze della siccità in Siria del 2006-2009 sono state considerate una delle cause principali della guerra civile. Un rapporto dell'Imperial College (F. Otto Et al, 2023) con analisi accurate attribuisce al cambiamento climatico la siccità di inizio secolo e prevede per tutto il Medio Oriente un futuro climatico catastrofico.

La proposta accennata da Longo di una «Comunità economica mediorientale per l'acqua e l'energia» tra Israele, Giordania ed altri paesi disponibili potrebbe far ini-



ziare un percorso analogo a quello della CECA – Comunità Europea del Carbone e dell’Acciaio – che fu il primo passo verso la pace fra gli europei e la loro prosperità. La Federazione Europea potrebbe, sulla base della sua esperienza, accompagnare questo processo di collaborazione.

La ricerca scientifica e quella tecnologica se condivise possono consentirci di affrontare le crisi ambientali e la transizione energetica. Tommaso Pacetti in questo numero indica come sia possibile pensare di affrontare, collaborando, le crisi idriche e ambientali, che possono così diventare processi di condivisione e di costruzione di rapporti pacifici e non conflittuali.

Luciano Ipsaro Palesi e Paola Zamperlin affrontano invece il tema dell’Intelligenza Artificiale evidenziandone i rischi, le potenzialità e i conflitti in corso.

È da rilevare come l’Unione Europea stia già svolgendo un ruolo positivo riconosciuto a livello internazionale di *leadership* sulle questioni climatiche e anche sul controllo dell’Intelligenza Artificiale, come dimostrano i risultati, sia pure modesti, della conferenza sul clima di Dubai del 2023 e il regolamento sull’Intelligenza Artificiale da poco approvato dall’Unione. L’approccio federalista che ha permesso di arrivare alla pace in Europa viene spesso dimenticato e considerato come un sogno il suo completamento con gli Stati Uniti d’Europa.

E invece è il Federalismo la speranza di battere il nazionalismo degli stati, delle organizzazioni e delle persone permettendo un atteggiamento patriottico ma non aggressivo alle comunità e alle nazioni.

Anche George Orwell credeva nella Federazione Europea: «Altiero Spinelli a Parigi, in un’Europa ormai liberata, organizzò nel marzo del 1945 una conferenza con Albert Camus, Emmanuel Mounier,

André Philip, George Orwell e altri, nella quale si approvò un Comitato provvisorio per la Federazione europea» (Spinelli, 2023, dalla *Prefazione* di Guido Montani).

Riferimenti bibliografici

G. Adamson, *The Trojan Horse: A Leftist Critique of Multiculturalism in the West*, Post-Diversity Press, 2017.

G. Adamson, *Masochistic Nationalism: Multicultural Self-Hatred and the Infatuation with the Exotic*, Routledge Studies in Political Sociology, 2021.

M. Albertini, *Lo Stato nazionale*, Il Mulino, Bologna 1997.

L. A. Ipsaro Palesi, P. Zamperlin, *Intelligenza artificiale: generatrice e (o) risoltrice di conflitti?*, «Testimonianze», nn. 555-556, 2024, p. 68.

A. Longo, *Un nuovo ordine mondiale per dare una chance alla pace*, «Testimonianze», nn. 555-556, 2024, p. 41.

K. Malik, *Il multiculturalismo e i suoi critici. Ripensare la diversità dopo l’11 settembre*, Unione degli Atei e degli Agnostici Razionalisti - UAAR, 2016.

G. Montani, *Antropocene, Nazionalismo e Cosmopolitismo – Prospettive per i cittadini del Mondo*, Mimesis, 2022.

G. Orwell, *Sul nazionalismo*, Il Gulliver, 2021.

F. Otto et al., *Human-induced climate change compounded by socio-economic water stressors increased severity of drought in Syria, Iraq and Iran*, Imperial College, 2023.

T. Pacetti, *Acqua per la prosperità e per la pace*, «Testimonianze», nn. 555-556, 2024, p. 62.

A. Spinelli, *La mia battaglia per un’Europa diversa*, a cura di Guido Montani, Edizioni Società Aperta, 2023.



L'IMPORTANZA DEL «TEMA ACQUA» PER LA PROSPERITÀ E PER LA PACE

di Tommaso Pacetti

Il rapporto mondiale delle Nazioni Unite sullo sviluppo delle risorse idriche 2024, partendo dall'analisi della situazione attuale, pone l'accento sull'importanza che un'equa e lungimirante gestione, a livello globale, di una vitale risorsa come l'acqua, ha nel garantire la prosperità e favorire una pace basata anche sulla condivisione di questo bene primario.

Come indicano le Nazioni Unite

Il Rapporto delle Nazioni Unite sullo Sviluppo delle Risorse Idriche del 2024, intitolato *Acqua per la Prosperità e per la Pace*, illumina la complessa rete di interazioni tra l'accesso e l'utilizzo dell'acqua, la prosperità economica e la coesione sociale. Attraverso un'analisi esaustiva, il rapporto sottolinea l'urgente necessità di adottare pratiche di gestione sostenibile dell'acqua, affrontare le disuguaglianze nell'accesso alle risorse idriche e promuovere una cultura di cooperazione e pace attorno a questa risorsa indispensabile.

Di fronte ad un panorama globale costellato da conflitti, da importanti dinamiche demografiche ed economiche che ridisegnano gli equilibri geopolitici, oltre che dalle sfide poste dal cambiamento clima-

tico, diventa imperativo ridefinire le nostre strategie di gestione dell'acqua per garantire la resilienza delle comunità, la sostenibilità ambientale e la prosperità a lungo termine. Il rapporto si snoda attraverso un'analisi del contesto globale attuale che mette in luce le principali sfide gestionali per poi affrontare il complesso legame tra acqua, pace e prosperità, sottolineando il ruolo dell'innovazione, della collaborazione internazionale e della *governance* inclusiva nel plasmare un futuro in cui l'acqua diventi un ponte verso un mondo più equo e pacifico.

Risorse idriche e sfide globali

La gestione delle risorse idriche a livello globale si scontra con una serie di proble-

matiche interconnesse che richiedono un'attenzione immediata e azioni concrete. La crescente scarsità d'acqua, aggravata da modelli di consumo insostenibili e da pratiche agricole inefficienti, minaccia la sicurezza alimentare e idrica di miliardi di persone. L'inquinamento delle fonti d'acqua dolce, derivante dallo scarico non trattato di acque reflue industriali e domestiche, così come dalla dispersione di fertilizzanti e pesticidi in agricoltura, compromette la qualità dell'acqua, con gravi ripercussioni sulla salute umana e sulla biodiversità. Se, da una parte queste considerazioni possono apparire note, la lettura dei dati presentati nel rapporto, presenta elementi di sicuro interesse evidenziando come, ad esempio, l'uso dell'acqua vari notevolmente in funzione del livello di sviluppo economico di un

Paese, con i paesi ad alto reddito che utilizzano più acqua per l'industria mentre i paesi a basso reddito utilizzano il 90% (o più) della loro acqua per la produzione agricola (Fig.1). Dal rapporto emerge inoltre come circa metà della popolazione mondiale sperimenta attualmente una grave scarsità d'acqua per almeno parte dell'anno mentre un quarto della popolazione mondiale affronta livelli di stress idrico «estremamente alti», utilizzando oltre l'80% della loro fornitura annuale di acqua dolce rinnovabile.

Globalmente, si prevede che l'uso dell'acqua crescerà di circa l'1% all'anno nei prossimi 30 anni. Questa crescita avverrà nelle economie emergenti e nei paesi a medio e basso reddito, in funzione dello sviluppo industriale e delle crescenti richieste di servizi idrici e di sanificazione

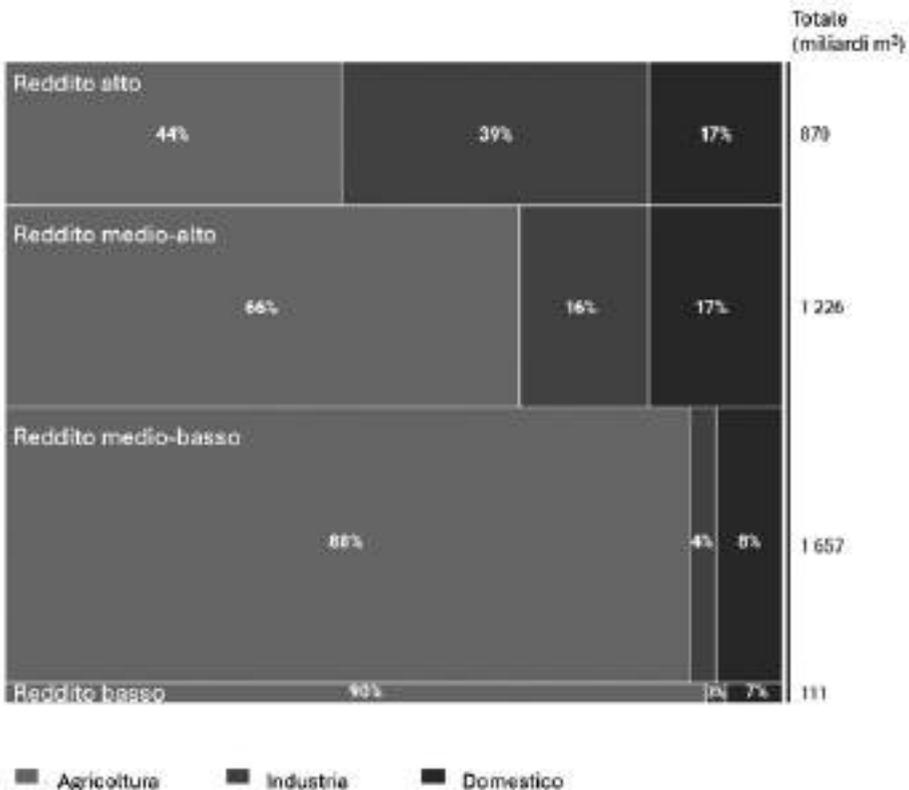


Fig. 1, Prelievi idrici per settore (% su prelievi totali) divisi per reddito, (adattato da WWDR, 2024).



nelle città in rapida espansione, in combinazione con il cambiamento delle diete e dei modelli di consumo.

A questa crescita è legata una importante sfida sanitaria. Attualmente 2,2 miliardi di persone non hanno accesso sicuro all'acqua potabile e 3.5 miliardi vivono in aree senza trattamento delle acque reflue. In termini assoluti le aree rurali sono quelle in maggior sofferenza ma se guardiamo all'evoluzione degli ultimi anni preoccupano anche le aree urbane che faticano a soddisfare le crescenti richieste idriche delle loro popolazioni in crescita.

Inoltre, il cambiamento climatico intensifica la frequenza e la severità di eventi estremi quali siccità e alluvioni, mettendo ulteriormente a rischio le risorse idriche e la capacità delle comunità di adattarsi a queste nuove condizioni. Negli ultimi 20 anni, le inondazioni hanno causato quasi 100.000 morti, mentre le siccità hanno colpito oltre 1,4 miliardi di persone e determinato perdite economiche per 170 miliardi di dollari. Il cambiamento clima-

tico ha già creato condizioni più propizie alla diffusione di alcune malattie infettive e si prevede che danni irreversibili agli ecosistemi d'acqua dolce si verificheranno in tutti i continenti. Alcuni degli impatti più gravi si sentiranno nei paesi meno sviluppati, nelle piccole isole e nell'Artico, colpendo particolarmente le comunità indigene, i piccoli produttori di cibo e le famiglie a basso reddito.

Il ruolo dell'acqua nei sistemi socioeconomici

Se da una parte è chiaro quali sono le problematiche legate all'acqua, dall'altra non è così facile trovare prove empiriche che dimostrino il ruolo trainante dell'acqua nei sistemi socioeconomici. E il rapporto mette in luce proprio questa complessità nel legame tra acqua e prosperità mostrando come non sia possibile identificare una relazione univoca tra disponibilità idrica e crescita economica. L'acqua

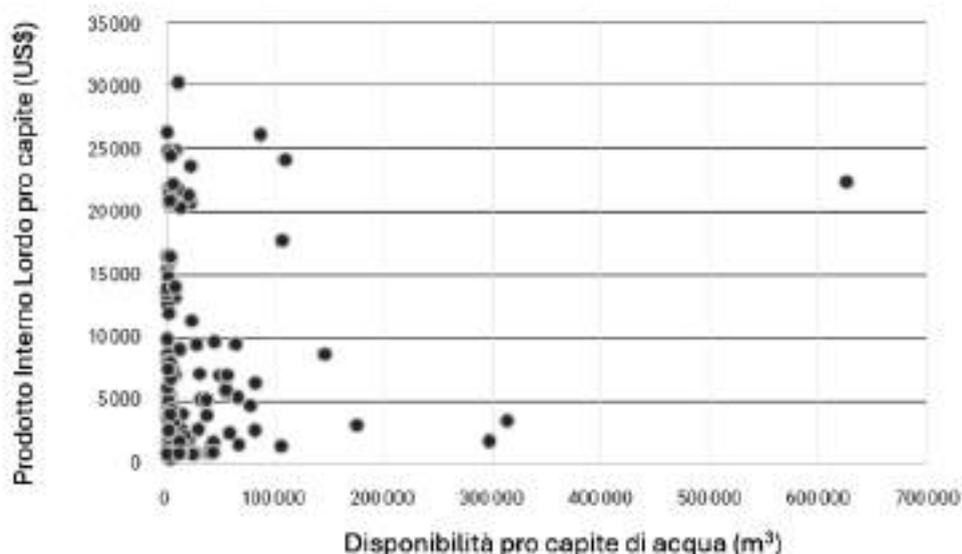


Fig. 2, Rapporto tra prodotto interno lordo e disponibilità idrica, (adattato da WWDR, 2024).

influenza l'economia in molti modi ma economie ben sviluppate e diversificate possono mitigare i rischi associati alla disponibilità di acqua, come riassunto nel grafico (Fig. 2).

C'è un punto chiave che però emerge dall'analisi ed è quello che solo i paesi più ricchi possono permettersi direttamente di costruire, mantenere e gestire le infrastrutture idriche. Questo determina un «paradosso acqua-prosperità» nei paesi a medio e basso reddito che da una parte necessitano di acqua per sviluppare le loro economie, e dall'altra non hanno una crescita economica sufficiente per finanziare il proprio sviluppo idrico. Analogamente il divario tra paesi a diverso reddito emerge nei dati che descrivono la dipendenza del lavoro dall'acqua. Dai dati emerge che l'agricoltura è il più grande datore di lavoro per i poveri del mondo

con circa l'80% dei poveri estremi che vive in aree rurali e dipende dall'agricoltura per la propria sussistenza e sicurezza alimentare. Per questo, nei paesi a basso reddito, si stima che l'80% dei posti di lavoro sia dipendente dall'acqua, rispetto al solo 50% nei paesi a reddito medio-alto, dove il mercato del lavoro è più diversificato e meno legato alla risorsa idrica (Fig. 3). Questa disparità è cruciale nel contesto del cambiamento climatico, rappresentando una minaccia aggiuntiva per l'occupazione nei paesi a basso e medio-basso reddito, dove l'agricoltura e le industrie ad alto utilizzo d'acqua sono i pilastri occupazionali.

L'accesso equo e sostenibile all'acqua è, quindi, un diritto umano fondamentale che sostiene non solo la salute e il benessere delle popolazioni, ma anche la crescita economica e lo sviluppo sociale. In

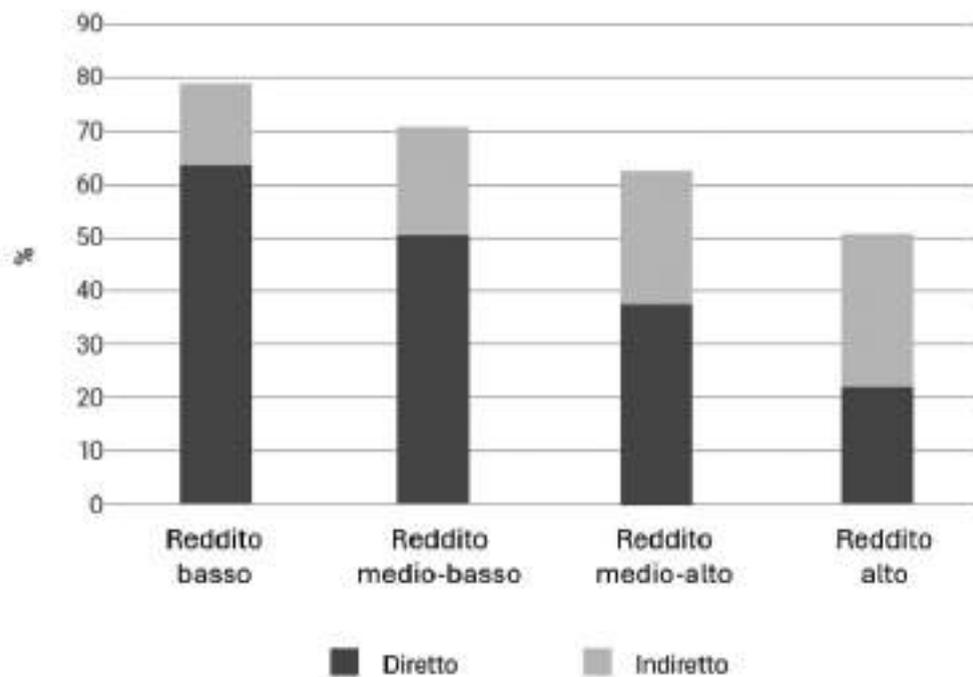


Fig. 3, Dipendenza dalle risorse idriche del mercato del lavoro.



questo senso, l'acqua gioca un ruolo fondamentale nel tessuto socioeconomico globale, influenzando direttamente la prosperità economica, la stabilità sociale e la pace globale.

Come l'acqua ha a che vedere con la pace e con la guerra

Rispetto a quest'ultimo aspetto, il rapporto cita alcuni riferimenti interessanti. Il primo è l'International Water Event Database¹, che documenta oltre 6.400 eventi storici internazionali riguardanti l'acqua che hanno avuto luogo dal 1948 al 2008 e che ha evidenziato come la maggioranza di questi eventi abbia dato origine a situazioni di cooperazione piuttosto che di conflitto. Allo stesso tempo però un altro database sul tema, il Water Conflict Chronology², ha catalogato oltre 1.600 eventi di conflitto legati all'acqua (di cui 1385 solo dal 2000 ad oggi) che variano da dispute legali a scontri violenti.

Dal *report* emerge come l'acqua, pur non essendo tipicamente la causa scatenante delle guerre, molto spesso diventi uno strumento, un obiettivo o una vittima della guerra. Il diritto umanitario internazionale, inclusa la Convenzione di Ginevra, proibisce esplicitamente il bersagliamento dell'infrastruttura idrica civile, ma purtroppo il 2023 e il 2024 hanno già visto diversi eventi in cui l'acqua è stata obiettivo e strumento di guerra. Ed è importante sottolineare, anche alla luce del contesto geopolitico attuale, come gli impatti dei conflitti sull'acqua siano molteplici e spesso indiretti, come quelli legati alla migrazione forzata, alla sicurezza alimentare e alla maggiore esposizione alle minacce sanitarie. Inoltre, sul lungo periodo, la mancanza di acqua o l'impossibilità di gestirla correttamente ostacola ogni possibile futura ripresa.

Parallelamente però, la gestione equa delle risorse idriche può mitigare i conflitti e promuovere la pace attraverso meccanismi di *governance* innovativi e inclusivi che favoriscano la condivisione equa delle risorse e la collaborazione transfrontaliera. Progetti di gestione idrica congiunti, come le iniziative di condivisione delle risorse fluviali o di desalinizzazione condivisa, dimostrano come la cooperazione sull'acqua possa diventare un veicolo per la diplomazia e la costruzione della pace. Esempio che va in questa direzione è il Meccanismo di Cooperazione Multi-Paese per la gestione del sistema di acquiferi Stampriet, condiviso da Botswana, Namibia e Sudafrica. La cooperazione tra questi stati ha determinato il primo esempio nell'Africa Sub-Sahariana di gestione integrata delle acque sotterranee e delle acque superficiali all'interno di un bacino transfrontaliero. Questi sforzi congiunti non solo risolvono le sfide legate all'acqua ma rafforzano anche la fiducia e il dialogo tra le nazioni, aprendo la strada a una pace duratura e alla risoluzione di altre questioni bilaterali o multilaterali.

Sharing is caring

La prosperità economica è intrinsecamente legata alla disponibilità e all'accesso all'acqua. L'acqua alimenta l'agricoltura, l'industria e l'energia, settori chiave per l'economia globale e la sicurezza idrica, quindi, non solo garantisce la produzione alimentare e il sostentamento di miliardi di persone ma catalizza anche lo sviluppo economico attraverso l'innovazione e l'industrializzazione. Inoltre, investimenti mirati nelle infrastrutture idriche possono generare occupazione, stimolare la crescita economica e ridurre le disuguaglianze, ponendo le basi per società più eque e prospere. Tuttavia, per realizzare



il pieno potenziale dell'acqua come catalizzatore di prosperità e pace, è necessario superare numerose sfide. A partire dalla *governance* e la definizione di accordi equi che includano regole per stabilire e (ri)allocare l'accesso tra diversi usi dell'acqua, e armonizzare obiettivi politici spesso divergenti e che coinvolgono l'agricoltura, l'energia, la salute, le infrastrutture e gli investimenti. In questo senso, servono strumenti che favoriscano l'investimento e la condivisione dei benefici, promuovendo infine la coesione sociale. La condivisione dei benefici comporta il passaggio dall'allocare quantità fisiche di acqua alla condivisione di risultati più ampi (es. sicurezza energetica e alimentare, o riduzione del rischio di disastri). Mentre l'allocazione puramente volumetrica dell'acqua genera un esito a somma zero (con vincitori e perdenti), la condivisione dei benefici rende possibili opportunità *win-win*. Tuttavia, realizzare una condivisione dei benefici pienamente equa è difficile sia perché i benefici non sono necessariamente distribuiti equamente sia perché essi non sono facilmente misurabili e quantificabili.

A questo si collega il tema dei dati necessari alla gestione delle risorse idriche. Da una parte sono necessari dati idrologici affidabili, ad esempio per calibrare le osservazioni da satellite o migliorare le capacità di rappresentazione di un sistema idrico attraverso modelli. Dall'altra è fondamentale favorire l'apertura e l'integrazione di database settoriali per supportare la valutazione dei benefici sopra richiamata, ad esempio attraverso la valutazione e mappatura dei servizi ecosistemici legati all'acqua. In questo senso, va sottolineato anche un crescente interesse

per l'integrazione di conoscenze locali e tradizionali e per la cooperazione diretta con gli *stakeholder* (es. agricoltori, popolazioni indigene) come strumenti utili per la definizione di nuovi piani di gestione e per la loro attuazione.

Infine, l'evidenza che quasi tutte le soluzioni legate al futuro idrico globale richiederanno capitale, inclusi significativi sostegni finanziari internazionali per il mondo in via di sviluppo. Assicurare servizi idrici e di sanificazione adeguati alle comunità e alle imprese richiede un migliore utilizzo delle fonti di finanziamento esistenti e la mobilitazione di nuove risorse. La sfida è quella di progettare investimenti legati all'acqua, strumenti finanziari e accordi per distribuire equamente i costi e i benefici tra i vari *stakeholder*.

L'acqua quindi si afferma come fonte di benefici condivisi per individui e comunità, inclusa la sicurezza sanitaria, alimentare ed energetica, protezione dai disastri naturali, educazione, miglioramento degli standard di vita e occupazione, sviluppo economico e una varietà di servizi ecosistemici. È attraverso questi benefici che l'acqua conduce alla prosperità. E la condivisione equa di questi benefici promuove la pace. Il rapporto delle Nazioni Unite 2024 si chiude con un messaggio importante: quando si tratta di acqua, *sharing is caring*, condividere è davvero prendersi cura.

Riferimenti bibliografici

United Nations, *The United Nations World Water Development Report 2024: Water for Prosperity and Peace*, UNESCO, Paris 2024.

¹ <https://transboundarywaters.science.oregonstate.edu/content/internationalwater-event-database>.

² www.worldwater.org/conflict/map/.



INTELLIGENZA ARTIFICIALE: GENERATRICE E (O) RISOLUTRICE DI CONFLITTI?

di Luciano A. Ipsaro Palesi e Paola Zamperlin

La domanda che ci si pone riguardo all'influenza sempre maggiore dell'Intelligenza Artificiale nei più svariati ambiti della vita contemporanea è se la sua diffusione contribuirà a produrre una maggiore e più equa distribuzione delle ricchezze o, al contrario, a determinare un inasprimento degli squilibri, un aumento delle disuguaglianze e l'acuirsi dei conflitti (economici, politici, sociali) che possono scaturire anche per il controllo di tale, fondamentale, strumento.

Non si devono comunque escludere anche scenari in cui la stessa Intelligenza Artificiale possa agire come risoltrice di conflitti, anche se con esiti diversi a seconda dei contesti e dei soggetti interessati.

Cambiamenti rivoluzionari (e conflitti conseguenti)

La storia umana è storia di conflitti che si sono scatenati con forza e modalità differenti sempre in risposta a un disequilibrio, sia esso di potere, di ricchezza, di controllo territoriale, ecc. Nei secoli, l'introduzione di nuove tecnologie, specie se

dirompenti, ha innescato nuove tipologie di conflitto o radicalmente modificato le modalità di soluzione dei conflitti preesistenti. Gli esempi sono innumerevoli e non c'è qui spazio per ripercorrerli.

Del resto, l'innovazione tecnologica è da considerarsi rivoluzionaria quando la sua rilevanza fuoriesce dall'ambito di applicazione per cui è nata e diventa social-

mente pervasiva in misura tale da ingenerare cambiamenti profondi nella cultura, nei sistemi di produzione, nell'economia e nel pensiero. È acclarato che l'intelligenza artificiale (di seguito IA) costituisca una tecnologia (o un insieme di tecnologie) che sta rivoluzionando la società contem-

poranea, permeando numerosi settori con le sue applicazioni innovative e radicalmente cambiando il modo stesso in cui interagiamo con la tecnologia. Questo impatto si riflette in settori chiave quali la sanità, l'educazione, l'agricoltura, i trasporti, la finanza e molti altri, dove l'IA

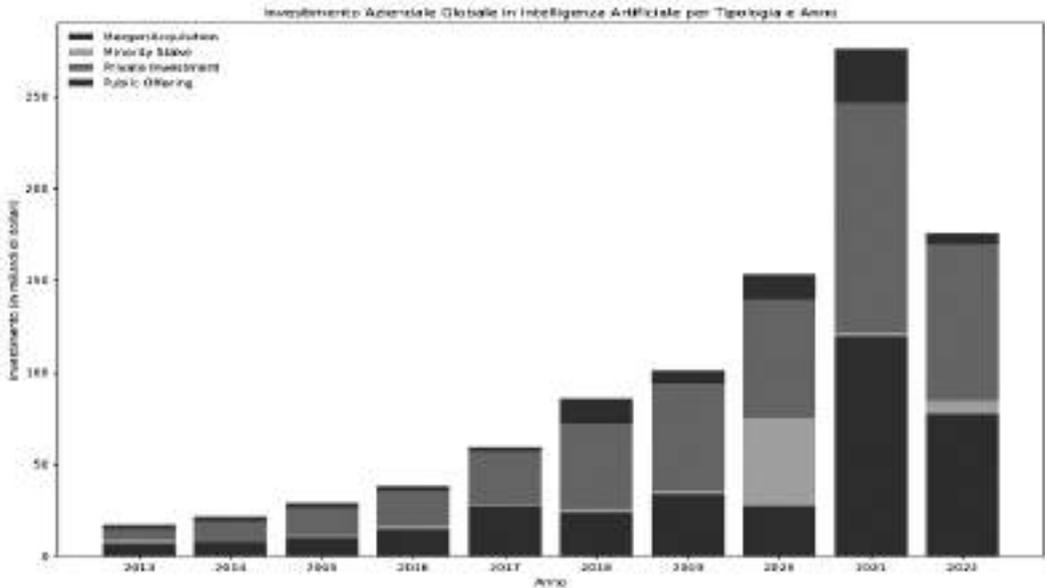


Fig. 1, Investimento Aziendale Globale in Intelligenza Artificiale per tipologia e anno. Nell'asse delle ordinate il valore dell'investimento in miliardi di dollari. Fonte: Our World in Data.

sta contribuendo a ottimizzare processi produttivi, migliorando l'efficienza e stimolando l'innovazione. Se si guarda ai dati (Figg. 1 e 2) gli investimenti nell'IA nell'ultimo decennio mostrano un costante aumento, con un'impennata in quasi tutti i comparti nell'immediato periodo post pandemico, evidenziando il crescente interesse da parte di aziende e investitori nel capitalizzare le potenzialità di questa tecnologia.

Una parte considerevole degli investimenti, rappresentata dalle acquisizioni e fusioni (M&A), suggerisce un'intensa attività nel settore, con aziende che cercano di consolidare le proprie posizioni e acqui-

sire tecnologie chiave. Le partecipazioni di minoranza hanno mostrato un aumento significativo nel 2020, seguito da un calo negli anni successivi, che potrebbe indicare una strategia di diversificazione del portafoglio, ma anche una volontà crescente degli investitori a essere coinvolti in progetti di IA in fase di sviluppo. Si mantiene costante la crescita dell'investimento privato che rimane una forza trainante nell'ecosistema dell'IA, mentre il contributo del settore pubblico mostra andamenti variabili nel corso degli anni. Questo potrebbe riflettere l'interesse delle aziende nel finanziare progetti o espandersi tramite il mercato pubblico. Anche

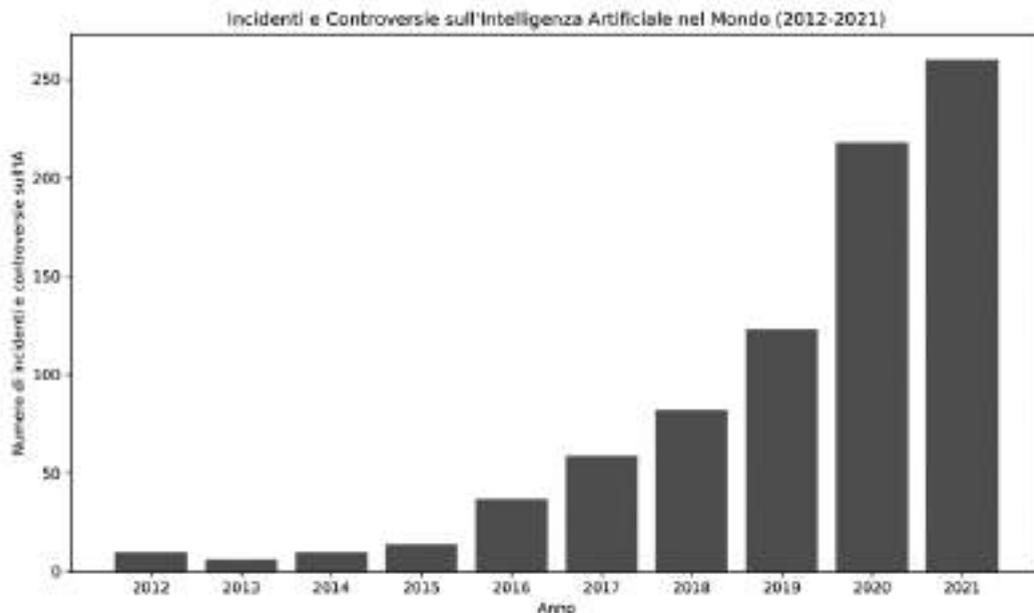


Fig. 2, *Incidenti e Controversie sull'Intelligenza Artificiale nel Mondo (2012-2021)*. Nell'asse delle ordinate il numero di incidenti e controversie. Fonte: Our World in Data.

nel panorama italiano, l'industria dell'intelligenza artificiale registra una crescita significativa, che ha portato nel 2023 il suo valore a 760 milioni di Euro, con un aumento del 52% sull'anno precedente, a fronte di un +32% del 2022. Le previsioni per gli anni successivi sono altrettanto incoraggianti¹.

Tuttavia, parallelamente all'aumento degli investimenti e all'adozione massiva dell'IA, emerge con costante preoccupazione un timore diffuso riguardo ai rischi e controversie che possono o potrebbero derivare da questa tecnologia. L'uso del condizionale è obbligato dalla difficoltà insita nella tecnologia stessa di poter prevedere con ragionevole verosimiglianza gli esiti delle sue applicazioni, poiché essa apre alla prefigurazione di scenari in cui la componente adattiva è molto alta e non facilmente prevedibile.

Tenteremo qui di dare una sintesi di alcuni degli aspetti sui quali si possono formulare ragionamenti solidi.

Intanto, cominciamo con l'operare un distinguo tra due macrocategorie di conflitti, e cioè tra quelli che sono acuiti dall'IA e quelli che scaturiscono per il controllo dell'IA. In altre parole, essa può essere al centro del dibattito perché strumentale nei conflitti o perché oggetto stesso del conflitto che ha come obiettivo il predominio sull'IA. Ma non si devono escludere anche gli scenari in cui è la stessa IA che agisce come risoltrice di conflitti. In ciascuno di questi scenari i campi di battaglia si spostano in aree geopoliticamente diverse e con equilibri internazionali aventi pesi diversi.

Abbiamo scelto di usare il termine conflitto perché è sufficientemente generico per accogliere in sé tutte le diverse accezioni possibili, ma in esso intendiamo comprendere conflitti bellici, politici innescati da disinformazione, sociali ed economici generati da squilibri o disuguaglianze, educativi e intergenerazionali, legali, per il controllo del *copyright* (come



ad esempio mostra la causa intentata dal NYT contro la società OpenAI proprietaria di ChatGPT), o conflitti regolatori che nascono tra soggetti pubblici e privati, o addirittura tra stati, ecc.

Negli ultimi anni, l'IA è stata al centro di una serie di incidenti e controversie, che vanno dalla discriminazione algoritmica alla violazione della *privacy* e alla sicurezza dei dati. Questi problemi hanno sollevato interrogativi critici sulla responsabilità etica e sulla *governance* delle tecnologie basate sull'IA. La figura 2 sintetizza i dati degli incidenti e delle controversie sull'IA segnalati annualmente a scala mondiale. Dal 2012 (10 incidenti) emerge una chiara tendenza all'aumento (260 nel 2021) conseguente all'adozione diffusa dell'IA in una vasta gamma di contesti che ha portato a una maggiore esposizione al rischio, aumentando di conseguenza le possibilità di incidenti e controversie. La complessità delle applicazioni basate sull'IA e la natura in continua evoluzione di questa tecnologia rendono più difficile prevedere e gestire i potenziali rischi e al tempo stesso evidenziano l'importanza di affrontare in modo proattivo le sfide etiche, legali e sociali ad essa associate.

Diviene, quindi, essenziale elaborare strategie e politiche di regolamentazione per garantire che lo sviluppo e l'adozione dell'IA avvenga in modo etico, responsabile e sicuro, proteggendo al contempo i diritti e il benessere degli esseri umani.

«Campi di battaglia»

Cominciamo con il prendere in considerazione i conflitti che vediamo insorgere per il controllo dell'IA e quelli che, considerando le possibili implicazioni sociali, comprendono le diverse prospettive sulla sua regolamentazione.

Il controllo può essere esercitato su vari

livelli, tra cui, principalmente, quelli scientifico, politico-governativo, degli affari o del mercato del lavoro (Chinen, 2023; Oleksii et al., 2023; Cruz-Silva, Gordillo-Pérez 2022; Ryan et al., 2022, Sozinova et al. 2022).

Attualmente in questo «campo di battaglia» i *leader* nella competizione sono senza dubbio gli Stati Uniti e la Cina, che sono di fatto i paesi nei quali hanno sede i principali *player* commerciali, mentre l'Europa mantiene un ruolo importante nella ricerca e all'avanguardia nella regolamentazione, come dimostrano i lavori in corso relativamente all'emanazione prossima dell'EU AI Act (2024)², anche perché può godere di un maggior grado di libertà proprio in forza di una debolezza commerciale, essendo ancora priva di soggetti competitivi con le *big-tech companies* sino-statunitensi.

Del resto, la *governance* dell'IA da parte delle società private deve affrontare sfide dovute a imperativi di mercato, talvolta in conflitto con gli interessi pubblici e in questo si intravedono approcci diversi tra l'Occidente a guida statunitense e la Cina. Quest'ultima procede per una via di equilibrio tra crescita economica e stabilità politica, incentrata su uno stretto controllo del Governo centrale sugli sviluppi digitali, di fatto una sorta di sovranità informatica, ispirata a un'armonia nazionale che ha come condizioni il sostegno collettivo e il mantenimento del potere con il partito.

Diversamente, l'Occidente tende allo sviluppo di applicazioni di IA che promuovono l'autonomia individuale, la decentralizzazione e la globalizzazione, che non trascurano campi di discussione su come trovare l'equilibrio tra diritti individuali e interessi sociali più ampi. È singolare, ma consequenziale, il fatto che applicazioni che incontrano il successo nei mercati occidentali non si adattino a quel-



lo cinese o viceversa. Non è pensabile, per esempio, che lo sviluppo di piattaforme simili a ChatGPT avvenga in un ecosistema digitale estremamente monitorato e censurato come quello cinese seguendo le dinamiche e la diffusione sul mercato aperto che ha conosciuto in Occidente³. Questo e altri casi impongono una riflessione sulle diverse risposte culturali e geopolitiche, e sulle diverse strategie di *business* che la competizione sui diversi mercati saprà generare.

Un tema che sta animando i dibattiti ultimamente riguarda i cambiamenti che l'IA apporterà al lavoro, sia in termini di nuovi profili e specializzazioni, sia relativamente alle figure professionali (Cazzaniga et al., 2024). Nel mercato del lavoro, l'integrazione dell'IA sta muovendo verso la necessità di migliorare le competenze e l'adattabilità dei lavoratori umani, a fianco dei quali sta emergendo la categoria dei lavoratori non-umani. Ciò porta a situazioni di ambiguità nella determinazione dei ruoli, di stress e di insicurezza. Si aggiunga a quanto detto finora che la disuguaglianza tecnologica tra i paesi nell'adozione dell'IA contribuisce ad alimentare questo tipo di conflitti, che per la loro novità esigono l'adozione di strategie di gestione innovative. Le tensioni etiche all'interno delle organizzazioni che operano nel e con l'IA, come si è visto in casi di alto profilo, evidenziano la conflittualità tra interessi economici e rispetto del valore morale dei dipendenti, sottolineando la necessità di riflessione su un'educazione, una trasparenza, una concorrenza e un controllo basati su un'etica condivisa.

Per quanto riguarda il tema cruciale della regolamentazione dell'IA, nel dibattito accademico le posizioni sui rischi sociali, sulle responsabilità normative e sui quadri politici sono contrastanti (Folberth et al., 2022; Finocchiaro, 2023). Definizioni e

approcci variano da quanti sostengono l'esigenza di una regolamentazione olistica dell'IA nel suo insieme a quanti, invece, suggeriscono di regolamentare applicazioni specifiche in diversi settori. I conflitti sono facilitati dalla coesistenza di modelli normativi diversi, per giunta non pronti a rispondere alle sfide che l'IA pone di fronte, così nuove e in parte non prevedibili perché proprie di una fattispecie in continua evoluzione.

La domanda che unisce tutti questi diversi scenari conflittuali è se la diffusione dell'IA nei vari ambiti del vivere porterà a una maggiore e più equa distribuzione delle ricchezze o, per converso, ad un inasprimento degli squilibri con un aumento delle disuguaglianze. Non possiamo pensare che sarà il mercato da solo a sciogliere il dubbio, perché esso non costituisce il terreno più proprio alla soluzione di problemi di questa portata.

Attualmente la Cina, in ritardo nello sviluppo di applicazioni generative e modelli linguistici fondamentali, sta tentando di colmare il divario con un mercato dominato da OpenAI e Gemini, plasmato dai titani della tecnologia quali Microsoft, Google e Amazon e da *startup* ben finanziate tra cui Anthropic. Per far ciò, i giganti del mercato cinese, come Huawei, stanno intensificando gli sforzi nel campo della produzione di *chip*, in modo da contrastare le restrizioni sull'esportazione statunitense di *chip* avanzati e potenziando una schiera di manodopera che conta su quasi il triplo dei titoli universitari di intelligenza artificiale rispetto agli Stati Uniti⁴.

L'Europa, che paga il prezzo di una strutturale rigidità nella riallocazione delle risorse, non si mostra competitiva sul piano del mercato, ma ferma nel rivendicare un ruolo di *leadership* nella riflessione sugli aspetti etici e nell'azione regolatoria che ne deriva.



Una società più vulnerabile

Emergono preoccupazioni derivanti dall'uso incontrollato dell'IA, specialmente nelle applicazioni militari, che paventano violazioni degli standard morali di base e la potenziale comparsa di un'IA autonoma aggressiva. La sicurezza è uno dei bisogni primari dell'uomo, che da sempre ha esco-

gitato sistemi per la sorveglianza da minacce esterne, per il controllo dei confini, ha organizzato società complesse protette da sistemi di difesa raffinati, ha potenziato la capacità di offesa nei confronti di nemici. Uno dei paradossi dell'era digitale vuole che al crescere della capacità digitale di una società essa diventi maggiormente vulnerabile (Kissinger, 2021). Siamo, infatti, entrati in un'epoca in cui la guerra si combatte anche entro uno spazio virtuale e nel quale si allarga l'asimmetria tra i governi che decidono i conflitti e i soggetti che controllano la tecnologia.

L'IA è già presente sul campo di battaglia, viene utilizzata nell'*intelligence*, nella sorveglianza, negli armamenti autonomi, nella ricognizione e nella logistica, rendendola un'entità fondamentale per la sicurezza nazionale e internazionale, anche se il suo impiego solleva dubbi sulla sua conformità al diritto internazionale (Rickli, Mantellassi, 2023; Lewis, 2022). Sia a livello tattico che operativo, l'IA può agevolare operazioni militari mantenendo la supervisione umana sul processo decisionale supportato da macchine (Davis, 2022), avendo rivoluzionato i moderni sistemi d'arma, offrendo maggiore veloci-



tà, precisione ed efficienza nelle operazioni militari, soprattutto in direzione di una riduzione dei danni su obiettivi civili (Shubham, 2021). Algoritmi di apprendimento automatico e tecnologie avanzate di sensori vengono utilizzate nello sviluppo di sistemi d'arma basati sull'intelligenza artificiale e in futuro le applicazioni militari saranno sempre più fondate nell'integrazione dell'IA con progressi nell'apprendimento automatico, nella visione artificiale, nell'elaborazione del linguaggio naturale e nella robotica. Tuttavia, è evidente che la guerra ad alta intensità tecnologica caratterizzata da un impiego massivo dell'intelligenza artificiale rappresenta un rischio per la pace globale.

Intelligenza artificiale e pace

Sebbene la riflessione condotta fino a questo punto si sia concentrata sugli effetti possibilmente pericolosi che si paventa abbia la penetrazione dell'IA nei diversi settori, vogliamo concludere con una visione ottimista, mostrando come l'IA stessa possa contribuire a prevenire i conflitti, sia perché potente strumento di analisi



a priori, capace di prefigurare esiti, o perché può aiutare a risolvere problemi complessi in tempi brevi, sia come deterrente. Ci troviamo chiaramente all'inizio di un nuovo percorso che richiede una continua ridefinizione della rotta da perseguire, purché rimanga fermo l'obiettivo rivolto verso l'essere umano.

Anche in ambito accademico da qualche anno si dibatte sul contributo che l'IA può portare a iniziative di pace facilitando il dialogo e la risoluzione dei conflitti (Johnson, 2021). Se da un lato lo sviluppo della cd. superintelligenza artificiale in un mondo in cui la guerra è ancora normalizzata rappresenta un rischio esistenziale catastrofico (Carayannis, 2023), poiché potrebbe essere impiegata da alcuni stati per il predominio su altri o addirittura globale (Rodgers, 2022), il rischio di una guerra totale può costituire un deterrente al pari dell'ipotesi nucleare durante la Guerra fredda (Kissinger et al. 2021). Per scongiurare questo rischio, si suggerisce la predisposizione di trattati di pace globale universale o di convenzioni sulle armi informatiche e l'intelligenza artificiale, che, tuttavia, possono avere forza solo se l'adesione ad essi è concorde.

Come una sorta di Giano bifronte

Come una sorta di Giano bifronte l'IA offre agli uomini del terzo millennio la scelta di sviluppare mezzi per fronteggiare sfide importanti negli ambiti più disparati, dalla medicina, alla conquista dello spazio, alla resilienza al cambiamento climatico, ecc., e quella potenziale di creare strumenti per una distruzione totale.

Al contempo essa apre nuovi orizzonti problematici, si pensi per cominciare agli scenari che stanno delineando i modelli generativi di tipo *large language*, che nel complesso richiedono il ripensamento de-

gli schemi decisionali del passato, ma esigono l'adozione di un'etica condivisa e incentrata sul rispetto dell'uomo.

Per questo sarà sempre più necessaria la condivisione di modelli aperti e l'istituzione di tavoli di trattativa multilaterali incentrati sulla difesa di diritti inalienabili, sistemici, trasversali e multiscalarari. Il Consiglio d'Europa sta lavorando a una convenzione quadro sull'intelligenza artificiale, i diritti umani e lo Stato di diritto, prima nel suo genere⁵ e l'ONU ha attivato un gruppo di lavoro (Regulating Artificial Intelligence) in vista del prossimo Global Digital Compact 2024⁶, gli Stati Uniti e la Cina stanno collaborando sulla sicurezza dell'IA⁷.

Che tutti questi segnali siano auspicio di un mondo di pace.

Referimenti bibliografici

E. G. Carayannis, J. Draper, *Optimising peace through a Universal Global Peace Treaty to constrain the risk of war from a militarised artificial superintelligence*, «AI & Soc» 38, 2023, pp. 2679-2692, <https://doi.org/10.1007/s00146-021-01382-y>.

M. Cazzaniga et al., *Gen-AI: Artificial Intelligence and the Future of Work*, IMF Staff Discussion Note SDN2024/001, International Monetary Fund, Washington, DC, 2024.

M. Chinen, *The International Governance of Artificial Intelligence*, Edward Elgar Publishing, Inc., 2023, DOI: <https://doi.org/10.4337/9781800379220>.

J. Cruz-Silva, S. Gordillo-Pérez, *Inteligencia artificial en el campo laboral: conflicto de rol y bienestar*, «REDMARKA», 26(1), 2022, doi:10.17979/redma.2022.26.1.9041.

S. I. Davis, *Artificial intelligence at the operational level of war*, «Defense & Security Analysis», 38,1, 2022, doi:10.1080/14751798.2022.2031692.



- A. Folberth, J. Jahnel, J. Bareis, C. Orwat, C. Wadehul, *Tackling problems, harvesting benefits. A systematic review of the regulatory debate around AI*, KIT Scientific Working Papers, 197, 2022, doi: 10.5445/ir/1000150432.
- G. D. Finocchiaro, *The regulation of artificial intelligence*, «AI & SOCIETY», 2023, pp. 1-8, doi: 10.1007/s00146-023-01650-z.
- J. Johnson, *Artificial intelligence and the future of warfare: The USA, China, and strategic stability*, Manchester University Press, 2021.
- H. Kissinger, E. Schmidt, D. Huttenlocher, *The Age of AI*, John Murray, 2021.
- D. A. Lewis, *On 'Responsible AI' in War: Exploring Preconditions for Respecting International Law in Armed Conflict*, in: Vonenky S, Kellmeyer P, Mueller O, Burgard W, (eds.), *The Cambridge Handbook of Responsible Artificial Intelligence: Interdisciplinary Perspectives*, Cambridge Law Handbooks, Cambridge University Press, 2022, pp. 488-506.
- K. Oleksii, T. Jaynes, D. Zhuravlov, O. Dnirov, Y. Usenko, *Problems of using autonomous military ai against the background of russia's military aggression against Ukraine*, «Baltic Journal of Legal and Social Sciences», 2023, doi: 10.30525/2592-8813-2022-4-16.
- J. M. Rickli, F. Mantellassi, *Artificial Intelligence in Warfare. Military Uses of AI and Their International Security Implications*, in *The AI Wave in Defence Innovation*, 2023, doi: 10.4324/9781003218326-2.
- W. Rodgers, *The Coming Era of Artificial Intelligence will Provide Prosperity and Peace*, in *Dominant Algorithms to Evaluate Artificial Intelligence: From the view of Throughput Model*, 2022, doi: 10.2174/9789815049541122010014.
- M. Ryan, E. Christodoulou, J. Antoniou, et al., *An AI ethics 'David and Goliath': value conflicts between large tech companies and their employees*, «AI & Soc», 2022, doi: 10.1007/s00146-022-01430-1.
- Shubham, *Artificial Intelligence in Weapon Systems: The Overview*, «International Journal For Science Technology And Engineering», 11(4), 2023, <https://doi.org/10.22214/ijraset.2023.50164>
- A.A. Sozinova, N. G. Vovchenko, E. D. Kostoglodova, S. A. Khapilin, *Modelling of Conflict in the Labour Market Under the Conditions of Automatization Based on Robots, Big Data and AI: The Specifics of Technological Inequality of Countries and Conflict Management*, in «Technology, Society, and Conflict», Vol 30, Emerald Publishing Limited, 2022, pp. 12-131, doi: 10.1108/s1572-832320220000030011.

¹ «Il Sole 24 Ore», (9 febbraio 2023), https://www.ilsole24ore.com/art/intelligenza-artificiale-2022-cre-scita-22percento-700-milioni-2025-AEzvvYkC?refresh_ce=1; Osservatorio Artificial Intelligence (28 aprile 2023), https://blog.osservatori.net/it_it/mercato-intelligenza-artificiale-italia.

² [https://www.europarl.europa.eu/thinktank/en/document/EPRS_BRI\(2021\)698792](https://www.europarl.europa.eu/thinktank/en/document/EPRS_BRI(2021)698792); <https://www.europarl.europa.eu/topics/en/article/20230601STO93804/eu-ai-act-first-regulation-on-artificial-intelligence>.

³ M. Koetse, *In the race for AI supremacy, China and the US are travelling on entirely different tracks*, «The Guardian», 9 gennaio 2024.

⁴ R. Fannin, *In tech rivalry with the US, China is behind on a key asset: Its own OpenAI*, CNBC, 2024, <https://www.cnbc.com/2024/03/31/in-ai-race-with-us-china-is-behind-on-a-key-weapon-its-own-openai.html>.

⁵ <https://www.coe.int/it/web/portal/-/artificial-intelligence-human-rights-democracy-and-the-rule-of-law-framework-convention>.

⁶ <https://www.un.org/techenvoy/global-digital-compact>.

⁷ *White House science chief signals US-China cooperation on AI safety*, «Financial Times», gennaio 2024, <https://www.ft.com/content/94b9878b-9412-4dbc-83ba-aac2baadaf9>.



PACE E CULTURA DELLA CITTADINANZA: IL LAVORO DEL CLUB PER L'UNESCO DI FIRENZE

di Vittorio Gasparrini

L'attività del Club per l'UNESCO di Firenze non riguarda soltanto la tutela del Patrimonio Mondiale, particolarmente ricco nel capoluogo toscano, ma si rivolge soprattutto all'educazione dei giovani attraverso una rete di centri che, in sinergia con gli altri Clubs UNESCO della Toscana, con altre associazioni, con l'Università di Firenze e con le università americane presenti in città, promuovono l'ideale della cittadinanza globale e l'accesso alla conoscenza del territorio, alla cultura storica e scientifica e alla cultura di pace.

Obiettivo UNESCO: costruire la pace

Cultura della pace e cittadinanza globale: il ruolo del Club per l'UNESCO di Firenze (già Centro). Come è noto, i Clubs per l'UNESCO sono Associazioni di volontariato che sono autorizzate dall'UNESCO stessa a portare il nome UNESCO e operano sotto l'egida delle Commissioni Nazionali per l'UNESCO per diffondere e promuovere sul territorio gli ideali e i programmi di azione dell'UNESCO. Anche se l'UNESCO è nota ai più per la

Convenzione sul Patrimonio Mondiale, in realtà il *Preambolo* dell'atto costitutivo dell'UNESCO si pone come obiettivo quello di costruire la pace nell'animo o nelle menti degli uomini, a seconda che si opti per la versione francese del preambolo, più romantica o per quella inglese più razionale. Il concetto stesso di Patrimonio Mondiale non è in realtà solo il riconoscimento di monumenti o siti naturali che si distinguono per il loro «eccezionale valore universale», ma è inteso nel senso che un luogo che è l'orgoglio e il



unesco

**Membro
delle Associazioni e Club**



**Club per l'UNESCO
di Firenze**

patrimonio di una determinata comunità diventa patrimonio dell'intera umanità e non solo della comunità che lo ha creato o ove si trova quel luogo naturale. L'idea dell'UNESCO è che la pace si promuove conoscendosi e promuovendo questa conoscenza attraverso l'Educazione la Scienza e la Cultura e da subito si comprende l'importanza della Comunicazione che l'UNESCO promuove attraverso due programmi l'IPDC (International Programme for Development of Communication) e l'IFAP (Information For All Programme) tesi rispettivamente a favorire lo sviluppo di reti e sistemi di comunicazione e a formare i giornalisti garantendo la libertà di stampa. In questo contesto l'UNESCO dedica particolare attenzione a mezzi come la Radio che sono in grado di raggiungere le comunità con il loro linguaggio, che funzionano senza bisogno di energia elettrica da rete fissa, e che ieri hanno garantito la continuità scolastica durante il COVID in paesi dove l'assenza di collegamenti telematici ed Internet non permetteva la DAD. Oggi l'UNESCO supporta radio indipendenti in Afghanistan per cercare di formare le donne che sono state escluse dal sistema universitario. Una pace che si realizza sviluppando la

conoscenza attraverso la scienza e rendendo la scienza e le scoperte scientifiche a disposizione di tutti: in questo versante l'UNESCO è stata la prima realtà internazionale ad occuparsi di ecologia attraverso il programma MAB (Man and Biosphere); ad occuparsi di diritto all'acqua creando il World Water Assessment Program che ha sede in Italia a Perugia, o l'OBIS (Ocean Biodiversity Information System); a volere che le donne si avvicinassero a questo mondo tipicamente maschile, non solo per motivi di parità di genere, ma anche perché le donne pensano in modo diverso dagli uomini e quindi si risolverebbero prima molti problemi scientifici; ad occuparsi di Bioetica costituendo il primo Comitato Internazionale di Bioetica che si è subito occupato di fare una convenzione sul genoma umano. Oggi l'UNESCO affronta la sfida dell'etica nell'intelligenza artificiale e la Conferenza che ha portato agli accordi sui cambiamenti climatici si è tenuta a Parigi.

UNESCO e educazione ai diritti

L'UNESCO è anche l'Agenzia internazionale alla quale le Nazioni Unite hanno



affidato il compito di educare alla Dichiarazione Universale dei Diritti Umani e tra le cui priorità c'è la parità di genere e la lotta ad ogni forma di discriminazione. La Carta Internazionale dell'Educazione Fisica e dello Sport, adottata nel 1976 e totalmente rivisitata nel 2014, è il primo documento che parla di diritto allo sport e all'educazione fisica; nel 2014 è stata riformulata prevedendo che lo sport sia un mezzo di inclusione e di superamento delle differenze legate al genere, all'orientamento sessuale, alla razza, alle differenze sociali e alla disabilità.

Ovviamente, oggi l'UNESCO è impegnata nel promuovere gli obiettivi di Sviluppo Sostenibile, con particolare riferimento a quelli afferenti l'UNESCO (ovvero Educazione, Parità di Genere, Acqua, Città Sostenibili, Cambiamenti Climatici, Vita sott'acqua, Vita sulla terra, Pace ed Istituzioni forti e democratiche), che, comunque, attraverso l'Obiettivo 17, li ricomprende tutti. Va anche ricordato l'impegno per il dialogo e la cittadinanza globale, sia tramite un programma che si chiama MOST (acronimo di Management Of Social Transformations, ma anche «ponte» nelle lingue slave) lotta al razzismo e all'estremismo violento, al linguaggio d'odio e Memoria della Shoah come monito ad evitare genocidi futuri.

In questo contesto, a Firenze, il Club si muove da sempre in stretto raccordo con quella che la Medium Term Strategy 2022-2029 dell'UNESCO chiama «famiglia UNESCO». A Firenze, infatti, oltre al Club opera l'Ufficio Patrimonio Mondiale e Rapporti con UNESCO del Comune di Firenze, tre Cattedre UNESCO presso l'Università di Firenze, la Cattedra Transdisciplinare Sviluppo Umano e Cultura di Pace prima e poi le cattedre Gestione Sostenibile del Rischio Idrogeologico e infine Paesaggi Rurali. Abbiamo un accordo con due delle tre cattedre (l'ultima è stata co-

stituita dopo l'accordo).

Siamo inoltre in rete con tutti gli altri Clubs per l'UNESCO della Toscana e in rete istituzionale con tutti i Clubs per l'UNESCO Italiani attraverso la Federazione Italiana Clubs per l'UNESCO che il Centro per l'UNESCO di Firenze ha fondato.

In sinergia con le scuole e con altre associazioni

Da mettere in evidenza che in molte realtà Italiane negli anni 70 i Clubs per l'UNESCO nascono presso associazioni che lottano l'analfabetismo e che alfabetizzano una popolazione adulta: soprattutto nel Sud Italia la denominazione del Club di alcune città includeva anche acronimi che richiamavano l'impegno a favore dell'alfabetizzazione. Da subito il Club ha cercato di operare con le scuole e con i giovani, con altre associazioni (la costituzione del Centro Associazioni Culturali Fiorentine è opera anche del Club) per far conoscere e diffondere i programmi ai quali abbiamo accennato sopra, soprattutto celebrando le Giornate Mondiali che l'UNESCO propone, che non sono un «ricordo» di qualcosa che «sarebbe bello fosse così ma domani ce ne siamo scordati», ma un impegno concreto di riflessione che l'UNESCO di volta in volta propone, sviluppando tematiche specifiche e non solo il tema generale di quella giornata.

La collaborazione con le scuole, da sempre attiva, è divenuta ancor più concreta con i PCTO (già programmi scuola lavoro) anche con iniziative come quella dell'allora nostra consigliera direttiva prof.ssa Silvia Guetta di far avvicinare in concreto gli studenti delle superiori all'Università, proponendo corsi su specifiche tematiche, aperti anche ai nostri studenti PCTO, che facessero comprendere in concreto il pro-



gramma di quel determinato indirizzo di studi. Crediamo molto nella rete con chi opera con finalità simili alle nostre e, a parte l'accordo con le cattedre, e la collaborazione con l'Ufficio Patrimonio Mondiale UNESCO, abbiamo convenzioni attive con l'Ufficio Scolastico Regionale, con Teatracri, che raccoglie compagnie teatrali che portano avanti tematiche sociali, così come il teatro vernacolare, tramandando ai giovani un linguaggio che rischia altrimenti di essere perduto, con la Nazione Sioux Lakota per collaborare portando avanti la tradizione culturale Lakota e sostenerne la valorizzazione tramite il concetto UNESCO di Patrimonio Immateriale e altre collaborazioni attive, con il Museo dei Mezzi di Comunicazione di Arezzo (MUMEC) al quale hanno aderito anche il Club per l'UNESCO di Arezzo e di Torino.



Oltre al rapporto con le scuole e con le università Italiane (oltre a Firenze accogliamo tirocinanti da Bologna e da Trieste), abbiamo attivo un rapporto di collaborazione con alcune università Statunitensi a Firenze, Syracuse University in Florence, James Madison University, Florida State University e American Institute of Foreign Studies, che attiverà un corso vero e proprio sull'UNESCO. La collaborazione con le *interns* e gli *interns* delle università USA consente al Club di diffondere, anche tra le studentesse e gli studenti dell'UNESCO, attivando anche modalità *peer to peer*, e far conoscere il Patrimonio di Firenze e della Toscana da una diversa prospettiva. Gli studenti e le studentesse di Syracuse e delle scuole superiori hanno aiutato alla diffusione di un progetto

sull'esigenza di essere coscienti del corretto modo di visitare Firenze Patrimonio Mondiale, promosso dall'Ufficio Patrimonio Mondiale, che si chiamava *FirenzeperBene*, che nella fase iniziale ha visto coinvolta anche la Cattedra Transdisciplinare UNESCO Sviluppo Umano e Cultura di pace. L'apporto di Syracuse University in Florence è stato anche specifico oggetto di citazione nel rapporto finale dell'Advisory Mission World Heritage Committee ICOMOS International, presentato nel 2017, che ha espressamente sottolineato come questa collaborazione sia servita anche a superare la reciproca diffidenza fra comunità statunitense e comunità Italiana.

La collaborazione con JMU ha visto le studentesse visitare Montecatini (sito se-



riale Patrimonio Mondiale Great Spas Towns of Europe), incontrando l'Ufficio Patrimonio Mondiale e il Club per l'UNESCO di Montecatini e Siena; incontrando l'Ufficio Patrimonio Mondiale e il Club, ma anche visitando la Nobil Contrada del Bruco e rendendosi conto della realtà socio-antropologica del sistema delle contrade; a Carrara incontrando il Club di Carrara dei Marmi e conoscendo le realtà delle cave Geoparco UNESCO; incontrando Carrara Città Creativa, uno studio di lavorazione del marmo e l'Accademia delle Belle Arti di Carrara e Pisa; incontrando il Club di Livorno e avendo l'opportunità, nella Giornata Mondiale degli Oceani, di visitare anche la base di Coltano, all'interno della riserva MAB, Selve Costiere di Toscana, dalla quale Marconi lanciò il segnale che accese il Redentore di Salvator De Bahia.

Far vivere l'idea di cittadinanza globale fra i giovani

In generale l'attività del Club per l'UNESCO dalla sua costituzione si è focalizzata sul dialogo con le altre realtà e sulla promozione dei concetti di cittadinanza globale, promozione della Cultura di Pace, diffusione di questi ideali nelle scuole. Ricordiamo negli anni 80 il Premio dei Giovani per la Pace e la Comprensione internazionale, che vedeva gli studenti delle scuole superiori premiare personaggi che si erano distinti nel settore della cultura dello sport e della comunicazione giornalistica, le iniziative per i libri e la lettura. A quest'ultimo proposito va ricordato che la biblioteca del Club possiede testi presenti solo nei sotterranei della Biblioteca Nazionale di Firenze e che ha contribuito alla fondazione, nel 1994, della Rete di Biblioteche Associate all'UNESCO che ha visto aderire biblioteche

associate UNAL, comprendenti le biblioteche di Tunisia, Egitto, Spagna (Melilla), Romania, e Ghana, con le biblioteche della comunità di Dodze: una rete di biblioteche che voleva essere, in un periodo in cui Internet ancora non esisteva, un mezzo di comunicazione e di dialogo fra le biblioteche. Il Club è stato fra i fondatori della Federazione Italiana Clubs e Centri per l'UNESCO della quale la nostra compianta Marialuisa Stringa è stata a lungo presidente, la Federazione Mondiale Clubs e Centri per l'UNESCO, dove Marialuisa Stringa è stata nel Consiglio Direttivo e la Federazione Europea Clubs per l'UNESCO, una rete sul territorio. La scelta della Federazione Italiana fu quella di non organizzarsi in forma federale, ma i rapporti con i Clubs per l'UNESCO della Toscana sono molto forti e frequenti con l'organizzazione di progetti specifici e giornate mondiali.

Da sempre tematiche come la Giornata Mondiale della Memoria ci hanno visto protagonisti, diretti o appoggiando iniziative specifiche e i temi dei diritti umani e del dialogo sono sempre stati al centro delle giornate mondiali che celebriamo. Siamo stati il primo Club in Italia a celebrare la Giornata Mondiale della Radio e a farlo in una sede istituzionale quale la Sede Regionale RAI per la Toscana: da sempre questa giornata è stata animata dai giovani che avevano PCTO attivi con noi e abbiamo intenzione di sviluppare questo tema, anche in collaborazione con AIRE (Associazione Italiana Radio D'Epoca) con un approfondimento sulle radio clandestine all'epoca della resistenza e sulle radio clandestine nei lager.

Continueremo a lavorare e a promuovere queste attività sul territorio anche grazie alla collaborazione recentemente attivata con il Politecnico delle Arti e rinnovando la Convenzione con le tre cattedre UNESCO dell'Università di Firenze.



ME VELLE CIVES ESSE TOTIUS MUNDI

di Rebecca Zani

Un excursus storico del concetto di cosmopolitismo
 – a partire da Erasmo, che si definiva «cittadino del mondo»,
 ma specificava la sua provenienza (da Rotterdam), per passare
 alle utopie della lingua universale o del passaporto mondiale,
 fino al diritto alla cittadinanza globale di Kant – teso ad
 analizzare benefici e rischi derivanti dalla condizione
 dell'uomo «apatride» e dalla realtà di una Terra-non-luogo,
 che può produrre anche una moltiplicazione «globale» delle
 solitudini del nostro tempo.

Già lo aveva dichiarato Erasmo

Me velle civem esse totius mundi non unius oppidi. È questa la dichiarazione di Erasmo da Rotterdam che si poteva leggere sulla moneta da 25 centesimi (ECU) dei Paesi Bassi prima della venuta dell'Euro. Erasmo si dichiara quindi «cittadino di tutto il mondo, non di una sola città». Ma in che cosa consiste essere «cittadino del mondo» o, meglio, cos'è la «cittadinanza globale»? Per cominciare, si può notare che il concetto di «cittadinanza globale» suona come un paradosso. Infatti, il sintagma include la nozione di «cittadinanza», di appartenenza, cioè ad uno Stato e la nozione di «globalità» in senso sovra-

statale. L'identità del singolo, secondo questa prospettiva, trascenderebbe i confini geo-politici, i diritti e i doveri derivanti dallo Stato di appartenenza. Il «cittadino globale» dichiara inoltre di appartenere ad una dimensione più ampia della «civiltà nazionale», cioè all'«umanità», la cui posizione è messa in primo piano rispetto all'appartenenza nazionale.

«Capacità di pensare in ottica globale»

Da un punto di vista psico-sociale, il cittadino globale ha una spiccata «capacità di pensare in ottica globale» (*world-mindedness*), concetto coniato da Merry



Merryfield, specialista in educazione alla cittadinanza globale e docente alla Ohio State University. Secondo Merryfield il cittadino del mondo sviluppa tre competenze fondamentali¹: quella di pensare agli effetti delle sue decisioni e azioni a livello mondiale; quella di preoccuparsi del modo in cui gli altri percepiscono la propria nazione di appartenenza; quella, infine, di utilizzare il «noi» per indicare non solo gli abitanti della sua comunità prossima (quartiere, città, nazione), ma di una comunità più ampia (il pianeta).

Il cittadino globale ha un'alta «coscienza prospettica» (*perspective consciousness*), cioè una consapevolezza di avere una visione del mondo che non è universalmente condivisa. È dunque incline al relativismo. Ha inoltre una percezione spiccata per l'interconnessione impersonale, cioè un'elevata empatia con gli altri anche se sconosciuti, con un «tutti» anonimo e una solida educazione al multiculturalismo; perciò, si carica di un forte senso di responsabilità verso l'*humanitas* impegnandosi nell'educazione allo sviluppo sostenibile e nell'educazione alla pace e al rispetto dei diritti umani. Infine, i grandi ostacoli che il cittadino globale deve affrontare sono i pregiudizi culturali fomentati dalle categorie (geograficamente e culturalmente) restrittive come ad esempio l'etnocentrismo. Un esempio eclatante in questo senso potrebbe essere l'esotismo: l'Oriente, che non è evocato obiettivamente, ma diventa spazio di proiezione di fantasie occidentali (di assolutismo monarchico ad esempio).

Utopie linguistiche

In ambito linguistico possono essere nominati vari «esperimenti di cittadinanza globale». Si tratta di linguisti che hanno tentato di superare i confini linguistici na-

zionali coniando lingue «ausiliari internazionali», cioè lingue franche che fungono da seconda lingua (non sostituiscono quindi la lingua madre!), artificiali (cioè non storico-naturali) e «a posteriori», la cui grammatica si basa cioè su costrutti di lingue esistenti². Possiamo citare due esempi: il Volapük e l'Esperanto. Il Volapük, da «vola» genitivo di «vol» derivato dall'inglese «world» e «puk» derivato dall'inglese «speech», significa «lingua del mondo» o «lingua globale». Creato verso il 1880 a Litzelstettel, sul lago di Costanza, dal prete cattolico Johann Martin Schleyer, agglomerando lessico inglese, tedesco e francese. A causa però delle difficoltà nel sistema delle declinazioni, il Volapük fu sostituito dall'Esperanto (la cui morfologia è meno complessa). Creato dal geniale medico e linguista di origini ebraico-polacche Ludwik Zamenhof e descritto nel trattato *Internationale Sprache* del 1887, l'Esperanto, nel cui etimo si cela un messaggio di «speranzosa» collaborazione transnazionale, ha per base le lingue romanze. Nonostante entrambe siano utilizzate da pochi parlanti, esse non intendono «appiattire» la ricchezza post-babelica, bensì proporre un utopico terreno di scambio «neutrale».

Un passaporto mondiale

All'insegna dell'utopia è anche l'ideazione di un passaporto mondiale da parte di Garry Davis (1931-2013). Autore di *My country is the world: The adventure of a World Citizen (Il mio paese è il mondo: le avventure di un cittadino)* pubblicato nel 1962, Davis, in seguito all'esperienza traumatica della Seconda Guerra mondiale, si dichiara a favore di un federalismo mondiale con lo scopo di porre fine ai conflitti fra nazioni. Oltre alla World Service Authority, una ONG fondata nel



1954, Davis crea anche un passaporto mondiale giustificandolo con il tredicesimo articolo della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani del 1948, la quale sostiene che «(...) ogni individuo ha diritto alla libertà di movimento e di residenza entro i confini di ogni Stato» e che «ogni individuo ha diritto di lasciare qualsiasi Paese, incluso il proprio, e di ritornare nel proprio Paese»³. Il documento, quindi, secondo Davis, rappresenta «(...) l'inalienabile diritto umano alla libertà di viaggiare sul pianeta Terra. Pertanto, si basa sulla fondamentale unicità o unità della comunità umana»⁴ e non indicando la nazionalità del detentore, ma solo il luogo di nascita, contesta il valore legale del passaporto in quanto simbolo di sovranità nazionale, critica cioè in ultima istanza il concetto di Stato-Nazione. Nonostante incarni un alto atto simbolico⁵, il passaporto mondiale risulta un titolo di viaggio nullo, non è, cioè, riconosciuto a fini legali dalla maggior parte dei paesi...

Dall'asse Antichità-Umanesimo...

Per rimanere in ambito umanistico, il concetto letterario di «*Weltliteratur*», formulato da Goethe nei diari nel 1827 e basato sulla tolleranza, sul contatto tra i letterati di varie nazioni e l'utilizzo delle traduzioni, spinge ad interrogarsi sulla possibilità di una «letteratura-mondo» transnazionale e «patrimonio dell'umanità»⁶ contrapposta ai «canoni nazionali» singoli e distinti (ex. letteratura francese, letteratura polacca, letteratura italiana e così via). L'idea transnazionale di Goethe non



è però una novità: l'utopia di una cittadinanza globale dei letterati, cioè di una loro appartenenza ad una «Repubblica delle Lettere» (o *respublica litteraria*) sovranazionale affonda le radici nel primo Umanesimo⁷. È proprio Erasmo da Rotterdam; il «principe della pace», appellativo dato da Norberto Bobbio all'umanista, che dichiara a Zwingli, in una lettera del 1522, il suo «(...) desiderio [di] essere Cittadino del Mondo, compagno di tutti o per meglio dire pellegrino» (*Ego mundi civis esse cupio communis omnium vel peregrinus magis*). Proclamando nella *Querela pacis* che «il mondo intero è una patria comune» (*mundum hunc communem esse patriam omnium*), Erasmo nel suo trattato del 1521 sostituisce all'ideale troppo ristretto della patria, l'ideale sovranazionale europeo, come spiega chiaramente Zweig nella biografia dedicata a *Erasmus da Rotterdam*⁸. Tale cosmopolitismo rinascimentale, legato forse all'ampliamento degli orizzonti geografici e mentali prodotti dalla scopere-



ta del Nuovo Mondo⁹, in realtà sarebbe apparso sotto forma di aggettivo ben prima del 400: Diogene Laerzio attribuisce infatti al capostipite della scuola cinica Diogene di Sinope, (II-III secolo A.C.) l'aggettivo *κοσμοπολίτης*, cittadino dell'«universo», o di tutto il mondo, in risposta ad una domanda sulla sua origine¹⁰.

...all'Illuminismo

L'ideale cosmopolita trova terreno fertile nella Germania di metà 700¹¹: nel 1758 Lessing, l'autore della *pièce* proto-illuministica *Nathan il Saggio* si dichiara «*Weltbürger*» e lo scrittore illuminista Christoph Martin Wieland «*Kosmopolit*»¹². Nel saggio *Zum ewigen Frieden (Per una pace perpetua)* del 1795, fondamentale perché getta le basi per la *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani* del 1948¹³, Immanuel Kant offre la base per possibili accordi di pace tra nazioni. Articolato in due parti, la prima con sei articoli preliminari (*Präliminarartikel*) e la seconda con tre articoli definitivi (*Definitivartikel*), Kant propone come principio teleologico a cui dovrebbero tendere le nazioni la pace e pone inoltre l'accento sul «*Weltbürgerrecht*» cioè sullo *ius cosmopoliticum*. Affermando che «(...) l'idea di un diritto alla cittadinanza globale non è una concezione fantastica ed esagerata del diritto, bensì un complemento assolutamente necessario al codice non scritto del diritto sia statale che internazionale riguardante i diritti umani pubblici, e quindi la pace perpetua»¹⁴, Kant afferma che il diritto alla cittadinanza globale è condizione necessaria alla pace tra le nazioni. Altro punto chiave per il mantenimento della pace tra nazioni è, secondo Kant, il «diritto all'accoglienza»: «(...) non si tratta di filantropia, ma di diritto, e in questo senso per ospitalità (ricezione

ospitale) si intende il diritto di uno straniero a non essere trattato con ostilità da un altro Paese a causa del suo arrivo sul territorio altrui»¹⁵. La cittadinanza globale si lega quindi alla questione dei diritti umani e al riconoscimento «dell'intangibilità della dignità umana», se vogliamo citare il primo Articolo della Legge Fondamentale Tedesca¹⁶ (*Grundgesetz*); dignità umana che è il fondamento della *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo*, nel cui preambolo si precisa che la dichiarazione considera «(...) il riconoscimento della dignità inerente a tutti i membri della famiglia umana e dei loro diritti, uguali ed inalienabili (...) il fondamento della libertà, della giustizia e della pace nel mondo»¹⁷.

Infatti è bene ricordare che la cittadinanza globale, implicante il concetto di «cosmopolitismo», diventa proposta giuridica soltanto in epoca illuministica¹⁸.

Apatridi e cittadini di nessun dove?

Se è vero che una cittadinanza globale, che per altro non sempre è favorita dalla globalizzazione, risolverebbe teoricamente il problema del nativismo e del nazionalismo sovranista, in realtà apre a prospettive piuttosto inquietanti. Ricordiamo che l'*Erasmus da Rotterdam* precedentemente citato è scritto da Zweig nel 1934, in un momento cioè di auto-esilio particolarmente doloroso. Il cosmopolitismo di Erasmo sarebbe dunque una risposta alla condizione di apatride di Zweig. Non dimentichiamoci che però Erasmo, cittadino del mondo, nel suo sogno europeista non dimentica mai di firmarsi usando il cognome toponimico «Roterodamus» indicante la sua origine geografica.

Se con l'espressione «cittadini del mondo» si intendesse «cittadini di nessuna parte», riprendendo il titolo del saggio del



Esperantista Kongreso de Boulogne-s.-M. — N-ro 1. — Eliro el la Kongresejo.
H. Caudeville, fotog.

6 aŭgusto 1905

2018 di Lorenzo Marsili e Niccolò Milanese (*Citizens of Nowhere*) ciò potrebbe comportare una condizione di apolidismo fortemente angosciante, perché la cittadinanza globale implica una certa idea di de-spazializzazione. Basti pensare al personaggio (ispirato a fatti reali) di Viktor Navorski interpretato da Tom Hanks nel film tragicomico *The Terminal* di Steven Spielberg (2004). Victor, cittadino di uno stato immaginario indefinito, ma sicuramente post-sovietico, atterrato all'aeroporto JFK di New York si vede rifiutato l'ingresso negli Stati Uniti, perché durante il volo il suo Paese è caduto nel caos di un colpo di Stato e gli Stati Uniti, non riconoscendo il nuovo governo, non riconoscono neanche la sua cittadinanza. Al tempo stesso però Viktor non può neanche tornare nel suo Paese. Quindi il *terminal* dell'aeroporto diventa la nuova dimora e la nuova patria del protagonista. L'apolidismo, lungi dal costituire una liberazione, diventa un incubo.

La Terra come non-luogo

L'idea di cittadinanza globale, essendo astratta, ed evocando il pianeta nella sua globalità sembrerebbe evocare la Terra come un insieme geograficamente remoto e implicherebbe un'assenza di prossimità (umana e geografica) producendo spaesamento e alienazione. Citando una canzone dei Beatles, secondo la quale essere «(...) un uomo di nessun dove, seduto nel suo non-luogo, fa i suoi piani da non-luogo per nessuno»¹⁹, l'appartenenza ad un nessun-dove porterebbe ad una lontananza dalla comunità ed al «nessuno» piuttosto che al «tutti». Il bisogno di globalità dialetticamente porterebbe cioè al nessuno, in sostanza al «nichilismo». La cittadinanza globale potrebbe infine comportare la riduzione della Terra ad un «non-luogo», concetto socio-antropologico coniato dall'antropologo Marc Augé. Nell'omonimo saggio, Augé descrive il non-luogo come «opposto alla nozione



sociologica di luogo» cioè di «cultura localizzata nello spazio-tempo»²⁰. La Terra come non-luogo sarebbe caratterizzata dall'assenza d'identità, dall'anonimato e dalla solitudine, dall'assenza di legami umani, «familiari» e «affettivi».

L'internazionalismo marxista a favore della sparizione degli Stati-Nazione si è rivelato infatti un esperimento catastrofico nel blocco orientale, dove la genuina lotta per

l'indipendenza nazionale si è trasformata in alcuni casi in cerberi nazionalismi dalle tinte anticostituzionali e xenofobe (tra le altre cose).

In conclusione è importante sviluppare un'anima cosmopolita, ben radicata però in una comunità di appartenenza, per combattere i tribalismi *Blut und Boden* e per evitare di trasformarsi in tanti Giobbe spaesati.

¹ M. Merryfield, & J. Tin-yau, Lo & Po, Sum&Masataka, Kasai, *Worldmindedness: Taking Off the Blinders*, «Journal of Curriculum and Instruction», 2, 10.3776/joci.2008.v2n1p6-20, 2008.

² Per approfondire il tema: A. Bausani, *Le lingue inventate*, Ubaldini editore, Roma 1974 e lo studio di A. Okrent, *In the Land of Invented Languages*, Penguin Random House, New York 2009.

³ <https://www.ohchr.org/en/human-rights/universal-declaration/translations/italian>, consultato il 02/02/2024.

⁴ «The World Passport represents the inalienable human right of freedom of travel on planet Earth. Therefore, it is premised on the fundamental oneness or unity of the human community», <https://worldservice.org/docpass.html>, consultato il 02/02/2024.

⁵ Farebbe da ottimo *pendant* alla cittadinanza nazionale per attestare certe competenze «global», che l'individuo uscendo da propria ottica nazionale ha raggiunto, come la competenza di traduttore o di interprete.

⁶ Il «label» UNESCO, proteggendo la cultura locale materiale e immateriale in ottica sovranazionale, aiuta nel processo di formazione di una cittadinanza globale.

⁷ L'idea di *respublica litteraria* è riconducibile alla piuma dell'umanista Francesco Barbaro (1417), come sostenuto da Marc Fumaroli in M. Fumaroli, *La République Des Lettres*, Gallimard 2015. p. 24.

⁸ «(...) das Vaterlandsideal als ein unzulängliches, weil zu enges Ideal, überunden werden durch das europäische, das übernationale Ideal, "Die ganze Welt ist ein gemeinsames Vaterland" proklamiert Erasmus in seiner "Querelapacis", *Zweig in Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam*, Fischer, Frankfurt 1982, p. 84-85.

⁹ L'aggettivo «cosmopolite» in francese sarebbe apparso in effetti solo verso la metà del 400 secondo Holtz, Laborie e Lestringant in: *Voyageurs de la Renaissance textes réunis par Gregoire Holtz, Jean-Claude Laborie et Frank Lestringant*, Gallimard, Parigi 2019.

¹⁰ Diogene Laerzio, *Le vite dei filosofi*, tradotto e a cura di Luigi Lechi. Collana Antichi storici Greci volgarizzati, Milano 1845, p. 29.

¹¹ Anche negli Stati Uniti indipendenti l'ideale cittadinanza mondiale viene coltivata da vari uomini

politici e intellettuali tra cui il filosofo e politico Thomas Paine (1737-1809), il quale nel trattato *The Rights of Man* del 1791 afferma «Il mio paese è il mondo e la mia religione è fare del Bene» («My country is the world, and my religion is to do good»). Da T. Paine, *The Rights of Man*, a cura di Howard Fast e Lyn Ward, Heritage Press, New York 1961, p. 215.

¹² D. Archibugi, *Immanuel Kant e il diritto cosmopolitico*, in «Teoria politica», IX, n. 2, 1993, p. 105.

¹³ *Ibidem*, p. 45.

¹⁴ «(...) die Idee eines Weltbürgerrechts (ist) keine phantastische und überspannte Vorstellungsart des Rechts, sondern eine notwendige Ergänzung des ungeschriebenen Kodex sowohl des Staats als Völkerrechts zu den öffentlichen Menschenrechten überhaupt, und so zum ewigen Frieden», I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, a cura di K. Vorländer, 1919, Verlag von Felix Meiner, Lipsia, p. 25.

¹⁵ «Es ist hier, wie in den vorigen Artikeln, nicht von Philanthropie, sondern vom Recht die Rede, und da bedeutet Hospitalität (Wirtbarkeit) das Recht eines Fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines andern wegen von diesem nicht feindselig behandelt zu werden», *ibidem*, p. 21.

¹⁶ «Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt» («La dignità dell'uomo è intangibile. È dovere di ogni potere statale rispettarla e proteggerla»). https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Integration/Grundgesetz/broschuere-das-grundgesetz.pdf?__blob=publicationFile&v=15, consultato il 02/02/2024.

¹⁷ <https://www.ohchr.org/en/human-rights/universal-declaration/translations/italian>, consultato il 02/02/2024.

¹⁸ R. Pilotti, *Dignità dell'uomo e cittadinanza globale: Kant alle origini del cosmopolitismo giuridico*, in «Lessico di Etica Pubblica», 2, 2016, p. 68.

¹⁹ «He's a real nowhere man/sitting in his nowhere land/making all his nowhere plans for nobody», da *Nowhere Man* dei The Beatles, 1965.

²⁰ «Non-lieu (...) définible par opposition à la notion sociologique de lieu (...) culture localisée dans le temps et l'espace», da M. Augé, *Non-lieux, introduction à une anthropologie de la modernité*, Seuil, Paris 1992, p. 48.



«SIAMO ANCORA NEMICI SE IL NOSTRO DOLORE È LO STESSO?»

di Laura Coser

Promuovere un'educazione alla pace è un'esigenza sempre più impellente. A Rondine Cittadella della Pace, un borgo dell'aretino, i partecipanti al programma World House si impegnano in un percorso formativo ed educativo per la trasformazione creativa dei conflitti, basato sulla condivisione del vissuto personale e sull'ascolto dell'altro.

La condivisione di conoscenze, esperienze, vissuti, spesso dolorosi, permette la costruzione di un patrimonio emotivo comune e innesca un processo di empatia che fa sentire vicino il proprio «nemico», insegnando a sperimentare la convivenza e a riaprire la porta alla speranza.

L'esortazione del presidente Mattarella e di papa Francesco

Sembra che la costruzione di una cultura di pace sia un bisogno non sufficientemente percepito come urgente dall'umanità. Nell'attuale contesto globale in cui venti di guerra soffiano tanto violentemente da rievocare lo spettro di nuovi conflitti armati che potrebbero coinvolgere direttamente anche l'Europa, la necessità di

promuovere un'educazione alla pace assume contorni sempre più impellenti. Tuttavia, queste sfide e la tragicità degli eventi ai quali assistiamo, non devono farci perdere la speranza, e il senso di impotenza non deve prendere il sopravvento, distogliendoci dallo sforzo in favore dell'educazione alla pace. Lo stesso Presidente della Repubblica Italiana, Sergio Mattarella, nel suo discorso di fine anno, ha affermato che costruire la pace «signi-



fica, prima di tutto, educare alla pace». Similmente anche papa Francesco, rivolgendosi al Corpo Diplomatico accreditato presso la Santa Sede, all'inizio di questo 2024 tormentato dalla «guerra mondiale a pezzi», ha ricordato che «la via della pace passa per l'educazione». Entrambi, quindi, invitano a considerare che è solo attraverso l'educazione, che possiamo trasmettere i valori della comprensione, della tolleranza e del rispetto reciproco, elementi imprescindibili per la costruzione di un futuro libero dalla guerra.

Lavorando con tenace determinazione

A Rondine Cittadella della Pace, Associazione che ha sede ad Arezzo e che dalla fine degli anni Novanta ospita giovani provenienti da territori afflitti dalla guerra o segnati da situazioni di post-conflitto armato, questa speranza non è perduta, ma è mantenuta viva. Con tenace determinazione, infatti, l'Associazione porta avanti la convinzione che la pace possa essere costruita giorno dopo giorno attraverso l'incontro di giovani che hanno sperimentato direttamente la guerra, o subito indirettamente le sue conseguenze, e che scelgono di incontrare il loro cosiddetto «nemico» per instaurare un processo di dialogo e comprensione reciproca. Nel corso di due anni trascorsi nel borgo aretino di Rondine, i partecipanti al programma World House si impegnano in un percorso formativo ed educativo basato sul Metodo Rondine per la trasformazione creativa dei conflitti.

L'obiettivo è quello di fornire a questi giovani gli strumenti necessari per trasformare le proprie esperienze relative al conflitto, in messaggi e azioni che abbiano un impatto sociale positivo in tutti quegli ambienti in cui, a livelli diversi, prevale l'incomprensione e l'ostilità.

All'interno del programma di formazione offerto da Rondine, una delle metodologie che vengono utilizzate per indagare la trasformazione del conflitto e incoraggiare il dialogo, è rappresentata dalla cosiddetta «Narrazione del Conflitto». Si tratta di un modulo formativo incentrato sull'ascolto e sulla condivisione di conoscenze apprese e esperienze vissute dai partecipanti relative ai conflitti armati dei loro contesti. Ascoltare significa dare spazio alla voce dell'altro, per comprendere la sua percezione del conflitto, le sue esperienze personali e il dolore che ne è derivato. Ma significa anche ascoltare se stessi nel raccontare quella storia che si era cercato di far tacere o che si era relegata in un angolo della propria mente.

Questo modulo si colloca tra le pratiche che valorizzano il racconto autobiografico, la narrazione di storie e la condivisione della memoria, come strumenti di esplorazione di se stessi, ma anche come mezzo di apertura verso gli altri. Potremmo dire che rappresenta un gesto di cura sia verso se stessi che verso gli altri. Cura per se stessi perché permette ai partecipanti di dedicare tempo alla riflessione interiore, di elaborare gli eventi vissuti e le emozioni a essi collegate, consentendo così di ricominciare a vivere da un nuovo punto di partenza. Questo nuovo inizio è segnato dalla decisione consapevole di avvicinarsi all'altro, precedentemente percepito come «nemico», con l'intento di conoscerlo e comprenderlo meglio. È cura dell'altro perché, attraverso l'offerta di parole e di ascolto, gli consente di sostare sulla soglia della propria vulnerabilità, dimostrando un alto livello di fiducia, grazie alla condivisione della propria narrazione. Questo scambio non solo favorisce un profondo senso di empatia e riconoscimento reciproco, ma consente anche ai partecipanti di diventare custodi attenti delle storie altrui, integrando queste nar-



razioni nel tessuto della propria memoria. Attraverso la narrazione e l'ascolto attivo delle loro storie, i partecipanti possono costruire ponti di comprensione e accettazione tra individui di origini e vissuti diversi, stimolando una visione della realtà (propria e del «nemico») più inclusiva e compassionevole, in cui le storie personali di conflitto diventano testimonianze di resilienza e speranza per il futuro. È fondamentale evidenziare che, nonostante la Narrazione del Conflitto si concentri principalmente sulle cosiddette coppie di nemici e sulle loro storie, si rivela come un'attività di grande valore a livello di gruppo. Ascoltare le esperienze dei partecipanti coinvolti in conflitti diversi dal proprio, promuove la nascita di un senso di solidarietà e di comprensione. Questa dimensione collettiva aiuta a riconoscere il non essere soli, e che la sofferenza di ciascuno è unica, ma condivisa con altri che, similmente, si trovano a navigare le complesse dinamiche del conflitto e dell'ostilità. Questa consapevolezza

za non deve essere interpretata come rielaborazione del proverbio «mal comune mezzo gaudio», bensì come la realizzazione che le esperienze di dolore non sono isolate e che le singole narrazioni fanno parte di un tessuto ampio di storie umane che, nonostante le diverse appartenenze geografiche e culturali, raccontano sfide simili. Tale consapevolezza apre la strada a un dialogo di ampio respiro, in cui i partecipanti si riconoscono appartenenti a una comunità che sta cercando di comprendere e superare le logiche della costruzione dell'idea del nemico.

Le quattro fasi della Narrazione del Conflitto

Il modulo della Narrazione del Conflitto è articolato in quattro fasi ciascuna delle quali è concepita per guidare i partecipanti attraverso livelli crescenti di introspezione e apertura. La prima fase, che avviene nelle prime settimane a Rondine, è costi-



tuita dalla scrittura di una lettera destinata al «nemico». Si tratta di una lettera che il partecipante può scrivere nella propria lingua e che verrà conservata fino alla fine del percorso, chiusa in un cassetto. Al termine dell'esperienza poi ognuno la rileggerà, rifletterà sul cambiamento che ha realizzato durante il tempo di permanenza a Rondine e condividerà nel gruppo le proprie impressioni. Si tratta praticamente di dare uno sguardo al passato per comprendere il proprio presente e affacciarsi sul futuro.

La seconda fase consiste nell'espone agli altri partecipanti ciò che si conosce della guerra che segna o ha segnato il proprio territorio di origine. Questo momento è caratterizzato dalla diversità delle fonti da cui ciascuno attinge le proprie informazioni: esperienze dirette, educazione ricevuta a scuola o all'università, informazioni diffuse dai *media*, fino a racconti o testimonianze dei concittadini. L'aspetto interessante di questo esercizio di analisi non risiede solamente nella varietà e nell'accuratezza delle conoscenze condivise rispetto a dinamiche, cause e attori coinvolti, ma anche nell'analisi critica del processo di selezione delle informazioni. Ogni partecipante, infatti, compie delle scelte consapevoli o meno su cosa mettere in luce e cosa omettere nella propria narrazione. Queste decisioni offrono spunti di riflessione preziosi per comprendere meglio la propria percezione del conflitto e, in alcuni casi, il senso di vittimizzazione che può emergere nei confronti dell'altra parte coinvolta.

Allo stesso tempo, l'ascolto attento della narrazione altrui che, pur riguardando lo stesso evento lo fa da un punto di vista diverso, se non opposto, costituisce un'opportunità di conoscenza, ma anche una sfida significativa. Questo scambio di racconti spesso solleva interrogativi profondi, conducendo i partecipanti ad affrontare

momenti di incertezza e vulnerabilità. Tale processo di confronto e introspezione può portare alla destabilizzazione di certe convinzioni radicate, basate sulla dicotomia amico/nemico e sulla convinzione infondata che «Noi abbiamo ragione e voi avete torto».

La terza fase si addentra nel racconto di esperienze personali, sia vissute in prima persona che trasmesse attraverso narrazioni familiari. Si entra quindi in una dimensione maggiormente autobiografica, dove le memorie, intrecciate alle realtà raccontate nella fase precedente, acquisiscono una connotazione totalmente personale. L'attenzione allora si sposta verso un'esplorazione più intima perché non si parla solo degli eventi vissuti, ma anche delle emozioni che questi hanno suscitato e che in molti casi riemergono con forza di fronte a nuove crisi nei paesi di origine. Anche in questa fase la dinamica ascolto-narrazione è centrale, evidenziando come le esperienze di incertezza, perdita e ingiustizia, ma anche di speranza siano condivise. Misurandosi con questo patrimonio emotivo comune, come mettere in dubbio l'autenticità del dolore altrui? «No, non è vero che hai sofferto per le tue perdite» diventa una affermazione impossibile da pronunciare. Ascoltarsi innesca allora un processo di empatia che fa sentire vicini coloro che potrebbero rappresentare i responsabili della propria condizione.

Infine l'ultima fase del modulo, che si realizza nella seconda metà dell'esperienza a Rondine, ha lo scopo di riflettere sulla propria trasformazione personale, su ciò che si è appreso rispetto al conflitto e alla relazione con il proprio nemico. Questo momento di introspezione va oltre la mera autoanalisi, ma serve a indirizzare pensieri e intuizioni verso un messaggio destinato a un pubblico ampio.

Si passa quindi dalla dimensione indivi-



duale, di coppia e di gruppo, a quella in cui si abbraccia la sfera pubblica. I partecipanti intraprendono un viaggio che li vede trasformarsi in testimoni del proprio messaggio e portavoce del grido di milioni di persone che in tutto il mondo vivono la devastante realtà della guerra. Attraverso questo processo, i membri della World House possono diventare agenti di cambiamento e portatori di una parola di speranza e di consapevolezza, che scaturisce proprio dalle «convivenze impossibili» che hanno sperimentato in prima persona.

Un *habitat* idoneo a costruire fiducia

Il modulo della Narrazione del Conflitto, attraverso la dinamica di confronto e ascolto delle storie e delle testimonianze dei suoi partecipanti, si può inserire dunque tra le pratiche di educazione per la costruzione della cultura di pace messe in atto da Rondine. Questo processo è possibile grazie al fatto che la Cittadella della Pace dà e crea dello spazio e del tempo, e si offre come «luogo terzo» per coloro

che vogliono intraprendere questo viaggio di allontanamento dall'odio.

Come scrive il presidente e fondatore Franco Vaccari nell'editoriale di «Avvenire» del 26 marzo 2024, le istituzioni di pace come Rondine, sono «(...) istituzioni che vivono e esprimono una terzietà, cioè quella condizione di mantenere separata e indipendenza nei confronti delle parti in causa senza essere risucchiate dall'odio, e generare sguardi trasparenti, dialoghi inediti, convivenze impossibili». Proprio all'interno di una realtà come quella di Rondine possono prendere vita percorsi trasformativi come quello poco sopra descritto, perché costituiscono «(...) un *habitat* idoneo a tessere relazioni basate sulla fiducia reciproca» e hanno «la forza di sostenere le persone nonostante la loro storia».

In un contesto come quello di Rondine quindi i giovani scoprono la possibilità di osservare, con una prospettiva rinnovata, i propri conflitti e la forza di ospitare la storia dell'altro per rispondere alla domanda «Siamo ancora nemici se il nostro dolore è lo stesso?»



NEL «MONDO GLOBALE» LA COSCIENZA STORICA È PIÙ PREZIOSA CHE MAI

di Alessandra Valpiani

Un'informazione distratta e spesso manipolata e una scarsa attenzione all'insegnamento della storia fanno sì che la gente, e i giovani, se non sono mossi da sensibilità e interesse personale, sappiano poco di ciò che è accaduto e accade nel mondo a causa delle guerre passate o in atto, e quanto faccia la differenza essere nati in una parte o nell'altra della Terra. In quella in cui si può godere dei privilegi della pace o in quella in cui, viceversa, si è afflitti dagli orrori della violenza e dalla negazione dei diritti umani. Soltanto la cura e la formazione di una corretta coscienza storica possono offrire strumenti adeguati a capire il tempo della complessità.

Tutto dipende da dove si nasce?

Mentre scrivo queste righe (metà marzo 2024), le notizie sul conflitto in atto ormai da 6 mesi fra Israele e Hamas sono presenti nei telegiornali e *online*, solo con informazioni chiaramente non sempre *super partes*, ma manipolate, talora, sulla base degli interessi determinati dagli accordi politici ed economici internazionali. Un'eccezione è costituita dall'articolo di

poche settimane fa, che narra di due giovani sorelle costrette a separarsi dal padre ai cancelli di Rafah, per cercare di salvarsi dalla guerra israelo-palestinese in corso. Le due ragazze sono salve, anche se i traumi per la guerra continuano: i rumori forti, il fuoco, perfino la fiammella delle candeline di compleanno, le spaventano. Proprio il loro compleanno, hanno dovuto passarlo da sole, perché bloccate Al Cairo, lontane da tutti. Non oso immagi-



nare come si possa sentire il padre di due ragazze di 19 anni costretto a lasciare le sue due uniche figlie, che, per la sola colpa di essere nate lì, non potranno forse mai più abbracciarlo. E loro due, d'altro canto, non hanno ormai niente, se non un album con i ricordi¹.

Ma, mentre rileggo la notizia, io mi trovo nella riscaldata biblioteca universitaria di Novoli, seduta su una comoda sedia, con un computer e un telefono fra le mani. Sono umanamente angosciata dalla situazione in cui esse si trovano a vivere, ma il mio stato, sia fisico che mentale, non è comparabile con quello delle persone che sono colpite da una delle 59 guerre che si stanno svolgendo in questo momento nel mondo². A Firenze arrivai un po' per caso, destino direbbe qualcuno, lasciando la

bellissima Romagna. Il clima è diverso qui, non ci sono cappelletti, né passatelli, ma ho un tetto sopra la testa, ogni qual volta ne abbia voglia ci sono le Cascine in cui passeggiare liberamente, i miei amici a portata di *clic*. Non sono stata separata dai miei parenti o dalla mia terra forzatamente, ma ho voluto questa distanza per crescere, conoscere e scoprire cose nuove. Chi ha la mia stessa età, e capacità anche superiori alle mie, ma è nato nel posto sbagliato potrebbe non compiere mai neanche 25 anni.

Se fossi nata in Iran, ad esempio, non mi sarei mai potuta trasferire da sola, andare

A.M. DASSU

Sami in fuga dalla guerra

«Una storia ben scritta, riccamente immaginata, attraversata da speranza, amore e fede nella tenacia dei ragazzi: meravigliosa.» Katherine Rundell

in giro per il centro della città con un vestitino, i capelli che diventano chiari per la luce del sole e le lentiggini che sbocciano sul naso e le guance.

Se fossi nata in Iran sarei costretta a coprire i capelli, indossare abiti larghi³ e se fossi nata lì vicino, in Afghanistan, allora non sarei potuta neanche entrare in un'università. E se chiunque, anche mio padre o mio fratello, fosse stato contrario a queste restrizioni e avesse manifestato contro di esse, avrebbe perfino potuto pagare con la vita.

Eppure, anche di ciò si parla poco, soltanto quando accadono episodi particolar-



mente gravi che colpiscono l'opinione pubblica, ma l'attenzione alla notizia dura lo spazio di qualche telegiornale.

Chi ricorda la Shoah di Sinti e Rom?

Ho avuto, durante il mio percorso accademico⁴, la fortuna di seguire le lezioni di Storia dei processi comunicativi e formativi, in cui il docente Luca Bravi, fra una nozione e l'altra, è riuscito a far conoscere a noi studenti la storia poco studiata, ma assolutamente spaventosa, delle comunità Rom e Sinti in Europa, a partire in particolare dalla Seconda Guerra mondiale. Se si pensa alle atrocità commesse in quel periodo viene spontaneo considerare la Shoah come evento *sui generis*, unico ed irripetibile, creato da menti deviate (e, in tanti casi, ci si limita a questo, senza compiere analisi più approfondite e ad analisi più accurate e non mettendo in atto adeguate strategie perché tutto ciò non avvenga mai più).

Ma, a dire il vero, le atrocità commesse durante la Seconda Guerra mondiale (come durante ogni guerra) sono tantissime, e possono purtroppo riaccadere. In particolare, i Sinti ed i Rom furono internati nei campi di concentramento e sui loro bambini furono eseguiti esperimenti barbari, che continuarono, in forme diverse, in Svizzera fino agli anni 80⁵.

Se si pensa che da allora il popolo Sinti e Rom sia stato accettato dalla comunità europea, una comunità globalizzata, capace di accogliere l'uomo planetario (come auspicato da Balducci), si sbaglia. Solamente 16 anni fa, in Italia, si volevano schedare tutti gli «zingari», considerati in quel periodo una minaccia per il Bel Paese⁶.

E se si pensa che dopo questi atti si potrebbero calmare le acque ci si sbaglia nuovamente: è del 2019 la notizia di un preside che ha schedato gli alunni Rom e

sinti⁷, e del 2022 l'accusa di razzismo ad un'altra scuola, che nel rapporto di autovalutazione giustifica l'insufficiente livello di apprendimento con la massiccia presenza di alunni rom, che «(...) rallenta i tempi di raggiungimento dei livelli ottimali di apprendimento generale, nonostante l'impegno di tutta la comunità scolastica»⁸. Purtroppo, nella mia generazione (e in quelle successive, ovviamente) non vi può essere memoria di questi fatti, e molte volte nell'ambiente familiare non si parla di queste cose.

Le discriminazioni invece, purtroppo ci sono, e sono così vicine a noi che il silenzio da cui sono avvolte è assordante.

Se i giovani non si formano un pensiero critico

Fortunatamente ci sono ancora giovani interessati a questi argomenti, e intenzionati ad avere una buona coscienza storica ed uno sguardo più attento sul presente, ma il modo in cui siamo stati educati sin dall'infanzia non aiuta. Basti pensare ai tagli dei primi anni 2000 per quanto riguarda il monte ore scolastico, (in certi indirizzi di studio) per quel che riguarda, in particolare, la Storia, che appare ad oggi, con una sola ora a settimana, non basta per raccontare il passato anche solo del nostro Paese, figurarsi trattare guerre di carattere mondiale. Si trovano quindi giovani, che, se non per interesse personale, non hanno reale coscienza del mondo in cui vivono.

Sarebbe ovviamente impossibile raccontare di ogni battaglia (anche la discriminazione o il bullismo lo sono!) condotta da un essere umano verso un suo simile, ma risulta tanto ovvio come almeno i fatti così grandi e vicini a noi andrebbero narrati, promuovendo al contempo non lo svilimento tramite numeri, ma un pensie-



ro critico elaborato personalmente, che possa portare a cambiamenti e volontà effettive nel mondo attuale, senza la convinzione che nulla dipenda dal singolo, ed in particolare da noi giovani, come è accaduto per tanti giovani dopo l'elezione del presidente della Camera dei deputati del 2022.

Se ciascuno di noi si impegnasse, anche solo una volta a settimana, a raccontare a parenti e amici una storia di guerra o discriminazione che ha vissuto o studiato, allora si avrebbe una memoria collettiva importantissima e non solo non si accet-

terebbero più determinati comportamenti nel proprio Stato, ma nel mondo, in quanto terra di tutti e di nessuno.

«L'opinione pubblica è preda dell'emozione, quindi dei *media* e delle manipolazioni che essi sono in grado di operare. Dimenticare gli orrori di due guerre mondiali e perdere la memoria della Shoah comportano che ci si muova irresponsabilmente sull'abisso della guerra e che si rivaluti l'uso della violenza. Oggi c'è bisogno di storia e di memoria. Non è possibile vivere la complessità del mondo globale senza coscienza storica»⁹.

¹ A. Lombardi, *In fuga dalla Striscia senza papà Sami: "Ma torneremo a casa per costruire la pace"*, «La Repubblica», art. del 18 marzo 2024.

² <https://www.perlapace.it/quante-le-guerre-corso-nel-mondo-adesso/>.

³ A tal proposito <https://www.amnesty.it/la-legge-sullobligo-del-velo-e-un-attacco-ai-diritti-delle-donne-e-delle-ragazze/>.

⁴ Attualmente frequento l'ultimo anno di Scienze Umanistiche per la Comunicazione, all'Università di Firenze.

⁵ E. Justin, *Il destino dei bambini zingari*, Franco An-

geli, Milano 2018.

⁶ Faccio riferimento al provvedimento del 2008 dell'allora ministro dell'Interno Maroni.

⁷ <https://mattinopadova.gelocal.it/padova/cronaca/2019/07/14/news/rom-e-sinti-schedati-il-presidiera-un-candidato-di-lorenzoni-1.37012430>.

⁸ <https://corriereuniv.it/scuola-usa-i-ragazzi-rom-come-capro-espertorio-per-le-sue-colpe-la-denuncia-di-una-associazione/>.

⁹ A. Riccardi, *Il grido della pace*, San Paolo Editore, Milano 2023, p. 56.



I GIOVANI «NATIVI» DEL «MONDO GLOBALE»

di Manuel Fusca

I giovani, nati e cresciuti in un mondo sempre più interdependente, vedono la dimensione della globalizzazione, con tutte le sue sfaccettature e contraddizioni, come la «normalità». Spostarsi, navigare in Internet, avere a disposizione possibilità di conoscenza a portata di *clic* sono, senz'altro, grandi opportunità, ma hanno, spesso, come risvolto negativo, la chiusura nell'individualismo che provoca incertezza e paura del futuro. Aprirsi alla conoscenza dell'altro in un contesto di educazione alla mondialità potrebbe aiutare a vivere nel «modo globale» in modo più coinvolgente e con la consapevolezza di appartenere ad una sola, grande, comunità.

Quando la «normalità» è limitante

Per molte persone, in particolare chi è nato dagli anni 90 in poi, è impossibile sapere com'è vivere in un mondo non globalizzato. I giovani sono completamente immersi nella globalizzazione dal giorno della loro venuta al mondo, fino al punto da esserne assuefatti e incastrati in alcuni dei suoi meccanismi. Questo avviene anche perché a volte è difficile avere consa-

pevolezza di essere all'interno di qualcosa quando vi si è nati e cresciuti.

La globalizzazione è sì «(...) un insieme assai ampio di fenomeni, connessi con la crescita dell'integrazione economica, sociale e culturale tra le diverse aree del mondo», ma, a mio avviso, si può facilmente trasformare in un modo di pensare e vedere il globo: le possibilità non sono più rinchiusate all'interno dei confini nazionali, ma ci sono infinite connessioni dal



Paese di appartenenza a, ipoteticamente, qualsiasi altro.

Questo pensiero porta anche ad essere consapevoli che non esiste una cultura «migliore» o più bella, e che tutte hanno un fascino intrinseco, dato dal fatto che ogni società si è costruita nel tempo per assicurare il più possibile la sopravvivenza delle singole persone. Certo, non tutte le culture sono condivisibili dalla bussola morale individuale, che ovviamente è legata al luogo in cui si è cresciuti, ma tutte possono essere apprezzate e soprattutto non sono inferiori ad altre; è un'idea che contrasta fortemente con l'eurocentrismo e più in generale con la tendenza a giudicare gli altri in base alla propria «normalità». La «normalità», infatti spesso è limitante: è come illuminare una stanza buia con una torcia, con la quale ovviamente si potrà vedere soltanto una parte per volta, invece di accendere l'interruttore del pensiero globale. Per i giovani, i quali sono nati nella globalizzazione, è molto più facile avere questa *forma mentis* ed essere aperti al dialogo e alla conoscenza di altre culture.

La globalizzazione ha anche il potere, seppur indiretto, di rafforzare un concetto molto importante: l'incontro con l'altro che arricchisce. È un'idea che parte da un insieme di concetti molto grande ma che si può infondere nell'anima dei singoli individui: molti stati hanno tutta una serie di legami, economici e non, che portano benefici alle singole nazioni, allo stesso modo le persone possono vedere, nei rapporti con gli altri, qualcosa di arricchente piuttosto che un pericolo. Un arricchimento che non toglie qualcosa, che non cancella quello che si è o le proprie tradizioni, piuttosto amplia il proprio punto di vista, altrimenti ristretto.

Incertezza e paura del domani

I giovani d'oggi vivono nell'epoca migliore per spostamenti e connessioni. Nel ventesimo secolo niente sembra impossibile, si può andare all'altro capo del mondo in vacanza, decidere di vivere in un altro Paese, apprendere tutte le lingue e le culture del mondo comodamente seduti



alla propria scrivania e consultando un computer, tutto grazie alle nuove tecnologie e soprattutto a Internet, che apre alle nuove generazioni possibilità che erano soltanto immaginabili decenni fa. Questo però è anche il più grande problema attuale, niente sembra impossibile, neanche una terza guerra mondiale o la distruzione del pianeta Terra a causa del cambiamento climatico. Anche in passato la paura di un'altra guerra mondiale era molto sentita, ma nel mondo iperconnesso di oggi è sempre più facile entrare in contatto con notizie che strumentalizzano di proposito i sentimenti umani per ottenere più «click». Ed eccola lì, l'angoscia e la paura che si insinuano tra le pieghe della coscienza umana, mai troppo forti per essere trasformate in azioni, mai troppo deboli per permettere di guardare al futuro con un sorriso.

I giovani portano sulle loro spalle tutto il peso di questa incertezza, il futuro è nelle loro mani e non per tutti è facile reggere questa consapevolezza. Molti non ce la fanno, credono di non avere potere e responsabilità, pensano solo a vivere il presente ignorando l'ombra del futuro che incombe minacciosa. Molti, per distrarsi e per non sentire la mancanza di certezza, cadono in prostrazione di falsi idoli, oggetti che sembrano colmare questa mancanza, ma che lo fanno solo illusoriamente. C'è chi cade nell'abuso di sostanze stupefacenti, ma anche chi cade in nuove dipendenze come quella di acquistare compulsivamente, credendo che comprando un oggetto si compri la felicità, o chi passa ore del proprio tempo giornaliero stando sui *social-network*; a un primo sguardo potrebbero sembrare cose molto diverse tra di loro ma, secondo me, tutte le dipendenze si originano da un disagio e, ormai, la paura di guardare al futuro si è inserita stabilmente nella mente di molti. Ci si può distrarre quanto si vuole, ma

l'incertezza e l'angoscia in qualche modo si manifestano. Infatti, secondo l'OMS (Organizzazione Mondiale della Sanità) l'ansia e la depressione nella popolazione mondiale sono in aumento e ad esserne colpiti maggiormente sembrerebbero essere i giovani.

Tutto ciò è aggravato, a mio avviso, da un sentire comune dei giovani: la sensazione di non poter cambiare in meglio il futuro, o che le loro azioni non servono a niente. Se tutti i ragazzi sentissero di avere nelle loro mani il potere di cambiare rotta, il nostro mondo sarebbe certamente un luogo diverso. È importante investire sui giovani, non soltanto tramite l'educazione, ma anche e soprattutto incentivando i ragazzi a essere cittadini attivi e ad entrare in politica, perché questa generazione ha molto da dire, ha solo bisogno di essere ascoltata.

Educare alla cittadinanza planetaria

È necessaria ormai l'educazione alla cittadinanza globale, rendere i popoli consapevoli di essere tutti cittadini dello stesso pianeta e tutti appartenenti alla stessa specie. Siamo però purtroppo ben lontani dall'uomo planetario di Padre Balducci, ci stiamo piuttosto muovendo nella direzione dell'«uomo identitario», per il quale, prima di essere uomini si è appartenenti a una religione, una nazione, un genere o una classe sociale. Lo stesso Ernesto Balducci aveva affermato «La qualifica di cristiano mi pesa», perché, secondo lui, qualsiasi qualifica identitaria porta alla divisione del genere umano. Un concetto teoricamente giusto, ma probabilmente di utopica realizzazione, perché ogni uomo ha bisogno di sentirsi parte di qualcosa ed essere semplicemente un «uomo» non basta. È qui che entra in gioco l'educazione scolastica, che dovrebbe



avere il delicato compito di far coincidere la cittadinanza globale con tutte le etichette identitarie. Questo obiettivo a mio avviso può essere realizzato insegnando fin dalla scuola secondaria l'antropologia, la materia che più di tutte riesce a far apprezzare le diversità umane. Tramite gli studi antropologici si viene a conoscenza di tantissime culture, anche molto diverse dalle nostre, questo può stimolare nei ragazzi un pensiero critico nei confronti del genere umano. Sapere che esistono tante declinazioni culturali e che tutte a loro modo funzionano, fa capire come non esista una società giusta e una sbagliata ma solo tanti modi possibili di organizzazione umana. Un sapere che si può facilmente tradurre in un rispetto per le altre tradizioni, senza però rinunciare alla propria, a cui ovviamente si è profondamente legati. È un obiettivo molto delicato da raggiungere, e la chiave, secondo me, non è quella di insegnare ad essere prima di tutto un «uomo» e poi essere appartenenti a una società o a una religione, ma piuttosto a essere entrambi con la stessa intensità e importanza. Un altro metodo per educare alla globa-

lizzazione, a mio avviso, è quello di investire nel Servizio Civile Universale. Penso in particolare a tutti quei progetti che comportano la mobilità in altre nazioni, in modo da favorire l'incontro dei giovani con le altre culture. Sarebbe utilissimo creare *team* di lavoro internazionali, così facendo i ragazzi non entrerebbero in contatto soltanto con la società in cui svolgono il Servizio, al contrario si creerebbe una fortissima coesione sociale perché niente unisce di più che lavorare per un obiettivo comune.

Viviamo ormai in un mondo iperconnesso dalle mille possibilità e fragilità, le istituzioni hanno il dovere di educare la popolazione a saper stare in questo nuovo Mondo, cosa che già in parte stanno facendo ma non con l'impegno e dando l'importanza giusta che questo obiettivo dovrebbe avere. Oggi più che mai è imperativo educare alla bellezza del diverso, che così peculiarmente caratterizza il genere umano, per fare capire che in fondo un altro uomo, anche se totalmente diverso, è pur sempre un persona e che la sua «normalità» ha tutta la dignità di esistere, al pari della propria.

¹ www.treccani.it/enciclopedia/globalizzazione/.

² www.vitomancuso.it/2022/04/09/ernesto-balducci-e-luomo-planetario/.

³ M. Miraglia, *Cesare Maria Cornaggia, il desiderio*

è riempitivo di un senso, «L'Eco di Bergamo», 8 Giugno 2023.

⁴ E. Balducci, *L'uomo planetario*, ECP, Firenze 1985, p. 160.



Uomo Planetario

Profili e percorsi

(Sezione tematica a cura di Giorgio Valentino Federici,
Silvia Guetta e Severino Saccardi)



Giovanni Spinoso
Giuseppe Vettori
Pietro Brogi
Valdo Spini

Vittoria Franco
Marco Salucci
Matteo Galletti
Giovanni Scotto



GIORGIO LA PIRA, «ONORE E VANTO» DELL'UNIVERSITÀ (E DELLA CITTÀ) DI FIRENZE

di Giovanni Spinoso

Un racconto dettagliato degli episodi più significativi della vita personale e politica di Giorgio La Pira (1904-1977), professore di Diritto romano all'Università di Firenze, membro dell'Assemblea Costituente, più volte sindaco della città e parlamentare della Repubblica, fautore del dialogo e della pace fra le nazioni.

1926 - Quando i docenti applaudono in piedi

Con il diploma di ragioniere in tasca, a 17 anni, nel giugno 1921, consegue da privatista la maturità classica e si iscrive a Messina alla facoltà di Giurisprudenza nel novembre del 1922. Un *curriculum* di studi davvero di tutto rispetto: su 16 esami sostenuti dal 1923 al 1925 in ben 12 aveva ottenuto 30 e lode e negli altri tutti 30! Al giovane Giorgio La Pira, nato a Pozzallo nel 1904, mancavano gli ultimi due esami universitari, medicina legale e diritto amministrativo. Ma il 3 maggio del 1926 aveva preso il treno per Firenze, con l'intento di laurearsi in Diritto romano con il proprio maestro, Emilio Betti, che era stato chiamato nella facoltà giuridica dalla nuova Università fiorentina. L'ateneo

messinese era restio, tuttavia, a concedere il trasferimento. Non voleva rinunciare ad un allievo così motivato e bravo. Lo stesso zio, Luigi Occhipinti, che aveva fatto studiare il nipote Giorgio a Messina, ospitandolo dall'età di 10 anni nella propria famiglia, va a parlare dal rettore per sollecitare il consenso, che arriverà un mese dopo, il 12 giugno.

Giorgio La Pira si laurea a Firenze sabato 10 luglio alle 17, sostenendo la discussione della tesi *La querella inofficiosi testamenti del Diritto Romano Classico e post-classico*. Ottiene 110 e lode e anche il diritto alla pubblicazione della tesi. Come riferirà il prof. Federico Cammeo, «(...) al termine, tutti i professori si alzarono in piedi, dichiarandolo onore e vanto di quell'università». A febbraio del 1927 ha già la nomina ad assistente volontario e



tiene le prime lezioni agli studenti. Dall'ottobre 1928, dopo essere stato a Vienna e a Monaco di Baviera, avendo vinto due borse di studio all'estero, La Pira riprende l'insegnamento in facoltà a Firenze, ed alloggia al Pensionato studentesco di via Enrico Poggi, gestito dai Padri Missionari del Sacro cuore. Nel dicembre 1930 esce finalmente, per le Edizioni Vallecchi, la rielaborazione della tesi di laurea *La successione ereditaria e contro il testamento in diritto romano*, 598 pagine, con una ampia introduzione. La dedica «Al prof. Contardo Ferrini che, per tutte le vie, mi ricondusse nella casa del Signore».

Nel 1933, appreso l'esito del concorso a cattedra a Messina (La Pira è inserito nella terna vincente, ma la cattedra venne assegnata a Lauro Chiazzese, allievo di Riccobono), deve esplorare altre opportunità e il 7 dicembre l'Università di Firenze lo chiama per una seconda cattedra di romanistica. «Provo tanta gioia nell'insegnamento: gli studenti mi seguono: ad essi mi sforzo di mostrare le bellezze geometriche del Diritto romano. Credilo, – scrive l'11 dicembre all'amico messinese di gioventù, il prof. Salvatore Pugliatti – c'è tanta luce in questo panorama di istituti che offrono allo sguardo linee architettoniche così belle!».

1934 - La Prolusione su *La genesi del sistema nella giurisprudenza romana*

È con la *Prolusione* alla cattedra di Diritto romano, il 2 febbraio 1934, che La Pira connota in modo unico la sua «missione» di docente universitario e, più che ai colleghi professori, si rivolge ai giovani studenti. A loro dice anche: «Siate templi del Dio vivo, figli della Luce, creature che hanno un valore infinito (...). Abbiate, dunque, piena questa dolce consapevolezza della vostra dignità sacra». A 30

anni, La Pira, oltre ad impegnarsi come professore straordinario a Firenze – con incarichi anche a Siena e a Pisa – coltiva altri numerosi interessi. Proprio in quel 1934, dà vita, su proposta del suo direttore spirituale don Raffaele Bensi, alla «Messa del povero» nella chiesa di San Procolo. L'esperienza, di grande valore spirituale e sociale, continua ancor oggi alla Badia fiorentina, in via del Proconsolo, a Firenze. Tra i giovani della San Vincenzo, dell'Azione cattolica e della Congregazione mariana dei gesuiti ha radunato un gruppo, chiamato *Ut unum sint*, indicando loro regole di vita molto impegnative. Il 3 giugno 1935 crea una nuova conferenza della S. Vincenzo intitolata a San Bernardino da Siena, per assistere artisti, scrittori e artigiani, rimasti soli o malati e indigenti. Vi aderirono, tra gli altri, personalità come Carlo Bo, Nicola Lisi, Piero Bargellini, Giovanni Papini, Pietro Parigi, Francesco Berti e Luigi Fallacara. In quei mesi seguiva con molta apprensione i discorsi bellicosi di Mussolini che si era fissato di costruire a tutti i costi l'Impero. È contrario all'aggressione del Duce all'Etiopia, come testimonia Vittore Branca. Nell'archivio presso la Fondazione La Pira c'è una sua lettera esplicita. Dalla fine dell'estate – per il superlavoro – La Pira inizia a risentirne nella salute. Colpito nel novembre da un forte esaurimento nervoso si convinse ad un lungo periodo di riposo in Sicilia. Tornò a Firenze il 23 aprile 1936, in tempo per tenere le ultime lezioni del corso e gli esami. Da allora va a vivere nella cella n. VI del Convento domenicano di San Marco. «Quella cella è la mia unica casa terrena», scrive.

1937 - *Luci del Vecchio Testamento*

Sono le discriminazioni contro gli ebrei in Germania perpetrate da Hitler e le notizie



dei profughi a suggerire a Giorgio La Pira un impegno originale: tra il febbraio e il marzo 1937, con l'avv. Lorenzo Cavini inizia a far stampare clandestinamente da Vallecchi «foglietti» di 4 facciate, intitolati «Voci del Vecchio Testamento», dove vengono commentate le figure significative della Bibbia, da Adamo ad Abele, da Noè ad Abramo, ecc. Nell'ultima facciata del foglio, La Pira sceglie brani dai Libri dell'Antico Testamento. Ogni mercoledì pomeriggio si riuniscono in preghiera con un piccolo gruppo di cristiani, di ebrei e di convertiti, commentando quei «fogli» e traendo ispirazione da quelle «luci», nella Chiesa di S. Filippo Neri, in piazza San Firenze. Con loro, sempre, padre Carlo Naldi (Firenze 1882-1957) amico di Angelo Roncalli e di don Giulio Facibeni. Promulgate anche in Italia le leggi razziali, La Pira pensa ad una vera e propria rivista, che chiama «Principi». Offre orientamenti sul valore della persona umana, contro le aggressioni della sovranità delle

nazioni e dei popoli; ironizza sulla mistica fascista e sottolinea il valore ineliminabile della libertà spirituale e politica.

«Principi» uscirà per un anno, dal gennaio 1939 al febbraio 1940, prima che il regime se ne accorga e la faccia chiudere. «Quei numeri di *Principi* – ci rivelò in una intervista per “Avvenire” – circolavano numerosi, anche ricopiati a mano e poi spediti ad opera di decine di giovani assistenti universitari».

1940 - Quella conferenza di Calamandrei alla FUCI

Il 22 gennaio il prof. Piero Calamandrei accetta di svolgere la conferenza *Fede nel Diritto* agli universitari cattolici della FUCI, su richiesta di Giorgio La Pira. È presente il card. Elia dalla Costa, che il giorno dopo ringrazia il giurista con una lettera molto sentita. Significativo che anche «l'Osservatore romano» proponga un re-



soconto il 28 gennaio, sotto il titolo *Attività spirituale e culturale dell'Azione Cattolica Italiana*.

1943 - Nasce «San Marco», dedicato ai lavoratori

Dopo il 25 luglio 1943, Giorgio La Pira crea un nuovo periodico, «San Marco», dedicato ai lavoratori, insieme a Mario Augusto Martini, Roberto Bracco, Francesco Berti e Maurizio Vigiani. Si conoscono solo 2 numeri, usciti tra l'agosto e il primo settembre 1943. La scelta del titolo è tutto un programma: «È da quel celebre convento infatti che nella seconda metà del 400 uscì la voce del Savonarola – gastigatrice, ammonitrice, purificatrice (...). Vogliamo anche tracciare uno schema di *ordine nuovo* per una veramente più alta giustizia sociale – scrive La Pira –. E dalla figura del più intrepido dei riformatori cristiani traiamo gli auspici per la modesta nostra fatica». Ma dopo l'armistizio dell'8 settembre, La Pira viene ospitato a Fonteturoli, nel senese, presso la famiglia del prof. Jacopo Mazzei, da dove, il 5 dicembre 1943, per sfuggire alla famigerata banda Carità, deve partire all'improvviso per Roma, nascosto nell'auto dell'amico ing. Giuseppe Pollicina.

1944 - Calamandrei e La Pira in piazza S. Pietro

Il 26 agosto 1944 – una domenica mattina – Calamandrei e La Pira si ritrovano nel cuore del Vaticano. Devono studiare il modo di tornare a Firenze, in parte liberata l'11 agosto dai partigiani, d'intesa con il CTLN. Annota Calamandrei nel Diario: «A mezzogiorno appuntamento con La Pira sotto l'obelisco di piazza San Pietro, unica ombra sotto il solleone. Bellissima

piazza». Il 2 settembre La Pira torna a Firenze via Siena, con una colonna di aiuti alimentari insieme a don Baldelli della Pontificia Assistenza vaticana. Il neo Comitato della facoltà di giurisprudenza è chiamato a collaborare con il rettore e con il CTLN. Sono designati i professori ordinari Francesco Calasso, Giorgio La Pira, l'assistente Francesco Cappellini, l'ex allievo Tristano Codignola e lo studente Carlo Zaccaro. Il documento è firmato dal presidente del CTLN Carlo Ludovico Ragghianti.

1946 - La Pira eletto alla Costituente il 2 giugno

Il 9 settembre 1946, è proprio Giorgio La Pira – incaricato dalla I Sottocommissione della Commissione dei 75 – a illustrare *La relazione sui principi relativi ai rapporti civili*, quella che offrirà le basi fondamentali dei primi articoli della nostra Carta costituzionale. La Pira consegna un testo molto articolato, frutto di una ricerca documentaria comparata sulle costituzioni scritte e su alcuni progetti di riforma, come quello francese di Emmanuel Mounier del 1944. Approvato a larghissima maggioranza il testo finale della Costituzione il 22 dicembre 1947, La Pira commenta l'indomani su «Il Popolo» il traguardo raggiunto, esprimendo apertamente il valore della sua «architettura», ma anche alcuni limiti.

1948 - Sottosegretario al lavoro nel V Governo De Gasperi

Eletto deputato nell'aprile del 1948, La Pira passa dalla teoria alla pratica. Quando accetta di fare il sottosegretario al Ministero del Lavoro e della Previdenza sociale su proposta di Fanfani, nel V Governo De Gasperi, sperimenta che le leggi



vanno interpretate avendo sempre davanti sì la norma, ma anche le persone e la loro storia. Tra il giugno 1948 ed il 26 gennaio 1950 La Pira si impegna senza sosta per esaminare, discutere e risolvere numerosissime vertenze sindacali sollevate in ogni parte d'Italia. E per di più Fanfani gli rifilava – per sua ammissione – le pratiche più spinose e complesse!

1951 - Sindaco di Firenze

Divenuto il 5 luglio 1951 sindaco di Firenze, La Pira constata ancor più i problemi irrisolti della città e che bisogna mettere mano ad un «vestito nuovo» per la Costituzione. Il 14 novembre, al Congresso nazionale di studio dei giuristi cattolici italiani, presenti Costantino Mortati, il prof. Francesco Carnelutti e lo stesso Giuseppe Dossetti, parla apertamente: «Vi sono cose nuove: l'occupazione, la casa, i bisogni familiari, il pane. (...) Questo è il dramma contemporaneo: bisogna fare un vestito nuovo che deve essere proporzionato alla persona umana».

Il primo mandato di sindaco di Firenze (luglio 1951-maggio 1956), si conclude positivamente. La Pira riuscirà a far salvare da Enrico Mattei lo stabilimento del Pignone e a realizzare il nuovo quartiere dell'Isoletto.

1956 - La Pira di nuovo sindaco, dopo la rinuncia di Piero Calamandrei

Le elezioni amministrative sono fissate per il 27 e 28 maggio 1956. La Pira, di nuovo capolista per la DC, ottiene 33.000 preferenze sui 102.119 voti per la DC.

Essendo cambiata la legge elettorale – con l'adozione del sistema proporzionale – la Dc scende a 25 seggi, il Pci sale a 17 consiglieri, pur perdendo voti. I socialisti

insieme a Unità Popolare ottengono 10 seggi, il PSDI 3, il MSI 3, il PLI 2.

Nel primo ballottaggio per l'elezione del nuovo sindaco, La Pira e Piero Calamandrei sono i più votati, ma nessuno dei due ottiene i 31 voti necessari.

Aggiornata la seduta al 3 agosto, Piero Calamandrei chiede al Consiglio comunale di non insistere sul suo nome. La rinuncia è motivata con ragioni personali, come i molti impegni universitari e forensi, l'età avanzata e lo stato di salute. Ma vi sono anche ragioni politiche. Infatti spiega che – data la composizione del Consiglio – una maggioranza stabile poteva essere raggiunta solo con un accordo tra Dc e forze socialiste.

Ogni altra soluzione sarebbe stata «transitoria, esitante ed impotente». Il PCI ed il PSI candidano a questo punto il socialista Raffaello Ramat. Nella votazione decisiva La Pira e Ramat ottengono 27 voti. La Pira, essendo nato un anno prima, diventa sindaco.

La nuova giunta DC-PSDI é eletta il 10 agosto, con voti anche del PLI. Sfuma un'idea «proibita» accarezzata da La Pira: riuscire a varare la prima giunta di centro-sinistra in Italia. Ma ha trovato il muro sia nel segretario politico della DC, Amintore Fanfani, che nella Segreteria di Stato vaticana. Il card. Elia Dalla Costa, invece, doveva essere favorevole ad innovare e La Pira gli ricordava: «Eminenza, se si fa il centro sinistra oggi, lo si paga uno (di fatto bastava un socialista in giunta), per salvare la situazione ed evitare il commissario». La Pira contava di portare in giunta il socialista avv. Franco Pacchi.

Il 27 settembre Calamandrei muore all'improvviso e La Pira lo commemora in Consiglio comunale. Si conoscono da una vita: colleghi all'università di Firenze; insieme a Roma nel 1944. Ed ancora, eletti alla Assemblea Costituente. La Pira sorprende tutti in Palazzo Vecchio sottoline-



ando aspetti inediti di Calamandrei: «Tutti quelli che lo hanno conosciuto sanno che egli portava nel fondo dell'anima – a suo modo – un mistero di adorazione e di preghiera, c'era in lui come una cella invisibile che lo attirava tanto spesso (insieme col comune amico Pancrazi) verso le celle visibili di Camaldoli e della Certosa. Ora quelle celle di pace, di preghiera sono già per lui diventate – come dal profondo dell'animo noi preghiamo e speriamo – le case di zaffiro di quella città eterna che non ha bisogno di sole, perché Dio stesso le illumina e le beatifica con la Sua pace e con la Sua luce».

La giunta minoritaria DC-PSDI durerà poco. La Pira si dimette il 26 aprile del 1957. Ed arriva a Firenze il Commissario governativo, fino al marzo del 1961!

Le elezioni politiche del 1958

La Pira si presenta alle elezioni politiche del 25-26 maggio, come capolista alla Camera nel collegio di Firenze-Prato-Pistoia e passa con 35.016 preferenze.

Fanfani gli aveva proposto a giugno di entrare nel suo Governo, come Ministro della Pubblica Istruzione. La Pira non si sente adatto e avrebbe optato eventualmente per un altro ministero. Ma niente si concretizzerà. Il primo governo Fanfani (DC e PSDI) nasce il 1 luglio e durerà solamente fino al 15 febbraio 1959. All'Istruzione c'è, guarda caso, Aldo Moro.

1959 - La Pira in agosto al Cremlino

L'invito ad andare a Mosca, Giorgio La Pira l'aveva ricevuto già nel 1955, nella sua qualità di sindaco di Firenze. Doveva partire per l'URSS a dicembre di quell'anno, ma una provvidenziale influenza lo blocca, non avendo oltretutto avuto quei

segnali inequivocabili di assenso da parte della Santa Sede. Così, a La Pira, tornato in Parlamento, il sindaco di Mosca Janov rinnova l'invito. Parte per Urss nell'agosto 1959 con il giornalista Vittorio Citterich e vengono ricevuti al Cremlino dal vicepresidente del Soviet Supremo, il lituano Justas Paleckis e da altri membri, come lo scrittore poeta Nikolai Bajan.

Un viaggio che l'arcivescovo di Milano Giovambattista Montini aveva ispirato e che Giovanni XXIII asseconda: si aprono così le porte ad una diplomazia sotterranea che porterà alla liberazione da parte di Krusciov, il 23 gennaio 1963, del primate ucraino Josyp Slipyj ed all'incontro «storico» del 7 marzo 1963 tra Papa Roncalli e la figlia di Krusciov, Rada, con il marito, Alexsei Agiubei, direttore del quotidiano russo «Isvestija».

1961-64 - La Pira per la terza volta sindaco con il centro-sinistra

Le elezioni amministrative per Palazzo Vecchio del novembre 1960, nonostante alcune manovre della Curia fiorentina e del Comitato civico di Gedda, riportano La Pira alla guida di Palazzo Vecchio, con una giunta di centro-sinistra. Vicesindaco è il socialista Enzo Enriques Agnoletti.

In carica dal marzo 1961 al novembre 1964, la terza amministrazione La Pira innova tantissimo. Viene approvato all'unanimità il piano regolatore della Città, studiato dall'assessore socialista Edoardo Detti; sono eliminati i doppi turni nelle scuole, quando l'assessore ai lavori pubblici, Nicola Pistelli, ottiene il finanziamento per 17 edifici prefabbricati; viene progettato il nuovo acquedotto per la città; Firenze è scelta come sede dell'Università Europea.

Sul piano internazionale da ricordare la cittadinanza onoraria di Firenze nel luglio



1963 al Segretario generale dell' ONU, U Thant; il secondo, terzo e quarto Colloquio mediterraneo; la visita di La Pira negli Stati Uniti nell' ottobre del 1964 a Filadelfia e a New York, con incontri al Dipartimento di Stato, all'ONU, ad Harlem e nel Kentucky, dove La Pira vuole raggiungere l'abate Thomas Merton, che viveva nella Trappa di Nostra Signora dei Getsemani con 170 monaci e venti novizi.

Febbraio 1965 - La Pira rinuncia a candidarsi come sindaco

Incerto fino all'ultimo se presentarsi come capolista per la DC alle amministrative del novembre 1964 – pur intuendo voltafaccia e trabocchetti – La Pira alla fine accetta. Sarà eletto in Consiglio con meno preferenze. I socialdemocratici e una parte dei DC vorrebbero imporre per la sua quarta candidatura a sindaco una serie di condizioni a dir poco equivoche. Il 28 febbraio La Pira le definisce «umoristiche» in un comunicato e rinuncia clamorosamente. Il neosindaco è il socialista Lelio Lagorio, eletto il 10 aprile da DC, PSI e PSDI. Si dimetterà per la mancata approvazione del bilancio e dal 9 novembre porte spalancate al Commissario prefettizio.

1976 - Zaccagnini gli offre la candidatura alla Camera e al Senato

Negli 11 anni trascorsi dal 1965, La Pira rilancia la sua vocazione di testimone di

pace e di cittadino del mondo, impegnato anche come presidente della Federazione Mondiale delle Città Unite.

Nel maggio 1976, accetta la proposta del nuovo segretario Dc Zaccagnini e il 20 giugno ottiene moltissime preferenze. Opta per la Camera dei deputati e viene nominato vicepresidente della Commissione esteri.

Seri problemi di salute gli impediscono nel 1977 la presenza a Montecitorio. Affidando a severe lettere le sue prese di posizione contro la proposta di legge sull'aborto, scrivendo a Enrico Berlinguer, Andreotti e Zaccagnini. E su «L'Osservatore romano».

L'altro suo pensiero costante era per la pace e il disarmo. E ci sono aspetti inediti su questo suo impegno. La Pira voleva indire a Roma una conferenza stampa per presentare una iniziativa «esplosiva»: proporre al Parlamento la decisione del *disarmo unilaterale* dell' Italia. Contava anche nella collaborazione dello scrittore e poeta Carlo Cassola, che aveva pubblicato nel 1976 il saggio *L'ultima frontiera*. «La tesi del Cassola rispecchia un principio ormai affermato nel diritto internazionale: al negoziato globale della sopravvivenza non c'è alternativa», sottolineava.

È per questo – secondo La Pira – che l'accordo di Helsinki, alla Conferenza sulla sicurezza e la cooperazione in Europa, siglato l'1 agosto del 1975, «(...) è scaturito appunto da questa irreversibilità dell'unità del mondo, del disarmo generale completo del mondo e la pace mondiale. Non c'è altro da fare».



FIRENZE E IL VALORE DELLA PERSONA SECONDO GIORGIO LA PIRA*

di Giuseppe Vettori

L'amore per Firenze e la passione per il Diritto romano e la politica sono stati i tratti significativi dell'attività di Giorgio La Pira, che si dispiegò sia in ambito universitario che nella partecipazione diretta alla vita pubblica del Paese come deputato e come sindaco di Firenze. I campi di interesse di La Pira, uomo dalla vita individuale quasi ascetica, vanno dall'impegno nel segno del cristianesimo sociale alle riflessioni teoriche sulla persona umana, sui fondamenti della civiltà (la cui base prima deve essere di carattere ideale) e sull'architettura dello Stato, alla costruzione di una cultura del dialogo fra il cattolicesimo democratico e la sinistra marxista e comunista. I suoi principi ed ideali si concretizzarono nel costruttivo ed originale apporto che egli seppe fornire alla Costituzione italiana e al governo della città.

La Pira e il cristianesimo sociale

Il giovane La Pira (nato nel 1904 a Pozzallo) non ebbe una formazione cristiana.

Frequentava, con Salvatore Quasimodo, Salvatore Pugliatti ed altri, un gruppo di giovani animati da una «(...) passione politica venata da un forte nazionalismo e

* Ho estratto queste pagine dal un volume in corso di pubblicazione dal titolo *Persona e Pluralismo*.



dalla sfiducia nel parlamentarismo liberale», con una forte attenzione «alle avanguardie artistiche e al movimento futurista». Si infiammò per l'intervento dell'Italia nella Prima Guerra mondiale e dopo avvertì, come tutti i suoi amici del tempo, un'avversione netta contro la politica liberale, oramai incapace di dare sostanza politica ai diritti e alle esigenze della popolazione. Solo nel 1922 si convertì integralmente al cattolicesimo, ma non aderì al Partito popolare di Luigi Sturzo e guardò, invece, con favore «alla nascita e all'affermazione del fascismo», che «(...) sembrava convergere con alcune indicazioni del magistero ecclesiastico ottonevicesimo»¹ nell'affermare un'opposizione netta sia all'individualismo liberale sia al comunismo, con attenzione ai corpi sociali intermedi e ai i valori della tradizione, dell'autorità e della gerarchia². Tutti aspetti vicini al magistero di Pio XI. Dopo la marcia su Roma, La Pira fu subito deluso da Mussolini e si avvicinò a personaggi importanti per il consolidarsi della sua fede cattolica e della sua progettualità politica. Come Giovanbattista Monti-

ni, con cui resterà in contatto per decenni, e il suo professore di italiano, Federico Rampolla di Tindaro, che gli consigliò, dopo aver conseguito il diploma di ragioniere, di prendere il diploma di maturità classica e di iscriversi alla facoltà di Giurisprudenza di Messina.

Dal 1924 si consolidò il suo percorso di fede (scandito nelle sue 25 note scritte nella sua copia del Digesto) e il suo amore per il Diritto. Entrò nel Terz'Ordine domenicano (e nella FUCI) e poco dopo giunse a Firenze, seguendo Emilio Betti, e vi rimarrà, prima come assistente e poi come professore incaricato e ordinario di Diritto romano nella Facoltà di Giurisprudenza, sino al 1976³.

L'amore per Firenze e la passione per il Diritto romano e la Politica sono da allora i tratti significativi della sua attività.

A Firenze partecipa a molte associazioni cattoliche, frequenta assiduamente le personalità di spicco del tempo, dal cardinale Elia Dalla Costa, a Giulio Facibeni, Raffaele Bensi, Ernesto Balducci, Lorenzo Milani, sino all'Ordine Domenicano nel cui Convento di San Marco troverà ospi-



talità, in una cella, unico suo bene terreno, ove matura, nella pratica quotidiana, il motto di San Domenico *Contemplata aliis tradere*. Nel contempo rivolge la sua attenzione ai poveri in cui scorge un'identità e assieme un laboratorio politico a cui dedicare il suo impegno politico.

Lo studio di San Tommaso lo conduce «(...) ad elaborare una riflessione antropologica e sociale centrata sulla visione unitaria della persona umana aperta alla dimensione spirituale» e il Diritto romano «con il suo fondamento giusnaturalista» gli offre «la base "naturale" per una sua visione dell'uomo e della socialità»⁴. La quale lo sospinge, sul finire degli anni Trenta, verso un «antifascismo fondato sul Vangelo» e centrato su di un obbiettivo preciso. «Il sacro valore della persona umana anteriore e superiore a qualsiasi costruzione sociale politicamente e giuridicamente strutturata», in netta opposizione ad ogni idea basata su una «classe lavoratrice incarnazione della vera umanità» o su «una presunta razza superiore». Svoltata che provocò l'abbandono degli amici raccolti nella Rivista «Il Frontespizio», fra cui Giovanni Papini che accusava esplicitamente alcuni cattolici, «più preti dei preti», di ostacolare la strategia politica di Mussolini, rivolta oramai totalmente verso la Germania e il Nazismo. Da qui la fondazione nel 1939 della sua rivista «Principi» e la frequentazione sin dal 1941 di Dossetti, Fanfani, Lazzati ed altri, impegnati, sotto la spinta di Pio XII in un'azione politica di ricostruzione dello Stato sulla base dei valori cristiani⁵. Che porterà La Pira alla elaborazione «di un originale personalismo comunitario»⁶.

Il volume sul «valore della persona umana» è pensato «intorno al 1940». È del 1943 una lunga *Premessa*, ma il volume è pubblicato solo nel 1947. Con un'*Avvertenza* che spiega come «(...) le esigenze di chiarezza toeretica, relative ai mas-

simi problemi umani» siano rimaste intatte dopo quegli anni tragici e burrascosi. Nella *Premessa* sono tracciate le linee di approfondimento e i risultati di una ricerca svolta nel pieno della guerra, durante la fuga da un ordine di cattura notificato al Convento di San Marco e il soggiorno, prima a Fonterutoli in casa di Fioretta Mazzei e poi «(...) a Roma: casa Rampolla, casa Montini, S.Ufficio, casa Panicci»⁷. La sua prima domanda è perché questo libro in un tempo che richiederebbe azione e non meditazione, e la risposta sta nell'esigenza, «in un'epoca carica di oscurità», di chiarire problemi assoluti. Tutta la letteratura della crisi che il professore mostra di conoscere bene ha un solo centro. La concezione dell'uomo da comporsi in un equilibrio nuovo, politico ed economico, ma anche metafisico e religioso che esige risposte al dubbio attorno a cui gravita l'intera problematica del cristianesimo: la persona è fuori dal tempo o tutta chiusa nel tempo?

Inizia qui la critica all'età moderna e alle correnti originate da Hegel e poi da Marx ed Engels, la cui distanza «(...) viene misurata appunto con il metro del valore della persona». Che Hegel considera «(...) come valore derivato, fenomenico dell'idea; un attimo nel decorso del tempo; un momento del fluire nel reale; un attore provvisorio transeunte nel dramma storico. Senza una legge che discrimini fra bene e male (...) perché ciò che è immortale (...) è lo spirito che si manifesta nei singoli. Mentre il bene e il reale non sono che la tesi e l'antitesi, l'aspetto positivo e quello negativo, di un identico processo storico; i singoli individui con le loro pene e le loro gioie sono accidentalità nel divenire dell'Idea, un irrimediabile non valore». Il «(...) mondo si risolve esso pure in una "manifestazione" dello spirito: un "momento" nel processo dialettico dell'Idea». Sicché nella «Storia si risolve



l'intera attività dell'uomo e anche il Cristianesimo entra, freddamente, in questo quadro dell'unico processo storico che lo spirito persegue nel mondo». Non solo. Nella teoria hegeliana, che La Pira rifiuta, è «(...) lo Stato la sostanza dalla quale l'individuo deriva totalmente il suo valore». E l'uomo privato di ogni valore è costretto ad abdicare «(...) alla potenza incontrollata e illimitata dello Stato, della razza o della classe, secondo la visione di Marx e Comte, ma anche di chi ha preceduto Hegel».

Anche la costruzione di Kant appare, alla critica lapiriana, limpida nella proclamazione di un «cielo stellato sopra di sé e di una legge morale dentro di sé», ma piena di crepe quando ci si chiede «(...) cosa si nasconde dietro questo fitto velame che impedisce, senza rimedio, la conoscenza dell'io, delle cose, degli altri, della morte, di Dio».

Come si esce dalla caverna del proprio mondo? Se si esclude un Dio trascendente, un'anima immortale e una legge morale soprannaturale, osserva La Pira, «rovina di conseguenza l'intero edificio dell'uomo» pensato nel sistema kantiano. D'altra parte «nella costruzione naturalista, razionalista di Rousseau c'è qualcosa di essenziale che non regge»: la riduzione dell'uomo «all'ordine della natura e della ragione» tenta di «spiegare tutto l'uomo restando sul piano dell'uomo» con un'impresa «impossibile». Perché cancellare il cristianesimo non è facile: «(...) la concezione illuministica confrontata con quella cristiana appare con evidenza una concezione disintegrata: una gerarchia spezzata di valori: una violenta separazione di due ordini – il naturale e il soprannaturale – fatti per integrarsi».

D'altra parte la Riforma distrugge, secondo La Pira, un sistema gerarchico di valori «(...) umani e divini sul quale si era costruita la storia e la civiltà cristiana» e

la grande crisi della Persona inizia di qui: l'età moderna «(...) sarà l'epoca della natura senza la grazia, dell'uomo senza Cristo, della filosofia senza la teologia, dell'arte senza la religione, del diritto, dell'economia e della politica senza la morale, dello Stato senza la Chiesa, della terra senza il cielo!»⁸.

La «(...) civiltà borghese-capitalistica fiorita sopra le basi metafisiche della riforma, dell'illuminismo inglese e francese e della stessa meditazione kantiana» esalta l'individuo e i suoi diritti espressione di una «dignità (kantiana) della persona» frutto «(...) di un illuminismo acceso che domina il 700 e che si proietta, anche se vivacemente contrastato, su tutto l'800. Si sgancia dall'ideale cristiano "di solidarietà fraterna" e determina la nascita di quella minoranza di oppressori e di quella immensa maggioranza di oppressi che caratterizza l'economia capitalista dell'incipiente ottocento».

Da qui la domanda: «(...) dove è, per questa gigantesca folla di "poveri", la dignità della persona, la libertà politica, l'egualianza giuridica e così via?».

Il quesito retorico porta a ritenere non priva di fondamento «(...) la reazione socialista e comunista contro un'economia e una civiltà generate fuori dell'alveo del cristianesimo» senza il quale «(...) non c'è via di scampo: il pendolo che era violentemente oscillato verso destra non potrà che oscillare, con pari violenza, verso sinistra: all'individualismo di Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, sarà sostituita la statolatria idealista di Hegel o quella materialista di Marx».

Ma il personalismo di La Pira non si adatta sulla letteratura francese e italiana «(...) suggellata e riaccesa dal messaggio natalizio del 1942 di Pio XII».

Guarda anche ad altri «(...) settori della cultura europea, all'"esperienza" di Kierkegaard e "alla reazione all'idealismo he-



geliano" al materialismo marxista e ad ogni forma di storicismo che svaluta l'uomo e conduce alla domanda sul valore della vita e della morte "fra il tempo e l'eterno". Insiste sulla necessità di superare «il "collettivismo" annientatore dell'uomo e l'illuminismo senza mistero e senza calore», alla ricerca del valore del singolo della sua interiorità chiusa in un «mistero di cui sono insondabili l'essenza e la vastità».

Un'identità che sfugge ad ogni «concezione storicista o idealista o materialista» perché ciascuno di noi «(...) non è un'onda destinata ad esaurirsi nel divenire storico o in quello della materia, non è chiuso entro i termini della natura» ma parte di un mistero, appunto, che «sopraeleva» e caratterizza il suo valore.

Da qui il ritorno a San Tommaso. Alla struttura architettonica «scheletrica e freddamente esatta» della *Summa Theologica*, ove sono armonizzati gerarchicamente in una unità «tutti gli esseri che compongono il vasto poema della creazione». Una piramide con al centro l'uomo «orizzonte, fra cielo e terra, spartiacque che divide il tempo dall'eterno, ponte fra la terra e il cielo».

Tutto ciò in anni (1940-1941) «(...) quando le dure conseguenze della concezione autoritaria dello Stato – lo Stato etico di triste memoria! – gravano come peso insopportabile» sulle coscienze e inducono ad affermare il principio della socialità e della suprema finalità della persona, espressa da due affermazioni che esprimono al meglio la tesi di La Pira.

La società è un mezzo e l'uomo un fine: il suo destino «non è chiuso nel tempo, ma è fuori dal tempo», sicché «(...) nessuna realtà temporale – famiglia, stato, classe, razza, ecc. – può avere la pretesa di "totalizzare" per sé la vita esteriore ed interiore dell'uomo».

Idee ribadite nella *Prefazione* della secon-

da edizione nel 1954⁹ ove si avverte che i problemi fondamentali «(...) e le conseguenze religiose, politiche, culturali, sociali economiche e tecniche poste da quelle note tomiste erano ancora del tutto aperti, di fronte alla necessità di "rimettere i valori al loro posto: rifare la loro scala e la loro gerarchia»¹⁰. Il valore dell'individuo deriva da due fatti: «essere in certo modo autonomo, completo, solido, fermo»; occupare «nella scala gerarchica degli esseri visibili» il grado più elevato: quello della spiritualità. Dunque «(...) l'individuo è persona: ed è persona appunto perché la sua natura è spirituale»¹¹.

La Persona e l'architettura di uno Stato democratico

Il professore nella primavera del 1944 è chiamato a svolgere nell'ateneo lateranense un corso di lezioni e trae linfa dalla meditazione sulla *Summa*, consolidata nei tre mesi trascorsi a Fonterutoli, nella Villa Mazzei, e poi nelle «tappe provvidenziali»¹² a Roma¹³. La riflessione, mirata alla didattica, consente di mettere a fuoco «il punto di vista "metafisico" della politica» dopo l'esperienza tragica della dittatura e la crisi culturale, sociale, istituzionale che induce a fissare «alcuni problemi di radice».

Il programma del corso è chiarito in poche battute nella *Premessa* del volume¹⁴: «(...) al punto di partenza c'è un'idea: la base prima della civiltà è una base ideale. Proprio il rovescio della tesi del materialismo storico»¹⁵.

La società borghese e il capitalismo si basano su precise cause metafisiche che hanno origine «(...) dalla prassi e politica individualista, fiorita fra la fine del 700 e i primi decenni dell'800». La genesi del marxismo ha anch'essa cause ideali fondate su «(...) una visione collettivistica e



materialista del mondo, dell'uomo e della storia» quale è elaborata con grande rigore da Marx, Engels e Feuerbach¹⁶.

In entrambi i casi «(...) quando la ricerca è condotta sino ai suoi nuclei elementari, la radice metafisica si manifesta ineluttabilmente» e la conclusione è netta: le radici della crisi del tempo prima di essere «(...) crisi politica ed economica, è crisi di idee» e i problemi sociali vanno esaminati muovendo da un punto di vista che li domina, uno sfondo metafisico una *Weltanschauung* che dia risposta agli interrogativi sui problemi essenziali della «realtà»: Dio, l'Universo, l'Uomo, la Società e la Storia¹⁷.

Capitalismo e marxismo sono una risposta e «(...) la loro tecnica politica ed economica è una funzione di essi». La Pira si chiede come sia avvenuto nella storia «(...) il passaggio dal cattolicesimo al capitalismo e dal capitalismo al marxismo»; quali siano «i sotterranei slittamenti di pensiero» che hanno gradualmente muta-

to con l'abbandono della concezione cristiana dell'uomo, «la base ideale della civiltà»¹⁸.

Insomma l'obiettivo di quel corso di lezioni è preciso: comprendere come si possa «(...) restaurare il tessuto ideale cristiano sul quale soltanto può essere riedificato un sistema vitale di civiltà» capace di recuperare la «struttura intrinsecamente contemplativa, e spirituale dell'uomo»: se la concezione borghese e quella marxista hanno posto «l'obbiettivo finale della [loro] esistenza nelle cose del tempo» si deve puntare sull'atto interiore di contemplazione che sottrae la vicenda umana al tempo e la avvicina all'eterno.

Da qui una constatazione e un programma preciso. «(...) la politica, l'economia, il diritto, in genere tutti gli organismi sociali e civili si svolgono sempre, in ultima analisi, in funzione di una concezione determinata dell'uomo». L'unica concezione dell'uomo che risponda alla sua intima «costituzione» è quella del Vange-



lo. Per una ragione precisa¹⁹. Ogni dottrina politica ha una propria metafisica che la ispira. La Carta francese del 1789 e la costituzione marxista si fondano su modelli che allontanano dalla vera natura dell'uomo costruita «nella grande tradizione cattolica del Medioevo» basata su una concezione organicistica della società che può ispirare un nuovo modello di società secondo un'architettura indicata dalle encicliche papali (Leone XIII, Pio XI, Pio XII) e da grandi pensatori (La Pira indica Ketteler, Vogelsang, De Mun, De la Tour du Pin, e fra i viventi, per non citarne che due soli, Toniolo e Sturzo)²⁰.

La Pira torna a Firenze il 2 settembre 1944 si immerge in un'intensa attività dedita a soccorrere e organizzare. È presidente delle ACLI e poi dell'ECA Ente comunale di assistenza. Organizza, sempre a corto di risorse, la Messa domenicale dei Poveri con la consegna del pane. E una sera del 1945 «propone un affare» ai titolari della Libreria Editrice fiorentina, di via Ricasoli. La pubblicazione delle «lezioni sulle varie *Weltanschauung* con una prefazione memorabile», per pagare «in cambio dei diritti d'autore i debiti col fornaio». Cosa che avvenne puntualmente²¹.

Nel marzo 1946, Giuseppe Dossetti, componente della Direzione della Democrazia cristiana, lo invita a presentarsi alle elezioni per l'Assemblea costituente e il professore, accetta su sollecitazione del Cardinale Elia Dalla Costa. Viene eletto e a Roma trova Fanfani, Dossetti, Lazzati e condivide con loro la «Comunità del Porcellino, in casa delle sorelle Portoghesi»²². I lavori di La Pira nella prima sottocommissione dell'Assemblea costituente furono ispirati alla sua maturata visione della inviolabilità della Persona, dell'apporto dello Stato alla sua piena realizzazione. Il professore fece parte con Dossetti, Fanfani, Lazzati e Moro di un gruppo raccolto attorno alla rivista «Cronache sociali»,

ispirato dall'idea di una forte discontinuità con il vecchio Stato liberale che non aveva impedito l'avvento del fascismo e fu incapace di costruire una efficace ed effettiva democrazia, basata su un'equa distribuzione della proprietà e della ricchezza. Il contributo di La Pira consentì un terreno di intesa fra ideologie diverse su un modello di democrazia sostanziale disegnato in modo limpido nell'art. 2 e 3. Basta il ricordo di alcuni passaggi dei suoi interventi.

L'art. 2 da lui pensato è identico all'attuale²³ e nel proporlo egli nota che «(...) è qui rispecchiato il "modello tomista" dell'essere sociale che parte dalla persona e che, attraverso la famiglia, la Chiesa, la Nazione si estende organicamente ed ordinatamente sino ad abbracciare l'intera comunità umana». Il testo fu oggetto di un difficile accordo con Lelio Basso, membro della sottocommissione, contrario ad affermare «(...) la priorità della persona umana sulla società organizzata in Stato»²⁴.

L'art. 3, è noto, dopo aver affermato nel primo comma che tutti i cittadini hanno pari dignità sociale, nel secondo comma precisa che è «(...) compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese». Il testo è un vero baluardo della «rivoluzione promessa» dai costituenti, e fu, anch'esso, frutto dell'elaborazione teorica sull'assetto sociale riassunta bene nelle lettere a Costantino Mortati del 10 e 12 luglio 1946²⁵ e oggetto di un lungo e faticoso accordo con Basso²⁶.

L'apporto di La Pira alla Costituzione è visibile in una lunga serie di articoli (oltre il 2 e 3 il 5, 10, 11, 29, 33, 35, 39, 49) e



in particolare l'art.7 sui rapporti fra Stato e Chiesa (ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani) «(...) espressione letterale dell'Enciclica "Immortale Dei" di Leone XIII» «suggerita» da mons. Montini e accettata da Togliatti²⁷.

Non tutte le posizioni del professore furono accolte. Ne ricordo due di grande significato: la proposta (il 22 dicembre 1947) di un preambolo alla Costituzione promulgata con la formula «in nome di Dio», che sollevò un ampio schieramento contrario tanto da indurre La Pira ad un sofferto ritiro del testo, e la battaglia persa per inserire nella Costituzione la indissolubilità del matrimonio (intervento del 13 novembre 1947)²⁸.

Se dunque «la prospettiva della civiltà cristiana» fu assunta «(...) come unità di misura per gettare le fondamenta di una democrazia che non fosse solo formale ma anche sostanziale», le posizioni confessionali sulla famiglia ed altri aspetti del valore della persona furono estranei alla Costituzione e ampiamente superati, come si dirà, dalla legislazione ordinaria dagli anni 70 in poi.

Il cattolicesimo democratico e il dialogo con il PCI

Nella prima metà del Novecento «(...) il personalismo si afferma come vero e proprio movimento, differenziato, peraltro in molteplici orientamenti, tutti accomunati, da un'idea di personalismo come "anti ideologia"²⁹. Attorno a Mounier e alla Rivista «Esprit», ma non solo si ricordano molti pensatori di nazionalità e visione diversa (Maritain e Marcel, Simon Weil, Luigi Pareyson, Romano Guardini, E. S. Brightman) e nella seconda metà del secolo «morto il personalismo, ritorna la persona (Ricoeur)», tramonta cioè l'esperienza del movimento e il tema «connota

trasversalmente orientamenti diversi» dando vita a «diverse filosofie della persona»³⁰. La stagione del cattolicesimo democratico ha un ruolo importante ed è ancora Firenze al centro del sorgere di questa stagione sociale e politica.

Presso l'Editore Vallecchi, nella primavera del 1963, Mario Gozzini organizza una serie di incontri fra cattolici e comunisti italiani, in un momento storico in cui «(...) il tema della religione è divenuto fondamentale, anche a livello della cultura politica» per «l'improvvisa "epifania" di papa Giovanni XXIII» che afferma in modo nuovo il ruolo della Dignità e Libertà della Persona. L'invito al Dialogo è raccolto dai comunisti più sensibili e si concentra «sulla verifica di una eventuale coincidenza sul valore dell'uomo». Siamo ancora ben lontani da ogni forma di compromesso e «la prova» si incentra su una particolare circostanza: l'attualità o meno in quel tempo di «una vocazione religiosa della storia». È evidente la continuità con il particolare clima promosso da Giorgio La Pira che aveva anticipato quel tema di almeno un decennio³¹.

Lo scopo del dialogo, promosso dai cattolici, non è politico e nasce anzi dalla consapevolezza che «(...) la concezione cristiana dell'uomo e della vita non presenta alcun appiglio per una conciliazione con la concezione marxista nella sua globalità; e viceversa».

Si vuole solo promuovere «(...) una maturazione positiva dei fermenti di trasformazione e di rinnovamento dei comunisti italiani» e nello stesso tempo di cercare di separare «le due componenti dell'espressione "comunismo ateo", usata spesso nella Pastorale religiosa»³². Traendo spunto da «una posizione oggettiva di avanguardia da parte del Partito Comunista Italiano» di natura ideologica, (ancora da motivare più profondamente) che implica una funzione propulsiva, «pro-



gressista». Una posizione che deve comportare, certo, il netto superamento del rifiuto istituzionale della fede religiosa³³ inconciliabile con la posizione della Chiesa e dei cattolici. Ma che non evoca nessun clerico-marxismo basato sul «dogma fideistico» dei cattolici e «il totalitarismo poliziesco dei comunisti», implica, anzi, la rinuncia ai dogmi in un dialogo che esige per «i marxisti la capacità di leggere i fatti nuovi nel pensiero e nella coscienza religiosa»³⁴ per i cattolici di «avvertire le insufficienze della democrazia liberale di fronte al nuovo Stato da costruire»³⁵.

Si pongono così a raffronto i documenti più significativi delle due culture³⁶, il rapporto fra cattolici e PCI nella storia recente³⁷, l'impegno per la costruzione di un nuovo modello di Stato³⁸, per la pace³⁹, per una proprietà umana⁴⁰ e per un plu-

ralismo di valori nella concezione dell'uomo⁴¹. Nel 1968 e poi nel 1975 Gozzini aveva ricevuto e rifiutato una proposta di candidatura nelle liste del PCI, ma nel 1976 la sera del 2 maggio alla Badia Fiesolana, ospiti di padre Ernesto Balducci, vi fu una riunione di un ampio gruppo di personalità cattoliche per decidere la candidatura come indipendenti.

Dopo una lunga discussione solo tre decisero per il sì e successivamente l'adesione fu espressa da sette, con un documento scritto da Gozzini e La Valle. Si formò così un gruppo di «dissidenti cattolici» che suscitò un immediato clamore sulla stampa e una contrarietà netta nelle gerarchie ecclesiastiche⁴², ma fu protagonista di una lunga stagione di riforme e di una legislazione di grande valore sociale e politico.

¹ Così A. Cortesi, M. P. Giovannoni, P. D. Giovannoni, *Giorgio La Pira, Vangelo e impegno politico*, Nerbini, Firenze 2021, p.14-15; L. Radi, F. Tonini, *Gli anni giovanili di Giorgio La Pira*, Cittadella editrice, Assisi 2001, p. 17 ss.

² Ivi.

³ Ibidem, p. 19 ss. Conosce in quegli anni padre Gemelli fautore della tendenza a «cattolicizzare» il fascismo che La Pira condivide sino alla fine degli anni 30. Fa parte del suo «Pio sodalizio dei Missionari della Regalità di Cristo» con la professione di castità e povertà. Così il volume precedente.

⁴ Ivi.

⁵ Ibidem, p. 18. Con un impegno preciso nell'aiuto alle famiglie ebraiche verso cui matura il sentimento di «una misteriosa e divina parentela».

⁶ G. La Pira, *Valore della persona umana* (1943-1947), Polistampa, Firenze 2009, con Introduzione di V. Possenti, p. 21 ss.; Id, *La nostra vocazione sociale* (1945); Id, *Premesse della Politica* (1945); Id. *Premesse alla Politica e Architettura di uno Stato democratico*, LEF, Firenze, ristampa del 2004, p. XVI.

⁷ P. D. Giovannoni, *La Pira e la civiltà cristiana tra fascismo e democrazia* (1922-1944), Morcelliana, Brescia 2008, p. 48 ss; N. Giordano (cura di), *Giorgio La Pira e la Costituzione. Relazioni e interventi nell'Assemblea Costituente*, LEF, Firenze 2016, p. 7.

⁸ Ibidem p.32. «Si pensi alla civiltà borghese-capitalistica fiorita sopra le basi metafisiche della riforma, dell'Illuminismo inglese e francese e della stessa meditazione kantiana».

⁹ V. ora G. La Pira, *Il valore della persona umana*, Introduzione di Vittorio Possenti, Polistampa, Firenze, 2009, p.19 e 21 ss.

¹⁰ Ivi.

¹¹ Ibidem, p. 76.

¹² G. La Pira, *Premesse della Politica e Architettura di uno Stato democratico*, cit., p. XV (ristampa del 1978).

¹³ N. Giordano (cura di), *Giorgio La Pira e la Costituzione. Relazioni e interventi nell'Assemblea Costituente*, cit., p. 7.

¹⁴ G. La Pira, *Premesse alla politica*, cit., VI ss.

¹⁵ Ibidem, p. VII.



¹⁶ Ibidem, p. VIII.

¹⁷ Ivi.

¹⁸ Ibidem, p. IX.

¹⁹ Ivi.

²⁰ Ibidem, p. XIII.

²¹ Ibidem, Introduzione alla ristampa del 1978, contenuta nella nuova edizione del 2004.

²² N. Giordano (a cura di), *Giorgio La Pira e la Costituzione*, cit., p. 9.

²³ «La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità, e richiede l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà, politica, economica e sociale».

²⁴ N. Giordano, cit., pp. 30-31.

²⁵ P. D. Giovannoni, *La Pira e la civiltà cristiana tra fascismo e democrazia (1922-1944)*, cit., p. 272-274.

²⁶ Ibidem, p. 34, nella lettera di La Pira del 12 settembre 1946: «Dopo tre ore di discussione (sugli art.2 e 3) tornammo a casa con l'amarezza nel cuore: battaglia perduta? La mattina c'incontrammo (Dossetti, Moro ed io) col delegato socialista (Basso): dovevamo redigere un documento concordato, ma molto sbiadito. Allora parlai a Basso a cuore aperto: la reciproca simpatia, il calore, delle nostre cordiali e franche dichiarazioni e – soprattutto – la grazia che la Madonna pose nei nostri cuori operò il disgelo: Dossetti, con le decisioni pronte, preparò un testo: concedemmo a Basso una parte dell'art. 2 – che concordava con il nostro sostanziale punto di vista – a noi fu concesso il primo. Così i due articoli concordati riproducevano nella sostanza e nella lettera, la tesi che noi avevamo sin dall'inizio sostenuta».

²⁷ N. Giordano, cit., p. 142-143.

²⁸ Ibidem, pp. 147 e 98.

²⁹ G. Fornero, S. Tassinari, *Le filosofie del novecento*, cit., p. 902 e il richiamo a J. Lacroix, *Il personalismo come anti-ideologia*, «Vita e Pensiero», Milano 1974.

³⁰ Ibidem, p. 904-922.

³¹ Così nella nota dell'Editore al volume di M. Gozzini (a cura di), *Il Dialogo alla prova*, Vallecchi editore, Firenze 1964, pp. IX-XI.

³² M. Gozzini, *Introduzione al dialogo*, in *Il dialogo alla prova*, cit., pp. 9-12.

³³ Ibidem, p. 50 e 53 «Occorre chiarire sino in fondo, allora, la questione del "superamento" della religione nelle prospettive future. Libero chiunque, è ovvio, di ritenere che la religione non è verità definitiva, di non credere in Dio ma solo nella storia; tale pensiero deve divenire, peraltro, un fatto privato, personale, assolutamente estraneo alle istituzioni socialiste e allo stesso movimento operaio come tale».

³⁴ L. Lombardo Radice, *Un marxista di fronte a fatti nuovi nel pensiero e nella coscienza religiosa*, in *Il Dialogo alla prova*, cit., p. 81 ss. in part. p. 111 «Compito dei marxisti italiani è, quindi, non proporre compromessi ideologici, o avanzare promesse formali, ma portare avanti la elaborazione della loro strategia rivoluzionaria, in modo che risulti ancora più chiaramente a tutti che la libertà religiosa, e più

in generale la libertà di opinione, è connaturata alla via rivoluzionaria sulla quale essi avanzano».

³⁵ Ivi, in quarta di copertina, con citazioni di passi tratti da scritti di Giovanni XXIII e Paolo VI.

³⁶ N. Fabro, *Dal 'Manifesto dei Comunisti' alla 'Pacem in terris'*, in *Il dialogo alla prova*, cit., p. 116 ss.

³⁷ L. Gruppi, *Il rapporto con i cattolici nella storia del PCI*, Ibidem, p. 166 ss.; R. Orfei, *Non nemici ma fratelli separati*, Ibidem, p. 196 ss.; A. Cecchi, *Prospettive di possibili intese*, Ibidem, p. 230 ss.

³⁸ G. P. Meucci, *Verso lo Stato di domani*, Ibidem, p. 255 ss. Il lucido discorso di Meucci prende atto che «(...)esistono due periodi nello sviluppo della filosofia giuridica sovietica: sino al 1936-37 l'incompatibilità fra diritto e socialismo dopo la latente convinzione che le due visioni siano comunque qualcosa di eterogeneo perché il diritto è considerata una sovrastruttura, al pari della religione, della morale, dell'estetica e così via. Muove da un'intervista di Togliatti («La Nazione», 26 agosto 1963) che auspica il dialogo fra cattolici e comunisti "uniche forze ideali autentiche e vive", riconoscendo al personalismo cristiano un apporto fondamentale non in contrasto con "una direzione collettiva della società". Afferma che il futuro della società dovrà rispondere "alle dimensioni della rivoluzione della persona non meno che a quella della rivoluzione del collettivismo" una rivoluzione della persona» (p. 259). Lo Stato di domani «(...) non avrà né la forma della democrazia classica, né la forma della democrazia popolare, questo è certo; ma una forma nuova, nella quale entreranno elementi dell'una e dell'altra». Esaminati i caratteri dell'una e dell'altra enuncia i cardini dello Stato di domani: laicità e tolleranza, stato di diritto, divisione dei poteri, in una prospettiva di sviluppo. Oltre i dogmatismi e in costante spirito di ricerca.

³⁹ I. Delogu, *Impegno comune per la pace*, Ibidem, p. 303 ss. Ripercorre le esperienze del passato, la guerra ideologica, la Guerra fredda e la lotta di classe sino alle aperture di Togliatti e il messaggio di Giovanni XIII, il Concilio Vaticano, Paolo VI e il memoriale di Yalta.

⁴⁰ D. Zolo, *Dalla proprietà capitalista alla proprietà "umana"*, Ibidem, p. 357 ss. Si sofferma sulla nozione di proprietà nel pensiero cristiano, sulle rivendicazioni rivoluzionarie contro il capitalismo e sulla prospettiva di un regime «umano» nella proprietà e nel lavoro.

⁴¹ S. Di Marco, *La filosofia marxista e il problema dell'uomo*, Ibidem, p. 389 ss. Si sofferma con grande intensità sul problema dell'uomo e della sua libertà «(...) nello sviluppo del socialismo e del pensiero religioso, nell'alienazione economica e nell'alienazione religiosa» verso una coesistenza pacifica in una pluralità di valori.

⁴² Su questa vicenda v. G. Scirè, *Gli indipendenti di sinistra. Una storia italiana dal Sessantotto a Tangentopoli*, Ediesse, Roma 2012, p. 99 ss., con ampi riferimenti alla stampa del tempo e ai documenti di grande interesse come lo scambio di lettere fra lo stesso Gozzini e il Cardinale Benelli fra l'agosto e il settembre del 1981.



S. PROCOLO, LA PIRA E IL PRESEPE ANIMATO

di Pietro Brogi

Ricostruzione, sul filo della memoria, di un piccolo, ma significativo, aneddoto. È la vicenda occorsa ad un ragazzo, la cui zia, maestra, si adopera per i bisognosi presso l'Opera di S. Procolo, fondata da La Pira. In occasione di un Natale, il ragazzo medesimo si adopera per dare al Presepe di S. Procolo una veste nuova e inventa un marchingegno che, proprio alla presenza di La Pira, si inceppa.

Nessun rimprovero, anzi, un incoraggiamento a provare a farlo funzionare di nuovo. A riprova della grande umanità del «sindaco santo» di Firenze.

La zia «Marucca», che faceva del bene

La zia Mara, «la Marucca» come mia mamma chiamava la sua sorella maggiore, la più grande di quattro sorelle, era maestra, unica delle quattro non sposata, Signorina o «zittella» si impegnava moltissimo nel suo lavoro di maestra e dopo alcuni anni trascorsi in «scuolette di campagna», che ora non esistono più, come Anchiano di Vinci e poi Le Caselline di Vaglia, ottenuto il trasferimento a Firenze, aveva scelto uno degli incarichi più gravosi, seguendo una pluriclasse delle differenziali nella scuola Rossini di via Gal-

liano; io, ragazzino di una dozzina di anni, avendo lezione il pomeriggio, qualche volta andavo a trovarla, incuriosito da questa attività di insegnamento a ragazzini, di poco meno della mia età, con difficoltà di apprendimento o di comportamento. Ricordo ancora alcuni di loro: due gemelli: agitati, provocatori, «caratteriali», i quali, ben indirizzati, smussando le intemperanze, avevano raggiunto ottimi livelli ed infatti sono divenuti poi degli ottimi artigiani ed hanno continuato per molti anni ad andare a trovare la loro maestra, la mia zia «Marucca» fino alla sua morte, e quando la stessa zia non co-



nosceva più molti dei parenti riconosceva e salutava «i gemelli» che le erano evidentemente indelebilmente rimasti nel cuore. Ricordo anche una alta e bella bambina, Letizia, sempre silenziosa, che lasciava intravedere nelle poche parole o a volte solo con lo sguardo, una sensibilità fuori dal comune... e tanti altri con i più svariati problemi.

Mia zia viveva con sua madre, rimasta vedova dopo la morte del nonno, in quella casa in via Ricasoli nella quale avevano ospitato, per salvarli dalla deportazione, molti ebrei. Ci andavo spesso, amavo i ricordi ed i libri di cui anche quella casa era piena e con mia zia andavo spesso a S. Procolo, in via dei Pandolfini, pochi minuti di cammino da via Ricasoli, la «aiutavo» nei giorni di distribuzione del «Latte in polvere» che arrivava in grandi sacchi, da dove veniva travasato in qualche contenitore di fortuna o sacchetto di carta per i bisognosi che si appoggiavano per un aiuto a questa Organizzazione a cui il sindaco di Firenze, Giorgio La Pira, era molto legato, e che talvolta visitava. Un mito La Pira, un «Santo» per alcuni: mi veniva raccontato come visse nel Convento di S. Marco, come donasse tutto lo stipendio in beneficenza, che non tenesse praticamente niente per sé...

Il brutto scherzo di un marchegno

Era poco prima di Natale quando un giorno mia zia mi chiese se andavo in S. Procolo ad aiutarla a preparare il Presepe: «Sai, verrà anche La Pira a trovarci... vorrei che fosse proprio bello! Ci sono dei Presepi dove le statuine si muovono anche...». Ero molto «aggeggione» e mi ven-

ne voglia di fare qualcosa che rendesse anche quel piccolo Presepe più significativo: presi un vecchio giradischi 33/45 giri e, con delle vecchie latte di pelati costruii dei rulli di cui uno, trainante, era montato sul giradischi stesso ed uno, finale era ad una distanza di circa due metri, poi disegnai, colorai e ritagliai su del cartoncino Bristol, di una certa consistenza, alcune figure che rappresentassero pastori e re Magi, formando un anello, chiuso con una puntatrice e scotch, che posizionai fra i cilindri.

La riduzione, necessaria per evitare corse alla Ridolini, era ottenuta con grossi elastici e tante prove furono necessarie per raggiungere una velocità non eccessiva... L'apparecchio funzionava, mia zia orgogliosa del piccolo nipote, si gloriava con tutti gli amici di S. Procolo ed io mostravo il risultato, accendendo e spengendo il meccanismo. Il giorno della visita di La Pira ero là, con il vestitino grigio della prima Comunione, modestamente imbarazzato nella «luce dei riflettori».

Giunse La Pira con i suoi occhiali grossi e quando fu davanti al Presepe azionai il meccanismo, le figure partirono con un sobbalzo che mi lasciò interdetto... probabilmente si era verificato che la giunzione dell'anello fosse proprio in corrispondenza di uno dei rulli... e così tutta l'impalcatura di arrotolò miseramente sotto gli stessi rulli...

Mi resi subito conto che il danno era irreparabile e non poteva essere ripristinato se non in qualche ora di lavoro... avrei voluto sprofondare, ma La Pira, che si era reso conto di tutto ciò, mi abbracciò le spalle dicendo: «Non ti preoccupare è bellissimo e lo rimetterai a posto con calma...». Grande Sindaco, tanta umanità...



CULTURA DEL DIRITTO E AMORE PER LA LIBERTÀ IN PIERO CALAMANDREI

di Valdo Spini

Piero Calamandrei, insigne giurista fiorentino, a più riprese rettore dell'Università di Firenze, aveva condiviso con i fratelli Rosselli il percorso che portò dall'interventismo democratico all'antifascismo. Impegnato nel CTLN, partecipò, nel 1944, all'apertura del Circolo di Cultura Politica Fratelli Rosselli, all'insegna della continuità ideale con il Circolo di cultura che essi avevano animato negli anni Venti. Calamandrei è, tra l'altro, l'autore delle tre bellissime lapidi che ricordano i fratelli Rosselli nei luoghi fondamentali della loro vita. Dopo la Liberazione sfiorò per due volte la carica di sindaco della città.

Durante il Ventennio

Alla caduta del fascismo, avvenuta il 25 luglio 1943, Piero Calamandrei (nato nel 1889) fu nominato rettore dell'Università in data 31 luglio 1943. Nel governo Badoglio, allora formatosi, il ministro dell'Educazione Nazionale era Leonardo Severi, un alto funzionario ministeriale, collaboratore di diversi ministri. Il motivo della nomina era sostanzialmen-

te duplice: Piero Calamandrei era senza ombra di dubbio un antifascista ed era altresì un professore di Diritto molto autorevole che si era trovato già a collaborare con il governo precedente. Una figura quindi indiscussa e indiscutibile.

Ripercorriamo a grandi linee alcuni momenti del suo passato.

Il 31 dicembre 1924 le squadre fasciste assaltavano a Firenze il Circolo di Cultura, animato dai fratelli Carlo e Nello Rosselli,



posto allora in Borgo SS. Apostoli n. 27, in un appartamento messo a disposizione dall'americano Vincent Howells. Il Circolo, fortunatamente vuoto, venne devastato e la mobilia data alle fiamme nella vicina piazza Santa Trinita. Pochi giorni dopo, interveniva la chiusura di autorità per motivi di ordine pubblico.

In seguito, cominciò a circolare un libello anonimo, *Delitto e castigo*, in cui si ironizzava su questa chiusura. Dove fosse stato, ci si chiedeva, il delitto e perché ci si fosse meritati un simile castigo. Lo abbiamo ripubblicato, come supplemento ai «Quaderni del Circolo Rosselli» a cura di Vieri Dolara e del compianto Ivan Tognarini.

Quest'opuscolo, con ogni probabilità era opera di Piero Calamandrei. Il giurista fiorentino era socio del Circolo di Cultura e dopo la sua chiusura collaborò con il

«Non Mollare», il primo giornale clandestino antifascista, che i Rosselli fondarono dopo questi avvenimenti nel 1925 e che riuscì ad uscire fino all'autunno di quell'anno quando fu a sua volta colpito da una sanguinosa repressione.

Con i Rosselli, Calamandrei condivise quindi l'intero percorso che dall'interventismo democratico portò questo gruppo di giovani all'antifascismo. Importante fu, in particolare per i Rosselli e per Ernesto Rossi il magistero del più anziano Gaetano Salvemini.

Durante il ventennio fascista Calamandrei politicamente si appartò e naturalmente non partecipò al regime. Nel frattempo, cresceva via via il suo prestigio di giurista, tanto di professore universitario quanto di avvocato. Così che negli anni 1939-40 fu chiamato a collaborare dal guardasigilli Dino Grandi alla stesura del nuovo Codi-



ce di procedura civile, collaborazione che pare non fosse piaciuta al capo del governo Mussolini in persona.

Non fu tra i tredici professori che rifiutarono il giuramento e rinunciarono alla cattedra. Poté però formare ai suoi ideali delle generazioni di allievi che saranno poi tra i protagonisti dell'antifascismo e della Resistenza come Tristano Codignola ed Enzo Enriques Agnoletti.

Calamandrei non aveva certo dimenticato gli ideali della sua gioventù e continuava i contatti con gli ambienti dell'antifascismo democratico. Così, il 4 giugno del 1942, troviamo il giurista fiorentino a Roma, in casa di Federico Comandini, tra i fondatori, nella clandestinità, del Partito d'Azione, insieme a Ugo La Malfa e Guido Calogero. Il Partito d'Azione raccoglieva l'eredità di Giustizia e Libertà, il movimento fondato nell'esilio parigino da Carlo Rosselli nel 1929, dopo la sua clamorosa evasione dal confino di Lipari.

La nomina di Calamandrei a rettore del 31 luglio 1944 è del tutto effimera. Con l'armistizio dell'8 settembre 1943, Firenze viene occupata dai tedeschi e tornano i fascisti della Repubblica Sociale Italiana. Calamandrei precauzionalmente lascia Firenze, dimettendosi da rettore il 2 ottobre, trasferendosi prima a Treggiaia e successivamente a Collicello Umbro dove rimase fino alla liberazione di Roma nel giugno 1944. Nel frattempo, era stato colpito da mandato di cattura da parte delle autorità della Repubblica Sociale Italiana.

Rettore dell'Università, a Firenze liberata

La liberazione di Firenze avviene nell'agosto 44, grazie alla coraggiosa insurrezione delle forze della Resistenza fiorentina. Gli Alleati riconoscono questo fatto e accettano tutte le nomine del Comitato

Toscano di Liberazione Nazionale (CTLN) per le cariche politiche e per gli incarichi amministrativi. Calamandrei viene richiamato alla carica di rettore che torna a ricoprire già nel settembre di quell'anno. Per la verità, il governatore militare alleato lo vorrebbe come sindaco, in quanto non molto soddisfatto dal primo approccio con quello nominato dal CTLN, il socialista Gaetano Pieraccini, anche per l'età avanzata di questi. Ma è lo stesso Calamandrei a convincere l'alto ufficiale a non turbare gli equilibri politici raggiunti all'interno dei partiti del CTLN: Tra l'altro, il Partito d'Azione, cui Calamandrei apparteneva, aveva già il presidente del CTLN stesso nella persona di Carlo Ludovico Ragghianti.

Calamandrei, ormai ricollocato dal CTLN nel ruolo di rettore dell'Università, apre il 15 ottobre 1944 la riunione costitutiva del Circolo di Cultura Politica Fratelli Rosselli, all'insegna della continuità con il Circolo di Cultura animato dai fratelli Rosselli, nel frattempo uccisi dalla Cagoule su mandato del governo fascista italiano a Bagnoles de l'Orne il 9 giugno 1937.

Nel 1945 diviene Consultore Nazionale. Calamandrei esercita le funzioni di rettore fino al 1947. L'anno prima, nel 1946 è stato eletto alla Costituente nelle fila del Partito d'Azione. Sarà rieletto alla Camera dei deputati nel 1948 per la lista di Unità socialista. Nelle elezioni del 1953 si presenta nelle liste di Unità Popolare che, pur concorrendo a non far scattare il meccanismo della cosiddetta «legge truffa» non consegue alcun seggio. Nel 1956 viene eletto nel Consiglio Comunale di Firenze nella lista PSI-UP. In un Consiglio Comunale privo di una maggioranza politica, si profila ad un certo punto la sua elezione in ballottaggio con il democristiano Giorgio La Pira, in quanto più anziano di questi. Calamandrei non intende fare il sindaco di minoranza, né



tantomeno prevalere sul suo collega ed amico Giorgio La Pira per meri motivi di anzianità. Rinuncia ad essere votato dalle sinistre e La Pira, votato dai partiti centristi, prevale, perché, a parità di voti, a sua volta più anziano, di un altro socialista, il professore universitario di letteratura italiana, Raffaello Ramat. Nel novembre di quello stesso 1956 il giurista fiorentino muore in seguito alle complicazioni di un'operazione chirurgica.

Tre bellissime lapidi in memoria dei fratelli Rosselli

Piero Calamandrei è l'autore delle tre bellissime lapidi che ricordano i fratelli Rosselli nei luoghi fondamentali della loro vita. Quella sulla loro casa fiorentina di via Giusti, quella sul monumento eretto sul luogo dell'uccisione a Bagnoles de l'Orne e quella sulla tomba di Carlo e Nello a Trespiano.

La prima, quella di via Giusti a Firenze, traccia una biografia, sintetica ma precisa, dei due fratelli e delinea la loro eredità nella Resistenza.

«Da questa casa / ove nel 1925 / il primo foglio clandestino antifascista / dette alla Resistenza la parola d'ordine / NON MOLLARE / fedeli a questa consegna / col pen-

siero con l'azione / CARLO e NELLO ROSSELLI / soffrendo confini, carceri, esili / in Italia, in Francia, in Spagna / mossero consapevoli per diverse vie / incontro all'agguato fascista / che li ricongiunse nel sacrificio / il 9 giugno 1937 / a Bagnoles de l'Orne / ma invano si illusero gli oppressori / di avere fatto la notte su quelle due fronti / quando spuntò l'alba / si videro in armi / su ogni vetta d'Italia / mille e mille col loro stesso volto / volontari delle Brigate Rosselli / che sulla fiamma recavano impresso / grido lanciato da un popolo all'avvenire / GIUSTIZIA E LIBERTÀ».

La seconda sul monumento dello scultore Carlo Alberto Signori, eretto sul luogo dell'assassinio a Bagnoles de l'Orne.

«CARLO ET NELLO ROSSELLI / TOMBÉS ICI POUR LA JUSTICE / ET LA LIBERTÉ / SOUS LE POIGNARD DE LA CAGOULE / PAR ORDRE / DU REGIME FASCISTE / ITALIEN».

Un'epigrafe che mette in luce il ruolo del governo fascista nel loro assassinio, ben ricostruito da Mimmo Franzinelli nel suo documentatissimo libro.

La terza, nel cimitero di Trespiano, a Firenze, dove le salme furono traslate nel 1951, nella sua brevità è assolutamente la più incisiva.

«Carlo e Nello Rosselli / Giustizia e Libertà / Per questo vissero / Per questo morirono».



CESARE LUPORINI: ORIGINALITÀ DI UN «MARXISTA INQUIETO»

di Vittoria Franco

Cesare Luporini professava una «doppia fedeltà»: alla filosofia e alla politica. Filosofo e intellettuale tra i più influenti del marxismo italiano ed europeo, fu docente di Filosofia morale alla Normale di Pisa e all'Università di Firenze. Come politico, militò nel PCI fino alla sua trasformazione in PDS, partecipando attivamente alla vita politica del Paese anche come parlamentare. Egli voleva «capire, decifrare, e insieme (...) partecipare a cambiare le cose, il mondo», suggeriva autonomia intellettuale e generosità nell'elaborazione, per contribuire a decifrare la realtà e i suoi mutamenti, mettendo a disposizione gli strumenti di conoscenza di cui egli disponeva, per cambiarla.

Quell'anno felice

Cesare Luporini era nato a Ferrara nel 1909, anno felice durante il quale vennero al mondo anche altri personaggi importanti, come Norberto Bobbio, Eugenio Garin, Rita Levi Montalcini. È divenuto noto, e non solo agli studiosi, come un intellettuale, un filosofo tra i più influenti

del marxismo italiano ed europeo. Fu però anche appassionatamente impegnato politicamente nel PCI, al quale si iscrisse nel 1943 e in cui militò fino alla sua trasformazione in PDS nel 1991, animato dalla convinzione che «(...) l'umanità che pensa [debba] coimplicarsi in modo diretto con l'umanità che soffre». Ma prima di questa fase marxista e militante erano suc-

cesse altre cose. Durante la preparazione della tesi su Kant (relatore Eustachio Paolo Lammanna), tra il 1930 e il 1933 aveva fatto un soggiorno di studio in Germania, dove aveva conosciuto i maggiori filosofi dell'epoca, da Nicolai Hartmann a Martin Heidegger, le cui lezioni seguì a Friburgo, testimone diretto anche della famigerata prolusione di insediamento da neoelitto rettore di quella Università, nella quale il celebre filosofo esprimeva il suo sostegno al nazionalsocialismo hitleriano. Il suo periodo tedesco fu importante anche per la lettura di un filosofo come Max Scheler che tanta influenza ebbe nell'approfondimento del concetto di *persona*.

Attraverso Heidegger Luporini elaborò un suo peculiare esistenzialismo, esposto nell'opera *Situazione e libertà nell'esistenza umana*, terminata nel 1941 e pubblicata nel 1942¹. Era convinto che attraverso quella teoria filosofica si potessero recuperare i temi della libertà e della centralità e irriducibilità dell'individuo, persuaso dell'importanza del ruolo della soggettività e dell'azione umana nella storia. Come scriveva nella *Prefazione* al volume, «(...) l'esistenzialismo si oppone a ogni sorta di provvidenzialismo, storicismo e automatismo spirituale e materiale, e si presenta come rivendicazione dell'incarnato individuo e, nell'individuo, della persona come incondizionata iniziativa»². L'esistenzialismo era letto, cioè, come una filosofia della libertà delle persone concrete anziché dello «spirito» astratto e, come tale, in funzione critica non solo dell'idealismo – rappresentato in Italia prevalen-



temente da Benedetto Croce –, ma contro i regimi oppressivi come il fascismo italiano e il nascente nazismo in Germania.

«Niente scivola verso il futuro, come sul burro»

Sul piano politico, Luporini era divenuto antifascista già nel 1930 e dal 1936 al 1943 aveva aderito alle posizioni liberal-socialiste (all'origine del futuro Partito d'azione), che nei suoi manifesti metteva al centro la libertà, e collaborò, tra gli altri, con Bobbio e Armando Capitini.

Nel 1938 aveva dedicato un saggio a Giacomo Leopardi, embrione del volume *Leopardi progressivo*, pubblicato nel 1947, ma riedito più volte e via via accresciuto. Leopardi restò una delle sue passioni fino



alla fine dei suoi giorni, nel 1993. Sul piano accademico, fu lettore di tedesco alla Scuola Normale di Pisa, poi – dal 1945 come incaricato e dal 1956 come ordinario di Filosofia morale – tenne corsi, oltre che in tale disciplina, di Filosofia della storia e di Pedagogia all'Università di Pisa. Nel 1959 fu chiamato alla Facoltà di Lettere e Filosofia di Firenze, dove continuò a ricoprire la cattedra di Filosofia morale. Tornando al Luporini intellettuale militante, parliamo di una fase del secondo dopoguerra nella quale la politica e la cultura erano strettamente legate. Cultura voleva dire costruire idee, visioni della società e del mondo, fare cultura politica. Nel 1945, con Romano Bilenchi, Ranuccio Bianchi Bandinelli e altri, fonda la rivista «Società», che diviene presto un luogo di ampio dibattito. In particolare, nel PCI molte delle posizioni culturali erano ispirate a Marx e al marxismo e gli intellettuali più rilevanti erano impegnati a costruire un marxismo originale, lontano da quello ortodosso di ispirazione sovietica. Semplificando molto, possiamo dire che si fronteggiavano due correnti di pensiero, gli storicisti e i soggettivisti, per così dire. I primi sostenevano che la fine della società capitalista fosse un esito inevitabile, in ragione delle contraddizioni interne del capitalismo stesso, i secondi – e Luporini era fra questi – davano invece valore alle azioni dei soggetti storici, *in primis* la classe operaia, la classe rivoluzionaria per eccellenza. La costruzione di una nuova società non era, cioè, intesa come «meccanicamente determinata», ma per il cambiamento erano considerate necessarie la volontà e l'azione degli uomini. «Niente scivola verso il futuro come sul burro», amava ripetere. La storia insomma non è fatta di necessità, ma ha sempre bisogno di soggetti che svolgano azioni per trasformare la realtà. Stiamo parlando inoltre di un PCI che va-

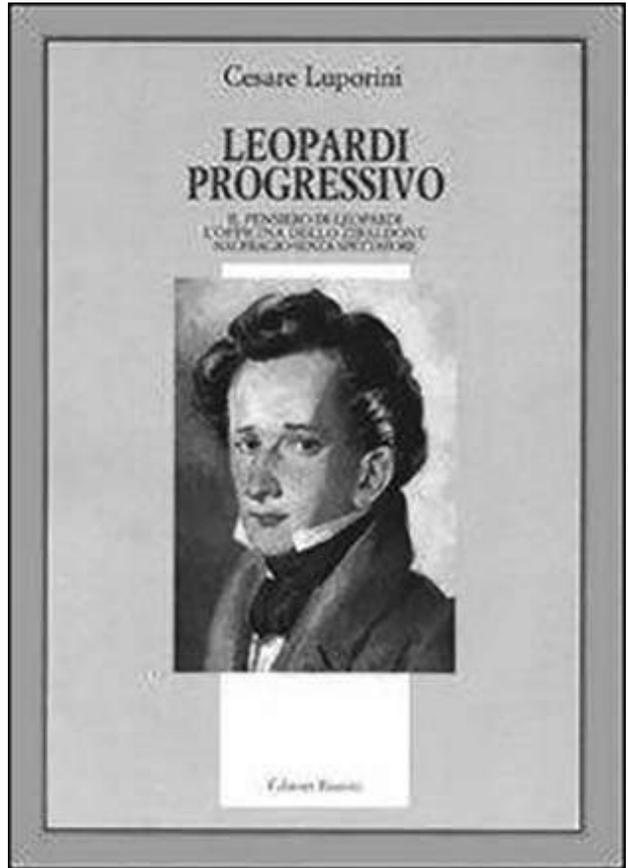
lorizzava i suoi intellettuali, li faceva entrare nei gruppi dirigenti, aveva creato sedi di ricerca e confronto, riviste, scuole di formazione politica. Luporini era entrato nel CC del PCI nel 1956, all'VIII Congresso, e vi rimase fino al 1991, dopo essersi opposto tenacemente alla «svolta della Bolognina» del 1989. Fu consigliere comunale a Firenze; partecipe degli organismi dirigenti locali, fu eletto senatore nella III Legislatura nel collegio di Volterra dal 1958 al 1963. Fece parte di quella che allora era la VI Commissione (poi diventata la VII), che si occupava dei diversi ambiti della cultura e dell'istruzione. I suoi interventi in aula, insieme con quelli al Comitato centrale, sono stati raccolti in un volume³. Sono interventi incredibilmente lunghi che con le nuove regole parlamentari sono diventati di fatto impossibili o per lo meno difficili. Una lunghezza che però giova alla comprensione dei problemi di cui si dibatteva, che riprenderò fra un momento. Per ora, è utile sottolineare che Luporini ha vissuto da protagonista tutte le fasi, quelle di espansione e quelle di crisi del PCI e del movimento internazionale, dai fatti di Ungheria del '56 all'invasione sovietica della Cecoslovacchia del '68, alla Perestroika di Gorbaciov; visse le vicende del quotidiano «il Manifesto», che portarono alla radiazione del gruppo che lo animava (lui fu uno dei pochissimi astenuti); il '68 e gli anni di piombo. Anni durante i quali alla segreteria del PCI si succedevano cinque segretari: da Togliatti a Occhetto, passando per Longo, Berlinguer e Natta.

Filosofo e politico

Luporini fu filosofo e politico insieme, con una duplice e inestricabile passione, dove l'una influenza l'altra. «Non riesco a immaginare la mia vita – ammetteva nell'ul-



tima lezione universitaria nel 1979 – senza due cose: senza la filosofia e senza la politica (...) sono due lati essenziali, determinanti, per me, e fortemente intrecciati». Aveva una «doppia fedeltà», alla filosofia e alla politica. Lui voleva «capire, decifrare, e insieme voler partecipare a cambiare le cose, il mondo». Sempre in quell'ultima lezione universitaria, riprendendo la formula «duplice fedeltà» e riferendosi alla sua scelta di impegno politico, la definiva «doverosa» e «affascinante». E dava a chi avesse voluto intraprendere quello stesso cammino due indicazioni. La prima attiene all'autonomia intellettuale: «non diventare mai cortigiano», diceva, rispetto a chi ha il potere, nelle organizzazioni di cui si faccia parte. La seconda, ancora più importante, «(...) non tenere troppo al proprio nome, quanto alle idee politiche che uno riesca, o creda di riuscire, a elaborare. Quel che importa è la loro socializzazione: che entrino, per esempio, nella testa dei dirigenti. Ma, perché possano socializzarsi, queste idee devono partire da esperienze reali, e in qualche modo avere un rapporto con le masse. Ciò non significa sparire nell'anonimato, ma distinguere piani diversi: altra cosa è il piacere, credo legittimo, anche sacrosanto, di vedere il proprio nome sopra un libro o in fondo a un saggio critico, e altra è appunto quel tipo d'elaborazione a cui mi riferivo». Sugeriva quindi autonomia intellettuale e generosità dell'elaborazione. Questi due atteggiamenti caratterizzavano il suo stile su come stare da intellettuale in un partito e nella politica: con la sua autonomia, contribuire a decifrare la realtà e i suoi cambiamenti mettendo a disposizione gli strumenti di conoscenza



di cui disponeva per cambiarla quella realtà, secondo principi condivisi.

Ritornando agli interventi in Senato, essi riguardano in prevalenza le materie di competenza dell'allora VI Commissione: l'università, il cinema e lo spettacolo, ma in quegli anni specialmente la scuola. Ricordo che siamo nella Legislatura durante la quale – nel 1962 – fu approvata la riforma della scuola media unica con l'introduzione dell'obbligo scolastico di 8 anni, come prevede la Costituzione. Lo stesso Luporini era primo firmatario di un disegno di legge – presentato già nel 1959 – sull'*Istituzione della scuola obbligatoria statale dai 6 ai 14 anni*.

Leggendo questi interventi, due cose balzano agli occhi. Era continua l'analisi dei cambiamenti sociali che rendevano ne-



cessarie e opportune determinate riforme e, soprattutto, era evidente la chiarezza dei valori e dei princìpi ideali che guidavano le proposte politiche o legislative. La cornice di riferimento era la Costituzione repubblicana, in tutte le sue parti: l'antifascismo, i princìpi di eguaglianza e di giustizia sociale, il progresso civile, sociale e culturale; e poi gli altri due pilastri, la laicità dello Stato e la libertà. Una laicità che salvaguardasse la libertà di insegnamento e la libertà di formazione. Luporini denuncia più volte i segnali di «(...) progressiva clericalizzazione della vita civile, della società civile e dello Stato italiano». Vedeva nel confessionarismo «il maggior pericolo alla libertà delle coscienze».

L'altra parola è *libertà*, principio per lui irrinunciabile, come sappiamo. Possiamo dire che la libertà, variamente intesa nel corso degli anni, è il filo che unisce le sue diverse fasi sia politiche che filosofiche. Nei suoi interventi in Senato la libertà riguarda spesso l'espressione artistica (contro la censura). Ricorda l'art. 21 della Costituzione: «Tutti hanno diritto di manifestare il proprio pensiero con la parola, lo scritto e ogni altro mezzo di diffusione». E anche quando difende la scuola per tutti, difende quella forma di libertà legata all'ampliamento delle opportunità per il maggior numero possibile e all'arricchimento delle facoltà umane, che solo l'istruzione e la cultura possono contribuire a realizzare. Richiama spesso anche l'art. 34 della Costituzione che recita: «La scuola è aperta a tutti. L'istruzione inferiore, impartita per almeno otto anni, è obbligatoria e gratuita». La Repubblica deve farsi carico di garantire questo diritto. La funzione «(...) della scuola che si rivolge a tutti i giovani italiani (...) – sosteneva Luporini – [ha come] compito sociale fondamentale di portare a un innalzamento collettivo del livello culturale del popolo italiano».

«Nessuno è libero se non è liberatore»

Anche nei suoi interventi al Senato portava la sua cultura, compresa quella filosofica. Sono notevoli i passaggi nei quali, per contrastare la posizione del governo e della maggioranza, che difendeva la permanenza del latino come materia facoltativa (lui la chiama «la restaurazione del privilegio del latino»), parla di Newton e Galileo: «Newton scrisse i *Principia matematica* in latino, perché questa era allora la lingua internazionale per gli scienziati, ma Galileo, appena il suo prestigio glielo consentì, abbandonò il latino per scrivere in italiano e sviluppare una capacità dell'italiano di esprimere i nuovi concetti della scienza, per contribuire a una più larga diffusione della scienza stessa alla quale attribuiva una sorta di responsabilità civile». Non che Luporini non si rendesse conto dell'importanza del latino nella formazione, ma alla base del suo ragionamento vi era il timore che restasse alla fine un duplice binario, «una doppia scuola; la soprascuola e la sottoscuola», una scuola, cioè, che portava al liceo e una che tagliava delle possibilità di accesso a chi aveva meno risorse, col risultato di continuare ad avere un tipo di scuola che anziché integrare al meglio continuasse a discriminare. Non si rimuovevano, cioè, gli ostacoli che impedivano anche ai giovani della classe operaia di accedere agli studi superiori.

Particolarmente significativo è un passaggio dell'intervento nella discussione generale sui disegni di legge che prevedevano l'istituzione della scuola media unificata. In replica a chi aveva polemizzato coi comunisti attribuendo loro la volontà di un indottrinamento marxista nelle scuole, Luporini rispondeva che per loro il marxismo era un metodo di analisi e richiama invece i princìpi di una pedagogia che mettesse al centro l'uomo e il cittadi-



no. Sono i «valori permanenti dell'uomo» che devono calarsi nella realtà e trasformarla; «(...) è per questo che noi lottiamo per una società che non sia una società di classe! Ed è per questo che Marx distingue tra l'uomo vero – portatore di tali valori – e l'uomo reale ancora condizionato classisticamente. Lottiamo perché uomo ideale e uomo reale vengano a coincidere». Anche questo tipo di *homo novus* faceva parte del suo orizzonte utopico, che talvolta gli piace chiamare «orizzonte del comunismo», come ne faceva parte quella sua concezione della libertà come possibilità di espressione individuale, come via alla liberazione individuale e collettiva, come via all'emancipazione e al superamento delle classi sociali. Nelle sue reinterpretazioni del pensiero di Marx non manca di sottolineare, infatti, come il punto di partenza di Marx sia l'individualismo più che il comunismo e come questo sia centrato «(...) sulle idee di emancipazione-libertà assai più che non su quella di eguaglianza».

Sono diventate iconiche sue affermazioni di *Situazione e libertà* come: «Il futuro umano dell'uomo è la libertà, non solo del singolo, ma di ogni singolo»; libertà – sosteneva ancora citando Marx – è che l'altro uomo sia non limite, ma realizzazione della mia libertà. E ancora: «Nessuno è libero se non è liberatore». Si interroga anche, richiamandosi a Gramsci, più che su che cos'è l'uomo, su *che cosa l'uomo può diventare*.

La sintesi del nuovo (che Luporini cercava)

Sul piano filosofico fu molto inquieto, sempre, anche nel suo marxismo. Era alla continua ricerca delle interpretazioni che consentissero di mantenere vivo il valore dell'azione umana per costruire il socia-

lismo. In questa ricerca inquieta, negli anni 60 aveva aderito per un breve periodo allo strutturalismo althusseriano. Tra la fine degli anni 70 e inizi anni 80 prende atto della crisi del marxismo e dell'esigenza di innovare in alcune categorie per affrontare le nuove complessità sociali, politiche e culturali. Propugna una lettura «vergine» di Marx, spogliato delle interpretazioni, sclerotizzate o meno, che si erano affermate nei decenni precedenti. Occorreva «liberare Marx dal marxismo». Come se su una vecchia trama volesse inserire fili nuovi prendendo atto di una crisi «onnipervadente», che attiene all'economia, alla politica, alla vita morale; c'è una conflittualità crescente, un moltiplicarsi dei soggetti sociali; c'è una crisi delle istituzioni, è emersa la questione giovanile, la questione della donna e del rapporto fra i sessi, oltre a un complicarsi dei rapporti internazionali. In questa stratificazione di crisi Marx non era più sufficiente. Per non farsi travolgere da tali crisi stratificate e mantenere aperta la porta di un futuro di liberazione umana, occorreva ricercare un nuovo ordine nel caos. Le due polarità in questo suo ragionamento – esposto soprattutto nell'*Introduzione*⁴ a una sua raccolta di scritti per Einaudi, che non vide però la luce – diventano *crisi e possibilità della liberazione umana*. «Liberazione» significa possibilità di sviluppo multilaterale dell'individuo, delle sue possibilità e facoltà.

I movimenti giovanili e femminili degli anni fra i 60 e i 70 avevano sconvolto il panorama politico e portato in campo altri soggetti rispetto al tradizionale soggetto rivoluzionario privilegiato, la classe operaia: i giovani e le donne per l'appunto. Sottolineare l'importanza di nuovi soggetti ha un valore teorico generale anche all'interno del marxismo perché da un lato, si attribuisce un maggiore peso al ruolo dei soggetti nella storia, in polemica



con lo storicismo; dall'altro, con l'entrata in campo anche di altri soggetti, cambiano i termini di chi può scardinare l'ordine esistente. Grazie a quei nuovi soggetti, si è realizzata una rivoluzione culturale nelle idee, nei comportamenti, nei valori. Luporini analizza suggestivamente la portata innovatrice del motto del femminismo «il privato è politico» perché gli sembrava un modo per poter immettere nella politica anche la vita quotidiana, i corpi delle persone. Lui dice «liberare la vita quotidiana», che significa liberare i soggetti in carne e ossa e nelle loro relazioni, prima di tutte le relazioni fra i sessi, e legge quello *slogan* femminista come un desiderio di riflusso dalla politica istituzionalizzata. Trovo che questo sia un passaggio importante, che ha come conseguenza addirittura una sorta di elogio dello spontaneismo, che è stato più liberante delle forze organizzate. Domandandosi come dare un senso al flusso insito nel riflusso e dotare di dignità il privato, Luporini spiega anche che il privato non coincide con quello che Leopardi chiama il «sistema dell'egoismo», antisolidaristico; non coincide con l'individualismo. È, invece, il segno di un altro modo di vedere il mondo e di essere del mondo e nel mondo. Il

filosofo definisce questo mondo «post-borghese», in cui molte barriere di classe e culturali tendono a dissolversi. Non c'è più l'identificazione coi ruoli assegnati dalla divisione sociale. Qual è allora il giusto segno di questo ritorno al privato? Qui c'è il passo a mio parere centrale della sua riflessione: «Il suo significato sta in una inattesa straordinaria rinascita della problematica morale, *qua talis*, cioè dei problemi relativi all'individuo, o persona (...) e dei rapporti fra gli individui, compresi quelli fra i sessi, e quelli col lavoro, e il mondo della produttività, e poi con l'ambiente, con la natura, e così via». E conclude: «Sembra di poter dire che la soggettività, nella sua crescita, non si è lasciata domare, ha semplicemente trovato altre strade, sta cercando di aggirare gli ostacoli e le incomprensioni»⁵. Il ritorno al privato segnala perciò la crescita di centralità dell'individuo e la riscoperta della morale, che non va intesa in senso normativo (come un insieme di norme e regole), ma come complesso di comportamenti e di relazioni fra gli individui in quanto tali (al di là delle classi), come complesso delle questioni relative alla persona. Sta tutta qui la sintesi del nuovo che Luporini cercava in quegli anni.

¹ Rivista nel 1945, l'opera fu ristampata dagli Editori Riuniti nel 1993. A questa edizione sono i riferimenti bibliografici seguenti.

² *Ibidem*, p. 4.

³ F. Lucarini, S. Filippo Magni (a cura di), *Cesare Luporini politico. Gli interventi al Senato e al Comi-*

tato centrale del PCI, Carocci editore, Roma 2016.

⁴ C. Luporini, *Libertà e strutture. Scritti su Marx (1964-1984)*, a cura di Rosario Croce, Edizioni della Normale, Pisa 2022.

⁵ *Ibidem*, pp. 13-14.



GIULIO PRETI: LA LEZIONE DI UN INTELLETTUALE LIBERO

di Marco Salucci

Giulio Preti (docente di Filosofia a Firenze dal 1954) è stato fra i maggiori intellettuali italiani del Novecento.

Un intellettuale non legato a ideologie, bensì alla libertà di pensiero, e tutt'altro che «disimpegnato»: egli concepiva, anzi, la filosofia come impegno per fornire agli esseri umani strumenti critici per contrastare oppressione politica, dogmatismo ideologico e conformismo culturale.

«A ogni incremento di *demo-potere* dovrebbe corrispondere un incremento di *demo-sapere*. Altrimenti la democrazia diventa un sistema di governo nel quale sono i più incompetenti a decidere. Il che vuol dire un sistema di governo suicida».
(G. Sartori).

«La verità non ha padroni»

Giulio Preti (1911-1972, docente di filosofia teoretica presso l'Ateneo fiorentino dal 1954) è stato un intellettuale di levatura europea e fra i maggiori nell'Italia del Novecento. Nonostante ciò, la sua fama non è all'altezza dei suoi contributi. Sull'importanza e l'attualità del suo pensiero gli allievi sono intervenuti a più riprese: al netto dei mutamenti intervenuti, si può ancora oggi riconfermare quanto uno di loro scriveva nel 2007: «(...) una cultura democratica può permettersi di

ignorare il ruolo di una riflessione come quella indicata da Preti?»¹.

Preti è stato uno studioso complesso e un uomo non facile: la fedeltà all'idea che «la verità non ha padroni e non si asservisce» non ha soltanto costituito la cifra della sua ricerca ma ne ha segnato anche la biografia ponendolo in tensione costante con il contesto politico e intellettuale nel quale è vissuto². Non è possibile qui affrontare la vastità e la complessità dei temi a cui Preti si è dedicato, e neppure rendere ragione del ruolo che ha avuto nel tentativo di sprovvincializzare la cultura



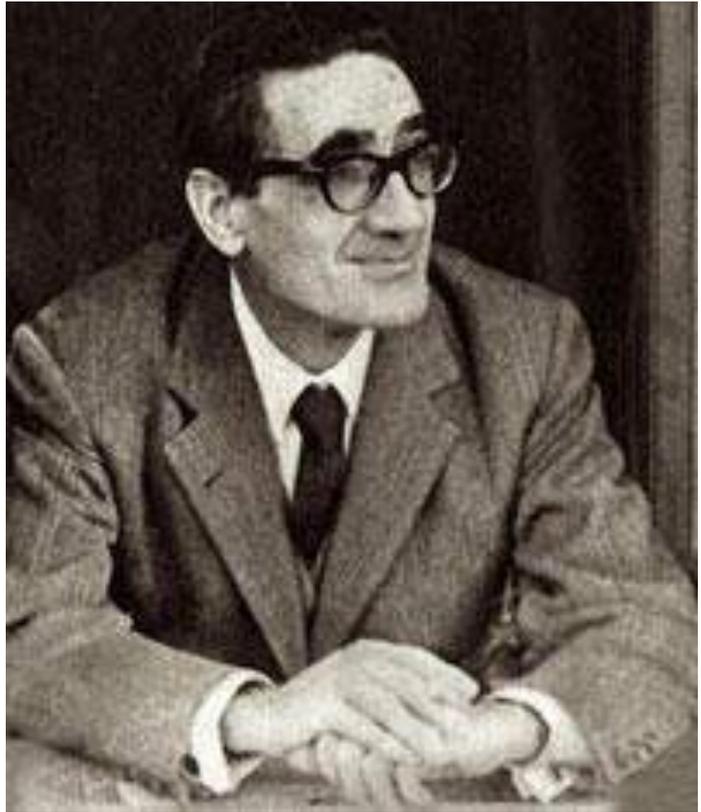
italiana del secondo dopoguerra; si proverà soltanto a dare un cenno alla passione civile che ha mantenuto costante promuovendo i valori della scienza e della democrazia, passione fondata sull'idea che *la cultura ha un valore come mezzo di emancipazione e di liberazione*. «La cultura è sempre solo "umanesimo", affermazione del *regnum hominis*. (...) La cultura è mordente critico, apertura verso un mondo diverso che si vuole si può, e perciò si deve, costruire»³. All'uomo di cultura si pone però un problema: da un lato si sente parte di una data società ma, dall'altro, egli avverte che aderire alle organizzazioni di politica attiva comporterebbe la perdita dell'autonomia e con essa l'efficacia dei suoi «specifici compiti etici»⁴. Intollerante verso la riduzione della verità a ideologia⁵, Preti è stato critico severo dei dogmatismi della cultura dominante, cattolica e idealista prima, storicista e marxista poi, verso la quale ultima si andavano invece orientando alcuni (come A. Banfi e L. Geymonat) di coloro con cui aveva condiviso il progetto di un rinnovamento in senso neoilluministico della cultura italiana. L'irriducibilità della verità a ideologia è stata la ragione profonda dell'essere Preti un intellettuale disorganico⁶ ma non disimpegnato: compito dell'uomo di cultura è «portare l'umanità a farsi sempre più "umana"»⁷.

Il nesso fra democrazia e scienza

Preti concepiva la filosofia come impegno per fornire agli esseri umani strumenti critici per contrastare oppressione politica, dogmatismo ideologico e conformismo culturale. Se, impropriamente, si dichiarasse ideologia il punto di vista «a cui mi sento più vicino», scrive Preti, "(...) allora è proprio l'ideologia più pericolosa perché è l'ideologia dell'uomo libero che non

ha ideologia (...). Una filosofia che è odiata dai maggiori partiti oggi in lotta, aggredita da destra e da sinistra, accusata volta per volta di bolscevismo e di fascismo»⁸. Tutto ciò detto, occorre precisare che Preti non intende soltanto affermare la tesi (tutto sommato non originale) della funzione liberatrice della cultura: lo scopo fallisce se non si identifica la cultura con *l'esercizio della razionalità* in senso ampio, il cui modello è rappresentato dalla *forma mentis* scientifica. Ne risulta un nesso fra democrazia e scienza su cui Preti ha molto insistito⁹. Nell'esercizio della libertà sta esattamente il valore della scienza: «(...) nello scacco in cui pone costumi, tradizioni, religioni, sostituendo ad essi, in tutti i campi che riesce a conquistare, la luce della ragione e la forza della libera universalità umana»¹⁰. Nel campo dell'etica merito non ultimo di Preti è l'aver impostato, fra i primi, il tema della morale nei termini in cui se ne andava discutendo fuori d'Italia. «Il problema morale investe non soltanto la soluzione di spiccioli problemi quotidiani, per cui potrebbe forse bastare il "costume senza filosofia" acquisito vivendo in una comunità ordinata: ma investe il piano, gli scopi, i valori di tutta una vita; e di fronte a questi problemi occorre una conoscenza razionale – occorre la filosofia. Senza di essa la vita, nel complesso, resta priva di certezza morale»¹¹. Ed è precisamente sul rapporto fra conoscenza e morale che Preti assume una posizione senza tentennamenti: «(...) una motivazione scientificamente invalida rende invalido il giudizio di valore che essa appoggia: e la civiltà di un popolo si misura dalla scientificità delle motivazioni dei suoi giudizi di valore. Un popolo che appoggia le sue valutazioni a motivazioni prescientifiche o antiscientifiche è un popolo incivile: tutto il suo *ethos* scade ad imposizioni bestiali e tiranniche»¹².

È luogo comune che la scienza e la democrazia si fondino entrambe sulla libera discussione e la partecipazione collettiva. Tuttavia, mentre nella politica le decisioni si prendono a maggioranza, nella comunità scientifica vigono criteri che non tengono conto del numero. Se da una parte si è molto insistito sul fatto che la scienza sia esempio di pratiche democratiche fondate sulla collaborazione, il rifiuto del principio di autorità e l'uso di regole condivise, meno ci si è soffermati sul fatto che la scienza esiga metodo, competenza e preparazione. Ma è per ciò che il metodo della scienza dovrebbe costituire un modello anche per la democrazia: perché una democrazia funzioni i cittadini dovrebbero



avere accesso a informazioni attendibili e verificate, e le decisioni dovrebbero essere prese con analisi ponderate e capacità critiche.

«Il problema della vita democratica in genere è la conciliazione della convivenza pacifica con la sovranità individuale di ognuno», il che avviene con la stipulazione di modi per risolvere le eventuali controversie liberamente condivisibili da tutti. Sono i modi della persuasione razionale, dei procedimenti dimostrativi che nessuno può rifiutarsi di accettare. «Quando è persuaso in questo modo, l'uomo non si sente violentato nella sua umanità, non si sente asservito ad una "autorità" esterna [perciò una] cultura democratica richiede una fondazione nella persuasione razionale»¹³. Scienza e democrazia si saldano, dunque, perché il luogo di elezione in cui

risiedono e sono messi a punto gli strumenti della *fondazione della persuasione razionale* è la scienza. Il tratto illuminista di Preti è dunque evidente: «Il buon vecchio Kant [scriveva che] "il tempo nostro è proprio il tempo della critica, cui tutto deve sottostare. Vi si vogliono sottrarre la religione per la santità sua, e la legislazione per la sua maestà. Ma così esse lasciano aditi a giusti sospetti, e non possono pretendere quell'incondizionata stima, che la ragione concede solo a ciò che ha saputo resistere al suo pubblico e libero esame"»¹⁴. Una sottolineatura è qui, di nuovo, necessaria. Il «pubblico e libero esame» è una nozione qualitativa e non quantitativa: «(...) la verità non ha padrone, è vero: ma questo non significa affatto che essa sia patrimonio collettivo (...). Ogni singolo la può conoscere: e una vol-



ta che l'abbia riconosciuta (cioè fondata e provata) essa vale per tutti, anche per coloro che non la conoscono, o non la riconoscono»¹⁵.

Un neoilluminismo da ripensare

Da un'analisi anche superficiale dei contenuti dei *social media* emerge con chiarezza che larghi settori dell'opinione pubblica sovrappongono il significato politico di «democrazia» a quello in uso nella scienza. Preti ce ne fornisce *ante litteram* una spiegazione: sulla democrazia grava il *risentimento*¹⁶ di coloro che sono esclusi da quelle aree di competenza non accessibili con gli strumenti del semplice senso comune. Da qui la diffidenza supponente nei confronti della scienza ufficiale e la pretesa di giudicarne i contenuti pur non avendone titoli. Il fenomeno si è manifestato con prepotenza nei mesi della pandemia durante i quali le opinioni personali di ciascuno hanno conteso lo spazio pubblico alle conoscenze «fondate e provate».

Il cinquantacinquesimo rapporto CENSIS relativo al 2021 ha delineato un quadro sconcertante: «(...) la razionalità che nell'ora più cupa palesa la sua potenza risoltrice lascia il posto in molti casi a una irragionevole disponibilità a credere alle più improbabili fantasticherie, a ipotesi surreali e a teorie infondate, a cantonate e strafalcioni, a svarioni complottisti, in un'onda di irrazionalità che risale dal profondo della società»¹⁷.

«“Cultura democratica” significa “cultura accessibile a tutti”. Naturalmente, non nel senso che chiunque, qualunque sia la sua preparazione, possa immediatamente capire tutto e immediatamente formarsi su tutto una propria opinione valida (...). L'essenziale è che, sia pure attraverso i debiti gradi di apprendimento (...) tutti possano

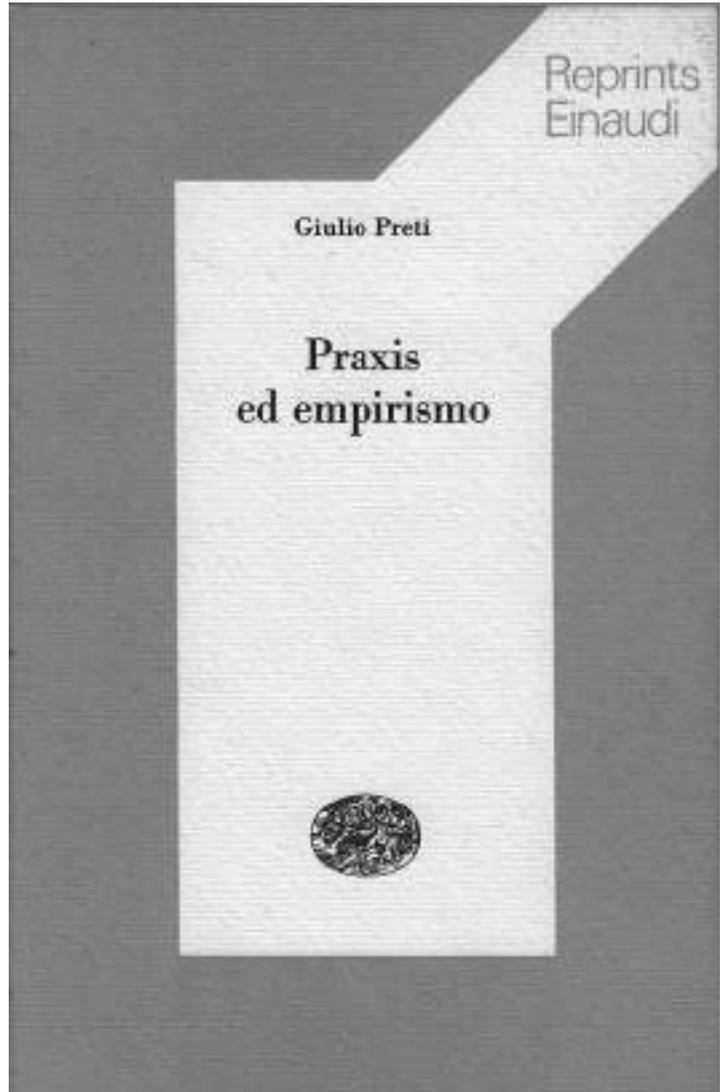
(...) arrivare a sapere tutto quello che altri sanno»¹⁸. Si tratta dunque, in primo luogo di un «problema educativo» ma tale che ne coinvolge almeno altri due: la direzione verso la quale evolve la scienza e la politica culturale delle classi dirigenti.

«Cibernetica, teoria della comunicazione, teoria delle macchine logiche, costituiscono gli esempi più salienti» di una scienza che è diventata industria. «È indubbio che tale situazione dà alla scienza mezzi materiali di ricerca altrimenti insperabili, le apre nuovi grandi orizzonti. Ma ci sono enormi pericoli: l'uno è quello di abbassare la scienza ad attività banalissima, servile, soggetta a fini che non le sono propri – in altri termini, riabbassarla a tecnica»¹⁹. La separazione storicamente consolidata fra sapere teorico e tecnico, tra sfera della conoscenza e sfera della politica, il fatto stesso che le scienze siano sempre più specializzate rendono difficile alla politica prendere decisioni su questioni che richiedono competenze specifiche come, per esempio, la gestione di una pandemia, la pervasività e gli sviluppi dell'intelligenza artificiale, la crisi climatica. Relativamente al momento in cui scriveva, gli anni Cinquanta, Preti notava che una collaborazione fra scienza e politica era ostacolata, da un lato, dal «(...) supremo disinteresse per la cultura ostentato dalle classi dominanti [e, dall'altro, dall'anticultura che] esercita una pesante azione di disturbo nei confronti della cultura stessa – ha invaso le scuole, (...) i giornali, il cinema, la radio e la televisione – insomma, tutti gli ambienti da cui dovrebbe irradiarsi la cultura»²⁰. Settori minoritari ma influenti sull'opinione pubblica (e di riflesso sulla politica) coltivano (oggi come ieri) l'idea che la scienza sia *costitutivamente* serva della ricerca del profitto, complice del dominio dell'uomo sull'uomo e responsabile della violenza sulla natura. La scienza, tipicamente ridotta a



tecnica dai suoi avversari (reazionari e irrazionalisti), è considerata l'origine di tutti i mali²¹. Ma «(...) resta da dimostrare che la colpa di tutto ciò stia proprio nel progresso tecnologico (...) e non nell'appropriazione capitalistica e neo capitalistica del lavoro e della stessa tecnica. Che davvero si debba scegliere tra fame e pidocchi da una parte, disumanizzazione dall'altra – e sempre perché ci sono uomini che vogliono sfruttare altri uomini»²². Sarà però anche responsabilità e impegno dello scienziato non diventare un impiegato dell'industria e essere ridotto a progettare «strumenti di potenza e successo» per fini che sono estranei alla scienza e che ne segnerebbe la fine con la perdita della libertà e dello spirito critico. Il risultato sarebbe una scienza «(...) sviluppatissima del lato tecnico-sperimentale, però svuotata di... mentalità scientifica»; laddove non sta in ciò

il valore preminente della scienza, bensì nel portare «(...) in tutti i campi che riesce a conquistare, la luce della ragione e la forza della libera universalità umana»²³. Dal *neoiluminismo* pretiano (e a maggior ragione da quello originario) a oggi molte cose sono cambiate inclusi aspetti non secondari delle nozioni di democrazia, di scienza e di razionalità. All'antico detto che gli uomini sono schiavi delle passioni (e forse anche poco interessati all'esercizio della razionalità) gli studi sulle mo-



dalità con le quali gli esseri umani prendono le loro decisioni e sulla cosiddetta «razionalità limitata» hanno mostrato come la nostra mente sia biologicamente e psicologicamente predisposta a generare non solo conoscenze affidabili, ma anche credenze opinabili; essa è facilmente vittima di autoinganno, pregiudizi e fallacie²⁴.

Se da un lato la conoscenza di questi meccanismi psicologici renderebbe più efficace il compito di correggerli, dall'al-



tro, non basta a renderlo più semplice poiché gli ostacoli che si frappongono al suo conseguimento continuano ad essere quelli segnalati da Preti. È allora forse il caso di chiedersi²⁵ se il titolo che Preti

dette a una delle sue ultime opere, *Que serà serà*, suggerisca una propensione emotiva²⁶ e non piuttosto l'affacciarsi della consapevolezza di un'illusione: l'«illusione pedagogica».

¹ A. Peruzzi, *Cinquant'anni portati come? L'inizio di Praxis ed empirismo*, in «Annali del Dipartimento di filosofia di Firenze», NS, XVII (2011), pp. 179-209, p. 209. Cfr. anche *Giulio Preti filosofo europeo*, a cura di A. Peruzzi (Olschki, Firenze 2004) e *Il pensiero filosofico di G. Preti* (Guerini, Milano 2004), a cura di L.M. Scarantino e P. Parrini che di G. Preti fu assistente.

² «Mai ti perdoneranno il tuo non fare / comunella con gli altri, il tuo non essergli / uguale / . E questo soprattutto: amare / più che gli uomini la verità» (D. Menicanti, *Epigramma per un filosofo*).

³ G. Preti, *Praxis ed empirismo*, Torino, Einaudi 1957, p. 231.

⁴ *Ibidem*, p. 232.

⁵ L'idea pretiana di verità è un ideale regolativo che non ha nulla a che fare con l'assolutezza. Sulla riduzione della scienza a ideologia cfr. la polemica con C. Cases, *Marxismo e neopositivismo*, Einaudi, Torino 1958.

⁶ Uscì dal PCI nel 1946 e criticò il 1968 amareggiato dalla riduzione della cultura a ideologia borghese e dall'avanzata irrazionalista insinuata nei movimenti giovanili, cfr. G. Preti, *Que serà serà*, in *Saggi di estetica e di critica*, Il Fiorino, Firenze 1970.

⁷ G. Preti, *Praxis ed empirismo*, cit. p. 232.

⁸ G. Preti, *Linguaggio comune e linguaggi scientifici* (1953), in *Saggi filosofici*, La Nuova Italia, Firenze 1976, vol. 1, pp. 128-130. Preti allude in particolare al movimento dell'empirismo logico.

⁹ Tema che è stato sviluppato dal suo allievo A. Peruzzi per es. in *Scienza per la democrazia*, Pisa, ETS 2009; *Parvus pavensis*, Edizioni via Laura, 2018; *Il valore della scienza e questioni affini*, Edizioni via Laura, Firenze 2020.

¹⁰ G. Preti, *Retorica e logica*, Einaudi, Torino 1968, p. 20.

¹¹ G. Preti, *Alle origini dell'etica contemporanea*, (1957), La Nuova Italia, Firenze 1977, p. 13.

¹² G. Preti, *Retorica e logica*, cit., p. 233. Non è superfluo sottolineare che nel contesto, e in tutti quelli in cui non è usato in senso proprio, «scientifico» significa «fondato, provato e coerente» (cfr. *infra*).

¹³ G. Preti, *Praxis ed empirismo*, cit., pp. 27-28.

¹⁴ *Ibidem*, p. 29.

¹⁵ G. Preti, *Retorica logica*, cit., p. 196.

¹⁶ Preti riprende il concetto di risentimento («auto-

avvelenamento dell'anima») da M. Scheler.

¹⁷ <https://www.censis.it/rapporto-annuale/sintesi-del-55°-rapporto-censis/la-società-irrazionale>.

¹⁸ G. Preti, *Praxis ed empirismo*, cit. p. 27.

¹⁹ G. Preti, *Retorica logica*, cit., pp. 18-20. Si noti il termine 'cibernetica' e le considerazioni relative: Preti scriveva nel 1968, un anno prima che in Italia, all'Università di Pisa, fosse istituito il primo corso di laurea in informatica.

²⁰ G. Preti, *Praxis ed empirismo*, cit., p. 230. La morte prematura gli ha risparmiato di assistere alle devastazioni del «pensiero debole» e del postmoderno.

²¹ Ricordato, ironicamente, il fiorire della letteratura sulle responsabilità della scienza nel destino apocalittico dell'umanità, Preti confessa di «(...) temere assai di più, per i loro catastrofici effetti morali, (...) la radio la televisione (...) Se è vero che per entrare nel regno dei cieli occorre divenire simile a fanciulli, le grandi industrie (e i governi che ne sono controllati) stanno garantendoci questo regno a tutti, in massa. E assicurano, sulla base del nostro incretinimento *en masse*, a se stesse il regno della terra. (...) Questa nostra epoca potrebbe divenire davvero l'era della tecnica, insieme della libertà e della democrazia: ove (...) la forma scientifica di ragionamento, divenisse la forma in cui l'umanità venisse a impostare e a risolvere i propri problemi, economici come morali e politici. Ed è ancora lo sviluppo, il perfezionamento e la diffusione di questa mentalità tecnico scientifica il compito che tecnici e scienziati oggi hanno in comune, per il progresso e forse la salvezza dei valori più cari della nostra civiltà: la libertà e il sapere» (G. Preti, *Scienza e tecnica*, cit., p. 447).

²² G. Preti, *Retorica logica*, cit., p. 22.

²³ G. Preti, *Ibidem*, pp. 18-20, *passim*.

²⁴ Cfr., per es, gli studi di D. Kahneman, A. Tversky, S. Pinker, H. Simon.

²⁵ O meglio a riproporre la domanda alla quale A. Peruzzi ha risposto sottolineando l'inalterata fedeltà di Preti all'ideale di additare quei valori che meritano di «essere salvati dal grande naufragio del secolo» (A. Peruzzi, *Parvus pavensis*, cit, p. 18).

²⁶ «C'era in lui un dissidio e un disseto che l'affetto dei bravi discepoli e nostro non è riuscito a identificare e comporre», G. Nencioni, *Una testimonianza*, in G. Peruzzi (ed.), *Giulio Preti filosofo europeo*, cit. p. 228.



ELENA PULCINI: SOLO UNA «SOGGETTIVITÀ EMOZIONALE» POTRÀ SALVARE IL PIANETA

di Matteo Galletti

Un forte legame tra attività teoretica e pratica politica ha caratterizzato l'azione di Elena Pulcini, docente di Filosofia sociale all'Università di Firenze e membro della Società Filosofica Italiana. La sua originale ricerca ha indagato i temi centrali della contemporaneità (le dinamiche dei rapporti interpersonali, le relazioni tra comunità e individuo, le questioni di genere, il legame fra cura e giustizia), anche in relazione al destino delle generazioni future, arrivando a propugnare la costituzione di un «soggetto emozionale», capace di prendersi cura di sé, degli altri esseri umani, del pianeta e del futuro.

Una sorte privilegiata

Ho avuto il privilegio di conoscere e frequentare Elena Pulcini in un duplice luogo. Prima di tutto, ci siamo incontrati come colleghi dell'Università degli Studi di Firenze, seppure per breve tempo e collocati in due dipartimenti differenti: Lettere e Filosofia quello a cui ero affiliato io, Scienze Politiche quello a cui apparteneva lei. C'erano state, tuttavia, numerose

occasioni di incontro e discussione presso il «Pellegrino», sede di via Bolognese del Dipartimento di Filosofia dove lei ha insegnato per molti anni e io ho avuto la fortuna di formarmi come studente.

Il secondo luogo è stato il direttivo della «Biblioteca filosofica», sezione fiorentina della Società Filosofica Italiana.

Quando sono entrato nel 2018, Elena era già membro da tempo e ho avuto il privilegio di poter collaborare con lei in quel-



la sede anche successivamente, divenuto presidente della sezione.

Il ricordo di questi due fatti è, a mio parere, essenziale, per comprendere la figura di Elena Pulcini.

Studiosa attenta, originale, di fama internazionale, ma anche impegnata nell'associazionismo culturale e politico sui temi che negli ultimi anni avvertiva come urgenti: la crisi climatica e gli obblighi politici e morali nei confronti delle generazioni future.

Proprio nell'ambito delle attività della SFI di Firenze, mi piace ricordare che Pulcini fu tra i promotori della Tavola rotonda sul tema *La filosofia di fronte alla crisi ecologica: la responsabilità per il futuro*, che si tenne online il 19 novembre 2020, in occasione della Giornata mondiale della Filosofia.

Avevamo parlato più volte con lei di un progetto più ambizioso, un convegno dedicato alla filosofia della crisi ecologica, che intersecasse i temi ambientali con quelli dell'etica e della politica della cura, ma purtroppo la prematura scomparsa di Elena Pulcini ci ha impedito di portare a termine questo proposito, nella forma immaginata inizialmente.

Per sottolineare, ulteriormente, il forte legame tra attività teoretica e pratica politica che ha caratterizzato l'azione di Elena Pulcini è sufficiente scorrere rapidamente il programma del convegno *Cura del mondo e urgenza climatica*, organizzato nel 2023 dall'associazione AFSEP, con il patrocinio dell'Università di Firenze, della sezione fiorentina della SFI e dell'Università Sant'Anna per ricordare il profilo della studiosa: accanto a relazioni di colleghe e colleghi di Pulcini, studiose e studiosi provenienti da vari settori delle scienze umane e sociali, è possibile vedere interventi di associazioni e movimenti impegnati nella lotta al cambiamento climatico.

La comune radice emotiva di cura e giustizia

Il suo percorso di ricerca si indirizza ad autori e argomenti vari, ma in un insieme coerente che comprende tre filoni principali, come ha ben sottolineato Anna Loretoni¹. Il primo riguarda il confronto costante con i classici della modernità filosofica (Hobbes, Rousseau, Hume, Smith, Arendt, Foucault, per citarne alcuni)², rilette in quanto capaci di parlare ancora alle coscienze attuali e di indicare possibili interpretazioni e soluzioni a questioni attualissime, che trascendono l'epoca storica in cui quelle opere sono state prodotte. Un secondo filone riguarda il confronto con il femminismo teorico e con le risorse che la riflessione filosofica femminista può mettere a disposizione per correggere le storture della modernità. In questo senso Pulcini ritrova nell'etica della cura l'approdo ideale per trovare un rimedio e una via d'uscita da pulsioni egoistiche, astrazioni razionalistiche e cedimenti a passioni «tristi»³. Infine, il terzo filone, che ha caratterizzato principalmente la sua produzione degli ultimi anni (pur essendo costantemente presente a partire dalle sue letture di Gunther Anders e Hans Jonas), ma che si nutre delle conclusioni a cui Pulcini giunge nell'ambito degli altri due, e che riguarda principalmente i temi delle grandi minacce globali⁴.

Non è qui possibile riassumere la ricchezza e l'articolazione del pensiero di Elena Pulcini⁵, ma vorrei prendere l'ultimo suo libro, pubblicato nel 2020, come esempio illuminante di quelli che sono i capisaldi della sua prospettiva filosofica. Intitolato *Tra cura e giustizia*, reca il sottotitolo *Le passioni come risorsa sociale*. Mi sembra che già da questo traspaia un lato particolarmente originale dell'impostazione di Pulcini; il volume è dedicato a un tema classico, come potere coniugare le istanze



del *prendersi cura*, tradizionalmente associate alla valutazione (o rivalutazione) delle emozioni e delle passioni, e le istanze della giustizia, collegate invece, soprattutto nel Novecento filosofico, alla capacità umana di servirsi della ragione e all'ideale dell'indipendenza e dell'autonomia. La risposta che Pulcini lascia intravedere già dalle prime pagine di questo lavoro è che questa contrapposizione non consente di vedere che alla base delle rivendicazioni di giustizia esistono motivazioni affettive radicate nella vita passionale. Si tratta, quindi, di un cambio netto di prospettiva ma il riconoscimento della comune radice emotiva di cura e giustizia, oltre a permettere una proficua integrazione, offre anche la possibilità di una divisione del lavoro.

Come scrive Pulcini, «(...) dove l'una, l'etica della giustizia, tende di volta in volta a ristabilire l'equivalenza e la simmetria attraverso la lotta contro l'ingiustizia, la difesa imparziale dei diritti e l'equa distribuzione delle risorse; l'altra, l'etica della

cura, tende ad affermare, attraverso il recupero della gratuità e della dimensione donativa ispirate dalla consapevolezza della vulnerabilità (propria e dell'altro) e libere da pulsioni risentite, quello che vorrei definire il valore del legame e della relazione»⁶. L'itinerario di Pulcini si snoda tra psicologia morale (Carol Gilligan, principalmente) e filosofia morale (nella tradizione sentimentalistica, David Hume, Adam Smith, Max Scheler), tra riflessioni sul ruolo motivante e correttivo dei sentimenti «moralì» e delle passioni positive, dell'empatia e dell'immaginazione, e prese di distanza dal potere distruttivo e antisociale di emozioni negative come il risentimento e l'invidia. Se il primo «blocco» costituisce un'alleanza capace di costruire una società solidale e relazioni improntate all'impegno verso le altre, il secondo rappresenta una vera e propria minaccia al legame sociale, respingendo la persona all'interno del proprio io e isolandola dal mondo esterno.

Come è possibile utilizzare questo qua-



dro, esplicitamente sentimentalistico, per affrontare questioni globali? Del resto, empatia, compassione, amore, ma anche ira e indignazione sembrano funzionare bene quando si tratta di relazioni con individui a noi vicini e facilmente identificabili. Le minacce globali, invece, pongono una sfida peculiare, perché coinvolgono persone distanti nel tempo e nello spazio, da noi separate o perché migranti da paesi lontani perché vittime di guerre, povertà, carestie, disastri naturali, o perché collocate in un futuro indefinito, come le generazioni future, sulla cui vita hanno un impatto le scelte che, collettivamente, prendiamo oggi.

Come scrive ancora Pulcini, «Tutto ciò implica non solo un indiscutibile ampliamento della figura dell'altro, ma anche un'estensione dell'altro potenzialmente significativo per noi. La globalizzazione insomma rompe, da un lato, quel confine spaziale tra un dentro e un fuori attraverso il quale era stato disegnato lo scenario della modernità statuale e territoriale; e, dall'altro, accorcia lo iato temporale tra l'umanità presente e l'umanità futura, anche a causa dell'accelerazione del tempo e dei processi di velocizzazione»⁷.

Per una «politica della pietà»

L'estensione dell'empatia sembra un'operazione difficile e nient'affatto scontata, però su questo Pulcini offre una prospettiva decisamente ottimistica. Sebbene sia complicato indignarsi, provare compassione ed empatia con chi è distante da noi, esistono risorse in grado di attivare risposte emotive e un coinvolgimento con le sorti di chi soffre.

Gli strumenti comunicativi e mediatici sono in grado di rappresentarci la sofferenza dell'altro distante e quindi di «scuoterci» dalla passività quotidiana, ma que-

sti mezzi devono trovare una loro collocazione in quella che Luc Boltanski chiama «politica della pietà», che Pulcini riprende per sottolineare la necessità di instaurare forme di responsabilità collettiva e di riconoscersi come «membri di un'unica umanità».

Le generazioni future, invece, sollecitano la presa d'atto dello scacco delle proposte teoriche e politiche più diffuse nel Novecento, che non riescono a riconoscere la peculiarità della sfida posta dal futuro. Anche qui Pulcini si affida a posizioni originali, maturate nella riflessione contemporanea: l'unico modo per connettersi alle generazioni che verranno è di pensarci come membri di un'unica comunità trans-temporale e quindi dipendenti l'uno dall'altro e debitori reciproci (riceviamo in dono il pianeta, che dobbiamo a nostra volta donare a chi ci succederà) in forza della costitutiva vulnerabilità. Ed in questo contesto, Pulcini assegna il ruolo di forza motivazionale alla paura *per l'altro, per il mondo e per chi abiterà questo mondo*: un'emozione quindi orientata all'esterno, ben diversa dalla paura egoistica di Hobbes, rivolta principalmente alla sorte e alla sopravvivenza del soggetto che la prova; una paura empatica, dice a un certo punto Pulcini.

In conclusione, le passioni possono essere una risorsa per affrontare problemi quotidiani di convivenza e sfide globali solo se sono oggetto di una vera e propria *paideia*, di «una coltivazione della qualità etica delle nostre emozioni»⁸. Non esistono ricette facili o prontuari scritti per educare la parte passionale della natura umana, ma Pulcini indica alcune tappe irrinunciabili: occorre prima liberarsi del pregiudizio per cui le emozioni sono imm modificabili e non possiamo che rimanere passivi nei loro confronti; occorre poi risvegliare consapevolezza e attenzione al Sé, rendersi criticamente riflessivi nei con-



fronti delle passioni, del loro valore e delle loro possibili degenerazioni; infine, rendersi capaci di «(...) tradurre la comprensione e la critica nella capacità di imparare ad agire secondo i parametri etici; nella capacità, in altri termini, di adottare pratiche che consentano, laddove siano i soggetti stessi a riconoscerne la necessità, di avviare un processo attivo di educazione-trasformazione delle passioni»⁹. È un percorso che sfocia nella costituzione di un «soggetto emozionale», capace di prendersi cura di sé, degli altri esseri umani, del pianeta e del futuro, di rispondere a richieste di giustizia, di riconoscimento di diritti negati, di eliminazione della sofferenza. Molto ci sarebbe da dire sulle potenzialità e i limiti delle proposte di Elena Pulcini. Sicuramente esse ci lasciano in eredità un enorme patrimonio di pensiero su cui continuare a riflettere per agire.



¹ A. Loretoni, *Vulnerabilità, passioni, cura del mondo. Per Elena Pulcini*, «Iride», 2, maggio-agosto 2021, pp. 249-265.

² Tra le prime pubblicazioni di Pulcini si ricorda la monografia dedicata a Rousseau (*Amour-passion e amore coniugale: Rousseau e l'origine di un conflitto moderno*, Marsilio, Padova 1990), seguita da *L'individuo senza passioni: individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001. Vorrei però ricordare anche l'introduzione e il commento all'edizione Rizzoli della *Nuova Eloisa: J. J. Rousseau, Giulia o la nuova Eloisa: lettere di due amanti di una cittadina ai piedi delle Alpi*, BUR Rizzoli, Milano 2018.

³ E. Pulcini, *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Bollati Boringhieri, Torino 2003; con S. Bourgauff (a cura di), *Cura ed emozioni: un'alleanza complessa*, Il Mulino, Bologna 2018; *Tra cura e giu-*

stizia: le passioni come risorsa sociale, Bollati Boringhieri, Torino 2020; cfr. anche *Invidia. La passione triste*, Il Mulino, Bologna 2011.

⁴ E. Pulcini con D. D'Andrea (a cura di), *Filosofie della globalizzazione*, ETS, Pisa 2001; *La cura del mondo: paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

⁵ Chi fosse interessato a ulteriori approfondimenti, può trovare utili indicazioni e riflessioni nei saggi di Caterina Botti e Anna Loretoni, pubblicati nel fascicolo 2, 2021, della rivista «Iride». La sezione, intitolata *Per Elena Pulcini*, contiene anche un saggio della studiosa.

⁶ E. Pulcini, *Tra cura e giustizia*, cit., p. 13.

⁷ *Ibidem*, p. 84.

⁸ *Ibidem*, p. 145.

⁹ *Ibidem*, p. 149.



STUDIARE LA PACE ALL'UNIVERSITÀ DI FIRENZE

di Giovanni Scotto

All'Università di Firenze si è sperimentata l'introduzione degli studi sulla pace. Un percorso formativo innovativo nel panorama universitario italiano, iniziato negli anni 2000, che ha visto l'apporto culturale e professionale di docenti di grande valore quali, fra gli altri, Domenico Maselli, Alberto L'Abate e Giovanna Ceccatelli Gurrieri, che è stata presidente e infaticabile animatrice del Corso di Laurea in «Operazioni di pace, gestione e mediazione dei conflitti», corso che negli anni si è trasformato e ramificato e che ha dato interessanti frutti, dei quali ancora oggi l'Ateneo fiorentino va orgoglioso.

Come vincere la paura di un salto nel buio

In questo articolo proverò a delineare un'esperienza innovativa di didattica universitaria: l'introduzione degli studi sulla pace nel panorama universitario italiano nell'esempio del Corso di Laurea triennale «Operazioni di pace, gestione e mediazione dei conflitti», e l'apporto che a questo progetto ha dato Giovanna Ceccatelli Gurrieri, sociologa dell'Ateneo fiorentino. Tra i processi di innovazione sociale e il mondo dell'alta formazione la relazione non è semplice: da un lato è legittimo

chiedere alle agenzie formative di contribuire a formare gli individui per prepararli al mondo *così com'è*, fornirgli le conoscenze e competenze necessarie a inserirsi nella specifica configurazione del mercato del lavoro che si presenta a chi progetta un percorso formativo. Questa prospettiva supera i limiti propri dell'alta formazione tradizionale, che si basava in buona parte sulla ripetizione di paradigmi e contenuti elaborati nel passato; tuttavia, essa non può dare conto dei possibili sviluppi futuri della società e dell'economia. Adeguarsi in maniera rigida alle richieste del mondo del lavoro, inoltre, toglie la



possibilità al sistema della formazione di contribuire direttamente alla costruzione di una società diversa.

D'altra parte, formare in vista di una futura ipotizzata richiesta di conoscenze e competenze da parte delle istituzioni, del sistema economico e della società può costituire un salto nel buio, e nell'ipotesi peggiore illudere i giovani che hanno scelto un percorso di studio innovativo di opportunità che nel mondo reale si rivelano poi assenti.

Queste considerazioni valgono senz'altro per il campo degli studi sulla pace: a partire dalle elaborazioni della *peace research* contemporanea, che ha posto le fondamenta per l'istituzione di corsi universitari, dipartimenti e centri di formazione, a partire dagli anni Sessanta. Con l'introduzione di percorsi di studio su cooperazione, sviluppo e pace, nella riforma dei cicli del 1999, l'Italia seguiva questa evoluzione con più di un trentennio di ritardo. Il dilemma si riproponeva: la «pace come professione», benché si rivolga a un

bisogno sociale evidente, faticava nel nostro Paese a diventare una specifica nicchia nel mercato del lavoro. Come vedremo, l'esperienza del Corso di Laurea «Operazioni di pace, gestione e mediazione dei conflitti», in particolare sotto la guida di Giovanna Ceccatelli, ha provato a dare una risposta concreta a questi dilemmi, con un certo successo.

Il contributo determinante di Domenico Maselli e Alberto L'Abate

La trasformazione dell'offerta formativa nell'università italiana prende le mosse dal «processo di Bologna», avviato nella seconda metà degli anni Novanta nell'UE con l'obiettivo di creare uno «spazio europeo per l'istruzione superiore», uniformando alcuni principi per facilitare la collaborazione tra sistemi universitari e la mobilità degli studenti. Il processo di riforma era stato avviato dal ministro Luigi Berlinguer nel primo governo Prodi (1996-



1998) ed aveva avuto un primo rilevante esito con il DM 509 del 1999, emanato dal ministro Zecchino, con l'introduzione del principio del «3+2», laurea triennale e laurea specialistica (successivamente ribattezzata magistrale)¹. Un aspetto rilevante, ancorché implicito, del decreto era il ridimensionamento del ruolo delle facoltà, e la previsione di corsi di studio trasversali, o interfacoltà.

La vera opportunità di introdurre la pace nell'offerta didattica dell'università italiana si concretizzò con il DM del 4 agosto 2000, che articolava l'offerta universitaria in 42 classi di laurea. Tra queste compariva la classe 35 (successivamente divenuta 37), «Scienze sociali per la cooperazione, lo sviluppo e la pace».

In diversi atenei della penisola questa innovazione veniva colta e valorizzata, in particolare nel settore dei *development studies*. Per ciò che attiene specificamente gli studi sulla pace, sono stati due Atenei toscani a distinguersi per volontà e qualità dell'offerta: l'Università di Pisa e quella di Firenze. In quest'ultima università i promotori provenivano dal contesto scientifico e didattico del Dipartimento di Studi Sociali incardinato nella Facoltà di Scienze della Formazione, che raccoglieva sociologi, storici e antropologi, con un orientamento alla ricerca sociale applicata alle problematiche educative.

A Firenze, due personalità in particolare si fecero promotrici del nuovo corso si laurea: Domenico Maselli e Alberto L'Abate. Maselli, autorevole studioso di Storia del Cristianesimo, fu anche pastore valdese e venne eletto deputato del PDS nel 1994 e nel 1996. Alberto L'Abate, sociologo, è stato non solo uno studioso impegnato sui temi del lavoro di pace del conflitto sociale, ma anche tra le figure più in vista della nonviolenza in Italia, direttamente impegnato nei movimenti per la pace. Negli anni Novanta L'Abate era sta-

to impegnato in particolare per la prevenzione del conflitto armato in Kosovo, con la promozione del dialogo tra albanesi e serbi in un esemplare progetto di ricerca-intervento².

Il Corso di Laurea nacque nell'anno accademico 2001-02 come corso interfacoltà, con l'apporto della Facoltà di Scienze politiche «Cesare Alfieri», per le relazioni internazionali e gli studi giuridici. Il titolo del corso era originariamente «Operatori per la pace»; primo presidente venne eletto Domenico Maselli. Dal Corso di Laurea si poteva accedere a diverse lauree specialistiche biennali: Relazioni Internazionali; Metodi e Ricerca Empirica nelle Scienze Sociali, Scienze Etnoantropologiche. Quanto agli sbocchi lavorativi previsti, nella presentazione del Corso di Laurea per l'a.a. 2004-05 venivano elencati: «(...) mediatori dei conflitti in vari contesti: scuola, lavoro, quartiere, enti locali e altre organizzazioni; operatori della cooperazione allo sviluppo e dell'azione umanitaria in organizzazioni internazionali, governative, e non governative (...) monitoraggio dei diritti umani e delle elezioni; processi di democratizzazione; ricostruzione postbellica; mediazione e trasformazione nonviolenta dei conflitti; approcci civili alla sicurezza e alla gestione delle crisi (Corpi Civili di Pace, amministrazione civile, ecc.); intervento nonviolento in situazioni di conflitto; operatori e ricercatori nei Centri di Prevenzione dei conflitti armati e Centri di Ricerca e Fondazioni per la Pace; formatori, progettisti e formatori di formatori in progetti di educazione alla pace, alla nonviolenza, ed allo sviluppo sociale ed interculturale».

Quando venne Johan Galtung

Evidentemente, molti di questi ambiti professionali esistevano solo *in nuce* o erano



di là da venire: la mediazione civile e commerciale sarebbe stata introdotta nel 2010, gli interventi civili di pace ebbero in Italia una timida sperimentazione con finanziamenti pubblici a partire dal 2015. Il primo triennio ebbe un carattere marcatamente sperimentale, basandosi sulla motivazione e l'esperienza di una serie di figure-chiave, in particolare dei due docenti già citati, e sull'attivazione informale di reti di professionisti e organizzazioni ad essi collegate, o a figure di spicco dei mondi di riferimento del corso stesso: pace e nonviolenza, aiuto umanitario, mediazione internazionale. All'inaugurazione dell'anno accademico di «Operatori per la pace», il 15 gennaio 2003, la *lectio* inaugurale venne tenuta da Johan Galtung, uno dei fondatori degli studi sulla pace. Nei mesi successivi si tennero incontri pubblici con personalità come Gino Strada, fondatore di Emergency, lo storico Franco Cardini, e il premio Nobel Dario Fo. La programmazione didattica prevedeva un numero complessivo di esami da sostenere tra i 28 e i 30, con un gran numero di insegnamenti a scelta (23 nell'anno accademico 2004-05). Ciò significava per gli studenti poter incontrare esperti di molte discipline e ambiti diversi, dovendo però sostenere un numero elevato di esami. I docenti provenivano dai ranghi del personale strutturato, o erano esperti con profonda esperienza sul campo (come Gianni Rufini, uno dei maggiori esperti di azione umanitaria in Italia, e Marco Mayer, che aveva ricoperto incarichi di responsabilità all'OSCE in Kosovo). «Operatori per la pace» nei suoi primi anni di vita rispecchiava dunque la natura delle organizzazioni appena fondate, che nella loro prima fase pionieristica si affidano al carisma dei fondatori e alla motivazione di chi partecipa, effettuando sperimentazioni a vasto raggio (sulle fasi di sviluppo delle organizzazio-

ni (v. Ballreich e Glasl 2021). Negli anni successivi il Corso di Laurea attraversò profonde trasformazioni dovute da un lato all'apprendimento avvenuto nel corso della realizzazione del progetto – una specificità dei «professionisti riflessivi»³ – dall'altro a numerosi interventi a livello ministeriale che hanno obbligato ad adottare diversi cambiamenti nella didattica e nell'organizzazione.

Agli inizi del 2004 veniva eletta Presidente del CdL la sociologa Giovanna Ceccatelli Gurrieri, che avrebbe seguito lo sviluppo del corso negli anni successivi. Sotto il suo mandato, il Corso di Laurea assunse la denominazione «Operazioni di pace, gestione e mediazione dei conflitti» (sotto la stessa classe di laurea, ora n. 37).

La figura e il lavoro di Giovanna Ceccatelli Gurrieri

È opportuno, a questo punto, soffermarci più da vicino sulla persona che, dopo la fase pionieristica, ha maggiormente influenzato lo sviluppo del Corso di Laurea «Operazioni di pace, gestione e mediazione dei conflitti», diventandone presidente dal 2004 fino alla fusione con l'altro Corso di Laurea di classe 37, il SECI (Sviluppo economico e cooperazione internazionale) nell'anno accademico 2008-09.

Giovanna Ceccatelli è stata una studiosa di Sociologia che ha svolto un ruolo importante nello sviluppo della disciplina in Toscana e soprattutto nella sua diffusione come strumento di comprensione della realtà sociale per i professionisti dell'educazione. È stata allieva e collaboratrice per un trentennio di Antonio Carbonaro, importante figura della Sociologia italiana e fondatore del Dipartimento di studi sociali alla facoltà di Magistero (dall'inizio degli anni Novanta: Scienze della Forma-



zione)⁴, un crocevia importante per le scienze sociali italiane. Nonostante la varietà di discipline e interessi di ricerca, il tratto distintivo di gran parte dei suoi membri è stato il perseguire una conoscenza dei fenomeni sociali sempre orientata all'intervento e alla trasformazione positiva della società: la Sociologia del lavoro di Carbonaro e Visentini, gli studi su pace e conflitto di L'Abate, il lavoro sul carcere e la nascita del Polo Universitario Penitenziario grazie a Nedo Baracani, il lavoro teorico-pratico sui rom in Italia e le sfide alla loro integrazione portato avanti da Leonardo Piasere.

Il terreno di indagine privilegiato da Giovanna Ceccatelli è stato quello della scuola e il sistema formativo, esplorando in particolare il contributo della Sociologia alla qualificazione delle figure professionali in ambito educativo⁵, nell'ottica di una rivendicazione dell'autonomia del soggetto al centro del lavoro pedagogico⁶. Un ulteriore suo campo di interesse erano i *gender studies*⁷.

Dall'inizio degli anni Novanta, quando l'Italia è diventata meta di percorsi di migrazione, la sociologa fiorentina indirizzò le sue energie alla comprensione di questo fenomeno. Il suo libro *Mediare culture* prefigurava l'idea che fosse possibile, nelle dinamiche sociali dell'integrazione e della conflittualità interculturale, intervenire in modo costruttivo con una progettualità ragionata e riflessiva⁸.

Diventare presidente del Corso di Laurea è stato quindi per Giovanna Ceccatelli l'esito naturale di un percorso intellettuale lungo e ricco: in questo nuovo ruolo ha potuto esplicitare un'influenza notevole, ed è anche grazie alla sua figura che intorno al Corso di Laurea si sono prodotti un gran numero di progetti in campo formativo, di ricerca e di intervento. Del Corso di Laurea la sociologa fiorentina scriveva: «(...) [occorre] raccogliere la sfida che si pone

oggi alle scienze della formazione, che non possono ormai prescindere dalla necessità di contribuire alla costruzione di una nuova sperimentazione educativa e culturale, sostanziata da rigorose analisi teoriche e dal lavoro sul campo: quella del dialogo e del rapporto costruttivo fra le diversità, e più specificamente della costruzione di una cultura di pace e di nonviolenza (...). In pratica di offrire una formazione socialmente ed eticamente responsabile: un po' meno prescrittiva e un po' più interpretativa»⁹.

Nel testo, Ceccatelli traccia le coordinate scientifiche all'interno delle quali si sviluppa l'esperienza del Corso di Laurea: il principio dialogico (Buber), l'interazione comunicativa (Habermas), i concetti di alterità (Lévinas) e di trasformazione del conflitto (Galtung). Oltre alla messa a valore delle testimonianze dei movimenti per la nonviolenza (Giuliano Pontara, Nanni Salio, Antonino Drago, lo stesso Alberto L'Abate).

Il quadro dei cambiamenti

Proviamo a tracciare un quadro più particolareggiato dei cambiamenti. Nel primo *Rapporto di autovalutazione* redatto nel 2005, a fronte della forte spinta motivazionale dei fondatori del CdL, si rilevava una serie di difficoltà sia di carattere amministrativo, per la natura di corso interfacoltà, sia per la scarsità di risorse nell'implementazione della riforma, sia infine per i limiti della iniziale gestione sotto il profilo delle capacità organizzative. Per quel che riguarda l'organizzazione, il *Rapporto di autovalutazione* sottolineava alcuni cambiamenti avvenuti o in divenire: creazione di un gruppo di lavoro dedicato alla gestione del Corso di Laurea, l'assunzione di un'ottica gestionale per processi, assumendo l'impostazione del modello di



qualità CRUI e del Progetto *Campus One*; la creazione di un Comitato di indirizzo che sistematizzava i rapporti con organizzazioni esterne all'Università; una raccolta sistematica dei dati relativi alla qualità del lavoro svolto, e una valorizzazione della valutazione della didattica effettuata dagli studenti. Presentare un *Rapporto di Autovalutazione* nel 2005 non costituiva ancora un obbligo a carico dei corsi di studio, come introdotto alcuni anni dopo. Era stata un'innovazione introdotta negli anni precedenti dalla CRUI con i progetti *Campus* e *Campus One* a cui i corsi di studio accedevano su base volontaria, legata a uno sviluppo consapevole della qualità, declinata, come abbiamo visto, nella logica della codificazione e migliorabilità dei processi. La stessa Giovanna Ceccatelli era stata valutatrice nazionale per il Progetto *Campus One*, e ne aveva quindi conoscenza diretta. Si trattava quindi di una scelta che faceva propria, in modo libero e consapevole, una idea forte di innovazione didattica.

Vi erano anche linee di continuità rispetto al primo triennio degli «Operatori per la pace». Anzitutto continuava a essere caratteristica una mobilitazione di risorse intellettuali e di *input* formativi attraverso le reti di contatti personali che i singoli docenti possedevano. Continuava anche la ricerca di una sintesi tra la componente ideale, sia quella etica che riconducibile all'attivismo nei movimenti sociali, e la responsabilità sentita di promuovere l'occupabilità dei laureati, estendendo e migliorando la qualità della didattica offerta. L'adozione della procedura *Campus One* comportava anche l'intervento di valutatori esterni, che visitarono il CdL nel 2005. Ironicamente, il rapporto finale di certificazione esterna, che fotografava un Corso di Laurea dinamico e relativamente efficiente, venne consegnato un anno e mezzo dopo, all'indomani della scelta di

chiuderlo¹⁰. La scelta di porre termine a queste esperienze venne presa d'accordo da entrambi i consigli dei Corsi di laurea che si sarebbero poi fusi insieme. In quegli anni, la laurea triennale sulla pace aveva un numero di immatricolati più alto di quella di studi sullo sviluppo. La valutazione condivisa fu che nel medio termine – si stava aprendo un periodo di riduzione di risorse e dell'offerta formativa – sarebbe stato più sostenibile un progetto che unisse entrambi i percorsi della classe di laurea 37, al prezzo di diminuirne le rispettive specificità e istituendo un percorso in cui la varietà di discipline avrebbe poi trovato una sintesi formativa solo con qualche difficoltà.

Il Corso di Laurea è esistito dal 2001 al 2008, e si è fuso successivamente con il CdL «Sviluppo economico e cooperazione internazionale», assumendo la dizione «Sviluppo economico, cooperazione internazionale e sociosanitaria, gestione dei conflitti». Nel corso della sua storia, ha laureato 165 persone¹¹. Anche se non vi sono ad oggi ricerche specifiche sul tipo di impiego dei laureati, nelle reti di relazioni rimaste successivamente al termine dei loro studi, risulta che buona parte di essi hanno lavorato nel settore socio-educativo, mentre un numero più limitato ha avviato una carriera in campo internazionale. Nell'ultimo decennio, un numero consistente di laureati ha poi trovato impiego nel sistema nazionale di accoglienza di rifugiati e richiedenti asilo.

Oltre la laurea triennale: alta formazione, ricerca, interventi

Con l'introduzione del modello 3+2, il sistema universitario italiano abbassava la soglia per il raggiungimento del titolo universitario, ma doveva affrontare un dilemma nella progettazione dei percorsi di



laurea triennale: questi potevano da un lato essere orientati all'ingresso diretto nel mercato del lavoro, o offrire una preparazione propedeutica all'ingresso alle lauree magistrali. Per i laureati in «Operazioni di pace, gestione e mediazione dei conflitti» il problema si poneva in modo più acuto: da un lato il carattere ancora abbozzato della domanda di questa figura professionale, dall'altro, gli sbocchi a livello di laurea magistrale nell'Ateneo fiorentino non direttamente centrati sui *peace studies*. Si tratta di una mancanza che l'Università di Firenze non è riuscita a colmare fino ad oggi¹².

Giovanna Ceccatelli, in collaborazione con il gruppo di docenti che animava il Corso di Laurea, mise in cantiere nel corso degli anni una serie di iniziative per rispondere a questo doppio problema: opportunità formative principalmente destinate agli «operatori di pace». Possiamo adottare la tripartizione a suo tempo proposta da Galtung, di declinare la pace come educazione, ricerca e azione¹³.

In primo luogo vennero avviati diversi percorsi formativi per offrire ai laureati opportunità ulteriori di qualificazione. Nel campo della mediazione dei conflitti, ciò si concretizzò nel 2004 grazie all'incontro fortuito con due giovani giuristi, Leonardo Marconi e Giovanni Di Bari, che elaborarono un progetto formativo sfruttando le possibilità offerte dalla Regione Toscana di arricchire i percorsi di laurea triennali con dei «moduli professionalizzanti» per operatori della mediazione. Il progetto ebbe il sostegno regionale, con un finanziamento cospicuo, di 75.000 Euro, che permise la realizzazione di un percorso di formazione esperienziale con il coinvolgimento di alcuni esperti di alta qualificazione, tra cui la studiosa e mediatrice francese Jacqueline Morineau, che aveva dato impulso alla nascita di tutto il settore in Italia a partire dalla metà degli anni

Novanta. Il modulo ottenne un finanziamento anche l'anno successivo, e il percorso venne sdoppiato per permettere un lavoro più approfondito da un lato sugli strumenti della mediazione sviluppati da Jacqueline Morineau nel contesto della giustizia riparativa e della mediazione penale, dall'altro (a cura di chi scrive e di Anja Baukloh) una preparazione orientata a lavorare nei contesti di comunità e interculturali. A partire da quell'esperienza del modulo professionalizzante, la Facoltà di Scienze della Formazione organizzò un vero e proprio master di un anno in *Mediazione dei conflitti sociali e interculturali* (anni 2006 e 2007), che ha formato persone successivamente impegnate nella mediazione dei conflitti locali, nella facilitazione di percorsi facilitativi e nel *peacebuilding*. Il master avviò anche una collaborazione con Rondine, un progetto di studentato per la promozione della pace e del dialogo in provincia di Arezzo, ospitandone alcuni studenti stranieri¹⁴.

Un'ulteriore esperienza di alta formazione, destinata in particolare a educatori e attivisti, fu il corso di perfezionamento postlaurea per «Formatori alla nonviolenza». Il corso si sviluppava su un anno, con una durata di 100 ore di formazione, inclusa una settimana residenziale. La caratteristica del corso era di proporsi come crocevia di scambio e valorizzazione di un gran numero di esperti italiani e internazionali, tra cui Alberto L'Abate, Lennart Parknas, Roberto Tecchio. Nel campo degli interventi e della progettualità, ricordo qui due esperienze collettive di grande valore. Il Laboratorio permanente di educazione alla pace, orientato principalmente al lavoro nella scuola, era animato da Alfredo Panerai, studioso e formatore, ed è stato attivo dal 2006 al 2016 accompagnando molti laureati a fare esperienza didattica. All'interno del laboratorio sono state realizzate anche diverse pubblica-

zioni che ne dimostrano la vivacità intellettuale¹⁵.

La seconda esperienza, animata da chi scrive insieme con Anja Baukloh, è il Laboratorio Forma Mentis, presso il PIN – Polo Universitario di Prato. Si tratta di un centro di ricerca-intervento su mediazione dei conflitti, dialogo e processi partecipativi. Il Laboratorio prende le mosse dalla collaborazione avviata da un gruppo di docenti e partecipanti al modulo professionalizzante già ricordato con il Comune di Prato per la creazione di uno sportello di mediazione di vicinato e su progetti destinati a favorire l'integrazione di comunità migranti, in particolare cinesi. Dal 2010 il Laboratorio conduce progetti in particolare nella città di Prato¹⁶.

Il progetto forse più affascinante e ambizioso tra quelli nati sulla scia della laurea triennale, è stato il Centro Universitario di ricerca per la pace, l'analisi e la mediazione dei conflitti (CIRPAC), nato nel 2004 per iniziativa di Giovanna Ceccatelli, del sociologo Enrico Cheli dell'Università di Siena e degli studiosi riuniti nel Centro Interdisciplinare di Scienze per la Pace (CISP) di Pisa, aggregando in seguito la Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa e l'Università per Stranieri di Perugia, in una rete di ricerca e alta formazione accademica. Un sostegno importante era venuto da Massimo Toschi, dal 2005 al 2010 assessore della Regione Toscana, alla Pace, al Perdono e alla Riconciliazione tra i Popoli, figura notevole di uomo di pace, anche allo scopo di fornire un supporto scientifico alle attività di cooperazione internazionale della Regione. Le università riunite nel CIRPAC realizzarono anche una Scuola di dottorato di ricerca in «Studi per la pace e risolu-

zione dei conflitti», negli anni 2005 e 2006. Il dottorato costituiva un ideale completamento dei percorsi di studi per la pace, e avrebbe potuto svolgere un ruolo importante per la formazione di una nuova generazione di studiosi ed esperti. Il sostegno a questa iniziativa, tuttavia, risultò di breve durata e l'esperienza, pressoché unica in Italia, non ebbe seguito.

Venti anni di un proficuo lavoro

Al termine di questo giro d'orizzonte su contenuti e esiti di un progetto formativo e culturale che andava ben al di là della

MEDIARE

Giovanna Ceccatelli Gurrieri

CULTURE

Nuove professioni
tra comunicazione e intervento

Carocci



creazione di una laurea triennale da 180 crediti formativi, possiamo tirare le somme e fare qualche considerazione più generale. Abbiamo visto all'inizio come uno dei dilemmi dell'innovazione sociale in campo educativo è la tensione tra la realtà del sistema economico e sociale così com'è, e la scommessa di formare per una realtà futura, che chi progetta nuovi percorsi scorge essere un «mondo possibile», un potenziale da realizzare. Alcuni progetti di formazione hanno carattere prefigurativo, e provano non solo a dotare chi vi partecipa delle conoscenze e competenze utili a navigare nella complessità attesa del futuro, ma concorrono a produrre proprio quelle traiettorie di sviluppo per le quali intendono preparare gli studenti. Qual è quindi la valutazione complessiva, a più di un decennio della fine di quella particolare configurazione formativa e culturale?

Credo di aver illustrato che la comunità di pratiche che fu riunita intorno a questo progetto, grazie alla visione di Maselli e L'Abate prima, al lavoro di coordinamento e promozione di Giovanna Ceccatelli Gurrieri più tardi, abbia agito in senso prefigurativo, contribuendo a formare nuovi professionisti che sono stati in grado di affrontare crisi non previste nel momento in cui il Corso di Laurea era stato progettato: è stato anche un esercizio di prevenzione di crisi che nel momento in cui veniva realizzato non erano ancora all'orizzonte.

Anche se l'esperienza del Corso di Laurea «Operazioni di pace, gestione e mediazione dei conflitti» è terminata, quella proposta formativa si è sedimentata nel tempo all'interno dei percorsi proposti nell'ateneo fiorentino. La fusione con il Corso di Laurea SECI, sotto la Scuola di Economia, ha avuto vita lunga e un relativo e stabile successo in termini di immatricolazioni. A partire dal 2021, la nuova

ristrutturazione del Corso di Laurea ha riproposto specifico ispirato agli studi sulla pace («Pace e coesione sociale»). La Rete Italiana delle Università per la Pace (www.runipace.it) ha di recente rilanciato nel nostro Paese questo tipo di lavoro di ricerca e formazione.

Mi sia concesso, al termine di questa esposizione, di condividere qualche memoria personale del mio periodo di collaborazione con Giovanna Ceccatelli.

I tratti caratteristici del suo stile professionale erano la generosità, la franchezza e la capacità di risolvere problemi pratici, unite più che a una visione nobile e astratta, a una «utopia concreta» (l'espressione è di Alexander Langer): caratteristiche che, unite al dono di saper coinvolgere nel progetto persone e organizzazioni le più diverse, e alla straordinaria capacità di lavoro, ne fecero una figura insostituibile di presidente di Corso di Laurea (Giovanna aveva anche la particolarità di non usare mai un'agenda, ma di avere chiarissimi in testa appuntamenti, priorità e problemi da risolvere giorno per giorno, ogni giorno per anni).

Le fitte relazioni e negoziazioni con presidi di facoltà, assessori e funzionari regionali, personalità della politica locale, centri di ricerca e colleghi di altri atenei contribuirono a costruire un percorso formativo ricchissimo di stimoli e opportunità. Come abbiamo visto, gli ostacoli erano numerosi, a ogni livello del sistema: si pensi che nel 2005 la Facoltà di Scienze della Formazione deliberò di non far uso di un finanziamento di Ateneo per un posto aggiuntivo di ricercatore destinato a lavorare nel Corso di Laurea!

Dall'inizio di quell'esperienza sono passati oltre 20 anni. Le persone formate all'inizio degli anni duemila sono da tempo inserite nella società in molti percorsi professionali diversi, di cui l'accoglienza a rifugiati e richiedenti asilo è solo uno di



molti ambiti. Il percorso formativo originario della laurea triennale, dopo innumerevoli trasformazioni, si ripropone da pochi anni in veste nuova con il *curriculum* su «Pace e coesione sociale» all'interno della laurea triennale di classe 37 «Sviluppo sostenibile, cooperazione e gestione dei conflitti». È in cantiere il lan-

cio di una laurea magistrale a titolo multiplo «Global peace, well being and justice» in collaborazione con quattro università europee. I frutti del lavoro dei pionieri degli studi sulla pace a Firenze, e in particolare di Giovanna Ceccatelli Gurrieri, sono stati copiosi: a questa storia guardiamo con gratitudine.

¹ V. sul tema della riforma: M. Vaira, *La costruzione della riforma universitaria e dell'autonomia didattica: idee, norme, pratiche*, attori, LED Edizioni Universitarie, Milano 2011.

² Della vasta produzione scientifica di L'Abate ricordiamo qui: *Per un futuro senza guerre: dalle esperienze personali ad una teoria sociologica per la pace*, Liguori, Napoli 2008; *L'arte della Pace*, Centro Gandhi Edizioni, Pisa 2014. Sul suo ruolo di attivista nonviolento v. il numero monografico di «Azione Nonviolenta», *Memoria di Alberto L'Abate*, settembre-ottobre 2018.

³ V. D.A. Schön, *Il professionista riflessivo: per una nuova epistemologia della pratica professionale*, Dedalo, Bari 1993.

⁴ Sulla figura di Carbonaro, si vedano gli atti del Convegno a pochi anni dalla morte del sociologo: G. Ceccatelli Gurrieri (a cura di), *Le ragioni della sociologia: il percorso culturale e civile di Antonio Carbonaro*, Franco Angeli, Milano 2003.

⁵ G. Ceccatelli (a cura di), *Fondamenti teorici del processo formativo. Contributi per un'interpretazione*, Liguori, Napoli, 1996, pp. 3-291; Id. (a cura di), *Qualificare per la formazione: il ruolo della sociologia*, «Vita e Pensiero», Milano 1995.

⁶ G. Ceccatelli Gurrieri (a cura di), *L'istruzione fra competenze e significati: i processi educativi verso l'autonomia del soggetto*, in *Qualificare per la formazione: il ruolo della sociologia*, cit., pp. 211-237.

⁷ G. Ceccatelli, A. Panerai, e S. Tirini, *Orizzonti di genere Sperimentazioni multidisciplinari su un concetto in evoluzione*, ETS, Pisa 2012, <https://flores.unifi.it/handle/2158/885539>.

⁸ G. Ceccatelli Gurrieri, *Mediare culture. Nuove professioni tra comunicazione e intervento*, Carocci,

Roma 2003.

⁹ G. Ceccatelli Gurrieri, *Gli studi sulla pace, le scienze sociali e le scienze dell'educazione*, in *Cultura e professionalità educative nella società complessa*, a cura di S. Ulivieri, F. Cambi, e P. Orefice, Firenze University Press, Firenze 2010, pp. 330-41.

¹⁰ Riporto l'episodio a memoria; non sono stato in grado di reperire il relativo documento.

¹¹ Dati ripresi dal database Almalaura (<https://www.almalaura.it/i-dati/le-nostre-indagini/condizione-occupazionale-laureati-dal-2007>) e dall'archivio delle tesi di laurea dell'Università di Firenze (<https://sol.unifi.it/tesi/consultazione-per-il-periodo-2002-2007>).

¹² L'Ateneo fiorentino sta oggi progettando insieme a cinque altre università *partner* una laurea magistrale con *multiple degree* su «Global peace, wellbeing and justice». Se questo progetto andrà in porto avremo per la prima volta all'Università di Firenze un'offerta di laurea magistrale sulla pace.

¹³ J. Galtung, *Peace: Research, Education, Action*, Christian Ejlertsen, Copenhagen 1975.

¹⁴ Su Rondine v. F. Vaccari, e F. Simeoni, *Rondine Cittadella della Pace. Storie di nemici che si incontrano*, San Paolo, Roma 2019.

¹⁵ Si veda ad es. A. Panerai, N. Martina e G. Vitaioli (a cura di), *Manuale di educazione alla pace. Principi, idee, strumenti*, Edizioni Junior, Parma 2012; A. Baukloh e A. Panerai, *A scuola di nonviolenza*, Edizioni Junior, Parma 2014.

¹⁶ Il Laboratorio Forma Mentis è un centro di ricerca sulla mediazione dei conflitti presso il polo universitario di Prato, diretto da chi scrive: v. <https://www.pin.unifi.it/laboratori/formamentis>.



ACLI: UNA STORIA LUNGA 80 ANNI

di Gabriele Parenti

La ricorrenza degli ottanta anni delle ACLI (Associazioni Cristiane Lavoratori Italiani) offre l'occasione per una riflessione sul loro percorso, che si interseca strettamente con le vicende politiche e sociali del Paese. Da richiamare, il tema cruciale del non-collateralismo, con la Democrazia Cristiana prima e con altri partiti poi, che ebbe una lunga maturazione, ma divenne palese, con esiti anche drammatici per la stessa Organizzazione, con il Congresso di Vallombrosa del 1970, grazie soprattutto all'opera del suo presidente, Livio Labor, del quale si tratteggia qui un ricordo in una breve intervista al figlio Willy.

Il non-collateralismo: una scelta «in campo aperto»

ACLI: 80 anni di storia. Un percorso che s'interseca con le vicende sociali e politiche, in particolare con i grandi snodi dell'Italia repubblicana.

Le ACLI nacquero ufficialmente nel Convegno che si tenne dal 26 al 28 agosto a Roma nel Convento di S. Maria Sopra Minerva (il 5 luglio era stato approvato lo Statuto provvisorio).

L'Associazione dei lavoratori cristiani era

stata costituita subito dopo che il Patto di Roma aveva dato vita al sindacato unitario dei lavoratori (3 giugno 1944) con funzione pre-sindacale, ovvero la formazione dei lavoratori cattolici alla dottrina sociale cristiana.

Ripercorrere l'intero arco di tempo non è possibile nello spazio di questo articolo, tanto più che esistono numerose pubblicazioni di autori ben più autorevoli, a cominciare da *L'incudine e la croce* dello storico presidente Domenico Rosati. Mi soffermerò quindi su una delle svolte più



significative e che hanno lasciato traccia. Quella del non-collateralismo e del voto libero, che alla fine degli anni 60 destò scalpore, e che oggi può essere riletta alla luce di quanto è avvenuto nei decenni successivi e che ha dato ragione a quelle scelte. Le quali erano maturate già da tempo. Dopo la scissione del sindacato unitario nella quale avevano avuto un ruolo ancora controverso, le ACLI si erano ripositonate nei settori del tempo libero, della formazione, dei servizi sociali. Negli anni 60 avevano circa un milione di iscritti, con una rilevante consistenza organizzativa, un radicamento capillare sul territorio e una espansione dei servizi. E un peso nell'interlocuzione delle istituzioni e delle forze sociali. Questo le portò a guardare a un'autonomia politica della società civile e a proiettarsi con coraggio in campo aperto.

Il Congresso di Bari del 1961 fu vinto da Livio Labor, che nella sua relazione aveva espresso una concezione delle ACLI «(...) quale organica e originale sintesi dei tre momenti distinti reciprocamente condizionanti, ma unitariamente confluenti, della formazione, dei servizi sociali e dell'azione sociale, con un esplicito primato di quest'ultima alla quale vanno finalizzate le stesse attività di formazione e

la strutturazione dei servizi»¹. Del resto già nel 1960 Labor aveva definito le ACLI come «(...) gruppo di influenza ideologica e culturale e di coerente e autonoma pressione sociale»². Questo sottintendeva autonomia politica, perché il collateralismo non consente di essere un gruppo di pressione *stricto sensu*. Quindi, la strada intrapresa nel 1969 non fu una svolta repentina sotto gli impulsi del 68 ma l'approdo di un percorso iniziato in tempi in cui gli storici steccati erano particolarmente solidi. Nel 1966, al X Congresso, il tema fu «la partecipazione dei lavoratori alla società democratica». La relazione di Labor constatò la carenza di partecipazione democratica e «Azione sociale» titolò *Un di più di rischio da assumere*³ con riferimento al ruolo di protagonista del movimento aclista. Questo Congresso è ricordato come quello dei fischi alla Dc, che segnalavano l'insofferenza nei confronti del Partito dell'unità politica dei cattolici⁴. Domenico Rosati, in una recente intervista video che ho realizzato per un documentario, ha ricordato che le ACLI «(...) nacquero come forza collaterale alla DC, ma poi gradualmente si resero conto che essa, con il suo interclassismo, non incarnava tutta la tensione sociale che le ACLI ebbero con un'evoluzione interna»⁵.



Aldo Moro, allora presidente del Consiglio, nel suo intervento al Congresso mostrò di aver compreso questi fermenti nuovi. Osservò che c'erano molte possibili interpretazioni, graduazioni, accentuazioni per gli aspetti problematici affiorati anche nella relazione del presidente Labor. E tuttavia riteneva che «(...) nessun aspetto problematico, per quanto importante per quanto tale da destare delle preoccupazioni, da porre degli interrogativi, sia tale da mettere in discussione, da rendere meno significativo quel che ci accomuna: una eguale concezione dell'uomo, del mondo, della società».

E affermò che questa forza ideale «(...) comunque essa si vada articolando sia qualcosa di essenziale nella vita sociale e politica del Paese e che l'apporto comunque configurato degli ideali cristiani di libertà e di giustizia sia un apporto originale e insostituibile»⁶. Determinate frasi come, appunto, «comunque configurato» o «comunque si vada articolando», nel consueto stile di Moro, sembrano adombrare la possibilità di valutazioni e di scelte differenti pur nella unità dei valori di fondo dell'ispirazione cristiana.

Il ruolo di Gioventù aclista

Non a caso, si è detto che questo fu il Congresso del «ruolo vulcanico» delle ACLI, della loro «coerente capacità anticipatrice». Accelerazione che si avvale dei risultati del Concilio Vaticano II e della rivoluzione culturale del '68.

Scelte approfondite negli Incontri di studio di Vallombrosa del 1967 e 1968 che ampliarono l'orizzonte per cogliere la dimensione politica o sociale dei singoli problemi⁷.

Sempre nel 1968 si tenne ad Assisi il Convegno dei giovani aclisti sul tema *Il dissenso dei giovani tra rivolta e partecipa-*

zione, incentrato, appunto, sul fenomeno della contestazione e sull'appartenenza delle ACLI al movimento operaio come scelta prioritaria.

Il 1968 segnò anche una nuova attenzione alle «forze del cambiamento», identificate con le «forze sociali della sinistra democratica», con le quali si privilegiò il confronto⁸.

Emerse un'accentuazione politica che chiedeva «(...) canali nuovi di partecipazione per una più diretta democrazia di base» e il presidente Labor ipotizzò la necessità di una «nuova offerta politica». Si arrivò così all'XI Congresso Nazionale (Torino, 19-22 giugno 1969), che segnò la fine del collateralismo con la DC, il voto libero degli aclisti, (proclamato per la prima volta in Italia da una associazione cattolica). Poi Labor scelse un diretto impegno politico con l'ACPOL e poi con il MPL. Emilio Gabaglio fu eletto presidente. Il Congresso di Torino ebbe una sorta di anteprima, dal 3 al 6 gennaio, con il Congresso di Gioventù aclista (che contava ben 220mila iscritti) che si tenne a Viareggio.

Il tema *Movimento operaio e condizione giovanile* evidenziava l'adesione alle lotte operaie e studentesche. Gli organi d'informazione dettero ampio spazio ai lavori, in quanto si capiva che preannunciavano le scelte del Movimento aclista dando concretezza a quella politicità già delineata a Vallombrosa nel 1968 in modo ancora sfumato e variamente interpretabile. Tuttavia, il Congresso di Gioventù aclista non era solo una «prova generale», perché nelle due mozioni all'analisi dell'assetto sociale e politico del Paese si univa il dibattito sul tipo di presenza e di funzione di G. A. e più in generale delle ACLI. Una mozione era incentrata sulla priorità della formazione, l'altra sull'azione politica che diveniva essa stessa formazione.

Ho chiesto una rievocazione di questo



evento a Lorenzo Scheggi Merlino che ne fu un protagonista. Egli ha sottolineato che uno dei temi caldi era quello dell'alleanza studenti-operai, la centralità della classe operaia. Gioventù Aclista – ha ricordato Scheggi Merlino – era parte viva e attiva all'interno del Movimento che arrivava a quel fatidico 1969 al centro del dibattito politico, super monitorato dai *media*, col motore del dibattito interno molto su di giri. Aleggava in maniera crescente, la «voglia di politica» in un campo più largo della sola Democrazia Cristiana.

Fra i punti che dividevano le due mozioni, Scheggi Merlino precisa «La nostra mozione fu accusata di essere "filo-studenti", contrapposta a quella alternativa autodefinita "filo-operai". Ci pareva che, in quel momento, rivendicare una egemonia operaia, sul movimento studentesco, fosse una battaglia non assurda, come dimostrarono gli eventi successivi dal '69 al '72, ma fuori tempo. L'importante, sostenevamo, era stare nel fuoco degli avvenimenti da protagonisti, e non da osservatori».

«A dividerci – conclude Scheggi Merlino – era poi il giudizio sulle forze politiche. Tutti, senza distinzione mettevamo sotto accusa la loro scarsa democrazia interna,

(Labor parlava di canali di partecipazione intasati) salvo poi avere la capacità di distinguere fra le responsabilità delle forze di governo e di maggioranza e quelle di opposizione»⁹. All'assise di Gioventù Aclista intervenne Gabaglio, il quale rilevò che «(...) si doveva guardare a un Movimento non ripiegato su se stesso, dedito solo alle pur necessarie opere di promozione sociale ma piuttosto a un'organizzazione aperta sul mondo (...) partecipe delle lotte del movimento operaio». E, osservando che senza proiezione politica, la lotta dei lavoratori non poteva raggiungere appieno i suoi obiettivi aggiunse che l'autonomia delle ACLI non significava disimpegno ma «(...) riscoperta di un modo nostro che ci appartiene di fare politica» negando che ciò fosse compito esclusivo dei partiti «(...) a cui necessariamente dovrebbero ricondursi tutte le forme di associazione e di espressione»¹⁰.

Ricordando Livio Labor

Le ACLI giunsero quindi a Torino con una prospettiva già delineata. Nella relazione di apertura il presidente Labor esortò a



sviluppare attività e iniziative «(...) che del movimento operaio sono proprie e che hanno per fine la liberazione dell'uomo-lavoratore da ogni condizionamento e da ogni costrizione economica, culturale e politica». E proprio «(...) da questa esperienza autentica di movimento operaio – rilevava Labor – indipendentemente dalla loro fede religiosa e dalla loro scelta politica o sindacale può venire recuperato in concreto anche il discorso della libertà politica».

Circa il voto libero degli aclisti, osservò che «Collateralismo significa appartenere in modo sostanziale ad un determinato sistema capace di gestire, a livello anche partitico, la rappresentanza politica del movimento stesso»¹¹. La mozione che sanciva queste scelte fu approvata dall'86% dei delegati.

Della figura e sul ruolo di Labor abbiamo parlato con il figlio Willy, uno dei relatori in un recente incontro con cui le ACLI hanno ricordato lo storico presidente.

D. *Una biografia scritta da Tarcisio Barbo e Luigi Borroni s'intitola Labor e la virtù dell'impazienza. Perché questo titolo?*

R. Livio Labor, mio padre, era un impaziente. Ma l'impazienza, che nel privato può rappresentare un difetto, nella congiuntura politico-sociale della fine degli anni 60 appariva come una virtù. Consentiva di non accettare più lo *status quo* di una società bloccata nella quale l'ascensore sociale non funzionava più. Consentiva di non rassegnarsi, ma invitava a cercare altre strade, altri sbocchi politici diversi da quello, comodo e vincente ma che aveva perso la spinta innovatrice dei primi anni, della Democrazia Cristiana.

D. *Per la prima volta venivano a cadere gli «storici steccati» ideologici?*

R. Direi che non caddero ancora. Era troppo presto, in un mondo ancora fortemente condizionato dalla presenza del Muro di Berlino e di ciò che esso rappresentava.

Ma «rubo» le parole di Pierre Carniti, intervenuto proprio nel libro di Barbo e Borroni. «A differenza di altri esponenti del mondo cattolico, che pure hanno fatto parte delle élite del potere – scrive lo storico leader della Cisl – il suo nome entrerà a pieno diritto nei libri di storia. La cosa paradossale è che ci entrerà a causa di una sconfitta. Ma questo capita, non di rado, a coloro che hanno il torto di capire in anticipo ciò che gli altri non riescono a intuire».

D. *Labor, figura centrale nella storia dell'Italia del 900, le sue scelte ACPOL e MPL aprirono orizzonti nuovi alla politica, rompendo schemi consolidati di barriere fra laici e cattolici...*

R. Questo è certo. Io non ho vissuto politicamente, per motivi di età, quegli anni. Ma tante volte nella vita ho incontrato persone che mi raccontavano la dirimente novità che rappresentò quella esperienza. La prima volta che i cattolici votarono in massa contro le indicazioni della DC fu in occasione del referendum sul divorzio del 1974. Proprio poco dopo la fine del MPL. In quella occasione una gran parte di laici e cattolici marciarono insieme e credo non lo avrebbero fatto in ugual misura se non ci fossero state le esperienze precedenti, che non ebbero fortuna politica anche perché le elezioni (le prime elezioni anticipate nella storia repubblicana) le colsero a metà del guado.

D. *Ma fu anche un preannuncio della Seconda Repubblica e delle formazioni di Centro-Sinistra (dall'Ulivo al PD)?*

R. Più che un preannuncio fu un seme che impiegò molto tempo a germogliare. L'esperienza dell'Ulivo è molto successiva, ma credo, nelle intenzioni, simile ai tentativi degli anni 70.

D. *Tuo padre ha continuato a seguire da vicino le vicende delle ACLI?*

R. Come ex presidente faceva parte del Consiglio Nazionale e ha sempre seguito



con partecipazione ed affetto le vicende delle ACLI. I presidenti che si sono succeduti negli anni 70 e in parte negli anni 80, d'altronde, erano stati suoi collaboratori e, soprattutto, suoi amici.

Quello strappo con la Chiesa

Riprendendo la nostra narrazione, il vero strappo con la Chiesa venne l'anno successivo, quando il Convegno di studi di Vallombrosa (27-30 agosto 1970) lanciò l'*ipotesi socialista* variamente interpretata. Infatti, si trattava di uno scenario, una scelta di campo indefinita, perché altrimenti sarebbe entrata in contrasto con il principio del voto libero sancito dal Congresso. Ma ebbe grande eco nell'opinione pubblica¹², in particolare sulla stampa con titoli del tipo *La Chiesa sconfessa le ACLI*.

A Vallombrosa Gabaglio indicò alcuni punti di riferimento sui quali sviluppare l'impegno futuro: «(...) una irreversibile scelta anticapitalistica e quindi il nostro essere forza del cambiamento; la necessità di approfondire la ricerca verso un futuro diverso per l'uomo, senza escludere l'ipotesi autenticamente socialista» declinata come «(...) soddisfacimento dei bisogni sociali, la piena realizzazione dell'uomo nel lavoro, nella liberazione integrale dell'uomo»¹³. Tanto bastò perché il Consiglio Permanente della CEI emanasse un duro comunicato contro le ACLI nel maggio 1971. Poi, il 19 giugno, Paolo VI deplorò che le ACLI «(...) con le loro discutibili e pericolose implicazioni dottrinali e sociali» si fossero poste fuori «dall'ambito delle associazioni per le quali la gerarchia accorda il consenso». Seguì il ritiro degli assistenti ecclesiastici.

Peraltro, già il 6 marzo 1970, quindi prima di Vallombrosa e dell'ipotesi socialista, la CEI aveva manifestato «perplexità e turbamento» per l'uso di «linguaggi inconci-

liabili con la visione cristiana» e richiedeva un chiarimento in merito alla comunione ecclesiale. Essendo le ACLI nate e vissute all'ombra del campanile, l'evento fu traumatico e dette il via alla scissione (che avrebbe dato vita al MCL) la cui portata psicologica fu superiore alla perdita di iscritti e di Circoli perché la base fu disorientata e ci furono incertezze sulla tenuta del sistema associativo. Vari ambienti della politica e della gerarchia ecclesiastica (con amplificazione dei *media*) interpretarono impropriamente l'ipotesi socialista come ricerca di un nuovo colateralismo con i partiti di sinistra (in specie il PSI e il più temuto PCI). Quindi, anche per evitare strumentalizzazioni, le ACLI fecero una retromarcia su Vallombrosa, non sui deliberati di Torino, che restarono un punto centrale della loro azione. Ciò comportò le dimissioni di Gabaglio, a pochi mesi dal Congresso di Cagliari del 1972 che lo aveva riconfermato presidente. Furono gli anni in cui le ACLI, con la presidenza Carboni si ridefinirono, e dettero prova di resilienza con la loro presenza nel sociale. Nell'intervista per il documentario che ho realizzato per gli 80 anni delle ACLI¹⁴, Domenico Rosati ha osservato che «occorse molta pazienza, amore per il movimento». E ci fu un costante dialogo con la Chiesa che, però, solo negli anni 80, durante il pontificato di Giovanni Paolo II, tornò in piena sintonia con le ACLI, le quali si definivano «un movimento della società civile per la riforma della politica» che si muoveva lungo le direttrici della pace, della pianificazione globale, della diffusione dei poteri.

Il rilancio

Il rilancio passò – durante la presidenza Rosati – dall'allargamento del sistema di relazioni, delle politiche per la costruzio-



ne di una «più larga intesa tra le forze democratiche e popolari» e dal ribadire «la centralità della società civile come elemento di rigenerazione della politica» al di là, quindi, del dominio dei partiti¹⁵. Nella già citata intervista, Rosati ha spiegato l'importanza di aver preservato le ACLI nella loro identità primaria, nel rapporto con le classi popolari, attraverso i Circoli come presenza alla base della società «con l'ambizione di poter fare qualcosa di più, inserirsi nella vita politica e sociale senza perdere l'ispirazione fondamentale, quella del pensiero sociale cristiano». Le successive presidenze di Giovanni Bianchi e di Franco Passuello ampliarono questa navigazione in mare aperto. Si era agli albori della Seconda Repubblica e i partiti si stavano rifondando con aperture alla società civile. Che però ebbero breve durata, in quanto tornarono ad essere autoreferenziali e a porsi come unici interlocutori delle istituzioni. Le scelte del 1969 si sono rivelate anticipatrici e per certi versi profetiche circa l'autonomia della società civile, base di un

reale pluralismo e di una democrazia partecipativa che non si esprimono solo nei partiti. Una conquista che non è ancora compiuta nel mondo del Terzo settore, che ha conquistato l'autonomia del sociale ma il non collateralismo si è tradotto spesso in una sorta di apoliticità, fino a confondersi con l'impresa sociale. Viceversa, *il fare*, pur essendo requisito essenziale non esclude né dovrebbe mettere in secondo piano la soggettività politica articolata come analisi dei bisogni sociali, valutazioni critiche, progettazione, proposta politica, in un ruolo non subalterno a quello dei partiti. E mi fa piacere che nel commemorare Livio Labor, l'attuale presidente nazionale delle ACLI, Emiliano Manfredonia, abbia osservato che «(...) oggi, una classe politica formata non c'è e la nostra associazione ha una grande classe dirigente». Pertanto – ha sottolineato Manfredonia – «(...) noi non siamo schierati in un partito, ma fare politica è uno degli impegni della nostra Associazione. Abbiamo questa grande eredità costruita nel tempo di pensieri, valori e spirito mai domo»¹⁶.

¹ M. Reina, *VIII Congresso Nazionale delle ACLI*, (Bari, 1961) in «Aggiornamenti sociali», febbraio 1962, pp. 109-122. Per una completa disamina di quella stagione si veda M.C. Sermanni, *Le ACLI alla prova della politica (1961-1972)*, Ediz. Dehoniane, Napoli 1986.

² «Moc. Idee, problemi, dibattiti nel movimento operaio cristiano», n. 1/1960.

³ *Un rischio da assumere; Livio Labor*, in «Azione Sociale», nn. 46-47, 13-20 novembre 1966.

⁴ «Acli oggi»; bozze di stampa *Le Acli per la partecipazione dei lavoratori alla società democratica*, X Congresso nazionale, Roma, 3-6 nov. 1966.

⁵ In quell'occasione Rosati mi ha fatto presente che l'inno delle Acli parla di «lotta lunga e dura» e che il termine lotta non era abituale nel mondo cattolico, era una terminologia del movimento operaio nel suo insieme, di cui le Acli si sentivano parte.

⁶ L'intervento di Moro si può ascoltare su Youtube alla voce X Congresso delle ACLI.

⁷ R. Baione, *LXI Congresso di Gioventù Aclista*, in «Aggiornamenti sociali», marzo 1969, p. 179. Dibattito in corso sull'eventuale sbocco politico delle

Acli, Vallombrosa 1968.

⁸ <https://www.acli.it/le-acli-impazienti-verso-una-nuova-democrazia/>, a cura di Archivio storico nazionale Acli.

⁹ La rievocazione di Lorenzo Scheggi Merlini si può trovare in forma più ampia su «Thedotcultura» Magazine.

¹⁰ «Aggiornamenti sociali», cit., marzo 1969, p.189.

¹¹ L. Labor, Relazione del Comitato esecutivo Acli – Torino, 19 giugno 1969. In www.acli.it, *Le Acli impazienti*, cit.

¹² Il tema del Convegno era *Movimento operaio, capitalismo, democrazia*.

¹³ Relazione del Presidente Emilio Gabaglio al XVIII Incontro Nazionale di Studi, Vallombrosa, 27-30/8/1970, in «Azione Sociale», n.35-36, 30 agosto-6 settembre 1970. A. Tognoni, *Il Convegno delle ACLI a Vallombrosa*, in «Aggiornamenti sociali», sett.-ott. 1970.

¹⁴ *Ibidem*, passim.

¹⁵ *Le Acli impazienti*, cit.

¹⁶ <https://www.acli.it/livio-labor-una-vita-nelle-acli-al-servizio-del-prossimo/>.



CONTINUARE A RAGIONAR CANTANDO

di *Lucio Niccolai*

Il 4 aprile 2024 il Coro degli Etruschi, una «storica» formazione musicale maremmana, ha festeggiato i suoi primi cinquanta anni di attività, a riprova della vitalità del patrimonio tradizionale del canto popolare, sul quale, in Toscana, sono fiorite importanti esperienze di ricerca e documentazione, a cui hanno dato il loro contributo anche Caterina Bueno e Dodi Moscati: straordinarie figure, insieme, di ricercatrici e interpreti. È una tradizione che perdura perché, pur in mezzo ai cambiamenti delle condizioni socioculturali del Paese, nei temi della protesta contro le iniquità del potere che il canto popolare ripropone (contaminandosi talora anche con altre tendenze musicali), c'è un filo conduttore capace di collegarsi alla sensibilità di generazioni diverse e di fare avvicinare anche i giovani a questa particolare espressione artistica.

Morbello Vergari, Caterina Bueno e la nascita del Coro degli Etruschi

Il 4 aprile 2024, al Teatro di Cestello di Firenze, in occasione dell'uscita dell'ultimo numero della rivista «Toscanafolk»¹,

il Coro degli Etruschi, una formazione maremmana di canto popolare fondata da Morbello Vergari e Corrado Barontini, ha festeggiato i suoi primi cinquant'anni di attività. È stata una bella serata, allegra e partecipata, con interventi sonori e musi-



cali di Lisetta Luchini² e del gruppo della Nuova Pippolese, che stimola qualche riflessione.

Il Coro degli Etruschi nacque in un contesto storico caratterizzato da iniziative di riscoperta e valorizzazione della canzone popolare avviate dal Nuovo Canzoniere italiano, con spettacoli come *Bella ciao* del 1964 e *Ci ragiono e canto* del 1966 (con successive riedizioni del 1969 e 1973), sostenute da intellettuali come Cesare Bernani e Gianni Bosio e accompagnate dall'opera delle edizioni del Gallo e dell'Istituto Ernesto De Martino. In Toscana, peraltro, si erano già avviate, con Alan Lomax e Diego Carpitella, importanti attività di ricerca e documentazione sonora del patrimonio canoro tradizionale, mentre giovani e preziose ricercatrici ed interpreti, come Caterina Bueno e Dodi Moscati, già dalla metà degli anni Sessanta cominciavano a riproporre stornelli, strofe, canti e melodie della tradizione popolare, stimolando, con la loro attività, anche la nascita di altri gruppi di ricerca e rielaborazione, spesso formati da quelli che erano stati i loro stessi informatori locali. Così, ad esempio, la nascita del Coro degli Etruschi fu stimolata dall'incontro di Morbello Vergari con Caterina Bueno³ e fu accompagnata dalla pubblicazione di un'antologia di *Canti popolari in Maremma*⁴ frutto di una ricerca diretta sul campo e di un accurato scandaglio della memoria, opera dello stesso Morbello e da Corrado Barontini. Il libro fu presentato (cantando) a Grosseto nel 1975 proprio da Caterina Bueno, che poi invitò il gruppo ad esibirsi alla Flog di Firenze⁵.

Canzoni che raccontavano un mondo

Il repertorio originario del Coro era costituito prevalentemente da canzoni popolari della tradizione orale che ognuno dei

componenti del gruppo aveva potuto ascoltare e imparare in forma diretta nelle più svariate occasioni. Ad esempio, nelle veglie serali intorno al fuoco: «(...) il momento – come scrive Balducci – più composito e più fecondo» della trasmissione della cultura popolare, dove occasionalmente poteva anche comparire una fisarmonica o una chitarra. Poi negli incontri dei giorni festivi in osteria: «Ma chi potrà ricostruire le serate domenicali delle osterie? Le mamme, venuta la sera, mandavano noi maschietti a raccattare i babbi presumibilmente ai livelli alti della sbornia. Varcata la porta, ricordo bene, restavamo avvolti da cori appassionati, pervasi per lo più (o la memoria mi inganna?) da una tenerezza sognante in cui i nostri uomini, stremati dalla fatica, inseguendo pastorelle e principesse, si compensavano della dura prosa del loro *menage* familiare» (E. Balducci).

E poi, ancora, nelle lunghe giornate della raccolta (ad esempio la mietitura e la vendemmia) quando echeggiavano per le campagne stornelli, rispetti e/o dispetti a risposta; nelle fiere stagionali con il venditore di fogli volanti; in occasione delle ritualità tradizionali collettive come il maggio e le befanate; nelle serate primaverili quando gruppi di musicanti intonavano serenate sotto le finestre delle ragazze amate; nelle feste da ballo che, in particolari momenti, si improvvisavano anche nelle aie.

Tutte occasioni che avevano assicurato, nel tempo, una continuità e un riutilizzo del repertorio di tradizione orale (ad esempio i testi poetici già pubblicati da ricercatori romantici ottocenteschi come Niccolò Tommaseo e Giuseppe Tigri) fino a depositarlo nella memoria di ognuno come parte di un patrimonio collettivo condiviso.

Le canzoni del Coro, così come quelle dei repertori degli interpreti toscani di quel



periodo, raccontavano un mondo (la mezzadria, le migrazioni stagionali, la transumanza, le miniere) che era allora al tramonto, ne erano una diretta espressione e testimonianza.

Il mondo cambia, ma la Maremma è ancora amara

E mentre quel mondo scompariva, anche la *Maremma amara* diventava una *Mite terra*, tanto per citare i titoli di due brani emblematici del repertorio del Coro degli Etruschi. Eppure, forse, per molti, ad esempio per le centinaia di braccianti africani o asiatici sparsi nei vigneti, o occupati, per pochi euro, nella raccolta degli ortaggi e della frutta, la Maremma è ancora amara. Probabilmente anche loro – come un tempo i migranti stagionali che scendevano dalla montagna toscana – avranno pensato versi che parlano di questa terra che gli succhia la vita, e forse li cantano la sera intorno al fuoco, davanti alle misere baracche dove sono stipati,

accompagnandoli alle dolorose nenie dei loro paesi di origine.

In questi anni di trasformazioni e cambiamenti sociali, economici e antropologici, si è anche definitivamente spezzato il filo che collegava la riproposizione del repertorio tradizionale alla realtà che lo motivava e alle sue radici culturali: chi opera al recupero e alla riproposizione del repertorio tradizionale oggi non può farlo che attingendo a fonti di seconda o terza mano o, là dove esiste, a un patrimonio storico e culturale di studi e documenti prodotti dai ricercatori del passato.

La raccolta e la riproposizione dei repertori del canto popolare utilizzati dagli interpreti novecenteschi rappresentano dunque oggi una fonte di riferimento preziosa per la conservazione della memoria dei territori, delle condizioni di vita e di lavoro che li hanno caratterizzati e del bagaglio culturale, poetico e musicale che hanno prodotto, conservato e tramandato. Come ebbe modo di scrivere Ernesto Balducci, i musei nascono quando la vita muore, analogamente è avvenuto per la



canzone popolare che testimonia e racconta in larga parte, un passato ormai scomparso, ma non per questo meno interessante, vitale, stimolante.

In questo senso, importante per il recupero, l'archiviazione, la documentazione dei repertori e delle loro modalità esecutive, dei giri armonici e delle arie musicali del patrimonio culturale popolare è l'attività svolta da laboratori come Ars vocis di Francesca Breschi, l'esperienza educativa dei Vincanto, i seminari estivi di Maresca (PT) con musicisti come Riccardo Tesi e Maurizio Geri, solo per fare alcuni esempi, senza dimenticare l'opera formativa delle decine di gruppi di canto popolare operanti in varie aree della Toscana. Anche la longevità di una rivista come «Toscanafolk» dimostra l'interesse che ancora lo studio, la riflessione e la documentazione sul folklore e il canto popolare continuano a suscitare in un pubblico caso mai ristretto, ma attento, partecipe e motivato. Senza dimenticare l'Istituto Ernesto de Martino, con sede a Sesto Fiorentino, che svolge una preziosa attività di documentazione e archiviazione e un importante lavoro di promozione e divulgazione dei patrimoni sonori.

In realtà, come scrive ancora Ernesto Balducci ricordando le veglie intorno al fuoco della sua infanzia, «forse ha ragione chi dice che nulla muore di ciò che l'uomo ha trasmesso all'uomo, perché anche ciò che si è dimenticato entra a far parte del patrimonio che ci trasciniamo dietro: quei semi, se domani ci fosse il clima adatto, potrebbero ancora germogliare per restituirci, in forme nuove, l'incanto della vita comune, i giochi dell'immaginazione che avvolgono di significati arcani i momenti, anche i più banali, del vivere quotidiano, quella pacata cospirazione che fa del trascorrere dei giorni, degli anni, delle generazioni la lunga vigilia di un evento che non arriva mai». I repertori del

canto popolare di tradizione orale possono ancora raccontarci e descriverci un mondo che appartiene ora alla memoria; documentano una diffusa realtà espressiva, interpretativa, musicale, canora e poetica che la riproposizione attuale può contribuire a mantenere viva.

La nascita di nuove formazioni di interpreti del repertorio tradizionale rappresenta un fatto positivo nella misura in cui esprime una nuova e, a volte, più diffusa sensibilità verso le espressioni della cultura popolare. La riproposizione di brani del canto popolare ha anche una notevole importanza dal punto di vista del recupero, trasmissione e divulgazione di un ampio repertorio di versi (strofe, stornelli e canzoni) che spesso testimonia una significativa sensibilità e capacità di espressione poetica. Un esempio fra i tanti: *Cinquecento catenelle d'oro* nella versione di Caterina Bueno su arrangiamento musicale di Fausto Amodei.

Canti contro le sempre attuali ingiustizie del potere

Nel corso del tempo, inoltre, i repertori dei nuovi gruppi del canto popolare si sono arricchiti di brani di canzonieri di derivazione politica, sociale e resistenziale entrati ormai a far parte di diritto della memoria collettiva condivisa, di canzoni d'autore⁶ e di brani di band che hanno saputo rileggere gli stilemi della musica popolare, contaminandoli con altre esperienze musicali (il *progressive*, il *combat rock*, le musiche popolari irlandesi e americane)⁷ per rinnovarne e attualizzarne i repertori, così come era già successo, a partire dai primi anni Sessanta, con il blues e la musica popolare negli USA. D'altra parte, anche i precursori e protagonisti della grande stagione del folk revival che caratterizzò gli ultimi anni Ses-

santa (si pensi ai già citati *Bella Ciao* e *Ci ragiono e canto* e al repertorio di Caterina Bueno) sembravano già suggerire l'utilità di promuovere ampie contaminazioni tra canzonieri di origine diversa diventati parte della memoria collettiva. Si è venuto formando e cristallizzando così una sorta di repertorio parallelo che, nel corso del tempo, si è spesso integrato con l'altro di origine più propriamente popolare. Canti contro la guerra e contro la sopraffazione, per la pace e i diritti, «(...) materiali canori che hanno rappresentato la *protesta* contro le ingiustizie del "potere" che la gente comune ha cercato di avversare con le parole e con i canti raccontando l'altra faccia del quotidiano: i contrasti fra chi lavora e chi sfrutta, fra chi soffre e chi se la gode, fra chi vuole cambiare le proprie condizioni di vita e chi si adagia accettando quello che gli viene offerto»⁸. Canzoni che mostrano anche (direi: purtroppo!) una sorprendente e drammatica attualità. Torna il disprezzo indignato della «contessa» (e dei nuovi ricchi più o meno titolati) al pensiero che i figli dei lavoratori possano diventare dottori (mentre il diritto allo studio è sempre più limitato da ostacoli economici); torna necessario scendere in piazza e scioperare per la giornata lavorativa di otto ore e un giu-



sto salario; tornano attuali le canzoni resistenti, quelle contro la guerra e per l'affermazione di diritti fondamentali sanciti dalla Costituzione come la pace, l'uguaglianza, un lavoro dignitoso. Insomma, continuare a ragionare cantando, *Fino a che ce ne sarà*⁹, «(...) mantenendo l'indignazione per le cose che accadono e che non possono essere condivise (...) facendo il proprio "controcanto" alle voci dissonanti della collettività»¹⁰.

¹ Periodico del Centro Studi Tradizioni Popolari Toscane, diretto da Alessandro Bencisà, cultore del folklore toscano in tutte le sue diverse declinazioni, che con il numero 29, celebra il suo XXV anno di attività.

² Lisetta Luchini, autrice e interprete di musica popolare, redattrice della rivista «Toscanafolk», si esibisce con varie formazioni e fa parte del gruppo de Le cantore con Angela Batoni e Chiara Riondino.

³ Le registrazioni della Bueno di questo incontro sono documentate da un LP pubblicato dalla FLOG nel 1980, con il titolo *Toscana 1: Grosseto - Siena*, su supporto Fonit Cetra, SU 5004, contenente la sezione Veglia in Casa Vergari.

⁴ Il libro fu edito dalla Casa editrice Il Paese reale di Grosseto nel 1975. Conteneva 39 brani con trascrizioni musicali di Finisio Manfucci.

⁵ Cfr. Caterina Bueno e Coro degli Etruschi, *Dal vivo/ live Firenze 1975*, Ed. Pegasus, Firenze 2007.

⁶ Da Trilussa a Boris Vian, da Fabrizio De Andrè a Claudio Lolli, da Francesco Guccini a Gianmaria Testa, Francesco De Gregori, Ivan Della Mea, Paolo Ciarchi e Paolo Pietrangeli, solo per citare alcuni autori che, a loro volta, hanno spesso utilizzato anche canoni della canzone popolare.

⁷ Dagli Stormy Six ai Gang ai Modena City Ramblers.

⁸ Cfr. C. Barontini, *Controcanti in Maremma*, Edizioni Conoscenza, Roma 2023.

⁹ Inno del Consiglio di fabbrica dei lavoratori dell'ex GKN, cantato in coro da migliaia di persone in occasione di manifestazioni, cortei, e anche feste come quella di Campi Bisenzio la notte del capodanno 2024.

¹⁰ Cfr. C. Barontini, *Controcanti in Maremma*, cit.



SU ERNESTO BALDUCCI: DUE LIBRI DA SEGNALARE

di Maurizio Bassetti

Da segnalare due libri sulla figura e sul pensiero di Ernesto Balducci: *Non sono che un uomo. Ernesto Balducci. Un profilo biografico* (nel quale Andrea Cecconi, che con Balducci aveva a lungo collaborato e che per anni è stato il presidente della Fondazione a lui dedicata, ne traccia un utile profilo biografico); *“Io amo il futuro”. Ernesto Balducci e la pace alle soglie del terzo millennio (1971-1981)* dello storico della Chiesa Pietro Domenico Giovannoni, che delinea il percorso intellettuale del fondatore di «Testimonianze» in riferimento ai temi della pace e della nonviolenza, a partire dagli anni 70.

Non sono che un uomo

In occasione del centenario della nascita (2022) sono stati pubblicati alcuni nuovi studi su Ernesto Balducci che confermano l'interesse ancora presente per il fondatore di «Testimonianze», tra questi segnalo i saggi di Andrea Cecconi e di Pietro Domenico Giovannoni.

Di Andrea Cecconi, perfettamente collegato al centenario, è uscito (nel 2022), per le edizioni San Paolo, *Non sono che un uomo. Ernesto Balducci. Un profilo biografico*¹; un'agile riproposizione dei mo-

menti più significativi della vita e dell'opera del padre scolio, realizzata da un autore che lo ha ben conosciuto, collaborando con lui a lungo nella rivista e curando il suo ricordo come presidente della Fondazione Balducci per molti anni. Cecconi ha scritto negli anni molti contributi su di lui, tra i quali, di tipo biografico, ricordiamo *Ernesto Balducci. Cinquant'anni di attività*², *Bibliografia critica 1956-2002*³ e *In nome dell'uomo. Per conoscere Ernesto Balducci*⁴. Nella nuova biografia delineata da Cecconi si tratteggia la figura di Balducci in brevi capitoli, dedi-

cati ciascuno ad un momento significativo della sua vita. Nei primi tre capitoli si riassume la formazione giovanile: «Le origini, l'infanzia, l'entrata in seminario» (1922-1944), «L'arrivo nella Firenze del dopoguerra» (1944-45), «Giovanni Papini e l'ambiente letterario del Frontespizio» (1945-1949), in cui si sottolineano la sua vocazione letteraria, i collegamenti con l'ambiente culturale fiorentino, «(...) un ambiente particolarmente stimolante e adatto a sviluppare e verificare l'idea di in nuovo umanesimo cristiano»⁵. Seguono i capitoli relativi al periodo precedente il Concilio (1950-1960), in cui ci furono la sua laurea con tesi su Fogazzaro, «l'incontro con Giorgio La Pira», che aveva «(...) aperto alla nuova generazione cattolica uno spazio di libertà creativa, fuori dallo steccato clericale»⁶, «l'inizio dell'attività pubblicistica» e «la fondazione di "Testimonianze"» (1958), i cui «(...) obiettivi programmatici erano la scelta dei poveri, il dialogo tra le culture, il pluralismo politico dei cattolici e la pace»⁷. Si ricostruiscono poi «l'allontanamento da Firenze e gli anni del Concilio» in gran parte trascorsi a Roma; di questo periodo si mettono in evidenza l'episodio del processo nel 1963 per la sua posizione a favore de «l'obiezione di coscienza» e di «(...) condanna dell'idea di "guerra giusta" nell'era atomica»⁸ e «il dialogo a sinistra» tra cattolici e comunisti (1964), «(...) indispensabile nella prospettiva della costruzione di una convivenza pacifica tra gli uomini»⁹. Con «il ritorno a Firenze» iniziò «la riflessione postconciliare e il dibattito sulla laicità» degli anni 60 e un'attenzione particolare è dedicata nel libro a «la vicenda dell'Isolotto», per la quale Balducci inserì un'ampia documentazione in appendice al suo libro *La Chiesa come Eucarestia*. Alcuni capitoli sono poi dedicati all'evoluzione del suo pensiero agli inizi degli anni 70, con «la fine dell'ec-



clesiocentrismo», le riflessioni del *Diario dell'esodo* (1971), l'attenzione alla guerra nel Vietnam (in particolare col testo *Vietnam collera di Dio* del 1973) e i nuovi temi: «teologia della rivoluzione e scelta di classe». Negli ultimi quattro capitoli si segue il percorso intellettuale di Balducci dalla metà degli anni 70 in poi, caratterizzati dalla riflessione su «la crisi antropologica e la transizione epocale», con i saggi *La politica della fede* (1976), *Le ragioni della speranza* e *Fede e scelta politica* (1977), fino alla «svolta antropologica», segnata dai due testi *Il terzo millennio* (1981), in cui si cercava di coniugare «(...) lo sviluppo tecnologico con una politica dei diritti, a livello planetario, che garantisca pace, giustizia e democrazia in un nuovo rapporto tra l'uomo e l'ambiente»¹⁰, e *L'uomo planetario* (1985). Segue quindi la riflessione su «L'uomo planetario», nel quale si rivendicava «il recupero della ragione come strumento di salvez-



za», strumento etico per la «(...) realizzazione della comunione creaturale: sulle tracce di Cristo (...) primo (e finora unico) "uomo planetario"»¹¹; si sottolinea poi l'importanza nella riflessione balducciana de «la Teologia della liberazione», il cui compito storico sarebbe stato «(...) quello di trasformare il grido del popolo latino-americano, da possibile protesta contro il mondo moderno, in consapevole richiesta di una nuova universalità»¹². L'autore ricorda degli anni 80 la stagione dei convegni di «Testimonianze» *Se vuoi la pace prepara la pace*, in cui si sostanzialmente «l'ecumenismo antropocentrico e l'impegno per la pace» di Balducci, e conclude la rassegna dei principali eventi del suo percorso di vita con l'esame degli ultimi contributi su «il villaggio globale e il superamento dell'eurocentrismo», sviluppati nei testi *Le tribù della terra* (1991) e *La terra del tramonto* (1992) in cui approfondiva la tesi «della crisi dell'Occidente come crisi di un modello di unificazione culturale dell'umanità» e «(...) l'esigenza di un nuovo patto sociale tra i vari e i nuovi soggetti del villaggio globale, in nome della comune umanità»¹³. Il libro di Cecconi termina con la rievocazione dell'ultimo anno di vita del fondatore di «Testimonianze» e un breve bilancio, riprendendo le sue parole pronunciate in una delle ultime omelie: «L'appoggio della mia speranza è la promessa di Dio. Allora la fede genera la pazienza, la pazienza operativa (...). Dobbiamo essere nel mondo i testimoni della speranza indomabile»¹⁴.

Prima che tramonti il sole

Ben diverso il volume di Pietro Domenico Giovannoni, *"Io amo il futuro". Ernesto Balducci e la pace alle soglie del terzo millennio (1971-1981)*¹⁵, in cui si affronta in modo approfondito «il rapporto tra

Balducci e la pace in un decennio, quello degli anni 70», gli anni cioè che precedono il periodo in cui poi si dedicò «anima e corpo alla causa della pace», vissuta «(...) come l'unico centro nevralgico del presente e del futuro della specie umana»¹⁶. Giovannoni, docente presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose della Toscana «Santa Caterina da Siena» a Firenze, è autore di numerosi saggi sulla storia del cattolicesimo e in particolare su Giorgio La Pira e da qualche tempo ha spostato la sua attenzione sul pensiero del padre scolopio, scrivendo vari saggi, usciti in alcune riviste specializzate, come *«L'uomo va liberato oggi, prima che tramonti il sole»*. *Ernesto Balducci teologo politico*¹⁷. Nel libro edito da Nerbini si parte da due citazioni di Balducci sul tema della guerra: la prima del 1951, in cui si affermava che si doveva combattere per la difesa della patria e la seconda del 1992, in cui invece si sottolineava la necessità nell'etica planetaria di passare dalla cultura della violenza o della guerra alla cultura della non violenza. Due affermazioni, lontane quarant'anni tra di loro, che dimostrerebbero una profonda evoluzione nel pensiero dello scolopio, «(...) un itinerario di una coscienza cristiana in continua dialettica con la pace»¹⁸, «(...) dalla giustificazione della guerra giusta alla testimonianza dell'inevitabilità della pace»¹⁹. Questo itinerario portò Balducci a formulare una riflessione antropologica, sociologica, politica e religiosa da cui nacque l'ideazione di una nuova prospettiva per l'umanità: quella dell'Uomo planetario, «(...) cittadino del mondo, solidale e fraterno con i vicini e i lontani, guardiano rispettoso del creato, capace di guardare a Dio, padre comune con il cuore e la mente libere da qualsiasi incrostazione ideologica»²⁰ e con la pace all'orizzonte obbligato della sua azione. Lo studio di Giovannoni cerca di spiegare

questa evoluzione soffermandosi soprattutto sul decennio 1970, partendo però da alcuni aspetti del ventennio precedente (1951-1971) che avrebbero influenzato la maturazione intellettuale di Balducci: il «sodalizio con Giorgio La Pira», la ricerca di «dare corpo all'attuazione del Concilio» e l'impegno per interpretare «il passaggio tumultuoso del 68» (nel primo capitolo). Da La Pira ricavò la lezione dell'«unità nella diversità» e della «civiltà dell'universale», un binomio che esprimeva un'esplicitazione della fratellanza tra gli uomini²¹; dalle innovazioni del Concilio Vaticano II, che lo scolopio seguì con attenzione, pur riconoscendo la presenza ancora di un atteggiamento prudente, comprese il «(...) profondo rinnovamento della Chiesa in tema di pace e di guerra»²²; della «contestazione» colse alcune valenze di lungo periodo, come il venir meno dell'autoritarismo come valore in sé, la valorizzazione della funzione liberatrice dell'educazione, la ricchezza creativa dell'autogestione²³. Nei capitoli centrali del volume (II, III, IV), poi, Giovannoni affronta, attraverso un esame puntuale e ben documentato da testi editi e inediti, il tema principale del saggio: la ricostruzione dell'itinerario di riflessione sulla pace di padre Balducci nel decennio 70. Dopo aver individuato nel 1971 il momento particolare di svolta nel percorso intellettuale di Balducci, per l'elaborazione di una nuova interpretazione della realtà, grazie ad alcuni suoi testi in cui la riflessione sulla pace si sostanziava di vari altri aspetti: la «liberazione dell'uomo da ogni schiavitù e alienazione materiale e ideologica», le «dinamiche della violenza istituzionalizzata», che sembrava definire il capitalismo occidentale, la questione operaia, il sottosviluppo del Terzo Mondo, la scelta di classe e il rapporto tra violenza e nonviolenza²⁴, Giovannoni si sofferma a illustrare la riflessione cristolo-

gica del padre scolopio negli anni 70, spiegando come ci fosse stato un nesso con la successiva cultura della pace degli anni 80. Valorizzando gli apporti più innovativi della ricerca teologica, che aveva compreso la modernità, Balducci compì la sua «svolta antropologica». La Chiesa avrebbe dovuto essere al servizio dell'umanità, ma «(...) servire l'uomo moderno significava (...) comprenderlo nella sua autenticità senza pretendere di giudicarlo»²⁵, e l'uomo moderno portava con sé le istanze della ragione critica: la fede doveva quindi comprendere questa istanza critica. La «svolta antropologica», come «(...) appropriazione della ragione critica, avrebbe permesso al credente e alla Chiesa di depurare la fede dalle incrostazioni ideologiche con serenità»²⁶ e comprendere l'uomo e il mondo in relazione alle sue modalità di esistere.

L'autore si concentra quindi su alcuni temi di riflessione balducciana che sostanziarono la sua scelta antropologica e il rapporto tra fede e scelta politica: «rivoluzione, liberazione e scelta di classe» (capitolo III). Presa coscienza dell'impossibilità di separare la fede dalla scelta politica, Balducci riteneva che la rivoluzione fosse «essenzialmente un processo di trasformazione culturale», che aveva l'obbiettivo di liberazione dell'uomo da ogni struttura alienante «(...) in vista di un'autentica realizzazione in ogni uomo della piena e vera umanità»²⁷. La prospettiva rivoluzionaria avrebbe restituito alla «carità» la sua dimensione profetica, in una dimensione cosmica, con il compito di indicare «(...) l'orizzonte ultimo di ogni autentica rivoluzione e liberazione umana: la "promessa escatologica"»²⁸. In questo contesto veniva introdotto il concetto di *homo absconditus*, l'uomo nascosto che ogni uomo portava con sé, aperto alle possibilità del futuro, a cui si rivolgeva la Parola di Dio svegliandolo alla vera libertà e a

ribellarsi dalla schiavitù del presente²⁹. Si doveva infine superare l'ipotesi tradizionale dell'interclassismo, in quanto inefficace perché non metteva in discussione il sistema economico nel suo complesso, e seguire la scelta di classe (mutuata dall'analisi marxista) ma intesa solo come strumento storico che aiutava i credenti a capire i condizionamenti e le alienazioni storicamente determinate e a impegnarsi politicamente per gli oppressi, proponendo però anche un messaggio di liberazione totale nella prospettiva profetica della promessa escatologica. Nel capitolo IV Giovannoni quindi riprende il tema centrale del libro: la posizione di Balducci sulla pace negli anni 70 che fu legata in gran parte alla guerra in Vietnam. Di Vietnam si era interessato in tutti gli anni 60 maturando «la ferma condanna della politica statunitense»³⁰, ma, dopo la pubblicazione del «dossier Mc Namara» sulle atrocità della guerra in Indocina, Balducci si fece più critico, denunciando l'iniquità del sistema occidentale svelato da quella guerra. Tra il 1972 e il 1975 ci furono molti suoi interventi sul conflitto vietnamita e nel luglio del 1973 per Gribaudi usciva *Vietnam collera di Dio* che riportava la sua testimonianza del processo sui crimini degli Stati Uniti in Indocina del Tribunale Bernard Russell dell'ottobre 1972. Attraverso quel processo si dimostrava che gli Stati Uniti erano colpevoli di genocidio e si poteva denunciare il disegno neoimperialista statunitense che si realizzava con una guerra di sterminio, resa terribile dal potenziale tecnologico mai prima utilizzato. Ma Balducci condannava anche il comportamento della Chiesa, prima legata al colonialismo, poi incapace di prendere posizione al di sopra delle parti, «ancora legata a doppio filo con gli interessi materiali dell'Occidente» e lontana dal superamento del «cattolicesimo ideologico»³¹. Proprio la fine del

«cattolicesimo ideologico» è per l'autore «l'elemento centrale della riflessione di Balducci sulla pace e sulla guerra nel corso degli anni 70»³².

La scelta della nonviolenza

L'altro aspetto della riflessione sulla pace di Balducci negli anni 70 fu la scelta preferenziale della nonviolenza, già maturata negli anni 60 e che ora veniva valorizzata «(...) come orizzonte utopico, vale a dire come un progetto di umanità ancora da realizzarsi»³³, in cui si affermassero i processi di liberazione dalle strutture di potere e dalle ideologie e ci si potesse liberare dalla violenza insita nella natura umana, passando dall'*homo homini lupus* all'*homo homini amicus*, con la costruzione della città globale in cui tutte le differenze fossero asse portante di una convivenza pacifica.

All'inizio degli anni 70 però era ancora presente la forte attrattiva della violenza nel caso dei popoli della fame in lotta per la loro libertà. In un importante intervento ad Assisi nel 1972 Balducci affermava che «(...) il cristiano, per fede chiamato a cambiare il mondo, si trovava a scegliere mezzi sempre provvisori e contingenti» e tra questi la scelta nonviolenta era di per sé preferibile, ma ciò «(...) non autorizzava la coscienza cristiana a condannare a priori la violenza degli oppressi nella loro lotta di liberazione»³⁴. Solo alla fine degli anni 70, nel pieno della stagione della violenza politica del terrorismo, si rafforzò in lui «(...) la convinzione che l'unica rivoluzione possibile fosse quella proposta dalla non violenza, un'alternativa che aveva al suo attivo non solo metodi di lotta – le famose “tecniche della nonviolenza” – ma anche contenuti antropologici e politici che dischiudevano all'uomo la possibilità di una versione “inedita”, che ave-

va in Cristo, vero uomo, la testimonianza viva della sua realizzazione»³⁵. Nello stesso periodo andava formandosi nel padre scolio la riflessione sull'uomo planetario che prenderà corpo negli anni 80, dopo aver abbandonato la prospettiva ecclesiocentrica e aver congedata definitivamente la «cultura cattolica», «(...) intesa come sistema chiuso di categorie che costituivano una precomprensione del reale e che aveva finito per ingabbiare la tensione profetica del Vangelo»³⁶. Così sarebbe dovuto morire il cristianesimo «(...) prigioniero della tribù euroatlantica nella quale la concupiscenza del potere ha divorato tutto» (da una lettera di Balducci a suor Maria Nora del 1979) e avrebbe dovuto prendere vita una nuova Chiesa dal basso, dai contorni incerti, ma fortemente evangelica, che affrontava le sfide, non più eurocentriche ma planetarie, del nuovo millennio, quali la questione energetica, la lotta contro la fame, l'inquinamento globale, la pace minata

dalla corsa al riarmo e dal pericolo atomico. Nel dichiarare questa ipotesi di una nuova civiltà planetaria Balducci espresse in quella lettera a suor Maria il suo entusiasmo: «lo amo il futuro e sono pronto a morire perché venga presto»; dichiarazione da cui l'autore ha ricavato il titolo per il suo libro. A questo punto Giovannoni illustra nell'ultimo capitolo il dibattito sulla crisi del modello occidentale e dei rapporti internazionali (e in modo particolare sulla questione degli euromissili) e sui grandi problemi, che costituivano un cambiamento epocale alla fine degli anni 70, da cui prese corpo l'ultima riflessione balducciana.

Dunque mentre il libro di Cecconi è una sintesi della vita di Balducci, utile per chi si avvicinasse per la prima volta alla figura del fondatore di «Testimonianze», il poderoso saggio di Giovannoni costituisce un interessante approfondimento per conoscere meglio alcuni aspetti centrali del pensiero balducciano.

¹ A. Cecconi, *Non sono che un uomo. Ernesto Balducci. Un profilo biografico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2022.

² A. Cecconi, *Ernesto Balducci. Cinquant'anni di attività*, Libreria Chiari, Firenze 1996.

³ A. Cecconi, *Bibliografia critica 1956-2002*, Edizioni Fondazione Ernesto Balducci, San Domenico di Fiesole 2002.

⁴ A. Cecconi, *In nome dell'uomo. Per conoscere Ernesto Balducci*, Edizioni Fondazione Ernesto Balducci, Collana «Supplementi dei Quaderni», San Domenico di Fiesole 2005.

⁵ A. Cecconi, *Non sono che un uomo*, cit., p. 16.

⁶ Ibidem, p. 27.

⁷ Ibidem, p. 42.

⁸ Ibidem, p. 53.

⁹ Ibidem, p. 62.

¹⁰ Ibidem, p. 98.

¹¹ Ibidem, p. 100.

¹² Ibidem, p. 102.

¹³ Ibidem, p. 113.

¹⁴ Ibidem, p. 123.

¹⁵ Pietro Domenico Giovannoni, «*Io amo il futuro*». *Ernesto Balducci e la pace alle soglie del terzo millennio (1971-1981)*, Nerbini, Firenze 2023.

¹⁶ Ivi, p. 17.

¹⁷ Pietro Domenico Giovannoni, «*L'uomo va liberato oggi, prima che tramonti il sole*». *Ernesto Balducci teologo politico*, in «Egeria», n. 17/2022.

¹⁸ Pietro Domenico Giovannoni, «*Io amo il futuro*», cit., p. 18.

¹⁹ Ibidem, p. 292.

²⁰ Ibidem, p. 288.

²¹ Ibidem, p. 30.

²² Ibidem, p. 37.

²³ Ibidem, p. 59.

²⁴ Ibidem, p. 73.

²⁵ Ibidem, p. 82.

²⁶ Ibidem, p. 91.

²⁷ Ibidem, p. 104.

²⁸ Ibidem, p. 108.

²⁹ Ibidem, p. 111.

³⁰ Ibidem, p. 167.

³¹ Ibidem, p. 180.

³² Ibidem, p. 182.

³³ Ibidem, p. 183.

³⁴ Ibidem, p. 189.

³⁵ Ibidem, p. 202.

³⁶ Ibidem, p. 207.



LA BALLATA DEI DESTINI INCROCIATI

di Martha L. Canfield

La ballata dei destini incrociati, di Bruno D'Avanzo, può essere definito come un romanzo «neo-storico»: ricrea e trasforma letterariamente fatti realmente accaduti in Perù, intrecciando realtà e finzione in modo originale, con profonda conoscenza della storia del subcontinente latinoamericano (l'autore è fondatore e presidente del Centro Studi per l'America Latina di Firenze). Ne risulta una trama coinvolgente che affronta la situazione sociale e i conflitti politici senza tralasciare gli aspetti relativi alla sfera intima dei sentimenti e della dimensione esistenziale.

Jorge da Burgos o Jorge Luis Borges?

È ormai noto come il romanzo storico, che ebbe una grande diffusione e apprezzamento critico nell'Ottocento, rimase oscurato nel Novecento, per tornare di moda negli ultimi decenni del secolo, con un approccio più critico verso l'evoluzione della civiltà e con una decisa libertà creativa, come avviene nel famoso romanzo di Umberto Eco *Il nome della rosa* (1980), dove l'autore non si vieta di ricorrere a diversi anacronismi né di inserire nell'ambito medievale della narrazione un personaggio, Jorge da Burgos, che è chiaramente una ricreazione dello scrittore argentino

Jorge Luis Borges. Ma spesso, e sempre più frequentemente, l'attuale romanzo storico affronta eventi vicini all'autore, anche molto vicini o perfino vissuti da lui stesso, e s'impegna nel descrivere la situazione sociale e i conflitti politici. Questa nuova modalità viene definita «romanzo neo-storico». In Italia sono particolarmente apprezzate le opere di Oriana Fallaci – di cui ricordiamo in particolare *Insciallah* (1990) sulla guerra civile in Libano negli anni 80 –, Dacia Maraini, Elena Ferrante, Michela Murgia (purtroppo recentemente scomparsa) e Roberto Saviano, con le sue sconvolgenti denunce della camorra e della criminalità organizzata.

Questa modalità narrativa non è però esclusiva dell'Italia; essa si sviluppa in tutta l'Europa, in Giappone (basta ricordare Yukio Mishima), in Israele (ricordiamo i più noti e diffusi, Abraham Yehoshua, Amos Oz, David Grossman) e in tutto il continente americano. In particolare, nell'America Latina, la tendenza letteraria denominata *post-boom* – dato che modifica notevolmente la letteratura che si era fatta famosa internazionalmente battezzata appunto come *boom*, cioè quella di cui facevano parte Julio Cortázar, Juan Rulfo, García Márquez, Mario Benedetti, Carlos Fuentes, Vargas Llosa, ecc. –, riprende intensamente l'interesse per la storia e sviluppa un ritorno alla tradizione precedente, quella della narrativa *engagée* e testimoniale.

Questa, per coerenza con la tematica e con l'intenzione di farla arrivare a un grande pubblico, adotta inoltre un linguaggio diretto, il più possibile semplice e chiaro, rifiutando i giochi avanguardistici dei maestri del *boom*. Infine, assieme allo sguardo e alla prospettiva del narratore prevalentemente collettiva, non manca l'intreccio con racconti più intimi e sentimentali, talvolta decisamente romantici.

Un'opera «neo-storica»

Il romanzo di Bruno D'Avanzo rientra perfettamente in questa modalità, con alcuni tratti molto originali. Il primo è la partenza da un fatto in parte storico, in parte «ricreato»: il sequestro di tutte le persone presenti nell'ambasciata tedesca di Lima nell'anno 1990, da parte di un gruppo di guerriglieri, il Movimento Rivoluzionario Tupac Amaru (MRTA), che chiedono la liberazione di prigionieri politici. Il sequestro si prolunga per diverse settimane e finisce con l'attacco a sorpresa delle forze dell'ordine e l'uccisione di tutti i guerri-



glieri, che si trovavano disarmati, a giocare tranquillamente una partita di calcetto con i sequestrati, con i quali avevano mantenuto sempre un rapporto cordiale, senza il ricorso a nessuna forma di violenza. Si salva soltanto un ragazzino, José, che riesce a nascondersi e che dopo sarà un importante testimone. La scelta di questa feroce e ingiusta azione era stata ordinata dal presidente del Perù, Raúl Berger. Il lettore però, se conosce minimamente la storia del Perù, ricorderà senz'altro che una faccenda identica avvenne in effetti a Lima, anche se non nel 1990, ma nel 1996, non nell'ambasciata tedesca, ma in quella del Giappone, quando era presidente Alberto Fujimori, figlio di immigranti giapponesi, e non Raúl Berger che non esiste nella storia peruviana. Quindi l'autore è partito da un fatto reale, che non ha voluto però citare letteralmente e quindi ha cambiato date e nomi di alcuni di protagonisti. A partire da lì si svolge la storia dei protagonisti, i cui destini, come

annuncia il titolo, s'incrociano con risultati inaspettati, a volte meravigliosi e dolcissimamente romantici, altre volte dolorosi e tragici, che il narratore onnisciente racconta andando avanti e indietro nel tempo per ben cinquanta anni, perché la storia finisce, in effetti, nel 2040. E questo con una notevole abilità per combinare i due grandi temi della letteratura di tutti i tempi, cioè l'amore e la morte.

Man mano che il lettore va avanti, rapito dalla storia che si racconta, potrà apprezzare come quest'opera neo-storica, volutamente dall'autore, non è soltanto una ricostruzione di un fatto storico che a suo tempo scatenò orrore e indignazione, ma è anche una creazione coinvolgente dove la finzione serve per farci vivere storie commoventi e per farci ragionare su diversi aspetti della società in cui viviamo. Non c'è dubbio che dietro la figura del personaggio Raúl Berger c'è l'ex presidente del Perù Alberto Fujimori, e tutti gli aspetti negativi che si mettono in evidenza nel romanzo corrispondono a fatti storici impersonati da Fujimori. Lui, presidente dal 1990 al 2000, fu condannato per crimini contro l'umanità, tra cui la sterilizzazione forzata di centinaia di migliaia di donne indigene, e l'aver ordinato numerose uccisioni extragiudiziali eseguite dall'esercito. Diverse organizzazioni criticarono i metodi adottati da Fujimori nella lotta contro Sendero Luminoso e contro il Movimento Rivoluzionario Tupac Amaru (MRTA). Secondo Amnesty International, l'ampia e sistematica violazione dei diritti dell'uomo commessa da Fujimori costituisce, secondo il diritto internazionale, «crimine contro l'umanità».

Un chiaro rapporto con la storia reale

Anche il personaggio di Rodrigo Berger è inventato. Nel romanzo è un cugino di

Raúl, che molti anni dopo l'evento dell'ambasciata, comincia a fare politica e a farsi propaganda come candidato alla presidenza. Le vicende sono molte e complesse e la contestazione da parte di una sinistra sempre più diffusa e consapevole nel popolo peruviano non gli permetteranno di arrivare al potere. E anche qui c'è un chiaro rapporto con la storia reale: in effetti, Keiko Fujimori, nata a Lima nel 1975, figlia di Alberto Fujimori, si presentò tre volte come candidata alla presidenza, ma è stata sempre sconfitta; la prima volta, nel 2011, da Ollanta Humala, primo presidente indigeno del Perù; la seconda nel 2016 da Pedro Pablo Kuczynski, e la terza nel 2021 da Pedro Castillo.

A sua volta Ollanta Humala è sicuramente la figura storica che sostiene il personaggio di Esteban Rivas, candidato di sinistra, di origine indigena, che vince Rodrigo Berger. Rivas, come Ollanta, viene calunniato dai suoi nemici politici, accusato di essere erede di Sendero Luminoso, ma riesce a comunicare con il popolo, a sottolineare la sua profonda fede cattolica e creare un positivo accordo con la comunità ebraica.

Nel romanzo – intrecciando ancora finzione e storia – viene più volte citato Papa Francesco e le sue encicliche sociali e si assicura che «i tempi sono cambiati», grazie precisamente alla ventata nuova portata da Bergoglio. Seguendo questa linea, inoltre, l'autore non risparmia illuminanti riferimenti alla Teologia della Liberazione, una corrente di pensiero teologico cattolico nata a partire dalla riunione del Consiglio episcopale latinoamericano en Medellín, Colombia, nel 1968, con la partecipazione del teologo peruviano Gustavo Gutiérrez. Nel romanzo si cita spesso Padre Giacomo, che opera secondo i valori di emancipazione sociale e politica presenti nel messaggio cristiano, in particolare l'opzione fondamentale per i po-

veri così come essa si evince dal Vangelo secondo Matteo (Mt 19, 23-30). L'associazione quindi tra Padre Giacomo e il presbitero Gustavo Gutiérrez è inevitabile. Magari qualche tratto del personaggio di Esteban Rivas non si può associare a Ollanta, come quando riduce drasticamente il suo stipendio di presidente; ma il lettore sarà sedotto da questo insolito e generoso gesto che fu effettivamente compiuto da un presidente storico e indimenticabile, l'uruguayano José Mujica, in carica dal 2010 al 2015.

Incroci di tempo e di spazio

La lotta tra le forze conservatrici e i gruppi di sinistra che s'impegnano per conquistare più uguaglianza, libertà e giustizia nella nazione, insieme a una presa di coscienza delle radici preispaniche, condotta nel romanzo da Esteban Rivas, nella realtà storica è sempre in atto. Oggi, per darne un esempio, la lingua quechua si è diffusa anche a livello letterario, sono aumentati gli scrittori che la usano come prima lingua e che si autotraducono in spagnolo e sono cresciuti anche i corsi universitari di lingue e letterature indigene. Nel romanzo il narratore, situato nell'anno 2020 (v. cap. VI), conferma questi progressi e, attraverso le considerazioni del giovane Ernesto, figlio dell'eroe Xavier, apre una luce di speranza per il futuro del Perù e magari di tutto il Sudamerica. L'evoluzione positiva dell'area andina lo spinge a citare il grande scrittore peruviano José María Arguedas, come maestro di questo fondamentale progetto di ricostruzione del Paese in modo che «tutte le stirpi» (in spagnolo *Todas las sangres*, titolo del suo romanzo del 1964) si possano finalmente incontrare, mescolare e convivere. In tutto il romanzo è chiaro che l'autore, con grande abilità e un gio-

ioso spirito ludico, salta dalla storia, che conosce molto bene, all'invenzione narrativa, così come salta dal presente al passato e dal passato al futuro, in una successione di analessi e prolessi che però il lettore segue senza difficoltà, anche quando la prolessi porta verso un futuro ancora da arrivare, l'anno 2040. In mezzo a queste combinazioni, o *incroci*, ludici e gioiosi, non poteva mancare almeno uno tra l'Italia e il Perù, tra il paese dell'autore e la sede della narrazione, un paese dell'America Latina alla quale l'autore ha dedicato la sua vita, avendo fondato nel 1992 il Centro Studi per l'America Latina di cui è sempre il direttore. Nel capitolo II, dove si raccontano le storie dei guerriglieri che dirigeranno il sequestro dell'ambasciata, a un certo punto si ricorda che Xavier, figlio di immigranti italiani, ha presente un episodio della Grande Guerra che aveva colpito la sua immaginazione: Gabriele D'Annunzio, volando su Vienna, aveva lanciato migliaia di volantini che incitavano gli austriaci alla resa. E quindi propone ai suoi compagni di fare qualcosa di simile: era importante che la stampa nazionale si occupasse di loro in primo piano e a lungo, ma sempre evitando atti di terrorismo dove potevano creare vittime tra i civili. L'idea di lanciare i volantini denunciando il governo assassino, i noti torturatori e le maggiori ingiustizie inflitte alla popolazione sembrò perfetta al gruppo e venne affidata a un pilota ebreo tedesco, riuscito a sfuggire alle persecuzioni del nazismo.

La ballata dei destini incrociati seduce il lettore sicuramente per questo suo ritmo insieme invitante e familiare, per la combinazione di storia e fantasia, ma soprattutto perché attraverso le vicende di tanti personaggi, sviluppate lungo mezzo secolo, si apre la strada di una riflessione sul nostro presente, difficile, minacciato, ma non privo di speranza.

Autori

- Alberta Basaglia**, psicologa, responsabile del Servizio Partecipazione giovanile e Cultura di Pace del Comune di Venezia
- Maurizio Bassetti**, saggista, Comitato di Redazione di «Testimonianze»
- Francesco Bezzi**, già insegnante di materie letterarie e psicoterapeuta
- Pietro Brogi**, collaboratore di «Testimonianze»
- Nicolò Budini Gattai**, saggista, facilitatore linguistico presso il Centro di Alfabetizzazione del Comune di Firenze
- Martha L. Canfield**, ispanista, poetessa e traduttrice
- Mauro Ceruti**, filosofo, teorico del pensiero complesso, direttore del Centro di Ricerca sui Sistemi Complessi (CriSiCO), Consiglio di Redazione di «Testimonianze»
- Laura Coser**, Rondine Cittadella della Pace, Comitato di Redazione di «Testimonianze»
- Pietro L. Di Giorgi**, docente di Sociologia - ISSR (Istituto Superiore di Scienze Religiose) di Firenze, Comitato di Redazione di «Testimonianze»
- Giorgio Valentino Federici**, professore emerito, Università di Firenze, Consiglio direttivo di «Testimonianze»
- Vittoria Franco**, filosofa e scrittrice
- Manuel Fusca**, studente di Scienze umanistiche per la Comunicazione, Università di Firenze, collaboratore di «Testimonianze»
- Matteo Galletti**, professore associato di Filosofia morale, Università di Firenze
- Vittorio Gasparini**, presidente del Club per l'UNESCO di Firenze
- Silvia Guetta**, docente di Pedagogia sociale e Educazione alla Pace, Università di Firenze
- Luciano A. Ipsaro Palesi**, Dottorato di Ricerca in Ingegneria Informatica, Università di Firenze
- Massimo Livi Bacci**, demografo e scrittore, professore emerito, Università di Firenze, Comitato scientifico di «Testimonianze»
- Antonio Longo**, editor of the Ventotene Lighthouse, A Federalist Journal for World Citizenship
- Piero Meucci**, giornalista e scrittore, direttore di «Stamp Toscana» e di «thedotcultura»
- Lucio Niccolai**, Comitato di Redazione di «Testimonianze»
- Tommaso Pacetti**, esperto di Gestione integrata delle risorse idriche, docente a contratto Dipartimento Ingegneria Civile e Ambientale, Università di Firenze
- Gabriele Parenti**, giornalista e scrittore, Consiglio di Redazione di «Testimonianze»
- Severino Saccardi**, direttore di «Testimonianze»
- Marco Salucci**, Ph.D., cultore della materia presso l'Università di Firenze, Direttivo della Società Filosofica Italiana di Firenze, Comitato di Redazione di «Testimonianze»
- Giovanni Scotto**, professore associato di Sociologia dei Processi Culturali, Università di Firenze
- Valdo Spini**, presidente della Fondazione Circolo «Rosselli» e del CRIC (Coordinamento Riviste Italiane di Cultura)
- Giovanni Spinoso**, giornalista e scrittore
- Alessandra Valpiani**, studentessa di Scienze umanistiche per la Comunicazione, Università di Firenze, collaboratrice di «Testimonianze»
- Giuseppe Vettori**, professore di Diritto civile, Università di Firenze, Comitato di Redazione di «Testimonianze»
- Paola Zamperlin**, pofessore di Geografia, Università di Firenze
- Rebecca Zani**, studentessa di laurea magistrale in studi franco-tedeschi presso Rheinische-Friederich-Wilhelms Universität Bonn e Sorbonne Université, collaboratrice di «Testimonianze»

Immagini

- p. 7 Perticolare della locandina del Convegno internazionale *Corpi in transito*, Napoli 15-16.4.2024
- p. 9 Illustrazione della locandina del Convegno internazionale *Corpi in transito*, Napoli 15-16.4.2024
- p. 13 Copertina del fascicolo speciale di «Testimonianze» dedicato a Lodovico Grassi, *Pensieri di pace. Antologia di testi (e un ricordo) di Lodovico Grassi*
- p. 15 Copertina del flibro di Lodovico Grassi, *Jacques Maritain*
- p. 19 La psicologa Alberta Basaglia (nurcetimes.org)
- p. 23 Muratori al lavoro, anni 50 (lombardiabeniculturali.it - Foto E. Fazzoli)
- p. 25 Logo del Circolo ARCI di Pian di San Bartolo, Firenze
- p. 27 Scena dal film del regista israeliano Dror Zahavi, *Crescendo Makemusicnotwar*, (2019)
- p. 29 Veduta di Firenze dalla terrazza della Biblioteca delle Oblate (Foto M. Meli)
- p. 31 Cittadine del mondo (Foto M. Gallina)
- p. 37 Dipinto del galeone di Manila, che percorreva la tratta Manila-Acapulco (wikipedia.org)
- p. 39 Migranti al confine con l'Italia (igv.it)
- p. 43 Il filosofo illuminista tedesco Immanuel Kant, *Per la pace perpetua* (startmag.it)
- p. 49 Educare alla cittadinanza globale (getupandgoals.it)
- p. 51 Copertina del libro di Edgar Morin, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*
- p. 57 Copertina della rivista «Polemic: A Magazine of Philosophy, Psychology & Aesthetics» del 1945
- p. 59 Il giornalista, scrittore e attivista politico britannico Geoge Orwell (cultura.trentino.it)
- p. 73 Open AI ChatGTP (cybersecurity360.it)
- p. 77 Logo del Club per l'UNESCO di Firenze
- p. 79 Firenze, sito UNESCO (Foto M. Meli)
- p. 83 Moneta da 25 centesimi dei Paesi Bassi prima dell'avvento dell'Euro (es.numista.com)
- p. 85 Un'immagine dell'uscita dal Congresso Universale Esperantista di Boulogne-sur-Mer del 1905 (left.it)
- p. 89 I ragazzi di Rindine in marcia per la pace (rondine.org)
- p. 91 Il borgo di Rondine Cittadella della Pace (AR) (rondine.org)
- p. 93 Copertina del libro di A. M. Dassu, *Sami in fuga dalla guerra*
- p. 95 La persecuzione di Rom e Sinti durante il periodo nazista (scuolaememoria.it)
- p. 97 Servizio Civile Universale (euractiv.it)
- p. 100 Giorgio La Pira, sindaco di Firenze (fondazionepirapira.org)
- p. 103 Casa natale di La Pira a Pozzallo, Sicilia (wikipedia.org)
- p. 109 Convento di San Marco, Firenze (change.org)
- p. 113 Giorgio La Pira e Aldo Moro (scuolapoliticalapira.it)
- p. 121 Il giurista Piero Calamandrei (ilpopolano.org)
- p. 125 Il filosofo Cesare Luporini (met.provincia.fi.it)
- p. 133 Il filosofo Giulio Preti (pensierofilosoficoreligiosoitaliano.org)
- p. 135 Copertina del libro di Giulio Preti, *Praxis ed empirismo*

- p. 139 La filosofa Elena Pulcini (reggioonline.com)
- p. 141 La copertina del libro di Elena Pulcini, *Tra cura e giustizia*
- p. 143 La sociologa Giovanna Ceccatelli Gurrieri durante un convegno (francocardini.it)
- p. 149 La copertina del libro di Giovanna Ceccatelli Gurrieri, *Mediare culture*
- p. 153 Logo per gli Ottanta anni delle ACLI
- p. 155 Il presidente delle ACLI Livio Labor (acli.it)
- p. 161 A cantare *Bella ciao* con don Andrea Gallo (Foto L. Niccolai)
- p. 163 Locandina del Coro degli Etruschi al Teatro di Cestello, Firenze (Foto L. Niccolai)
- p. 165 Ernesto Balducci alla Badia Fiesolana, primi anni 90 (Foto Fondazione Balducci)
- p. 171 Copertina del libro di Bruno D'Avanzo, *La ballata dei destini incrociati*

La rivista è disponibile a regolare eventuali spettanze relative alle immagini pubblicate.

Il presente volume è stato realizzato con il sostegno di



Librerie presso cui è in vendita «TESTIMONIANZE»

- «Testimonianze» è in vendita nel circuito delle librerie Feltrinelli nelle città di Bari e Roma.
- È presente nelle seguenti librerie di Firenze:
Alfani Editrice (Via degli Alfani, 84/86r), Alzaia (Viale Don Minzoni, 25/E), Claudiana (Borgo Ognissanti, 14r), Librerie Centro Libri (Via Pietrapiana, 1), Libreria Gioberti (Via Gioberti, 37), San Paolo (Piazza Duomo, 32/33r).
- È in vendita inoltre in altre librerie specializzate a:
Lamezia Terme (CZ), Tavella (Via Crati, 15/17), Milano, Claudiana (Via F. Sforza, 12/A) e Coop Libreria Popolare (Via Tadino, 18), Roma, Claudiana (Piazza Cavour, 32), San Gimignano (SI), Francigena (Via Mainardi, 12).