

AMBITI E VOCI DEL SOCIALE /1

L'ESSERE CON GLI ALTRI La struttura relazionale dell'esistenza



Introduzione generale Sette sguardi su un'unica realtà

Un progetto educativo sul sociale poteva essere costruito in molti modi: per temi trasversali, per problemi urgenti, per aree disciplinari. Si è scelto invece di organizzarlo in *ambiti* – una parola che dice qualcosa di più di «argomento» o «tema». Un ambito è uno spazio che si abita, un territorio con confini permeabili, un campo in cui si vive prima ancora di rifletterci. I sette ambiti di *Abitare il mondo insieme* non sono capitoli di un manuale: sono sette modi di stare nel mondo sociale, sette dimensioni dell'esistenza condivisa che ogni giovane già vive – spesso senza saperlo – e che questo progetto vuole aiutare a vedere, a nominare, a scegliere consapevolmente.

La sequenza non è casuale. Si comincia dall'interno – dalla struttura relazionale dell'esistenza, dall'io-con-l'altro come fondamento di tutto – e si allarga progressivamente verso l'esterno: il lavoro, la comunità, la giustizia, le istituzioni democratiche, il conflitto e la pace, la responsabilità verso il pianeta e il futuro. È un movimento centrifugo, dall'intimo al cosmico, dall'incontro faccia a faccia alla responsabilità intergenerazionale. Ma ogni ambito esterno rimanda sempre a quello più interno: non c'è politica senza la capacità di incontrare l'altro, non c'è ecologia senza giustizia, non c'è pace senza la grammatica del perdono imparata nelle relazioni quotidiane.

Ciascuno dei sette ambiti è sviluppato in un **saggio fondativo** – un testo lungo, rigoroso, narrativo, che costituisce il cuore teorico per gli educatori – e in un insieme di **voci del dizionario** che approfondiscono le parole-chiave dell'ambito con il metodo fenomenologico e testimoniale descritto

nella sezione successiva. I sette ambiti sono anche il riferimento strutturale dei **laboratori pedagogici**: ogni percorso esperienziale è radicato nell'ambito corrispondente, ne riprende le domande fondamentali e le porta a contatto con il territorio concreto in cui i giovani vivono.

I sette ambiti non esauriscono la realtà sociale: nessun progetto lo può fare. Ma insieme disegnano una mappa sufficientemente ampia e sufficientemente dettagliata da orientare il cammino – una mappa che non dice «qui c'è la risposta» ma dice «qui vale la pena di fermarsi a guardare».

SAGGIO FONDATIVO

I. APERTURA NARRATIVA

Marco ha diciassette anni e ogni mattina prende il pullman delle 7.40. Si siede sempre negli ultimi posti, auricolari nelle orecchie, telefono in mano. Accanto a lui, quasi ogni giorno, sale una signora sulla sessantina con una borsa di tela logora. Si siedono a dieci centimetri l'uno dall'altra per ventidue minuti. Da tre anni.

Un mattino d'inverno il pullman frena di colpo e la borsa della signora cade, rovesciando tutto sul pavimento. Marco si china istintivamente, raccoglie le cose, le restituisce. Per un secondo i loro sguardi si incrociano. Lei dice «grazie». Lui dice «prego». Il pullman riparte.

Marco scende alla sua fermata e fa duecento metri a piedi verso scuola. Quella mattina, però, cammina in modo diverso. Non sa spiegarsi perché. È come se qualcosa di piccolo ma reale fosse accaduto – qualcosa che prima non c'era. Ha visto una persona. Non un passeggero, non una figura di sfondo: una persona. Con una borsa logora, con una voce, con degli occhi.

Nei giorni successivi continua a notarla. Non le parla – non ancora, forse mai. Ma la vede. E quella visione, per ragioni che non sa spiegarsi, cambia leggermente il modo in cui cammina per strada, il modo in cui guarda gli altri sui mezzi, il modo in cui risponde alla madre quando torna a casa.

Questa scena minuscola – un oggetto caduto, due secondi di sguardo, una parola di ringraziamento – contiene in nuce tutta la questione di questo primo ambito. Che cosa è accaduto in quei due secondi?

Perché cambia qualcosa? Che differenza c'è tra il convivere quotidiano di tre anni sul medesimo pullman e quell'istante in cui due persone si sono davvero incontrate? E perché quell'istante – così fragile, così banale – ha il potere di modificare lo sguardo su tutto il resto?

Queste domande non sono soltanto psicologiche. Sono filosofiche, teologiche, pedagogiche.

Riguardano la struttura più profonda dell'esistenza umana: siamo fatti per incontrarci, oppure la nostra condizione naturale è la coesistenza senza contatto? E se siamo fatti per l'incontro, perché ci riesce così difficile, così raro, così sorprendente quando accade?

II. L'ESPERIENZA VISSUTA

È mattina presto in una grande città europea. Un uomo cammina veloce verso la metropolitana, auricolari nelle orecchie, sguardo fisso sul telefono. Lo supera una donna anziana che porta borse troppo pesanti. Lui non la vede. O la vede e non la guarda. O la guarda e non la incontra. Scende i gradini, si mescola alla folla, scompare.

La scena è banale. Avviene milioni di volte ogni giorno. Eppure porta in sé qualcosa che merita attenzione filosofica: quella distanza silenziosa tra due esseri umani che occupano lo stesso spazio,

respirano la stessa aria, e non si toccano nell'essere. Sono presenti e assenti nello stesso istante. Condividono il mondo senza abitarlo insieme.

Questa scena è l'immagine della condizione sociale contemporanea. Non la solitudine assoluta – quella almeno è consapevole di sé – ma la co-presenza senza incontro, la vicinanza senza prossimità, la connessione senza legame. I social network hanno reso questa condizione quasi paradigmatica: milioni di profili che si sfiorano senza toccarsi davvero, like che sostituiscono la presenza, commenti che simulano il dialogo senza aprire la relazione. Si è iperconnessi e profondamente soli, visibili a tutti e conosciuti da nessuno.

Il fenomeno ha un'altra faccia, altrettanto reale: l'incontro autentico che improvvisamente accade, inatteso, e cambia qualcosa. Un collega che si ferma nel corridoio e chiede «come stai?» e poi aspetta davvero la risposta. Un insegnante che chiama un ragazzo per nome, in quel nome vedendolo come persona e non come numero di registro. Un anziano che sulla panchina del parco racconta la sua storia a un giovane che non aveva nessuna fretta ma che si è seduto. Questi incontri lasciano traccia: si esce diversi da come si è entrati. Qualcosa si è mosso, qualcosa è stato toccato. La vita ha avuto per un momento la qualità di quella di Etty Hillesum – intensa, presente, vera.

Descrivere fenomenologicamente la differenza tra questi due tipi di esperienza – la co-presenza vuota e l'incontro autentico – è il primo compito di questo saggio. La differenza non è quantitativa (non dipende dal tempo trascorso insieme) né di contenuto (non dipende dagli argomenti trattati): è qualitativa, strutturale, ontologica. Riguarda il modo in cui due esseri umani stanno l'uno di fronte all'altro.

III. LE RADICI FILOSOFICHE

La critica all'individualismo moderno

La tradizione filosofica occidentale ha a lungo privilegiato un'immagine dell'essere umano come individuo sostanziale che precede e fonda ogni relazione. Prima viene il soggetto, poi le relazioni. Prima l'io, poi l'altro. Questa immagine – che ha radici platoniche nella teoria dell'anima come sostanza separata, si consolida nel *cogito* cartesiano e culmina nel soggetto trascendentale kantiano – ha dominato la modernità e continua a permeare il senso comune contemporaneo, specialmente nelle culture neoliberali dove l'individuo è l'unità di misura di tutto.

La critica a questo paradigma è stata uno dei grandi compiti della filosofia del Novecento, e ha proceduto su più fronti convergenti.

Heidegger: il *Mitsein* come struttura esistenziale

Martin Heidegger, in *Essere e tempo* (1927), ha introdotto il concetto di *Mitsein* – essere-con – come struttura esistenziale fondamentale dell'*Esserci* umano. L'uomo non è dapprima solo e poi in compagnia: il mondo in cui si trova ad esistere è fin dall'inizio un *Mitwelt*, un mondo condiviso. Gli altri non sono oggetti che incontro nel mio percorso: sono co-costitutivi del mio modo di essere nel mondo.

Questa intuizione ha conseguenze radicali. La solitudine non è l'origine dell'umano ma una forma modificata – e spesso ferita – della relazionalità originaria. L'isolamento non è la condizione naturale dell'uomo ma una privazione. Il *Mitsein* non è una scelta: è la struttura stessa dell'esistenza. Ciò che possiamo scegliere è la *qualità* del nostro essere-con: autentica o inautentica, presente o assente, responsabile o evasiva.

Heidegger distingue tra la *Fürsorge* – la cura che si sostituisce all'altro, che gli toglie la sua possibilità di essere – e la cura che libera l'altro per la sua propria possibilità di esistenza. La prima produce dipendenza e alienazione; la seconda rispetta e promuove l'alterità. Questa distinzione sarà

fondamentale per la pedagogia del sociale: non si serve l'altro facendolo al suo posto, ma aiutandolo a trovare la propria strada.

Buber: la relazione come categoria originaria

Martin Buber, nel suo capolavoro *Ich und Du* (1923), ha distinto due modalità fondamentali di relazione: la relazione Io-Tu e la relazione Io-Esso. Nella relazione Io-Esso l'altro è trattato come oggetto, come strumento, come mezzo per i miei fini. È la relazione utilitaristica e funzionale che caratterizza gran parte delle interazioni quotidiane – e che costituisce una forma necessaria, non patologica, dell'esistenza ordinaria. Nella relazione Io-Tu, invece, l'altro è incontrato nella sua irriducibile soggettività, nella sua alterità che non posso ridurre né contenere. L'io autentico nasce soltanto nella relazione Io-Tu: «In principio è la relazione».

La formula buberiana è deceptivamente semplice ma filosoficamente densa. Dice che la relazione non è il prodotto di due soggetti preesistenti che decidono di mettersi in contatto: è il luogo originario in cui i soggetti stessi si costituiscono. Non esiste un io solitario e autosufficiente che poi si apre all'altro: c'è fin dall'inizio una relazione che mi genera come soggetto capace di dire «io». La relazionalità precede l'individualità.

Buber distingue anche tra il «mondo dell'Esso» – il dominio delle cose, degli strumenti, delle strutture oggettive necessarie alla vita – e il «mondo del Tu» – il dominio delle relazioni autentiche, dei momenti di incontro pieno, di ciò che chiama «vita dialogica». Il problema della modernità non è che esiste il mondo dell'Esso: è che il mondo dell'Esso si è espanso a dismisura fino a colonizzare gli spazi del Tu. Le relazioni si oggettivano, si strumentalizzano, si algoritmizzano. La sfida pedagogica è mantenere vivo il «mondo del Tu» dentro la necessità del «mondo dell'Esso».

Lévinas: l'altro come interpellazione originaria

La riflessione di Emmanuel Lévinas porta la fenomenologia della relazione al suo punto più alto e più esigente. Per Lévinas il punto di partenza non è l'io che si apre all'altro, ma l'altro che mi interpella, che mi chiama a rispondere della mia responsabilità. Il *volto* dell'altro – nella sua nudità, nella sua vulnerabilità, nella sua alterità assoluta – è la prima realtà etica. Prima ancora di ogni pensiero, di ogni sistema, di ogni scelta, il volto dell'altro mi dice: «Non uccidermi». E in quella richiesta silenziosa mi costituisce come soggetto responsabile.

Il volto, per Lévinas, non è la faccia anatomica: è la manifestazione dell'altro come infinitamente altro, come ciò che sfugge a ogni mia capacità di comprensione e di controllo. Il volto *resiste* alla mia tendenza totalizzante di ridurre l'altro a ciò che già conosco. In questa resistenza è la sua dignità: l'altro è sempre più di ciò che di lui posso pensare.

La responsabilità levinasiana è asimmetrica: non nasce da un contratto, non dipende dalla reciprocità, non aspetta la risposta dell'altro. «La responsabilità non è un semplice attributo della soggettività: è la sua struttura essenziale, primaria, fondamentale». Sono responsabile dell'altro prima ancora di averlo scelto, prima ancora di averlo conosciuto. Questa radicalità ha conseguenze enormi per l'educazione al sociale: il fondamento dell'impegno non è la simpatia, né il dovere, né l'utilità reciproca – è la struttura stessa dell'esistenza umana come risposta all'appello dell'altro.

Lévinas ha scritto la sua filosofia dell'alterità dopo aver perso quasi tutta la famiglia nella Shoah. Il male assoluto che ha vissuto non è soltanto la violenza fisica: è la distruzione sistematica del volto dell'altro, la sua riduzione a numero, a categoria, a peso da eliminare. La filosofia del volto è una risposta, intellettuale e spirituale insieme, all'esperienza limite del Novecento.

Ricoeur: l'identità narrativa e il sé come un altro

Paul Ricoeur aggiunge una dimensione diacronica e narrativa. Nel suo *Soi-même comme un autre* (1990), mostra che il sé non è un dato immediato ma si costruisce nel tempo, attraverso la narrazione, e

sempre in relazione con gli altri. L'identità non è una sostanza fissa: è un compito, un racconto che si costruisce nella reciprocità. Io sono la storia che racconto di me – ma quella storia è fatta di voci altrui, di incontri che mi hanno plasmato, di relazioni che mi hanno formato e talvolta deformato. Il titolo stesso dell'opera è un programma: «sé come un altro». Non «io e l'altro» come due entità separate, ma il sé che già porta in sé l'alterità. L'altro non è solo fuori di me: è dentro la mia costituzione più intima. Crescita personale e crescita relazionale non sono due percorsi che eventualmente si incontrano: sono il medesimo cammino.

Arendt: la pluralità come condizione della vita politica

Hannah Arendt, in *Vita activa* (1958), introduce il concetto di *pluralità* come condizione fondamentale della vita umana: «La pluralità è la condizione dell'azione umana perché siamo tutti uguali, vale a dire umani, in modo tale che nessuno è mai identico a qualsiasi altro uomo che sia vissuto, viva o vivrà». La pluralità non è un problema da gestire né una difficoltà da superare: è la ricchezza costitutiva del mondo umano.

L'azione – la forma più alta dell'attività umana per Arendt – è possibile solo nello spazio pubblico dove gli esseri umani appaiono gli uni agli altri nella loro singolarità. Quando questo spazio si restringe – per effetto del totalitarismo, dell'omologazione culturale, dell'isolamento digitale – l'azione autentica diventa impossibile e con essa la politica nel senso genuino del termine. Educare all'essere-con-gli-altri è dunque anche educare alla vita pubblica, alla cura dello spazio comune dove la pluralità può manifestarsi.

IV. LA TRADIZIONE BIBLICA

«Non è bene che l'uomo sia solo» – Genesi 2

Il secondo racconto della creazione in Genesi 2 afferma qualcosa di radicale prima ancora che il peccato entri nella storia: «Non è bene che l'uomo sia solo» (Gen 2,18). Questa frase non descrive una difficoltà pratica (l'uomo ha bisogno di aiuto per lavorare i campi); descrive una condizione ontologica originaria: la solitudine non corrisponde all'essere dell'uomo così come Dio lo ha voluto. La relazionalità è iscritta nella creazione, prima della caduta, come dato strutturale della natura umana. La risposta divina è significativa: non un oggetto, non una risorsa, non uno strumento – ma qualcuno che gli corrisponda, qualcuno che sia simile e diverso. La parola ebraica usata è *ezer kenegdo*: letteralmente «aiuto di fronte a lui», qualcuno che stia di fronte, che possa guardarlo negli occhi, che sia alla sua altezza. L'altro non è un'appendice del sé: è una presenza distinta che rende possibile l'incontro vero.

Il primo atto di riconoscimento nella storia umana avviene quando l'uomo vede la donna e dice: «Questa volta è osso delle mie ossa, carne della mia carne» (Gen 2,23). Il riconoscimento è al tempo stesso affinità («osso delle mie ossa») e differenza («questa volta» – qualcosa di nuovo che non c'era prima). L'incontro autentico richiede entrambe: abbastanza somiglianza per comunicare, abbastanza differenza per incontrarsi davvero.

Il racconto di Caino e Abele (Gen 4) è il rovescio drammatico di questa fondazione: «Dove è tuo fratello Abele?» chiede Dio a Caino dopo il delitto. «Non lo so. Sono forse il guardiano di mio fratello?» risponde Caino. La risposta di Caino è la prima negazione esplicita nella Bibbia della responsabilità verso l'altro. Ogni forma di indifferenza, di esclusione, di violenza verso il fratello è, in qualche misura, una ripetizione della risposta di Caino. E ogni forma di impegno sociale è, in qualche misura, la risposta alternativa: sì, sono il guardiano di mio fratello.

Il comandamento dell'amore del prossimo

Il Levitico 19,18 – «Amerai il tuo prossimo come te stesso» – è formulato in un contesto preciso: la lista dei comportamenti concreti verso i deboli, i forestieri, i poveri. Immediatamente prima del comandamento dell'amore si trovano precetti sulla mietitura (lasciare i bordi del campo per i poveri), sull'onestà nei tribunali, sul salario dei lavoratori. L'amore del prossimo non è un sentimento astratto: è una pratica che si misura nel comportamento economico, giuridico, quotidiano.

Gesù riprende questo comandamento come secondo dei due comandamenti fondamentali (Mt 22,37-39) e ne fa la sintesi di tutta la Legge e i Profeti. La novità non è nel contenuto – il Levitico lo conteneva già – ma nel contesto: messo accanto all'amore di Dio come suo equivalente in dignità, il comandamento dell'amore del prossimo rivela che le due relazioni – verticale e orizzontale – sono inscindibili. Non si ama Dio senza amare il fratello; non si ama il fratello senza qualcosa che rimanda a Dio.

La parabola del Buon Samaritano

La parabola del Buon Samaritano (Lc 10,25-37) è la risposta di Gesù alla domanda «Chi è il mio prossimo?» – domanda che il dottore della Legge pone per giustificarsi, per stabilire chi *merita* la sua cura e chi no. Gesù risponde con una storia e poi rovescia la domanda: non «chi è il mio prossimo?» ma «chi si è comportato da prossimo?»

Il rovesciamento è filosoficamente decisivo. La domanda originale presuppone che il prossimo sia una categoria definita a priori – un insieme di persone verso cui ho obblighi. La contro-domanda di Gesù dice che il prossimo si fa, non si trova: è una relazione che nasce nell'atto stesso della cura. Non si tratta di identificare chi merita il mio aiuto; si tratta di scegliere di essere-prossimo a chiunque incontri nel bisogno.

Il gesto chiave del Samaritano è descritto con la parola greca *splanknizomai*: letteralmente «essere sconvolto nelle viscere», «sentire nell'intimo del ventre». È la stessa parola usata per descrivere il padre che vede il figlio prodigo tornare da lontano (Lc 15,20) e Gesù che vede la folla come pecore senza pastore (Mc 6,34). La compassione autentica non è una valutazione morale razionale: è una risposta fisica, viscerale, corporea. Il corpo risponde prima della testa. Questa è la sua forza – e anche il suo rischio pedagogico: si educa alla compassione non con argomentazioni sul dovere morale, ma creando situazioni in cui il corpo e il cuore possano essere toccati dalla realtà dell'altro.

Il Vangelo di Giovanni: l'amore come comandamento nuovo

Nel discorso dell'ultima cena (Gv 13-17), Gesù dà ai discepoli un «comandamento nuovo»: «Che vi amiate gli uni gli altri come io vi ho amati» (Gv 13,34). La novità non è nel contenuto – amare il prossimo è già nel Levitico – ma nella misura: «come io vi ho amato». Il modello non è più la reciprocità equa («come te stesso»), ma il dono che precede e non attende risposta. «Come io ho amato voi» significa: fino in fondo, senza calcolare il costo, anche quando non viene ricambiato.

Giovanni aggiunge, nella sua prima lettera, la radice teologica più profonda di questo comandamento: «Dio è amore. Chi rimane nell'amore rimane in Dio e Dio rimane in lui» (1 Gv 4,16). L'amore del fratello non è soltanto un obbligo morale: è la forma concreta in cui l'essere umano *partecipa* alla vita stessa di Dio. Chi ama è generato da Dio (1 Gv 4,7). La relazione autentica con l'altro è il luogo in cui si abita la vita divina.

V. LA RIFLESSIONE TEOLOGICA

La Trinità come comunione originaria

Il fondamento teologico più profondo dell'essere-con-gli-altri è il mistero trinitario. Il Dio cristiano non è un monarca solitario, non è una sostanza immobile, non è una forza impersonale: è una relazione

d'amore tra tre Persone. Il Padre genera il Figlio nell'amore eterno; il Figlio si dona al Padre in obbedienza e amore; lo Spirito Santo è il vincolo d'amore che li unisce e che si riversa nel mondo come dono. La vita divina è, nella sua struttura più intima, *comunione*.

La teologia trinitaria classica, da Agostino a Riccardo di San Vittore fino alla teologia contemporanea di Hans Urs von Balthasar, ha progressivamente compreso che le relazioni trinitarie non sono qualcosa che Dio *ha*: sono ciò che Dio *è*. Le Persone divine sono costituite dalla relazione, non preesistono ad essa. Il Padre è Padre solo nella relazione al Figlio; il Figlio è Figlio solo nella relazione al Padre. La relazione è ontologicamente costitutiva, non accessoria.

Quando la Genesi dice che l'essere umano è creato «a immagine e somiglianza di Dio» (Gen 1,26-27), la teologia trinitaria illumina questa affermazione in modo decisivo: l'*imago Dei* non è nell'individuo isolato ma nella relazione. Non è l'io solitario che riflette Dio: è il *noi* relazionale. Agostino, nel *De Trinitate*, cerca nell'anima umana le tracce della Trinità e le trova non nell'individuo isolato ma nella struttura relazionale della mente: memoria, intelletto, volontà – che si rimandano l'una all'altra in una struttura dinamicamente trinitaria. Ogni autentica comunione tra esseri umani è, in qualche misura, traccia del mistero trinitario nella storia.

L'Incarnazione come solidarietà radicale

Il Figlio di Dio si fa uomo: non prende le sembianze di un uomo, non si traveste da uomo, ma *diventa* uomo. «Il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi» (Gv 1,14). L'incarnazione è la massima espressione dell'essere-con-gli-altri da parte di Dio stesso: Dio sceglie di condividere la condizione umana nella sua integralità, incluse la fatica, la sofferenza, la morte.

Karl Barth ha mostrato con grande forza che l'incarnazione non è un ripiego, un piano B dopo il fallimento della creazione: è la rivelazione di chi Dio è dall'eternità. Dio è il Dio-per-l'uomo, il Dio che dalla eternità ha voluto essere-con-gli-altri. L'incarnazione manifesta nella storia ciò che è vero da sempre nella vita trinitaria: Dio è relazione, Dio è dono, Dio è essere-con.

L'incarnazione ha anche una direzione precisa: il Figlio di Dio non nasce tra i potenti. Nasce in una stalla, in una città periferica, da una famiglia di artigiani, in una provincia colonizzata. Cresce come figlio di un falegname. Inizia la sua missione nelle periferie della Galilea. Questa scelta del margine – che la teologia della liberazione ha chiamato «opzione preferenziale per i poveri» – non è un accidente storico: è rivelazione di chi è Dio. Il Dio che si fa piccolo, che sceglie il basso, che sta con gli ultimi, rivela che la grandezza divina non è il potere ma l'amore che si china.

La questione del male: perché l'altro può ferire

Una teologia onesta dell'essere-con-gli-altri non può ignorare la realtà del male relazionale. L'altro non è solo fonte di compimento: è anche fonte di conflitto, di ferita, di tradimento. Caino uccide Abele. Pietro rinnegò il Maestro. Le comunità cristiane delle origini sono percorse da litigi, divisioni, esclusioni.

La teologia cristiana affronta questa realtà senza idealizzarla né rassegnarsi ad essa. Il peccato originale – qualunque sia la sua interpretazione ermeneutica precisa – dice qualcosa di strutturale sull'esistenza umana: la relazionalità originaria è ferita. Non distrutta, ma ferita. Siamo capaci di relazione autentica, ma non naturalmente e non facilmente: richiede conversione, perdono, grazia.

L'antropologia teologica distingue tra la *natura* dell'uomo (creata buona, relazionale per struttura) e la *condizione* dell'uomo (segnata dal peccato, incline all'autocentrimento). La grazia non distrugge la natura ma la risana, la eleva, la riconduce alla sua vocazione originaria. L'impegno sociale che scaturisce dalla fede non è l'illusione che la relazionalità autentica sia facile: è la scommessa che, con la grazia, è possibile.

Escatologia: la comunione come destino

L'essere-con-gli-altri non è solo la struttura dell'origine (la creazione) e del percorso (l'esistenza storica): è anche il destino. La teologia escatologica cristiana non descrive la salvezza come la fuga dell'anima solitaria verso Dio, ma come la «comunione dei santi», la pienezza della vita condivisa nella Trinità. Il regno di Dio che Gesù annuncia è una realtà comunitaria: una tavola apparecchiata, un banchetto, una città dove tutti abitano insieme.

L'immagine biblica del «corpo di Cristo» (1 Cor 12) – dove ogni membro è insostituibile, dove «se un membro soffre, tutte le membra soffrono insieme» – descrive sia la comunità ecclesiale presente sia la sua forma escatologica piena. La comunità cristiana non è un mezzo per raggiungere la salvezza individuale: è essa stessa una forma – imperfetta ma reale – del destino a cui l'umanità è chiamata. Questa prospettiva escatologica ha conseguenze pratiche: ogni gesto di comunione autentica nel presente – ogni relazione che rispetta la dignità dell'altro, ogni comunità che si prende cura dei propri membri più fragili, ogni incontro che trasforma – ha un peso eterno. Non nel senso di una ricompensa futura, ma nel senso che partecipa già ora, nella storia, alla realtà del regno che viene.

VI. LA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA

Il Concilio Vaticano II: la Chiesa solidale con l'umanità

La *Gaudium et Spes* (1965) apre con una delle frasi più coraggiose mai scritte in un documento ufficiale della Chiesa: «Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo». Non è retorica: è una dichiarazione di solidarietà costitutiva. La Chiesa non guarda il mondo dall'esterno; vi è immersa, condivide la condizione umana, si fa compagna di strada dell'intera umanità.

Il Concilio introduce anche la categoria di «segni dei tempi» – i fenomeni storici e culturali che la Chiesa deve leggere e interpretare alla luce del Vangelo. Tra questi segni, la *Gaudium et Spes* identifica esplicitamente la crescente consapevolezza della dignità umana, il desiderio di fraternità tra i popoli, e la sensibilità per le ingiustizie sociali come espressioni di una aspirazione profonda all'essere-con-gli-altri in senso pieno.

Giovanni Paolo II: la solidarietà come virtù

Nel suo lungo pontificato, Giovanni Paolo II ha sviluppato una teologia della solidarietà che va ben oltre il senso comune del termine. Nella *Sollicitudo Rei Socialis* (1987) scrive: «La solidarietà non è un sentimento di vaga compassione o di superficiale intenerimento per i mali di tante persone vicine o lontane. Al contrario, è la determinazione ferma e perseverante di impegnarsi per il bene comune: ossia per il bene di tutti e di ciascuno, perché tutti siamo veramente responsabili di tutti».

La solidarietà diventa così una virtù morale – non un'emozione, non un'ideologia, ma una disposizione stabile della volontà che orienta la vita verso il bene degli altri. Questa formulazione è preziosa per l'educazione: si può educare alla virtù, si può coltivare la solidarietà come disposizione del carattere, si può formare persone strutturalmente inclini alla cura dell'altro.

Francesco: la cultura dell'incontro contro la globalizzazione dell'indifferenza

Papa Francesco ha introdotto nella riflessione della Chiesa una categoria nuova: la «globalizzazione dell'indifferenza». Nella sua prima uscita pubblica significativa – il viaggio a Lampedusa nel luglio 2013 – ha detto: «Abbiamo perso il senso della responsabilità fraterna; siamo caduti nell'atteggiamento ipocrita del sacerdote e del levita di cui parla la parabola: guardiamo il fratello mezzo morto sul ciglio della strada e forse pensiamo "poverino", e continuiamo per la nostra strada».

Contro questa globalizzazione dell'indifferenza, Francesco propone la «cultura dell'incontro»: una cultura che si costruisce gesto per gesto, sguardo per sguardo, in cui ogni essere umano è visto nella sua singolarità irripetibile. Nella *Fratelli tutti* (2020) ha riletto la parabola del Buon Samaritano come paradigma dell'umanesimo necessario per il mondo contemporaneo: «Non siamo soli, siamo parte di una famiglia umana. E questa famiglia ha bisogno di solidarietà, di incontro, di cura reciproca».

Leone XIV: vedere dalla periferia

Papa Leone XIV, nel discorso ai Movimenti Popolari dell'ottobre 2025, ha introdotto una prospettiva metodologica di grande valore: la necessità di guardare le «cose nuove» del mondo «dalla periferia, non dal centro». Chi sta al centro vede l'innovazione tecnologica, la crescita economica, il progresso. Chi sta alla periferia vede l'esclusione, la povertà, la dignità calpestata. La prospettiva del margine non è una prospettiva parziale: è, teologicamente, la prospettiva di Dio che nell'incarnazione ha scelto il basso.

Leone XIV ha usato un'immagine bellissima per descrivere i movimenti popolari come «poeti sociali»: chi fa comunità, chi costruisce solidarietà dal basso, chi inventa forme nuove di convivenza umana, non sta semplicemente risolvendo problemi pratici – sta creando, dando forma a qualcosa di nuovo, abitando il mondo con fantasia e speranza. Il sociale non è solo tecnica: è arte.

VII. LE TENSIONI

L'onestà intellettuale richiede di non nascondere le tensioni che abitano questo ambito. Tensioni che non si possono risolvere facilmente ma che devono essere abitate con lucidità.

La tensione tra apertura e protezione. Essere-con-gli-altri richiede vulnerabilità: aprirsi al rischio di essere feriti, traditi, delusi. Ma l'essere umano ha anche un legittimo bisogno di protezione, di confini, di spazi privati. Non ogni apertura è virtù: la promiscuità relazionale, l'assenza di confini, la dipendenza affettiva non sono forme di essere-con ma patologie. La sfida è distinguere l'apertura autentica – che mantiene la propria identità mentre si lascia toccare dall'altro – dall'apertura patologica che dissolve il sé.

La tensione tra universalità e particolarità. L'imperativo evangelico di amare il prossimo sembra non conoscere confini: ogni essere umano è prossimo. Ma l'esperienza mostra che non si può essere ugualmente presenti per tutti. La cura autentica richiede prossimità, tempo, conoscenza – tutte risorse finite. Come si concilia l'universalità del comandamento con la necessità di scegliere a chi essere davvero presenti? Non c'è risposta semplice: ci sono vite orientate verso cerchi di cura più ampi (chi lavora nel volontariato internazionale) e vite orientate verso la profondità relazionale quotidiana (chi si prende cura di un genitore malato), e entrambe sono risposte legittime.

La tensione tra l'altro come dono e l'altro come sfida. Lévinas ha ragione: il volto dell'altro mi precede e mi interpella. Ma Sartre ha ragione anche lui: l'altro può essere – e talvolta è – la fonte di conflitto, di limitazione, di sofferenza. La relazione non è sempre edificante; può essere distruttiva, manipolativa, oppressiva. Una teologia dell'essere-con che non prende sul serio questa realtà è ingenua. La risposta cristiana non è negare il conflitto ma attraversarlo: con il perdono, con la riconciliazione, con la giustizia.

La tensione tra presenza fisica e presenza digitale. Le generazioni di giovani cresciute nell'ecosistema digitale vivono forme di essere-con radicalmente nuove, che la tradizione filosofica e teologica non ha ancora pienamente elaborato. Le relazioni digitali sono relazioni reali? La comunità online è una comunità nel senso autentico del termine? Non c'è risposta univoca: esistono forme di presenza digitale autentiche e forme inautentiche, esattamente come esistono forme di presenza fisica autentiche e inautentiche. La sfida non è condannare il digitale ma educare a una qualità di presenza che non dipenda dal mezzo.

VIII. LA DIMENSIONE SPIRITUALE

L'essere-con-gli-altri, nella sua forma più autentica, non è soltanto una realtà antropologica e morale: è un luogo di Dio. Non metaforicamente, non simbolicamente: realmente. «Dove due o tre sono riuniti nel mio nome, là io sono in mezzo a loro» (Mt 18,20). La presenza di Cristo si manifesta nel cuore della relazione umana autentica.

La mistica cristiana ha elaborato questa intuizione in forme diverse ma convergenti. Agostino – «il nostro cuore è inquieto finché non riposa in te» – non descrive un'esperienza solitaria ma una dinamica relazionale: il cuore si inquieta nell'incontro con l'altro, cerca il Dio che nell'altro si nasconde e si rivela. Meister Eckhart vede nella scintilla dell'anima (*Seelenfünklein*) il luogo dove Dio e l'uomo si toccano; quella scintilla si accende nell'incontro autentico. Teresa d'Avila descrive le «mansioni» del castello interiore come un percorso di approfondimento della relazione – con sé, con gli altri, con Dio – che non procede dall'interno verso l'esterno ma dall'esterno verso il centro, portando dentro di sé tutto ciò che incontra sulla strada.

Nella tradizione ignaziana, il discernimento spirituale non avviene nella solitudine astratta ma nel confronto con la realtà: con i poveri, con il mondo, con gli altri. Ignazio di Loyola parla di «trovare Dio in tutte le cose» – formulazione che include esplicitamente le relazioni umane come luogo teofanico. Non si tratta di vedere Dio *invece* dell'altro, ma di vedere l'altro con quella qualità di sguardo che riconosce in ogni volto umano una traccia del Creatore.

La preghiera stessa, nella tradizione cristiana, non è monologica: è relazione. La preghiera del Padre Nostro – «Padre nostro», non «Padre mio» – inaugura il rapporto con Dio in forma comunitaria. Non posso pregare autenticamente il «Padre nostro» mentre sono indifferente ai fratelli: la formula stessa della preghiera cristiana fondamentale contiene già l'etica della relazione.

Per gli operatori e i giovani, questa dimensione spirituale ha un significato pratico preciso: l'impegno sociale non è separato dalla vita spirituale, non ne è il prolungamento operativo. È esso stesso vita spirituale. Chi si impegna per i poveri, chi costruisce comunità, chi educa i ragazzi di periferia, chi difende la dignità del lavoratore – se lo fa con quella qualità di attenzione e di presenza che è il cuore della vita spirituale – compie un atto di preghiera. Non invece della preghiera esplicita: insieme ad essa, come sua forma incarnata.

IX. ORIENTAMENTO PEDAGOGICO

Questo saggio fonda le voci del Dizionario dell'Ambito 1 in questo modo:

Le voci **Alterità**, **Incontro**, **Cura**, **Fraternità**, **Prossimità**, **Ospitalità**, **Riconoscimento** e **Dono** trovano qui la loro radice filosofica (Heidegger, Buber, Lévinas, Ricoeur, Arendt), biblica (Genesi, il comandamento dell'amore, il Samaritano, Giovanni), teologica (Trinità, Incarnazione, *imago Dei* relazionale, Escatologia) e magistrale (Gaudium et Spes, Sollicitudo Rei Socialis, Fratelli tutti, Leone XIV).

Nelle voci, tutto questo materiale sarà *utilizzato*, non *ridiscusso*: le voci possono rimandare al saggio fondativo per i fondamenti e concentrarsi sulla fenomenologia concreta e sulla pedagogia pratica. Il saggio è il *perché* profondo; le voci sono il *come* vissuto.

La tensione pedagogica centrale che questo saggio consegna alle voci è questa: l'essere-con-gli-altri non si insegna con definizioni e argomenti – si genera attraverso esperienze di incontro reale che toccano il corpo e il cuore prima della testa. Le voci dovranno quindi proporre situazioni, narrazioni, domande e pratiche che creino le condizioni per l'incontro – sapendo che l'incontro stesso non si può programmare, ma solo desiderare e accogliere.



«In principio è la relazione.» – Martin Buber, *Io e Tu*, 1923

«Dove due o tre sono riuniti nel mio nome, là io sono in mezzo a loro.» – Matteo 18,20

DIZIONARIO DEL SOCIALE: LE VOCI

Introduzione generale

Le parole che aprono il mondo

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

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

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

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

Una nota sull'ordine di lettura. Le voci sono distribuite nei sette ambiti e possono essere lette seguendo quella sequenza. Ma possono anche essere lette in ordine diverso, seguendo le risonanze interne –

alterità chiama *incontro*, *giustizia* chiama *dignità*, *pace* chiama *perdono* – perché il dizionario non è un percorso obbligato ma una rete di connessioni, in cui ogni voce illumina le altre e viene illuminata da esse. L'educatore sceglierà il percorso più adatto al proprio contesto, sapendo che qualunque porta si apra, conduce sempre verso il centro della stessa realtà: la vita condivisa degli esseri umani e il senso che in essa si nasconde.

ALTERITÀ

1. La soglia narrativa

Lorenzo ha sedici anni e frequenta il terzo anno di un liceo scientifico in una città del Nord. È bravo, ha un gruppo di amici solido, sa come muoversi nel mondo della scuola. A settembre arriva in classe un ragazzo nuovo – si chiama Yusuf, è arrivato dal Marocco due anni prima, parla italiano con un accento marcato e ogni tanto cerca la parola giusta con gli occhi alzati al soffitto, come se la cercasse in una stanza che non riesce ad aprire.

I primi giorni Lorenzo lo nota appena. Non è ostilità: è semplicemente che Yusuf non rientra nel suo orizzonte. Occupa un banco, risponde all'appello, mangia un panino da solo all'intervallo. È lì, ma non è davvero presente – nel modo in cui possono essere non-presenti le sedie, le finestre, le cose che fanno parte dello scenario senza entrare nella storia.

A novembre, durante una verifica di matematica, Yusuf finisce prima di tutti, consegna il foglio e torna al suo posto. Lorenzo è bloccato su un esercizio. Yusuf, passandogli accanto, mormora sottovoce: «Il secondo punto è più semplice se lo risolvi prima». Lorenzo lo guarda – per la prima volta, davvero lo guarda – e dice: «Grazie». Yusuf annuisce con una piccola schiettezza tranquilla, senza cercare nulla in cambio.

Nei giorni successivi Lorenzo si accorge di qualcosa di strano: comincia a sentire la presenza di Yusuf. Non perché stia accadendo qualcosa di drammatico, non perché ci sia stata una rivelazione.

Semplicemente, quella piccola crepa nel muro dello scenario ha lasciato entrare qualcosa: la percezione che lì c'è una persona. Con una storia, con una lingua faticosamente conquistata, con una competenza in matematica che non aveva immaginato, con una discrezione che adesso gli sembra quasi una forma di dignità.

Lorenzo non sa ancora nulla di Yusuf. Ma sa che c'è. E questa è già una differenza enorme rispetto a prima.

La domanda che questa scena apre non è sentimentale. È filosofica: che cosa separa il *vedere* un volto dal *guardarlo*? Che cosa rende possibile il passaggio dalla co-presenza alla presenza? E perché quel passaggio – così piccolo, così banale in apparenza – cambia qualcosa nel modo in cui si cammina per il mondo?

2. L'esperienza vissuta

C'è una parola che i giovani usano spesso, nelle conversazioni sui social come in quelle di persona, e che merita attenzione: *toxic*. Una persona tossica, una relazione tossica, un ambiente tossico. La parola è entrata nel vocabolario comune con una rapidità significativa, come se descrivesse qualcosa che i giovani sentono con urgenza crescente. Ma che cosa rende tossica una relazione? Nella maggior parte dei casi, il tratto che emerge è sempre lo stesso: l'altro non mi vede. Mi usa, mi strumentalizza, mi proietta addosso le sue aspettative, mi rende funzionale ai suoi bisogni – ma non mi incontra nella mia

alterità, nella mia specificità irriducibile, nel mio essere una persona che ha pensieri e bisogni propri, diversi dai suoi.

La questione dell'alterità si manifesta nella vita dei giovani in almeno tre forme ricorrenti e distinte. La prima è quella dello *specchio digitale*. I social network sono costruiti su un'architettura che tende a restituire a ciascuno ciò che già pensa, ciò che già gli piace, ciò che già condivide. L'algoritmo impara i gusti e li amplifica, crea bolle di conferma, riduce progressivamente la frizione con il diverso. Il risultato è un paradosso: si è connessi con milioni di persone, ma si incontrano sempre meno persone davvero *altre*. L'altro che appare sullo schermo è spesso uno specchio, non una finestra. E uno specchio non oppone resistenza: restituisce soltanto il mio volto.

La seconda forma è quella del *riduzionismo identitario*. Nella cultura contemporanea si tende a identificare le persone con le loro appartenenze – di gruppo, di genere, di orientamento, di ideologia. Si sa già cosa pensa una persona prima ancora di averla ascoltata, perché si conosce la categoria a cui appartiene. L'alterità vera – quella che sorprende, che non si lascia prevedere, che sfugge alla categoria – viene percepita come minaccia piuttosto che come risorsa. Si cerca l'altro uguale a sé, non l'altro diverso da sé.

La terza forma è quella della *strumentalizzazione affettiva*. Nelle relazioni di amicizia e affettive, esiste la tentazione di amare non la persona che l'altro è, ma la persona che vorremmo che fosse: il progetto che gli proponiamo, l'immagine che di lui ci costruiamo. Amare l'altro significa anche – e soprattutto – accettare che sia diverso da come lo immaginiamo, che abbia direzioni proprie, che a volte ci deluda rispetto alle nostre aspettative. Questo è difficile, perché richiede di rinunciare al controllo.

Eppure i giovani fanno – e lo fanno nel corpo, non solo nella testa – che cosa significa essere finalmente visti nella propria differenza. Fanno la differenza tra un'amicizia in cui devi recitare un ruolo e un'amicizia in cui puoi essere te stesso. Fanno la differenza tra un insegnante che ti inquadra in una categoria e un insegnante che ti chiama per nome come se il tuo nome dicesse qualcosa di unico. Quella differenza è esattamente la differenza tra il non-riconoscimento e il riconoscimento dell'alterità.

3. Le radici

La parola *alterità* viene dal latino *alter*, che significa «l'altro dei due», il secondo di una coppia. L'*alter* latino ha in sé una tensione interessante: non è il generico «altro» (*alius*, «un altro qualsiasi»), ma è *l'altro in relazione a me*, l'altro che si pone in un rapporto di coppia, di confronto, di specularità.

L'alterità è sempre relazionale: non esiste un altro in assoluto, ma un altro *in rapporto a qualcuno*.

Il greco classico ha due parole significative. *Héteros* – da cui l'italiano «eterogeneità», «eterodosso» – indica la differenza nel senso più forte: ciò che appartiene a un altro genere, a una specie diversa, a una categoria distinta. *Állos* – da cui «allosso», «allopatia» – indica semplicemente l'altro nel senso di «ancora un altro», la molteplicità del simile. L'alterità autentica – quella che la filosofia contemporanea cerca di pensare – è più vicina a *héteros*: la differenza radicale, non riducibile, irriducibile all'identico.

Nella tradizione ebraica, l'alterità è iscritta nella struttura stessa della rivelazione. Il Dio della Bibbia è il Dio che si rivela come *Altro assoluto*, come colui che non può essere contenuto in nessuna immagine umana – di qui il divieto delle immagini nel Decalogo. Ma questo Altro assoluto chiede di essere riconosciuto *nell'altro umano*: «Non opprimerete il forestiero. Voi conoscete la vita del forestiero, perché foste voi stessi forestieri in terra d'Egitto» (Es 23,9). Il fondamento dell'etica dell'alterità non è un principio astratto: è una memoria storica vissuta. Ho conosciuto cosa significa essere l'altro, lo straniero, il diverso. Da questa esperienza nasce il dovere di riconoscere l'altro.

Il Settecento e l'Ottocento filosofici hanno faticato molto con l'alterità. Il soggetto moderno – da Cartesio a Kant a Hegel – tende a fare del sé il centro e dell'altro un problema da risolvere, un limite da incorporare, una differenza da superare nella sintesi dell'identico. Hegel descrive la dialettica tra il signore e il servo come processo in cui ciascuno cerca di ridurre l'altro a momento del proprio sviluppo.

La tradizione ideale della modernità non sa bene come stare di fronte a un altro che rimane irriducibilmente altro, che non si lascia assorbire.

È la filosofia del Novecento – soprattutto quella nata dall'esperienza del totalitarismo e dell'Olocausto – a fare dell'alterità il punto di partenza e non il punto di arrivo del pensiero. Non: come posso comprendere l'altro? Ma: come posso accogliere ciò che nell'altro non potrò mai comprendere del tutto?

4. Le tensioni

L'alterità porta in sé alcune tensioni costitutive che la educazione non può risolvere ma deve imparare ad abitare con lucidità e onestà.

La prima tensione è quella tra il desiderio di comprensione e il rispetto dell'opacità. Voglio capire l'altro: è un impulso legittimo, fondamento di ogni relazione e di ogni convivenza. Ma la comprensione totale dell'altro è una forma di violenza epistemica: riduco l'altro a ciò che di lui riesco a pensare, lo chiudo in una categoria che è mia, non sua. Lévinas ha mostrato con rigore che il volto dell'altro resiste a ogni totalizzazione: c'è sempre, nell'altro, qualcosa che eccede la mia comprensione. Saper stare nella parzialità della comprensione – saper dire «non capisco ancora, e forse non capirò del tutto» – è una forma di rispetto che richiede maturità.

La seconda tensione è tra l'accoglienza dell'altro e la difesa della propria identità. L'apertura all'alterità non significa dissoluzione del sé: l'incontro autentico con l'altro richiede un *io* abbastanza saldo da non perdersi nell'altro, abbastanza flessibile da lasciarsi modificare. Chi non ha un'identità sufficientemente strutturata non incontra l'altro: si perde in lui, oppure lo teme come una minaccia alla propria fragile coerenza. La capacità di stare di fronte all'altro senza annullarlo e senza annullarsi è il frutto di un lungo processo educativo.

La terza tensione è tra l'universalità dell'altro come ogni essere umano e la particolarità dell'altro come *questo* essere umano, con questa storia, questa lingua, questa cultura. La tradizione cristiana tende a sottolineare l'universalità: ogni essere umano è fatto a immagine di Dio, ha dignità inalienabile, merita rispetto. Ma c'è il rischio di un universalismo astratto che rispetta l'umanità in generale e non vede mai l'umanità concreta di *questo* straniero, *questa* persona anziana, *questo* ragazzo difficile. L'alterità vera non è la categoria «gli altri»: è il volto irripetibile dell'altro che ho davanti.

La quarta tensione, di importanza cruciale per i giovani, è quella tra la connessione digitale e l'alterità autentica. Le piattaforme digitali promettono di moltiplicare i contatti con l'altro ma spesso producono l'effetto opposto: l'altro che incontro online è mediato da un algoritmo che filtra le differenze scomode, è proiettato su uno schermo che ne elimina la corporeità e la vulnerabilità, è raggiungibile con un click ma distante nell'essere. Il problema non è la tecnologia in sé: è la qualità di presenza che la tecnologia, così com'è strutturata oggi, tende a produrre.

5. Le voci dei pensatori

Emmanuel Lévinas ha dedicato l'intera sua opera filosofica alla questione dell'alterità. In *Totalità e Infinito* (1961) scrive che il volto dell'altro è «la prima realtà», ciò che precede ogni mia pensiero e ogni mia scelta. Il volto dell'altro non si lascia comprendere: si lascia solo ricevere. Prima ancora che io decida cosa fare dell'altro, il suo volto mi interpella e mi chiede risposta. La responsabilità verso l'altro non nasce da un contratto, non dipende dalla reciprocità: è la struttura stessa dell'esistenza umana. «Il volto apre il discorso originario la cui prima parola è un obbligo che nessuna “interiorità” consente di evitare. Discorso che obbliga ad entrare nel discorso, inizio del discorso che il razionalismo ricerca insistentemente, “forza” che convince persino “quelli che non vogliono ascoltare” e fonda così la vera universalità della ragione. La relazione con l'ente che si esprime preesiste allo svelamento dell'essere

in generale, come base della conoscenza e come senso dell'essere; il piano etico preesiste al piano ontologico.» – Emmanuel Lévinas, *Totalità e Infinito*, 1961

Paul Ricoeur, nel suo *Sé come un altro* (1990), mostra che l'alterità non è esterna al sé: è costitutiva di esso. Io sono fatto anche di altri – di voci, di incontri, di relazioni che mi hanno formato. L'identità personale non è un nucleo fisso e autarchico: è una storia che si costruisce sempre in dialogo, sempre in risposta a qualcuno che mi ha preceduto e a qualcuno che mi attende.

Simone Weil, in *Attesa di Dio* e nelle *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, ha elaborato il concetto di *attenzione* come forma suprema di rispetto dell'altro. Prestare attenzione all'altro – vera attenzione, non sguardo funzionale – significa svuotarsi di sé per fare spazio a ciò che l'altro è. L'attenzione è il gesto opposto alla violenza: mentre la violenza impone al mondo la propria forma, l'attenzione si lascia formare dalla realtà dell'altro.
«L'attenzione è la forma più rara e pura della generosità.» – Simone Weil

Hannah Arendt, in *Vita activa* (1958), introduce il concetto di *pluralità* come condizione fondamentale della vita umana. La pluralità – il fatto che nessun essere umano sia identico a nessun altro – non è una difficoltà da superare ma la ricchezza costitutiva del mondo umano. Il pensiero politico e il pensiero educativo che non prendono sul serio la pluralità rischiano la deriva totalitaria: ogni sistema che vuole eliminare le differenze, che costruisce l'omologazione come fine, commette una violenza contro la struttura stessa dell'umano.

6. La parola biblica e cristiana

Il terzo capitolo del Libro di Rut è una storia di alterità che ha attraversato tremila anni di storia umana e continua a parlare. Rut è una donna moabita – straniera, di religione diversa, di cultura diversa – che segue la suocera Naomi, israelita, dopo la morte dei loro mariti. Naomi le dice: «Torna da tua madre. Vai, perché io non ho più figli che possano diventare tuoi mariti. Sono troppo vecchia per risposarmi». La razionalità del distacco è perfetta: non c'è nessuna ragione strategica, nessun vantaggio personale, nessuna convenienza per Rut nel restare.

Rut resta. E risponde a Naomi con alcune delle parole più belle dell'intera Bibbia:

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

Rut sceglie l'alterità come casa. Non nega di essere diversa – è moabita, resterà moabita – ma sceglie di abitare la differenza non come separazione ma come legame. La sua fedeltà non è basata sull'identità di origine, di cultura, di religione: è basata sulla scelta libera di stare con l'altro nella sua condizione concreta di fragilità e di bisogno.

La tradizione cristiana ha trovato nel mistero dell'Incarnazione il fondamento teologico più profondo del valore dell'alterità. Il Figlio di Dio si fa uomo: non cancella la differenza tra il divino e l'umano, ma la abita dall'interno. L'Incarnazione non è fusione né annullamento dell'uno nell'altro: è la forma suprema di rispetto dell'alterità, in cui Dio si fa vicino all'uomo senza smettere di essere Dio, e l'uomo viene elevato senza smettere di essere uomo.

Il Concilio Vaticano II, nella *Nostra Aetate* (1965), ha compiuto un passo storico nel riconoscimento dell'alterità religiosa: la Chiesa «non rigetta nulla di ciò che è vero e santo nelle altre religioni». Non è sincretismo, non è relativismo: è il riconoscimento che il Dio della Bibbia è più grande di ogni formulazione umana, che la sua verità può splendere anche in volti che non portano il nome cristiano. Leone XIV, nel discorso ai Movimenti Popolari dell'ottobre 2025, ha ricordato che i poveri sono al centro del Vangelo, e che le comunità emarginate devono essere coinvolte in un impegno collettivo e

solidale volto a invertire la tendenza disumanizzante delle ingiustizie sociali. Riconoscere l'alterità del povero, del migrante, dell'escluso non è un gesto di generosità del forte verso il debole: è il luogo dove, secondo il Vangelo, si incontra il volto stesso di Cristo.

7. Il testimone

Simone Weil (1909–1943) *La filosofa che scelse di essere l'altro*

Simone Weil nasce a Parigi nel 1909, in una famiglia ebraica laica di grande cultura. Studia filosofia all'École Normale Supérieure, dove è tra i pochi studenti – uomini e donne compresi – che ottengono il massimo dei voti. Il suo professore Alain la chiama «il Marte della nostra piccola Atena». Ha tutto ciò che serve per una brillante carriera accademica. Sceglie invece qualcosa di radicalmente diverso: andare verso l'altro.

L'esperienza in fabbrica del 1934-1935 è soltanto l'episodio più noto di una vita orientata metodicamente verso l'incontro con chi occupa il margine. Insegna nei licei di provincia, sceglie le scuole dei quartieri difficili, si impegna nel sindacalismo operaio. Quando scoppia la guerra civile spagnola, va in Spagna con le Brigate Internazionali – non per combattere, ma per stare accanto a chi combatte. Quando gli ebrei vengono perseguitati, rifiuta i privilegi che la sua rete di amicizie intellettuali potrebbe garantirle. Quando la Francia è occupata e molti intellettuali si mettono al sicuro, sceglie di condividere la razione alimentare dei prigionieri. Muore a Londra nel 1943, a trentatré anni, di tubercolosi aggravata dal suo rifiuto di mangiare più cibo di quanto non ricevessero i compatrioti sotto occupazione.

La sua è una scelta radicale di alterità come metodo conoscitivo e come pratica spirituale: non si può capire l'altro senza diventarlo, almeno parzialmente. Non si può pensare la sofferenza del povero dall'esterno: occorre attraversarla. Questa convinzione – che potremmo chiamare *epistemologia dell'incarnazione* – la porta a sviluppare una filosofia dell'*attenzione* come forma suprema di rispetto dell'altro. L'attenzione weiliana non è concentrazione intellettuale: è uno svuotamento del sé, un farsi vuoto perché l'altro possa riempire quello spazio con la sua realtà.

Ciò che rende Simone Weil una figura straordinaria per l'educazione al sociale non è soltanto la radicalità delle sue scelte. È la tensione irrisolta che la abita: era una filosofa che trovava la verità soltanto nel corpo a corpo con la realtà concreta. Era di origine ebraica e fu attratta dall'estetica e dalla spiritualità cristiana, senza mai battezzarsi perché non voleva separarsi da chi stava fuori dalla Chiesa. Era intellettuale di prim'ordine e operaia di fabbrica. Era mistica e materialista. Questa irrisolvibile tensione fa di lei una figura perennemente giovane: parla a chi non riesce a stare dentro le categorie, a chi sente che la verità è sempre al di là di dove già si trova.

Per un progetto di educazione al sociale, Simone Weil è il testimone che incarna la domanda fondamentale dell'alterità: non «cosa posso fare *per* l'altro?», ma «quanto sono disposto a lasciarmi *modificare* dall'altro?». La differenza tra queste due domande è la differenza tra la carità assistenzialista e l'incontro trasformante.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

I giovani di oggi vivono in un'epoca in cui l'alterità è insieme più visibile e più difficile da abitare di quanto sia mai stata. Più visibile: non è mai esistita, nella storia, una generazione che abbia avuto davanti a sé tanta diversità – di culture, di lingue, di orientamenti, di storie – come quella che i giovani incontrano quotidianamente, nelle scuole, nelle città, sulle piattaforme digitali. Più difficile da abitare: mai come oggi esistono meccanismi così sofisticati per evitare l'alterità scomoda, per restare nella propria bolla, per vedere soltanto chi già la pensa come noi.

L'alterità interpella i giovani in almeno tre aree concrete della loro vita. La prima è quella delle relazioni di gruppo: ogni aggregazione giovanile – la comitiva, la classe, il gruppo sportivo – tende a costruire un'identità per differenziazione, a definirsi in rapporto a ciò che non è. C'è il rischio che l'alterità del diverso – il ragazzo «strano», la ragazza «diversa», lo straniero – venga percepita come minaccia piuttosto che come risorsa, come qualcosa da escludere piuttosto che da incontrare. Educare all'alterità significa educare alla curiosità verso il diverso, alla capacità di essere sorpresi da chi non corrisponde alle nostre aspettative.

La seconda area è quella dell'incontro con la povertà e l'esclusione. Molti giovani hanno poche occasioni di incontrare chi vive ai margini: la segregazione sociale e urbana, la separazione tra ambienti scolastici di diverso livello, la vita digitale che tende all'omofilia costruiscono muri invisibili ma reali. L'esperienza di volontariato, l'incontro con chi è in difficoltà, la scelta di attraversare i confini del proprio mondo abituale sono esperienze che cambiano lo sguardo in modo irreversibile – come la fabbrica aveva cambiato lo sguardo di Simone Weil.

La terza area è quella più intima: la relazione con la propria alterità interiore. Ognuno porta dentro di sé parti di sé che non conosce ancora, che teme, che non riesce a integrare. La capacità di accogliere l'alterità dell'altro comincia dalla capacità di accogliere l'alterità di sé stessi: le proprie fragilità, le proprie contraddizioni, le parti di sé che non corrispondono all'immagine che si vorrebbe dare. Chi ha imparato ad abitare la propria complessità interiore trova più facile stare di fronte alla complessità dell'altro.

La domanda aperta

C'è qualcuno nella tua vita che hai smesso di vedere – che hai ridotto a una categoria, a una funzione, a un fastidio – e che potrebbe sorprenderti se ti fermassi a guardarlo davvero? E c'è qualcosa in te stesso che hai smesso di ascoltare, che hai messo a tacere perché non si adattava all'immagine che vuoi dare di te?



«Amerai il prossimo tuo come te stesso. Sono il Signore.» Levitico 19,18

INCONTRO

1. La soglia narrativa

Alessia ha quindici anni e da tre frequenta lo stesso centro sportivo. Ogni martedì e giovedì, mentre aspetta l'inizio dell'allenamento di pallavolo, passa davanti alla palestra piccola dove si allena un gruppo di ragazzi con disabilità motorie. Li ha visti centinaia di volte. Non li ha mai guardati davvero – non per cattiveria, semplicemente perché quella porta non era nel suo percorso interiore, solo in quello fisico.

Un pomeriggio di febbraio il suo allenamento viene spostato in quella stessa palestra piccola, per un guasto all'impianto elettrico dell'altra. I due gruppi si trovano a condividere lo spazio per quaranta minuti. Alessia si sistema in un angolo con le sue compagne, leggermente a disagio, con quella forma sottile di imbarazzo che nasce dal non sapere come comportarsi. Poi uno dei ragazzi – si chiama Davide, ha diciassette anni e si muove su una sedia a rotelle con una competenza tecnica che ha qualcosa di elegante – le chiede se può passare per prendere una borraccia. Alessia si sposta. Davide la

ringrazia, poi aggiunge: «Voi siete la squadra di volley? Ho visto la finale del campionato provinciale. Siete fortissime».

Alessia non se lo aspettava. Forse si aspettava qualcosa – non sa bene cosa – di diverso. Una fragilità da accudire, forse, o un disagio da gestire. Non si aspettava una persona che aveva guardato la sua finale, che sapeva chi era, che le parlava con quella naturalezza diretta. Nella durata di uno scambio di trenta secondi, Davide è passato da figura di sfondo a persona. Non perché sia cambiato lui: è cambiata lei.

Quella sera Alessia torna a casa e non riesce a spiegarsi esattamente cosa sia successo. Non è successo niente di grande. Eppure qualcosa si è spostato. Come se avesse camminato per mesi accanto a una porta senza vederla, e quella porta si fosse aperta di un centimetro – abbastanza da far entrare una luce che adesso non riesce a ignorare.

Questa scena minuscola contiene la domanda fondamentale di questa voce: che cosa trasforma un contatto in un incontro? Che cosa fa sì che due persone che occupano lo stesso spazio da mesi diventino improvvisamente, in trenta secondi, reali l'una per l'altra? E perché quell'istante – così fragile, così apparentemente insignificante – ha il potere di modificare lo sguardo su tutto il resto?

2. L'esperienza vissuta

Incontriamo centinaia di persone ogni giorno. Passiamo accanto a volti, scambiamo parole, condividiamo spazi chiusi, aspettiamo agli stessi semafori, scorriamo gli stessi feed. Quante di queste interazioni sono davvero incontri? Quante volte, conversando con qualcuno, siamo davvero presenti – non fisicamente soltanto, ma nella nostra attenzione, nella nostra disponibilità ad essere cambiati da ciò che l'altro ci porta?

I giovani lo sanno bene, anche quando non sanno dirlo con parole precise: esiste una differenza enorme tra una serata con gli amici in cui ci si sente davvero visti e compresi, e una serata in cui si è presenti fisicamente ma assenti nell'essere. Esiste una differenza tra una conversazione in cui l'altro ti ascolta davvero – in cui senti che le tue parole arrivano, che fanno qualcosa – e una in cui l'altro aspetta soltanto il suo turno per parlare. Questa differenza non è sempre facile da articolare, ma è immediatamente riconoscibile nella propria esperienza corporea: il corpo sa quando è stato incontrato e quando è stato soltanto sfiorato.

L'incontro autentico ha alcune caratteristiche fenomenologiche riconoscibili. La prima è una qualità di *presenza reciproca*: entrambi ci sono, entrambi sono esposti, entrambi rischiano qualcosa. La seconda è una *sospensione del tempo ordinario*: i minuti di un incontro vero non si misurano come gli altri minuti. La terza è la sensazione di essere visti nella propria *singolarità irriducibile* – non come rappresentante di una categoria, non come ruolo da riempire, ma come questa persona, con questa storia, con questo particolare modo di stare al mondo. La quarta, forse la più significativa, è che l'incontro autentico *lascia traccia*: si esce diversi da come si è entrati. Qualcosa è stato toccato, qualcosa si è mosso, la mappa interiore ha acquisito un territorio che prima non c'era.

Ma l'incontro ha anche una caratteristica che lo rende radicalmente fragile: è imprevedibile. Non si può programmare, non si può garantire, non si può produrre con le sole forze della volontà. Si può soltanto predisporre, creare le condizioni, aprire lo spazio. Si può imparare a rallentare, a posare il telefono, a guardare invece di scorrere. E poi c'è qualcosa che bisogna semplicemente attendere – non passivamente, ma con un'attesa attiva, vigile, disponibile alla sorpresa dell'altro.

Il paradosso della vita giovanile contemporanea è precisamente questo: la generazione più connessa della storia è anche quella che più frequentemente lamenta la mancanza di incontri veri. Non mancano i contatti, non mancano le interazioni, non manca la presenza numerica degli altri. Manca qualcosa di più difficile da nominare: la qualità di una presenza che lasci traccia, che trasformi, che faccia sentire davvero visti.

3. Le radici

La parola italiana *incontro* viene dal latino medievale *incontra*, composto da *in-* e *contra* – letteralmente «verso ciò che mi sta di fronte», «verso ciò che mi resiste». C'è una tensione inscritta nell'etimologia stessa: l'incontro non è assorbimento dell'altro nel mio orizzonte, né dissoluzione di sé nell'altro. È il venire verso qualcosa che mi precede, che mi sta di fronte, che in qualche misura mi resiste e proprio per questo mi chiede di uscire da me stesso. Senza resistenza non c'è incontro: c'è al massimo un'eco.

Il greco antico ha una parola preziosa: *synantēsis*, letteralmente «il venire insieme», il trovarsi nello stesso luogo provenendo da direzioni diverse. La parola presuppone due movimenti: io vado verso l'altro, e l'altro viene verso di me. Se il movimento è soltanto da una parte, non c'è incontro: c'è al massimo un contatto unilaterale. L'incontro è reciprocità in atto, un accadimento che nessuno dei due può produrre da solo.

L'ebraico biblico usa per l'incontro il verbo *qārā*, che significa incontrare ma anche *chiamare, gridare verso qualcuno*. L'incontro è sempre una forma di chiamata reciproca: l'altro mi chiama a uscire da me, io chiamo l'altro a uscire da sé. Entrambi siamo trasformati nel processo. Nessuno dei due è lo stesso, dopo un vero incontro. Questa radice semantica colloca l'incontro non nel dominio della casualità ma in quello della vocazione: non qualcosa che semplicemente accade, ma qualcosa che chiama.

La filosofia moderna ha faticato a pensare l'incontro proprio perché ha costruito il suo punto di partenza sull'individuo isolato – il *cogito* cartesiano che pensa da solo, il soggetto trascendentale kantiano che ordina il mondo a partire da sé. In questa impostazione l'altro è sempre un problema: come posso conoscerlo davvero, se l'unica cosa che conosco con certezza sono i miei stati interni? La cosiddetta «questione dell'altro» – uno dei problemi più tormentati della filosofia moderna – nasce precisamente da questo punto di partenza sbagliato: dall'io solitario che poi cerca l'altro, anziché dalla relazione che genera l'io.

È la fenomenologia del Novecento, con Husserl, Heidegger, Buber e soprattutto Lévinas, a rovesciare questa impostazione e a fare dell'incontro non il problema ma il punto di partenza. Non: come esco dall'io verso l'altro? Ma: come nasce l'io dall'incontro con l'altro?

4. Le tensioni

L'incontro porta in sé alcune tensioni costitutive che non possono essere dissolte ma solo abitate con onestà e coraggio.

La prima tensione è quella tra il *desiderio di incontrare* e la *paura di essere incontrati*. Vogliamo essere visti, riconosciuti, accolti – ma temiamo di essere giudicati, rifiutati, feriti. Ogni incontro autentico richiede una forma di vulnerabilità che non si può aggirare: chi si protegge troppo non incontra, costruisce al massimo una relazione gestita, sicura, ma fundamentalmente chiusa. La vulnerabilità non è debolezza: è il prezzo necessario della presenza. E il paradosso è che la protezione che mettiamo in atto per non essere feriti è spesso ciò che produce la solitudine che temiamo.

La seconda tensione è tra la *comprensione* e il *rispetto dell'opacità*. Comprendo davvero l'altro che incontro, o comprendo soltanto la proiezione che faccio di lui? Posso incontrare qualcuno profondamente diverso da me – per cultura, per storia, per fede, per esperienza – senza ridurre la sua differenza a qualcosa di familiare e rassicurante? La vera comprensione richiede di rinunciare a capire tutto, di tollerare l'opacità dell'altro come segno della sua irriducibile soggettività. C'è qualcosa nell'altro che non potrò mai completamente conoscere, e questa non-conoscenza è da rispettare, non da eliminare.

La terza tensione è tra la *profondità dell'incontro* e la *necessità della vita ordinaria*. Non si può vivere sempre in stato di incontro intenso: sarebbe impossibile e forse insopportabile. La vita quotidiana richiede anche le relazioni funzionali, le interazioni rapide, gli scambi che non lasciano traccia. Il problema non è avere entrambe le forme di relazione: è non confonderle, non accontentarsi dello sfiorarsi quando il volto che ho davanti chiede – silenziosamente, a volte inconsapevolmente – di essere davvero visto.

La quarta tensione, particolarmente acuta nell'esperienza giovanile, è quella tra la *quantità dei contatti* e la *qualità della presenza*. Avere mille contatti nel telefono e nessun interlocutore vero non è una condizione astratta: è la condizione concreta di molti giovani che abitano le piattaforme digitali. La questione non è condannare la tecnologia, ma interrogarsi sulla qualità della presenza che essa rende possibile o, più spesso, ostacola. Un incontro vero chiede tempo, rallentamento, disponibilità alla sorpresa: tutte risorse che l'ecosistema digitale non tende a coltivare.

5. Le voci dei pensatori

Martin Buber, in *Io e Tu* (1923), ha distinto due modalità fondamentali di relazione: la relazione Io-Tu e la relazione Io-Esso. Nella relazione Io-Esso l'altro è trattato come oggetto, come strumento, come mezzo per i miei fini – forma necessaria dell'esistenza ordinaria, ma insufficiente come struttura esclusiva della vita. Nella relazione Io-Tu l'altro è incontrato nella sua irriducibile soggettività, nella sua alterità che non posso ridurre né contenere. «In principio è la relazione»: non prima l'io, poi l'altro, ma la relazione come luogo originario in cui entrambi nascono come soggetti capaci di incontrarsi.

Emmanuel Lévinas radicalizza questa intuizione fino al suo punto più esigente. Il volto dell'altro – nella sua nudità, nella sua vulnerabilità, nella sua resistenza a ogni mia categorizzazione – è la prima realtà etica. Prima ancora di ogni decisione, di ogni valutazione, di ogni scelta, il volto dell'altro mi dice: «Sono qui». E in quella presenza silenziosa mi costituisce come soggetto responsabile. L'incontro autentico, per Lévinas, non è simmetrico: l'altro mi precede, mi interpella, mi chiede risposta. Prima che io scelga di incontrarlo, lui mi ha già incontrato.

Hannah Arendt aggiunge una dimensione che rischia di essere dimenticata: l'incontro autentico è possibile soltanto dove esiste uno *spazio pubblico* in cui gli esseri umani appaiono gli uni agli altri nella loro singolarità. Quando questo spazio si restringe – per effetto del totalitarismo, dell'omologazione culturale, della sostituzione della vita pubblica con la vita digitale privata – l'incontro autentico diventa strutturalmente più difficile. Educare all'incontro è dunque anche educare alla cura degli spazi comuni: fisici, culturali, civili.

Paul Ricoeur, nel suo *Sé come un altro* (1990), mostra che l'identità personale si costruisce sempre attraverso gli incontri. Non si tratta di aggiungere esperienze a un sé preesistente e fisso: è l'incontro stesso che forma il sé, che lo modifica, che lo apre a possibilità che da solo non avrebbe potuto immaginare. Chi non incontra davvero – chi si protegge da ogni forma di trasformazione – non resta uguale a sé stesso: regredisce, si chiude, si impoverisce.

6. La parola biblica e cristiana

Il Vangelo di Marco – il più antico, il più dinamico, quello che usa più frequentemente la parola «subito» – è costruito quasi interamente su una sequenza di incontri. Gesù cammina, e mentre cammina incontra. Chiama Simon Pietro e Andrea sulla riva del lago; incontra un uomo con uno spirito impuro nella sinagoga; tocca la mano della suocera di Pietro; guarisce il lebbroso che si inginocchia davanti a

lui. In ciascuno di questi incontri si ripete la stessa struttura essenziale: Gesù *vede, si ferma, chiede o tocca*.

In un mondo che cammina veloce, che ha fretta, che ha mille cose da fare, Gesù si ferma. Il fermarsi è già un atto teologico: dice che questa persona, questo volto, questo momento valgono più di tutto ciò che viene dopo. E la domanda che Gesù pone a Bartimeo – cieco, mendicante, a margine della strada – è la domanda che trasforma ogni contatto in un incontro:

«Gesù si fermò e disse: "Chiamatelo!". Chiamarono il cieco e gli dissero: "Coraggio! Alzati, ti chiama". Egli, gettato via il mantello, balzò in piedi e venne da Gesù. Allora Gesù gli disse: "Che cosa vuoi che io faccia per te?"» – Marco 10,49-51

«Che cosa vuoi che io faccia per te?» – domanda rivolta a qualcuno che tutti sanno già essere cieco. La domanda non è superflua: è il gesto che riconosce all'altro la dignità di soggetto con un desiderio proprio, con una voce propria, con una storia che non si lascia ridurre alla sua categoria diagnostica. Non: «so già di cosa hai bisogno». Ma: «dimmi tu, con le tue parole, che cosa desideri».

La tradizione cristiana ha meditato a lungo su questa struttura dell'incontro. Francesco d'Assisi indica nel *Testamento* l'incontro con il lebbroso – il più escluso, il più intoccabile – come il momento in cui la sua vita cambia per sempre. Non un'esperienza mistica straordinaria: un incontro con una persona concreta, sul bordo della strada. L'incontro con il povero come luogo teofanico – luogo in cui Dio si lascia trovare – è uno dei contributi più originali e più fecondi della spiritualità cristiana alla storia del pensiero umano.

Leone XIV, nel discorso ai Movimenti Popolari dell'ottobre 2025, ha descritto questa logica con parole che riprendono l'intuizione evangelica: nel volto e nelle ferite dei poveri è nascosto il volto stesso di Cristo, e chi si impegna per gli esclusi non fa ideologia, ma vive il Vangelo. L'incontro con l'altro fragile non è un atto di generosità verso il basso: è il luogo dove si scopre chi si ha davanti.

7. Il testimone

Etty Hillesum (1914–1943) *La giovane che incontrò Dio nell'abisso*

Esther – Etty – Hillesum nasce a Middelburg, nei Paesi Bassi, nel 1914, figlia di un professore di lingue classiche e di una madre di origine russa, donna di grande vivacità e di salute fragile. Studia diritto ad Amsterdam, poi slavistica, si immerge in Dostoevskij, in Rilke, in Agostino. È una giovane donna colta, irrequieta, profondamente viva, con una vita sentimentale e intellettuale intensa e non lineare.

Quando i tedeschi occupano i Paesi Bassi e le persecuzioni degli ebrei cominciano a strutturarsi in sistema, Etty avrebbe potuto nascondersi – molti lo facevano, e molti si salvarono. Sceglie di restare. Prima ad Amsterdam, poi come assistente sociale volontaria al campo di transito di Westerbork, nei Paesi Bassi, dove gli ebrei olandesi vengono concentrati prima della deportazione verso i campi di sterminio a est. Lavora nel servizio sociale del campo, assiste i deportati, cerca di alleviare la sofferenza nell'unico modo che le è possibile: con la presenza, con l'ascolto, con la parola.

Il suo diario, scritto tra il 1941 e il 1943 e pubblicato postumo nei Paesi Bassi nel 1981, è uno dei documenti umani più straordinari del Novecento. Non è il diario di una vittima: è il diario di qualcuno che incontra – gli altri, sé stessa, Dio – con un'intensità che la catastrofe storica non riesce a spegnere, semmai la radicalizza. «Voglio essere il cuore pensante di questa baracca», scrive da Westerbork. Il cuore pensante: non la mente che analizza a distanza di sicurezza, non il cuore che si lascia sommergere dall'emozione – ma entrambe le cose insieme, in tensione feconda e inseparabile.

Ciò che rende Etty Hillesum un testimone insostituibile per questa voce è che la sua esperienza dell'incontro non nasce da condizioni favorevoli: nasce dall'abisso. Incontra i soldati tedeschi e sceglie di non odiare. Incontra i compagni di campo e li vede nella loro singolarità, non nella loro categoria di deportati. Incontra Dio – non nella religione praticata, non in una fede ereditata, ma in una sorgente

interiore che scopre progressivamente: «C'è in me una sorgente molto profonda», scrive, «e in quella sorgente c'è Dio». L'incontro con l'altro e l'incontro con Dio si intrecciano in lei in modo indissolubile: è attraverso i volti concreti degli esseri umani che trova la realtà di Dio, e la realtà di Dio la rimanda ai volti concreti degli esseri umani.

Dal finestrino del vagone bestiame che la porta ad Auschwitz, Etty lancia un biglietto che qualcuno raccoglierà e consegnerà agli amici. Il biglietto dice: «Abbiamo lasciato il campo cantando».

Etty Hillesum viene deportata ad Auschwitz nel settembre del 1943 e muore il 30 novembre dello stesso anno, a ventinove anni. Per un progetto di educazione all'incontro, la sua figura non è soltanto un esempio di coraggio: è la testimonianza che l'incontro autentico è possibile anche nell'abisso, che la capacità di vedere il volto dell'altro non si spegne nemmeno quando tutto intorno suggerisce di chiudersi, di proteggersi, di odiare in risposta all'odio. È la prova che l'incontro non è un lusso per i tempi tranquilli: è la risorsa più profonda nei tempi più duri.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

I giovani di oggi vivono la contraddizione dell'incontro in forma acutissima. Sono la generazione più connessa della storia – non hanno mai avuto così tanti strumenti per mettersi in contatto con altri esseri umani – e insieme vivono forme di solitudine che le generazioni precedenti raramente conoscevano: la solitudine in mezzo alla folla digitale, la solitudine di chi ha mille contatti e nessun interlocutore vero, la solitudine di chi è visibile a tutti e conosciuto da nessuno.

Il tema dell'incontro parla alla vita concreta dei giovani in almeno tre dimensioni. La prima è quella dell'amicizia vera: quante persone ho con cui posso essere me stesso senza maschere, con cui posso condividere non soltanto i momenti di successo ma anche le fragilità, i dubbi, le paure? La seconda è quella della differenza: come mi relaziono con chi è profondamente diverso da me – per cultura, per storia, per condizione, per fede? Riesco a stare di fronte alla differenza senza ridurla a qualcosa di già noto, senza addomesticarla? La terza è quella della presenza: sono davvero presente nelle relazioni che ho, oppure sono sempre altrove – con il telefono, con i pensieri, con l'ansia della prossima cosa?

Ma c'è anche una dimensione più profonda, che tocca il senso. L'incontro autentico è uno dei luoghi dove la vita mostra di valere qualcosa – non in astratto, ma concretamente, fisicamente. Ci sono momenti di incontro – con un amico, con un libro che ci prende, con una persona che soffre e che aiutiamo, con la bellezza improvvisa di un paesaggio, con il silenzio di un luogo sacro – in cui si sente che l'esistenza è buona, che vale la pena viverla, che c'è qualcosa che regge anche quando tutto vacilla. Educare all'incontro è, in fondo, educare alla speranza.

La domanda aperta

C'è qualcuno che hai incontrato davvero – qualcuno che ti ha cambiato, che ha aperto in te una stanza che non sapevi di avere? Che cosa ha reso possibile quell'incontro? E c'è qualcuno che hai mancato di incontrare – che hai visto senza guardare, ascoltato senza udire – a cui vorresti, in qualche modo, tornare?



«Che cosa vuoi che io faccia per te?» Marco 10,51

CURA

1. La soglia narrativa

Sofia ha quattordici anni e suo nonno Mario ne ha settantotto. Da quando il nonno ha avuto un ictus lieve, sei mesi fa, Sofia va da lui ogni mercoledì pomeriggio – lo ha deciso da sola, senza che nessuno glielo chiedesse. I primi tempi era imbarazzante: il nonno si stancava presto, a volte cercava le parole e non le trovava, a volte si interrompeva a metà frase con uno sguardo lontano. Sofia non sapeva cosa fare. Stava lì, silenziosa, cercando di essere utile senza riuscire a capire come.

Poi, un pomeriggio, ha smesso di cercare di essere utile. Ha portato con sé il suo quaderno di schizzi – disegna da quando ha cinque anni – e mentre il nonno dormiva sul divano, ha cominciato a disegnare. Quando il nonno si è svegliato e ha visto il quaderno, ha chiesto di guardare. Hanno passato un'ora a sfogliarlo insieme: il nonno raccontava cose che i disegni gli facevano venire in mente, Sofia ascoltava. Quel pomeriggio il nonno ha parlato più di tutti i mercoledì precedenti messi insieme.

Sofia non sa spiegarsi perché smettere di cercare di essere utile abbia reso le sue visite più utili. Sa soltanto che qualcosa è cambiato: il nonno adesso la aspetta, non solo la accetta. E lei, andando da lui, sente di ricevere qualcosa – storie, frammenti di un'epoca che non ha vissuto, un modo di guardare le cose che è diverso dal suo – che non sapeva di volere.

Questa storia piccola porta in sé una domanda grande: che cosa è la cura? È fare qualcosa *per* qualcuno? O è essere presenti *con* qualcuno, in modo che la presenza stessa diventi la forma più alta dell'aiuto? E chi cura, alla fine, riceve o dà?

2. L'esperienza vissuta

La parola *cura* attraversa la vita dei giovani in molte forme, non tutte immediatamente riconoscibili come tali. C'è la cura verso chi si ama – un amico che sta attraversando un periodo difficile, un fratello minore che ha bisogno di compagnia, un genitore malato. C'è la cura verso sé stessi – il tentativo, spesso faticoso, di ascoltare i propri bisogni, di non trascurarsi, di non vivere soltanto per le aspettative degli altri. C'è la cura verso le cose – uno strumento musicale, un animale, un giardino, un luogo. E c'è la cura verso il mondo – la sensibilità ecologica, l'indignazione di fronte all'ingiustizia, il desiderio che le cose vadano meglio non solo per sé ma per tutti.

Eppure la parola *cura* porta con sé anche un'ambiguità che i giovani avvertono con lucidità: esiste la cura che libera e la cura che opprime. La prima è quella che riconosce l'altro nella sua autonomia, che lo aiuta a trovare la propria strada senza sostituirsi a lui, che sa farsi da parte al momento giusto. La seconda è quella che si sostituisce all'altro, che decide per lui, che lo protegge così tanto da impedirgli di crescere. La prima porta il nome di amore maturo; la seconda porta spesso il nome di amore, ma ha la struttura del controllo.

Molti giovani vivono in prima persona questa ambiguità: genitori che curano così intensamente da soffocare, amici che aiutano così ossessivamente da togliere spazio, relazioni affettive in cui la cura diventa dipendenza reciproca. Imparare a distinguere la cura che libera dalla cura che vincola è uno dei compiti più delicati dell'educazione sentimentale.

C'è poi una forma di cura che i giovani spesso non riconoscono come tale: la cura di sé. In una cultura che premia la produttività, la visibilità, la performance, prendersi cura di sé – dormire abbastanza, nutrirsi, coltivare relazioni che diano energia piuttosto che prenderla, fare spazio al silenzio – viene percepita come indulgenza, come debolezza, come perdita di tempo. Eppure la tradizione spirituale di ogni grande cultura ha sempre insistito su questo punto: non si può dare ciò che non si ha; chi non si prende cura di sé non può prendersi cura degli altri in modo autentico e duraturo.

3. Le radici

La parola italiana *cura* viene direttamente dal latino *cura*, che nel latino classico ha un campo semantico straordinariamente ricco: significa preoccupazione, premura, attenzione, sollecitudine, ma anche – nei testi medici – trattamento di una malattia, e nei testi giuridici – tutela di una persona incapace di badare a sé. Nella sua radice più antica, *cura* ha a che fare con il *cor* – il cuore – come sede delle emozioni e delle intenzioni: curare qualcosa o qualcuno significa portarlo nel cuore, tenerlo presente, non lasciarlo andare.

Il greco antico ha diverse parole che illuminano il concetto. *Epiméleia* – da cui il latino *cura* in senso filosofico – significa «prendersi cura di», «occuparsi di», con un'accezione di impegno attivo e continuato. È la parola che Socrate usa nel *Fedone* e nell'*Apologia* per descrivere la cura dell'anima come compito fondamentale dell'essere umano. *Therapèia* – da cui «terapia» – indica invece un servizio, un'attenzione prestata: la cura come servizio reso all'altro, non come controllo esercitato su di lui. *Pronoia* è la cura nel senso della previdenza, del pensare in anticipo: prendersi cura significa anche anticipare il bisogno dell'altro, non aspettare che il bisogno si manifesti in forma di crisi.

Un quarto termine greco merita attenzione: *storgē* – l'affetto naturale, la cura che nasce dal legame, dalla prossimità, dalla familiarità. Aristotele la distingue dall'*agapē* (amore scelto, incondizionato) e dall'*érōs* (amore passionale): la *storgē* è la cura che si sviluppa nel tempo, che cresce attraverso la convivenza, che non ha bisogno di essere giustificata perché si fonda su un legame già costituito. È la cura del genitore verso il figlio, del fratello verso la sorella, dell'amico di lunga data. Non è la forma più alta di cura – la tradizione cristiana riserva questo primato all'*agapē* incondizionata – ma è la forma più naturale e più radicata, quella da cui l'educazione alla cura spesso comincia.

Vale la pena aggiungere che la tradizione latina ha elaborato una distinzione analoga attraverso la parola *pietas* – la cura dovuta ai genitori, agli antenati, alla patria, agli dèi. La *pietas* romana non è sentimentalismo: è il riconoscimento di un debito di cura verso chi ci ha preceduti e ci ha formati. Virgilio la mette al centro del carattere di Enea – «pius Aeneas» – come virtù cardinale dell'uomo giusto. In questa radice sta qualcosa di importante per l'educazione: la cura autentica ha sempre una dimensione di *riconoscimento del debito*, di gratitudine verso chi ci ha curati prima che noi potessimo curare.

Nella cultura latina, il mito di Cura – narrato da Igino nelle *Fabulae* e ripreso da Heidegger come testo fondativo della sua analisi dell'esistenza – racconta che fu la dea Cura a plasmare l'essere umano dall'argilla e a chiedergli di abitare la terra. Quando Giove e la Terra si disputano a chi appartenga questa creatura, Saturno – il Tempo – sentenzia: all'argilla spetterà la Terra quando l'uomo morirà, a Giove spetterà lo spirito, ma finché vive nel tempo, l'uomo apparterrà a Cura. L'essere umano è, nella sua struttura temporale più profonda, affidato alla Cura: l'esistenza è sempre un'esistenza curata, che si prende cura, che ha bisogno di cura.

4. Le tensioni

La cura porta con sé alcune tensioni che nessuna buona intenzione riesce a eliminare del tutto, e che l'educazione deve imparare a riconoscere e a nominare.

La prima è la tensione tra *cura e autonomia*. Ogni atto di cura rischia di ridurre l'autonomia di chi è curato: se faccio qualcosa *al posto* dell'altro, gli sottraggo la possibilità di farlo da sé, e con essa la possibilità di crescere. Heidegger ha distinto con precisione chirurgica la *Fürsorge* che si sostituisce all'altro – che «gli salta addosso» – e la cura che libera l'altro per la sua propria possibilità di esistenza. La prima produce dipendenza; la seconda rispetta e promuove. Tradotto in termini pedagogici: l'educatore che risolve i problemi dell'educando al suo posto non educa; chi lo aiuta a trovare le proprie soluzioni, sì.

La seconda tensione è tra *cura e distanza*. Per prendersi cura di qualcuno bisogna avvicinarsi, esporsi, rischiare di essere toccati. Ma la vicinanza eccessiva – quando chi cura si identifica completamente con chi è curato, quando i confini tra le due persone si sciolgono – produce quella che in psicologia viene chiamata *compassion fatigue*: il burnout della cura, l'esaurimento di chi ha dato tutto senza mantenere una distanza che protegga anche sé stesso. La cura autentica richiede sia vicinanza sia distanza: una prossimità che tocca e una separatezza che mantiene.

La terza tensione è tra *cura e giustizia*. La cura tende per natura a essere particolare: mi prendo cura di *questa* persona, di *questo* bambino, di *questa* comunità. La giustizia tende a essere universale: i diritti valgono per tutti. Queste due logiche entrano spesso in conflitto. Dedicare tutto il proprio tempo e le proprie energie a una relazione di cura intensa – un figlio malato, un genitore anziano, un amico in crisi – è moralmente giusto? Oppure ci sono rivendicazioni di cura più universali che questa particolarità esclude? Non c'è risposta semplice: si tratta di una delle tensioni più reali e più dolorose dell'esistenza morale.

La quarta tensione è quella tra *ricevere e dare cura*. Nella cultura contemporanea si valorizza il dare cura e si fatica ad accettare di riceverla. Molti giovani – soprattutto i più autonomi, i più abituati a cavarsela da soli – vivono con disagio la condizione di chi ha bisogno di essere curato: sentono che rivela una debolezza, che crea un debito, che li mette in una posizione di dipendenza scomoda. Imparare a ricevere cura – con gratitudine, senza vergogna, senza la fretta di restituire – è una forma di maturità non meno importante del saper dare.

5. Le voci dei pensatori

Martin Heidegger, in *Essere e tempo* (1927), ha fatto della *Sorge* – la Cura – la struttura ontologica fondamentale dell'esserci umano. Non una cura tra i tanti modi di essere: la struttura stessa dell'esistenza umana come tale. L'essere umano è nel mondo sempre già curandosi di qualcosa, sempre già preoccupato, sempre già proteso verso ciò che non c'è ancora. La Cura heideggeriana non è un sentimento: è il modo in cui l'esistenza umana è *temporalmente strutturata* – sempre tra un passato che la determina e un futuro che la chiama.

Carol Gilligan, in *Con voce di donna* (1982), ha mostrato che la tradizione filosofica occidentale ha costruito la sua etica prevalentemente attorno alla giustizia – universale, astratta, imparziale – trascurando sistematicamente un'altra forma di ragionamento morale: l'*etica della cura*, che parte dalla relazione concreta, dalla responsabilità verso l'altro particolare, dall'attenzione ai bisogni reali delle persone reali. Gilligan non oppone le due etiche: mostra che un'etica matura ha bisogno di entrambe, che la giustizia senza la cura diventa astratta e la cura senza la giustizia diventa arbitraria.

Nel pensiero di Joan Tronto – filosofa politica americana, autrice di *Confini morali* (1993) – la cura viene elaborata come categoria politica oltre che etica. Tronto identifica quattro fasi della cura: *caring about* (accorgersi del bisogno), *taking care of* (assumersi la responsabilità), *caregiving* (prestare concretamente la cura), *care receiving* (ricevere la risposta). Questa scansione è preziosa per l'educazione perché mostra che la cura non è un atto puntuale ma un processo articolato, in cui ogni fase ha le sue virtù specifiche: l'attenzione, la responsabilità, la competenza, la reattività. E mostra anche che la cura ha una struttura politica: chi presta cura – storicamente le donne, i poveri, i migranti – è sistematicamente svalutato dal sistema economico, mentre chi riceve cura senza mai darla accumula potere e risorse. La cura come questione di giustizia, non solo di affetto.

Nel pensiero di Simone Weil – che abbiamo già incontrato come testimone della voce sull'Alterità – la cura prende il nome di *attenzione*. Prestare attenzione all'altro nella sua realtà concreta, senza

proiettargli addosso le proprie aspettative, senza usarlo per i propri bisogni – questa è, per Weil, la forma più alta della carità. L'attenzione è il contrario della violenza: mentre la violenza impone al mondo la propria forma, l'attenzione si lascia formare dalla realtà dell'altro. È uno svuotamento attivo del sé, una disponibilità a essere cambiati da ciò che si incontra.

6. La parola biblica e cristiana

Il racconto di Marta e Maria (Lc 10,38-42) è uno dei testi evangelici più discussi e più fraintesi. Marta accoglie Gesù in casa sua e «si dà da fare per un gran daffare». Maria invece siede ai piedi di Gesù e ascolta. Marta si lamenta: «Signore, non ti importa che mia sorella mi abbia lasciata sola a servire? Dille dunque che mi aiuti». Gesù risponde con una delle frasi più enigmatiche del Vangelo: «Marta, Marta, tu ti affanni e ti agiti per molte cose, ma di una cosa sola c'è bisogno. Maria ha scelto la parte migliore, che non le sarà tolta».

La tradizione ha spesso letto questo testo come contrapposizione tra vita contemplativa e vita attiva, con il privilegio accordato alla prima. Ma una lettura più attenta suggerisce qualcosa di diverso: il problema di Marta non è che si prende cura, ma che la sua cura è diventata *agitazione* – ha perso il centro, ha perso il contatto con ciò per cui si cura. La sua cura, pur generosa, si è scollegata dalla presenza. Maria invece cura con la forma più essenziale della cura: l'attenzione piena, la presenza totale.

Il messaggio non è che la cura pratica vale meno della contemplazione: è che ogni cura autentica deve avere in sé qualcosa della qualità di Maria – un centro, una presenza, un'attenzione che non si lascia disperdere dall'urgenza delle cose da fare.

Il testo fondativo della cura nella tradizione cristiana è la lettera di Paolo ai Corinzi (1 Cor 13): «La carità è paziente, è benigna la carità; non è invidiosa la carità, non si vanta, non si gonfia, non manca di rispetto, non cerca il suo interesse, non si adira, non tiene conto del male ricevuto». Ogni riga di questa descrizione è una critica implicita di una forma di cura degenerata: la cura impaziente, la cura che si vanta di ciò che fa, la cura che cerca il proprio interesse, la cura che si adira quando non viene ricambiata. La cura autentica – la carità paolina – è strutturalmente orientata all'altro, non a sé stessa. Leone XIV, nel Messaggio per la Giornata dei Poveri del 2025, ha scritto che aiutare il povero è innanzitutto «questione di giustizia, prima che di carità» – e ha citato Agostino: «Tu dai del pane a chi ha fame, ma sarebbe meglio che nessuno avesse fame». La cura autentica non si ferma al gesto individuale: porta in sé la domanda sulle strutture che producono il bisogno, la spinta verso una trasformazione che renda la cura meno necessaria non perché si curi di meno, ma perché si crei un mondo in cui il bisogno sia meno acuto.

7. Il testimone

Don Lorenzo Milani (1923–1967) *Il priore di Barbiana che si prese cura degli ultimi imparando da loro*

Lorenzo Milani nasce a Firenze nel 1923 in una famiglia borghese laica di cultura ebraica. Si converte al cattolicesimo a vent'anni, viene ordinato sacerdote nel 1947 e assegnato alla parrocchia di San Donato a Calenzano, poi – come punizione per le sue posizioni scomode – alla piccola parrocchia di montagna di Barbiana, in Mugello, dove non c'è nemmeno la strada asfaltata.

A Barbiana, don Milani trova ragazzi di montagna che la scuola ha abbandonato: figli di mezzadri e braccianti che vengono bocciati sistematicamente perché non padroneggiano l'italiano dei libri, perché non hanno gli strumenti linguistici e culturali che la scuola presuppone e non insegna. Don Milani apre una scuola – la Scuola di Barbiana – e vi insegna tutto il giorno, tutti i giorni, per anni. La sua cura non

è assistenzialistica: è radicalmente educativa. Non dà ai ragazzi pesce: insegna loro a pescare. Anzi, li porta a costruire da soli la rete.

Il metodo di Barbiana è rivoluzionario nella sua semplicità: si parte dall'esperienza concreta dei ragazzi, dalla loro lingua, dalla loro vita. Poi si allarga – verso il mondo, verso la storia, verso la politica, verso la letteratura. «Il care» – mi importa, mi sta a cuore – è la frase che don Milani sceglie come antitesi del «me ne frego» fascista e come principio fondante della sua pedagogia. La cura come scelta politica, come atto di resistenza culturale, come forma di amore che non separa il privato dal pubblico.

La *Lettera a una professoressa* – scritta dai ragazzi di Barbiana insieme a don Milani e pubblicata nel 1967, pochi mesi prima della sua morte per leucemia – è uno dei documenti pedagogici più importanti del Novecento italiano. Non è un trattato: è una requisitoria e insieme un programma. Accusa la scuola di fare selezione invece di educare, di promuovere i già privilegiati invece di sollevare gli svantaggiati, di confondere la cultura con il possesso di un codice linguistico di classe. E propone: la scuola deve stare dalla parte degli ultimi, non dei primi. La cura autentica comincia da chi è rimasto indietro.

Don Lorenzo Milani muore il 26 giugno 1967, a quarantaquattro anni. Non ha mai rinnegato una parola di ciò che ha scritto e insegnato. Sulla sua tomba, nel piccolo cimitero di Barbiana, c'è scritto soltanto: *Priore di Barbiana*.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

La cura è uno dei temi in cui l'esperienza dei giovani è più ricca e più contraddittoria. Da un lato, i giovani di oggi mostrano – nei dati, nelle pratiche, nelle scelte – una sensibilità alla cura che le generazioni precedenti non avevano sviluppato nella stessa forma: cura per l'ambiente, cura per la salute mentale propria e degli altri, cura per le relazioni autentiche. Dall'altro, vivono in un sistema che strutturalmente scoraggia la cura: un sistema economico che premia la produttività e non la presenza, un ecosistema digitale che valorizza la visibilità e non l'attenzione, una cultura della performance che misura il valore di una persona in base a ciò che produce, non a ciò che è.

La cura parla alla vita concreta dei giovani in almeno tre modi. Il primo riguarda la cura delle relazioni: le amicizie, i legami affettivi, le relazioni familiari non si mantengono da soli. Richiedono presenza, tempo, attenzione – tutte risorse che bisogna scegliere di investire, sottraendole ad altro. La cura delle relazioni è una forma di fedeltà che si esercita nei momenti banali, non solo in quelli drammatici: nel messaggio inviato senza aspettare che l'altro si faccia vivo, nella visita fatta senza una ragione particolare, nell'ascolto prestato anche quando si è stanchi.

Il secondo riguarda la cura di sé come fondamento della cura degli altri. Questa non è egoismo: è realismo. Chi non dorme, chi non mangia, chi non coltiva nulla di proprio – chi vive interamente per gli altri senza riservare nulla a sé – non diventa più generoso: diventa esaurito. La cura di sé è la condizione di possibilità di ogni altra cura.

Il terzo modo in cui la cura parla ai giovani è il più impegnativo: la cura per chi non si conosce, per chi è lontano, per chi appartiene a comunità e a generazioni diverse dalla propria. Questa è la cura che diventa giustizia, impegno politico, scelta di stile di vita. Non può essere imposta dall'esterno: può soltanto essere suscitata dall'interno, attraverso esperienze che tocchino il corpo e il cuore prima della testa.

La domanda aperta

Nella tua vita, c'è qualcuno di cui ti prendi cura – anche in modo piccolo, anche inconsapevolmente? E c'è qualcuno che si prende cura di te, che forse non hai ancora saputo ringraziare o anche solo riconoscere? La cura ricevuta è una forma di ricchezza: ti sei mai fermato a fare il conto di quanto ne hai ricevuta?



«Marta, Marta, tu ti affanni e ti agiti per molte cose, ma di una cosa sola c'è bisogno.» Luca 10,41

FRATERNITÀ

1. La soglia narrativa

Luca e Ahmed vanno allo stesso liceo da due anni, ma non si sono mai davvero parlati. Luca è della comitiva del basket, Ahmed studia molto e passa i pomeriggi a casa ad aiutare il padre nel piccolo negozio di alimentari che la famiglia gestisce dal 2015. Mondi paralleli nello stesso edificio.

A marzo, durante il viaggio di istruzione a Roma, il bus si guasta sull'autostrada. Quattro ore di attesa in un autogrill. Luca è seduto fuori, su un guardrail, ascoltando musica. Ahmed si siede accanto a lui – non c'è altro posto disponibile – e gli chiede cosa stia ascoltando. Luca toglie un auricolare e glielo passa.

Quella sera, quando il bus riparte e arrivano all'ostello, stanno ancora parlando. Di musica, poi di calcio, poi dei rispettivi fratelli minori, poi – per un motivo che nessuno dei due saprebbe spiegare – di cosa vogliono fare dopo il liceo. Ahmed dice che vorrebbe fare medicina ma ha paura che sia troppo difficile. Luca dice che non ha ancora idea di cosa voglia fare e che questa cosa lo angoscia. Si guardano. Hanno entrambi paura di cose diverse e forse di cose simili.

Tornati a scuola, la cosa non è svanita. Non è diventata grande amicizia – almeno non subito – ma qualcosa di reale è rimasto. Un saluto che adesso ha una storia dentro. Una percezione che dietro quel volto c'è un mondo che vale la pena di conoscere.

Luca, a casa, racconta ai genitori di Ahmed. Il padre dice: «Bel ragazzo, immagino». Luca pensa: no, non è solo un bel ragazzo. È Ahmed. E quella differenza – tra la categoria e il nome proprio – è tutto.

2. L'esperienza vissuta

La parola *fraternità* suona, alle orecchie di molti giovani, come qualcosa di antico – un ideale della Rivoluzione Francese, una formula retorica, una parola da cerimonia. Eppure l'esperienza che essa descrive è tra le più concrete e le più desiderate: l'esperienza di sentirsi fratelli, di appartenere a qualcosa che va oltre la famiglia di sangue e oltre il gruppo degli amici già scelti. L'esperienza di scoprire che uno sconosciuto può diventare – in un pomeriggio bloccato su un'autostrada, in un campo di lavoro estivo, in una manifestazione, in una squadra – qualcosa di più di un estraneo.

I giovani cercano fraternità, anche quando non la chiamano con questo nome. La cercano nei gruppi giovanili, nelle squadre sportive, nelle comunità di fede, nei movimenti di impegno sociale, persino nelle comunità online costruite attorno a interessi condivisi. Quella sensazione di «apparteniamo alla stessa cosa», di «possiamo contare l'uno sull'altro senza che nessuno lo abbia stabilito formalmente» – è fraternità nella sua forma più elementare e più reale.

Ma la fraternità vera è più esigente della solidarietà di gruppo. La solidarietà di gruppo è facile: si sostiene chi è già dentro il cerchio. La fraternità autentica chiede di allargare il cerchio, di riconoscere come fratello anche chi non appartiene al proprio mondo, anche chi ha una storia diversa, anche chi è stato nemico. Questo è difficile – è forse la cosa più difficile che l'essere umano sia chiamato a fare – perché va contro la tendenza naturale del gruppo a proteggere il proprio confine, a dividere il mondo in *noi e loro*.

La fraternità, intesa come orizzonte universale, non è un dato naturale: è una conquista culturale, spirituale, politica. Si costruisce, si impara, si sceglie. E si perde, quando smette di essere coltivata.

3. Le radici

La parola *fraternità* viene dal latino *frater* – fratello – che ha a sua volta radici nell'indoeuropeo *bhrāter*, condiviso dal sanscrito, dal greco (*phrātēr*), dal germanico (*Bruder*). L'universalità di questa radice dice qualcosa di significativo: il concetto di fratellanza è così antico e così diffuso nella specie umana da essere probabilmente iscritto nella struttura stessa del linguaggio.

Il latino *frater* indica il fratello biologico, ma fin dall'antichità il termine è stato esteso a designare i membri di una stessa comunità – religiosa, militare, professionale. I *fratres* romani erano i membri di un collegio sacerdotale. I *fratres* cristiani delle prime comunità erano coloro che condividevano la fede, indipendentemente dall'origine etnica o sociale. San Paolo usa *adelphoi* – fratelli – come vocativo normale nelle sue lettere, rivolgendosi a comunità di persone che non si sono scelte ma si trovano legate da qualcosa di più profondo della scelta.

La Rivoluzione Francese ha fatto della fraternità il terzo termine del suo trittico – *liberté, égalité, fraternité* – ma questa scelta ha un paradosso al suo interno che la storia ha reso evidente: la libertà e l'uguaglianza possono essere imposte per legge; la fraternità no. Non esiste una legge che costringa le persone a sentirsi fratelli. La fraternità è l'unico valore politico che non può essere prodotto politicamente: deve nascere da qualcosa che precede la politica.

Il pensiero contemporaneo ha riscoperto la fraternità come categoria politica dimenticata. Alexis de Tocqueville, nel suo studio sulla democrazia americana, aveva visto nell'associazionismo civile – nelle mille forme di vita comunitaria che gli americani costruivano spontaneamente – la condizione di possibilità della democrazia. Senza fraternità concreta, senza reti di solidarietà vissuta, la democrazia diventa una forma vuota che le élite possono facilmente svuotare di contenuto.

Il pensiero politico contemporaneo ha riscoperto la fraternità come categoria dimenticata proprio perché è la più difficile da istituzionalizzare. Alexis de Tocqueville aveva visto con chiarezza che la democrazia non può sopravvivere senza quella che chiamava *associazione civile* – la rete di legami volontari, di solidarietà praticate, di comunità costruite spontaneamente dai cittadini. Senza questa rete, la democrazia diventa una forma vuota che le élite svuotano di contenuto. La fraternità tocquevilliana non è un sentimento: è una competenza civile, un'abitudine, una cultura che si apprende e si perde.

Il filosofo italiano Maurizio Viroli, in *Per amore della patria* (1995), ha mostrato come la tradizione repubblicana – da Cicerone a Machiavelli a Rousseau – abbia sempre posto al centro non il contratto sociale ma il *legame affettivo* tra i cittadini: l'amore per la comunità, la cura per il bene comune, la disponibilità al sacrificio per qualcosa che supera l'interesse individuale. Questa tradizione è più vicina alla fraternità che alla giustizia astratta: dice che una comunità politica non regge soltanto sulle istituzioni, ma sulla qualità dei legami che le istituzioni presuppongono e non possono produrre da sole.

Il filosofo francese Régis Debray ha osservato con acutezza che tra i tre valori della Rivoluzione Francese, la fraternità è l'unico che non può essere decretato: «La libertà si proclama, l'uguaglianza si legifera, la fraternità si vive o non esiste». Questa asimmetria è pedagogicamente fondamentale: la fraternità non si insegna con argomenti, si coltiva attraverso esperienze condivise di vita comune.

4. Le tensioni

La fraternità porta con sé tensioni che la rendono più complessa e più interessante di quanto la retorica tendenzialmente facile del termine suggerisca.

La prima tensione è quella tra *fraternità universale e appartenenza particolare*. Siamo chiamati a essere fratelli di tutti – questa è la logica evangelica e la logica dei diritti umani. Ma nella pratica

viviamo in cerchi di appartenenza concreta: la famiglia, il gruppo di amici, la comunità locale, la nazione. Come si conciliano questi due livelli? Non si conciliano facilmente: si abita la tensione, si lavora perché i cerchi si allarghino progressivamente senza perdere la loro concretezza.

La seconda tensione è quella tra *fraternità e conflitto*. I fratelli biologici litigano, si feriscono, si tradiscono – e poi si riconciliano, o non si riconciliano. La fraternità autentica non esclude il conflitto: lo attraversa. Fingere che la fraternità significhi assenza di tensione è una forma di infantilismo: il conflitto, gestito con rispetto e con volontà di ascolto, può approfondire la fraternità invece di distruggerla. Il problema non è il conflitto: è il conflitto che non cerca la riconciliazione.

La terza tensione è quella tra *fraternità e differenza*. Si può essere fratelli di chi è profondamente diverso da noi? Questa è la domanda che la storia ha posto con più urgenza alle comunità umane, e a cui le risposte date sono state le più varie – dal cosmopolitismo stoico all'esclusivismo tribale. La risposta cristiana – «non vi è più giudeo né greco, non vi è più schiavo né libero, non vi è più uomo né donna, perché voi tutti siete uno in Cristo Gesù» (Gal 3,28) – non cancella le differenze: le relativizza rispetto a qualcosa di più fondamentale. La fraternità non richiede l'omologazione: richiede il riconoscimento che le differenze non sono l'ultima parola sull'identità dell'altro.

La quarta tensione è quella tra *fraternità come sentimento e fraternità come impegno strutturale*. La fraternità sentimentale – il volersi bene, il supportarsi emotivamente – è necessaria ma non sufficiente. Una fraternità che non si traduce in impegno per la giustizia, in scelte concrete di solidarietà, in trasformazione delle strutture che producono esclusione, rimane una bella parola. La fraternità autentica ha conseguenze sociali e politiche.

5. Le voci dei pensatori

Alexis de Tocqueville, in *La democrazia in America* (1835-1840), aveva visto con chiarezza che la democrazia non può sopravvivere senza ciò che chiamava «associazione civile»: la capacità dei cittadini di unirsi spontaneamente per obiettivi condivisi, di costruire reti di solidarietà che non dipendono dallo Stato. Questa capacità è una forma pratica di fraternità: non un sentimento, ma un'abitudine, una competenza, una cultura.

Papa Francesco, nella *Fratelli tutti* (2020), ha proposto la fraternità come la categoria politica e spirituale più necessaria per il mondo contemporaneo. La pandemia da COVID-19 – nel cui pieno l'enciclica è stata scritta – aveva mostrato con brutalità sia la nostra interconnessione globale sia la nostra incapacità di trasformarla in solidarietà reale.

Jürgen Habermas – filosofo tedesco, laico e post-metafisico – ha sviluppato una teoria della *solidarietà* come terza forma di integrazione sociale accanto al mercato e allo Stato. La solidarietà habermasiana non è sentimentale: è la capacità di includere l'altro nel proprio orizzonte morale attraverso il dialogo e la ragione comunicativa. In un saggio significativo del 2005, *Tra scienza e fede*, Habermas ha riconosciuto che le grandi tradizioni religiose – in particolare il cristianesimo – portano risorse di fraternità e di solidarietà che la ragione secolare da sola non riesce a generare. Un filosofo laico che riconosce il contributo insostituibile della tradizione religiosa alla vita comune: un gesto intellettuale raro e prezioso.

Hannah Arendt ha mostrato, ne *Le origini del totalitarismo* (1951), che la distruzione della fraternità è il primo passo di ogni regime totalitario. Il totalitarismo lavora sistematicamente per isolare gli individui, spezzare i legami di solidarietà, rendere impossibile la fiducia reciproca. La fraternità – come rete di relazioni non controllate dallo Stato – è il principale ostacolo al controllo totale. Difendere la fraternità è, in questo senso, un atto politico fondamentale.

6. La parola biblica e cristiana

La parabola del Figlio prodigo (Lc 15,11-32) è, tra i testi evangelici, quello che con più intensità narrativa mette in scena la fraternità nella sua complessità più reale – non come ideale, ma come dramma vissuto tra persone concrete con le loro gelosie, i loro rancori, i loro amori malcerti.

Il figlio minore prende la sua parte di eredità e la dilapida. Torna a casa ridotto alla fame, con un discorso preparato che suona come richiesta di un posto da servo. Il padre – che lo stava aspettando, che lo vede da lontano, che gli corre incontro – non lo lascia nemmeno finire il discorso. Lo riveste, organizza una festa, lo reintegra nella famiglia senza condizioni.

Il figlio maggiore – che è rimasto, che ha lavorato, che ha fatto tutto bene – si rifiuta di entrare alla festa. È furioso, e la sua rabbia è comprensibile: «Ecco, io ti servo da tanti anni e non ho mai trasgredito un tuo comando, e tu non mi hai mai dato un capretto per far festa con i miei amici. Ma ora che questo tuo figlio è tornato, dopo aver divorato le tue sostanze con le prostitute, hai ammazzato per lui il vitello grasso».

Il padre non nega la legittimità della sua rabbia: «Figlio, tu sei sempre con me, e tutto ciò che è mio è tuo». Ma aggiunge: «Bisognava far festa e rallegrarsi, perché questo tuo fratello era morto ed è tornato in vita, era perduto ed è stato ritrovato» (Lc 15,31-32). La parabola non finisce qui: non sappiamo se il figlio maggiore entra alla festa. La narrazione si interrompe sulla soglia della sua scelta.

Questa interruzione è pedagogicamente fondamentale: la fraternità non è automatica, non è scontata, non è garantita dal sangue né dalla convivenza. È sempre una scelta da rifare. Il figlio maggiore deve scegliere se riconoscere il fratello come fratello – non come il figlio che ha sbagliato, non come il rivale che ha ricevuto più di lui – ma come fratello, semplicemente.

Leone XIV, nel discorso ai Movimenti Popolari del 2025, ha descritto i movimenti popolari come costruttori di fraternità: la loro opera testimonia la vitalità dei movimenti popolari come costruttori di solidarietà nella diversità, animata dall'amore che rimane la virtù più grande di tutte.

7. Il testimone

Giorgio La Pira (1904–1977) *Il sindaco dei poveri che sognava la fraternità universale*

Giorgio La Pira nasce a Pozzallo, in Sicilia, nel 1904, da una famiglia modesta. Studia giurisprudenza a Firenze, si converte a una fede cattolica intensa e vissuta, entra nel Terz'Ordine domenicano, vive in povertà volontaria condividendo tutto ciò che possiede. È costituente nel 1946, contribuisce alla redazione della Costituzione italiana.

Come sindaco di Firenze – carica che ricopre per due mandati negli anni Cinquanta e Sessanta – La Pira trasforma la parola fraternità in politica concreta. Quando la Pignone, grande fabbrica fiorentina, minaccia di licenziare centinaia di operai, La Pira la affitta con i soldi del Comune per salvare i posti di lavoro. Quando l'inverno è rigido, apre i conventi e i palazzi pubblici per accogliere i senzatetto. Scrive al Papa, ai presidenti, ai leader mondiali con la naturalezza di chi si rivolge a fratelli di cui si conosce il nome.

La sua visione della fraternità non si ferma ai confini della città o della nazione. La Pira organizza a Firenze i «Colloqui Mediterranei» – incontri tra leader politici e religiosi delle due sponde del Mediterraneo – nella convinzione che il dialogo tra le civiltà sia una forma di fraternità politica praticabile. Va a Mosca, va al Cairo, va a Hanoi durante la guerra del Vietnam nel tentativo di aprire canali di pace. I diplomatici lo guardano con scetticismo. Lui va avanti.

La sua frase più celebre è un programma: «Bisogna sognare. Sognare in grande, perché i sogni dei santi diventano storia». Aveva letto abbastanza storia per sapere che molte cose considerate impossibili erano diventate reali. Muore a Firenze nel 1977. È in corso la sua causa di beatificazione.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

I giovani di oggi vivono in un mondo in cui la retorica della fraternità è ovunque e la fraternità praticata è rara. Si parla di inclusione, di diversità, di diritti – e queste parole hanno un valore reale. Ma la fraternità chiede qualcosa di più della tolleranza e qualcosa di più del rispetto formale dei diritti: chiede la disponibilità a stare con l'altro, a costruire qualcosa insieme, a lasciare che la sua storia modifichi la propria.

La fraternità parla alla vita dei giovani in almeno tre modi. Il primo è il più immediato: i gruppi di cui si fa parte. Ogni aggregazione giovanile – la classe, la squadra, il gruppo parrocchiale, il gruppo di amici – ha la possibilità di sperimentare la fraternità come qualcosa di più della solidarietà tra simili. La diversità che si trova in ogni gruppo – di carattere, di storia, di capacità – è il materiale con cui si costruisce o non si costruisce la fraternità.

Il secondo modo è quello dell'incontro con la differenza radicale: l'incontro con chi appartiene a un mondo molto distante dal proprio, con chi ha subito ingiustizie che si fatica persino a immaginare, con chi porta una storia di migrazione, di povertà, di emarginazione. Questi incontri – quando accadono, quando non vengono evitati – hanno il potere di allargare il cuore in modo irreversibile.

Il terzo modo è quello della scelta politica: la fraternità non è solo un sentimento, è una visione del mondo che ha conseguenze su come si vota, su come si consuma, su come ci si informa, su come si reagisce alle narrazioni che dividono il mondo in *noi* e *loro*.

La domanda aperta

C'è qualcuno che hai considerato *loro* – lontano dal tuo mondo, diverso, quasi irraggiungibile – e che poi, in qualche modo inatteso, ha bussato alla tua vita? Come è andata? E c'è qualcuno che stai tenendo fuori dal tuo cerchio per una ragione che, a guardarla bene, non regge?



«Non vi è più giudeo né greco, non vi è più schiavo né libero, non vi è più uomo né donna, perché voi tutti siete uno in Cristo Gesù.» Galati 3,28

PROSSIMITÀ

1. La soglia narrativa

Martina ha diciassette anni e da sei mesi fa volontariato ogni sabato mattina in un centro di ascolto per anziani soli. La prima volta che ci è andata pensava di portare compagnia. Adesso – sei mesi dopo – ha capito che la cosa più difficile non è portare qualcosa, ma ricevere qualcosa che non si aspettava.

La signora Elvira ha ottantadue anni e vive sola da quando il marito è morto nel 2018. Non ha figli. I vicini di piano la salutano quando si incrociano in ascensore. Martina è andata da lei ogni sabato per sei mesi. I primi tempi la signora Elvira parlava poco, diffidente, come se si aspettasse che la visita finisse presto e non tornasse. Poi, pian piano, ha cominciato a tirare fuori le fotografie. Poi i racconti. Poi – un sabato di novembre – ha detto a Martina: «Sai, aspetto il sabato da lunedì».

Martina è tornata a casa quel giorno con qualcosa che non sapeva come chiamare. Non era soddisfazione, non era orgoglio. Era qualcosa di più simile alla consapevolezza che la sua presenza – il semplice fatto di esserci, di tornare, di non essere sparita come gli altri – aveva cambiato la settimana di una persona. Non aveva risolto niente. La signora Elvira era ancora sola per centosessantotto ore su

centosessantotto. Martina ci andava per due. Ma quelle due ore erano diventate qualcosa che reggeva tutto il resto.

Prossimità non è risolvere i problemi dell'altro. È stare abbastanza vicino da lasciare che la tua presenza conti. È tornare.

2. L'esperienza vissuta

Viviamo nell'epoca della connessione globale e della distanza ravvicinata. Possiamo essere in contatto istantaneo con qualcuno dall'altra parte del mondo e non sapere come si chiama il vicino di casa. Possiamo condividere notizie sull'ingiustizia in posti lontani e non accorgerci della fatica di chi abita lo stesso palazzo. La prossimità – il fatto di essere vicini, fisicamente, emotivamente, esistenzialmente – non è garantita dalla vicinanza geografica.

Per i giovani, il tema della prossimità si manifesta in forme concrete e talvolta dolorose. C'è la prossimità mancata con i genitori – fisicamente presenti ma emotivamente distanti, o viceversa talmente presenti da non lasciare spazio. C'è la prossimità tra compagni di classe che condividono lo stesso spazio per cinque anni senza mai davvero incontrarsi. C'è la prossimità con i nonni, che spesso i giovani sperimentano come una delle relazioni più nutrienti della loro vita, quando accade, e come uno dei rimpianti più acuti quando non è accaduta abbastanza.

Ma c'è anche una prossimità che i giovani scelgono e costruiscono: nel volontariato, nell'impegno sociale, nella scelta di andare verso chi è in difficoltà. Questa prossimità scelta – non imposta dal caso geografico ma cercata – ha una qualità diversa dalla prossimità casuale: richiede una decisione, un impegno, una continuità. Ed è spesso in queste esperienze che i giovani scoprono non solo di dare qualcosa, ma di ricevere qualcosa che cambia il modo in cui vedono il mondo.

3. Le radici

La parola *prossimità* viene dal latino *proximus*, superlativo di *prope* – vicino. Il *proximus* è il più vicino tra tutti, colui che è immediatamente accanto. Ma già nel latino classico la vicinanza non è soltanto fisica: il *proximus* è anche il parente prossimo, il conoscente stretto, colui con cui si ha un legame di relazione oltre che di spazio.

Il greco evangelico traduce *proximus* con *plēsion* – il prossimo – che nella Bibbia greca (la Settanta) indica non solo il vicino fisico ma il concittadino, il connazionale, e infine – nella rielaborazione evangelica – ogni essere umano in quanto tale. La storia semantica di questa parola è la storia di un allargamento progressivo: chi è il mio prossimo? Prima i familiari, poi i connazionali, poi – con Gesù – chiunque io incontri nel bisogno.

L'italiano *prossimo* ha mantenuto questa doppiezza semantica: indica sia la vicinanza spaziale (il palazzo prossimo, il futuro prossimo) sia la relazione morale (amare il prossimo). Questa sovrapposizione non è casuale: suggerisce che la vicinanza fisica e la vicinanza morale sono intrecciate, che c'è qualcosa nell'esposizione ai corpi altrui – alla loro fatica, alla loro bellezza, al loro bisogno – che genera obbligazione morale in un modo che la lontananza non produce.

La filosofia della *cura* contemporanea – nelle versioni di Carol Gilligan, Joan Tronto, Nel Noddings – ha sviluppato questa intuizione: la prossimità è la condizione di possibilità dell'etica concreta. Non si può prendersi cura in astratto: la cura richiede vicinanza, conoscenza, presenza nel tempo. L'etica che si costruisce a partire dalla prossimità – dai legami concreti, dalle relazioni particolari – è diversa dall'etica universalistica che parte da principi astratti. Non le si oppone: la completa.

La fenomenologia del corpo – da Maurice Merleau-Ponty a Michel Henry – ha mostrato che la prossimità non è soltanto una categoria spaziale o etica: è una dimensione costitutiva dell'esistenza corporea. Il corpo non è uno strumento che il soggetto usa per muoversi nel mondo: è il modo in cui il

soggetto è nel mondo, in relazione con gli altri corpi. Merleau-Ponty, in *Fenomenologia della percezione* (1945), ha descritto il *corpo vissuto* come luogo originario di ogni incontro: prima che ci sia una mente che decide di relazionarsi con l'altro, c'è già un corpo che risponde alla presenza di altri corpi – che si orienta verso di loro, che li percepisce, che è toccato da loro. La prossimità fisica non è accessoria all'incontro: ne è la condizione di possibilità. Questo ha conseguenze importanti per la vita digitale: la mediazione tecnologica non elimina il bisogno di prossimità corporea, ma non può neanche sostituirla completamente.

4. Le tensioni

La prossimità porta con sé alcune tensioni che la vita concreta rende costantemente visibili.

La prima è la tensione tra *prossimità e distanza necessaria*. Essere vicini all'altro – fisicamente, emotivamente, esistenzialmente – espone al rischio di essere travolti. Il medico che si identifica troppo con il paziente, l'educatore che non riesce a distinguere tra la propria vita e quella dell'educando, l'amico che assorbe il dolore dell'altro fino a farlo proprio – sono esempi di una prossimità che perde il confine necessario. La prossimità autentica richiede una doppia competenza: la capacità di avvicinarsi abbastanza da essere toccati, e la capacità di mantenere abbastanza distanza da non dissolversi.

La seconda tensione è quella tra *prossimità fisica e prossimità digitale*. Il telefono è lo strumento della prossimità a distanza: permette di essere vicini a chi è lontano. Ma ha anche il potere di rendere distanti chi è fisicamente accanto. La scena del pranzo di famiglia in cui ognuno guarda il proprio schermo – o della coppia che comunica tramite messaggi invece di parlarsi – è la metafora della prossimità rovesciata: presenti nello spazio, assenti nella relazione.

La terza tensione è quella tra *la prossimità con chi si sceglie e la prossimità con chi si trova*. Possiamo scegliere i nostri amici, i nostri partner, le comunità a cui appartenere. Non possiamo scegliere i vicini di casa, i compagni di classe, i colleghi di lavoro, i concittadini. La prossimità non scelta – quella che ci viene imposta dalla casualità della vita – è spesso la più difficile e la più feconda. È lì che si impara davvero a stare con l'altro: non con l'altro che si è scelto perché ci somiglia, ma con l'altro che il caso ha messo accanto.

La quarta tensione è quella tra *prossimità e universalità*. Se sono vicino a questi, sono lontano da altri. Le mie risorse di tempo, di energia, di presenza sono finite: non posso essere prossimo a tutti. Come si concilia la prossimità concreta – che richiede scelta, esclusività relativa, fedeltà – con la vocazione universale dell'amore cristiano?

5. Le voci dei pensatori

Emmanuel Lévinas ha mostrato che la prossimità è la struttura stessa dell'etica. Non si tratta di un dato geografico: è una modalità di essere-per-l'altro che precede ogni scelta. Il *prossimo* levinasiano non è chi mi è geograficamente vicino: è chi si avvicina a me con il suo volto, chi mi chiede risposta con la sua presenza. La prossimità è la forma in cui l'altro entra nel mio mondo e lo modifica.

Zygmunt Bauman, in *Amore liquido* (2003) e in altri scritti sulla società contemporanea, ha analizzato come la «modernità liquida» tenda a sciogliere i legami di prossimità: le relazioni diventano fluide, provvisorie, facilmente interrompibili. La prossimità richiede fedeltà nel tempo, disponibilità a restare anche quando è difficile, investimento in qualcosa che non dà rendimento immediato. Tutte qualità che la logica del mercato e della liquidità tende a svalutare.

Franz Rosenzweig – filosofo ebreo tedesco, autore de *La stella della redenzione* (1921) – ha sviluppato una filosofia del dialogo che fa della prossimità concreta il luogo originario dell'esperienza spirituale.

Rosenzweig scrive dopo la Prima Guerra Mondiale, in un'epoca in cui i grandi sistemi filosofici idealistici sembrano aver perso ogni contatto con la realtà della sofferenza umana. La sua risposta è tornare al particolare, al concreto, al *questo* essere umano in *questo* momento: la prossimità non come concetto ma come luogo di rivelazione. La sua intuizione – che la redenzione passa attraverso la relazione concreta con il prossimo, non attraverso sistemi astratti – anticipa molto del pensiero di Buber e di Lévinas, ed è particolarmente pertinente per un'educazione che vuole parlare alla vita reale dei giovani.

Nella tradizione della filosofia del dialogo – da Buber a Rosenzweig – la prossimità è il luogo in cui avviene la rivelazione: non nella solitudine mistica dell'io che si raccoglie in sé, ma nello spazio tra io e tu, nello spazio della vicinanza in cui due libertà si incontrano senza dissolversi.

6. La parola biblica e cristiana

La risposta di Gesù alla domanda «Chi è il mio prossimo?» – nella parabola del Buon Samaritano (Lc 10,25-37) – è uno dei gesti intellettuali più radicali dell'intera storia del pensiero morale. Il dottore della Legge chiede: chi merita la mia vicinanza? Chi rientra nell'ambito dei miei obblighi? Gesù non risponde a questa domanda: la dissolve e la sostituisce con un'altra.

La domanda sostituita è: chi si è comportato da prossimo? Non: a chi devo essere vicino? Ma: chi ha scelto di farsi vicino? Il prossimo non è una categoria predefinita: è una relazione che nasce nell'atto stesso della cura. Il Samaritano non era tenuto a fermarsi: non era della stessa nazione, non era della stessa religione, non aveva nessun obbligo formale verso il ferito. Si è fermato perché ha *sentito* – *splanknizomai*, nelle viscere – la prossimità come richiesta irresistibile del volto del ferito.

Il verbo greco *splanknizomai* usato da Luca per descrivere la reazione del Samaritano – letteralmente «essere sconvolto nelle viscere» – indica che la prossimità autentica non nasce da un ragionamento morale ma da una risposta fisica, viscerale, corporea alla sofferenza dell'altro. Non si educa alla prossimità con argomenti: si educa creando occasioni di incontro in cui il corpo possa essere toccato dalla realtà dell'altro.

La *Fratelli tutti* di Francesco (2020) ha riletto la parabola del Buon Samaritano come paradigma della prossimità necessaria per il mondo contemporaneo: di fronte al ferito sulla strada, ci sono coloro che passano dall'altra parte – indifferenti, o troppo occupati, o semplicemente incapaci di fermarsi – e chi sceglie di avvicinarsi. La parabola non dice che chi passa dall'altra parte è cattivo: dice che ha scelto la distanza. E la distanza ha un nome: indifferenza.

7. Il testimone

Rosario Livatino (1952–1990) *Il giudice ragazzino che rimase vicino alla verità*

Rosario Livatino nasce ad Agrigento nel 1952. Figlio unico, studente brillante, si laurea in giurisprudenza con il massimo dei voti e diventa magistrato a ventisette anni. Lavora al Tribunale di Agrigento in un periodo in cui la Sicilia è attraversata da una guerra tra cosche mafiose di una ferocia inaudita. I magistrati che si occupano di mafia sanno che lavorano con un bersaglio sulla schiena. Livatino non ha la scorta – ha rinunciato a chiederla, per non gravare sulle risorse dello Stato. Il 21 settembre 1990, lungo la statale Agrigento-Caltanissetta, la sua auto viene affiancata da un'altra vettura. Livatino scende dall'auto e tenta di fuggire a piedi attraverso i campi. Lo raggiungono e lo uccidono. Ha trentasette anni.

Nei suoi diari e nei suoi scritti, Livatino torna spesso a una domanda che considerava fondamentale: il rapporto tra la fede e il servizio alla giustizia. Non come questione astratta: come questione vissuta ogni giorno, nelle aule dei tribunali, nei fascicoli che apriva la mattina, nei mandati di cattura che firmava sapendo che potevano costargli la vita. Aveva scritto: «Noi giudici saremo giudicati non per

ciò che abbiamo fatto ma per come lo abbiamo fatto». Una frase che è un programma di prossimità: non la distanza asettica del burocrate che applica la legge, ma la vicinanza responsabile di chi sa che ogni decisione tocca la vita concreta di persone concrete.

Giovanni Paolo II, durante la visita ad Agrigento nel 1993, pronunciò la famosa «omelia del tuono»: «Lo dico ai responsabili della mafia: convertitevi! Un giorno verrà il giudizio di Dio!». Poco prima, aveva ricordato Rosario Livatino come «un martire della giustizia e indirettamente della fede». La Chiesa ha avviato la sua causa di beatificazione: è stato beatificato nel 2021, primo martire della lotta alla mafia riconosciuto dalla Chiesa.

La sua prossimità non era la prossimità sentimentale di chi vuole bene a tutti in astratto. Era la prossimità concreta, rischiosa, quotidiana di chi sceglie di stare vicino alla verità anche quando la verità costa.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

I giovani oggi crescono in un mondo in cui la prossimità è più difficile e più necessaria di quanto sia mai stata. Più difficile: le città sono costruite per la mobilità, non per il radicamento; le famiglie si spostano; le scuole cambiano; i quartieri si trasformano. La prossimità stabile – quella che si costruisce nel tempo, nel ritorno, nella fedeltà a un luogo e a delle persone – è sempre meno garantita dalle strutture sociali.

Più necessaria: in un mondo di flussi e di liquidità, i luoghi di prossimità concreta – il gruppo parrocchiale, la squadra, il centro di volontariato, persino la classe scolastica – diventano spazi preziosi in cui si sperimenta che cosa significa essere vicini a qualcuno in modo stabile. Questi spazi non sono soltanto piacevoli: sono formativi in un senso profondo. Insegnano la fedeltà, la cura nel tempo, la gestione del conflitto tra chi non si è scelto ma deve imparare a stare insieme.

La prossimità parla ai giovani anche attraverso la domanda sulla presenza digitale. Quanto del tempo connesso è prossimità autentica – reale vicinanza a persone reali – e quanto è simulacro di prossimità? Non si tratta di condannare la tecnologia: si tratta di chiedersi quali forme di vicinanza essa rende possibile e quali rende più difficili.

La domanda aperta

C'è qualcuno che vive vicino a te – geograficamente, quotidianamente – a cui non ti sei mai davvero avvicinato? E c'è qualcuno a cui sei stato vicino – un amico, un familiare, qualcuno incontrato nel volontariato – che ti ha cambiato proprio perché sei rimasto, anche quando era difficile restare?



«Chi dei tre ti sembra sia stato il prossimo di colui che era incappato nei briganti?» Luca 10,36

OSPITALITÀ

1. La soglia narrativa

Giulia ha tredici anni quando la famiglia di Mohamed arriva al piano di sopra. Appartamento vuoto da otto mesi, poi un giorno – era un martedì di ottobre – rumori di scatole spostate, voci in una lingua che Giulia non riconosce, il profumo insolito di spezie che scende attraverso il soffitto.

La madre di Giulia porta su un vassoio con dei biscotti fatti in casa. È un gesto piccolo, abitudinario quasi – si fa così, con i nuovi vicini. La porta si apre e appare Fatima, la madre di Mohamed, con una bambina di tre anni in braccio e un'espressione che non è né diffidenza né fiducia: è la faccia di chi non sa ancora dove si trova.

Giulia, che ha seguito la madre per curiosità, vede Mohamed: ha dodici anni, è alto come lei, porta gli occhiali. La guarda con la stessa incertezza con cui lei guarda lui. «Ciao», dice Giulia, e non sa bene perché lo dica in quel momento. «Ciao», risponde lui, e sorride in modo che sembra costi qualcosa – il sorriso di chi sorride in una lingua che non è ancora sua.

Nei mesi successivi non diventeranno grandi amici – almeno non subito. Ma Giulia comincia a capire qualcosa che prima non aveva parole per dire: che ogni persona che arriva in un posto nuovo porta con sé una storia interrotta e deve ricominciare a costruirla da capo. Che la parola «benvenuto» – se è vera – non è una formula di cortesia: è un atto di riconoscimento. Stai dicendo: qui c'è spazio per te. Qui non devi essere invisibile.

L'ospitalità non è un lusso per i tempi buoni. È la risposta che una comunità dà alla domanda fondamentale che ogni straniero porta con sé, anche quando non la pronuncia ad alta voce: *Posso stare qui? Sono il benvenuto?*

2. L'esperienza vissuta

Chiunque abbia vissuto l'esperienza di arrivare in un posto nuovo – una scuola, una città, un gruppo già formato – sa che cosa significa non sapere se c'è spazio per te. È una sensazione fisica prima che emotiva: una forma di sospensione, di attesa, di pelle che rimane sul ciglio senza ancora attraversare la soglia. E sa anche – chi ha vissuto questa esperienza – che cosa significa il primo gesto di ospitalità autentica: quello sguardo, quella parola, quel gesto che dice *entra, sei atteso*.

I giovani vivono l'ospitalità – come ospitanti e come ospiti – in forme che spesso non riconoscono come tali. L'ospitalità verso il nuovo compagno di classe che non conosce nessuno. L'ospitalità verso il ragazzo straniero che non parla ancora bene la lingua. L'ospitalità verso l'amico in difficoltà che ha bisogno di un luogo sicuro. L'ospitalità verso la parte di sé stessi che ancora non si conosce e che chiede di essere accolta senza essere giudicata.

Ma i giovani vivono anche l'assenza di ospitalità: i gruppi chiusi che non fanno spazio, le dinamiche di esclusione che funzionano per silenzi e sguardi, i meccanismi sottili con cui una comunità comunica a qualcuno che non appartiene. Queste esperienze lasciano traccia profonda: chi ha vissuto il rifiuto dell'ospitalità sa che cosa significa non avere un posto, e spesso – non sempre, ma spesso – questo sa portare a diventare ospitale verso chi si trova nella stessa condizione.

3. Le radici

La parola *ospitalità* viene dal latino *hospitalitas*, derivato da *hospes* – una parola straordinaria che nella lingua latina significa contemporaneamente *ospite* e *ospitante*, *straniero accolto* e *colui che accoglie*. La stessa parola per chi dà e chi riceve. Questa ambivalenza semantica non è una distrazione: è una rivelazione. Nell'atto dell'ospitalità, chi accoglie e chi è accolto scambiano qualcosa di fondamentale: il potere non appartiene stabilmente a nessuno dei due.

Dal latino *hospes* derivano – attraverso percorsi diversi – sia *hospital* (il luogo dove si cura, dove si accoglie chi è nel bisogno) sia *hostis* (il nemico, lo straniero potenzialmente pericoloso). Questa biforcazione etimologica dice qualcosa di importante sulla condizione dello straniero: lo straniero che arriva è potenzialmente ospite o potenzialmente nemico, e la scelta di quale delle due possibilità si attualizza dipende dall'atteggiamento di chi accoglie. L'ospitalità è, letteralmente, la scelta di trasformare il potenziale nemico in ospite.

Il filosofo Jacques Derrida ha elaborato la distinzione tra «ospitalità condizionale» – quella che accoglie lo straniero a patto che rispetti le regole della casa, che impari la lingua, che si adatti alle usanze – e «ospitalità incondizionale» – quella che apre la porta senza porre condizioni, che accoglie lo straniero nella sua alterità integra. Derrida riconosce che l'ospitalità incondizionale è forse impossibile in senso assoluto – ogni accoglienza reale ha dei limiti – ma sostiene che essa funziona come orizzonte regolativo, come ideale verso cui tendere, come critica permanente di ogni ospitalità che si chiude troppo presto.

Vale la pena aggiungere che la tradizione greca aveva elaborato un sistema normativo dell'ospitalità – la *xenia* – che era molto più di una norma di cortesia: era un'istituzione sacra, garantita da Zeus *Xenios* (protettore degli stranieri e degli ospiti). Violare la *xenia* era un sacrilegio che poteva attirarsi la punizione divina. L'*Odissea* di Omero è, tra le altre cose, un lungo trattato sulla *xenia*: Odisseo è continuamente messo alla prova dall'ospitalità che riceve o non riceve, e il comportamento dei Proci – che mangiano e bevono in casa di un ospite assente senza esserne stati invitati – è la forma più grave di violazione dell'ospitalità, che porterà alla loro distruzione.

La tradizione islamica ha sviluppato una concezione dell'ospitalità – *diyāfa* – di straordinaria intensità: l'ospite deve essere accolto per almeno tre giorni senza che gli si chieda chi è e da dove viene. Solo dopo tre giorni è lecito porgli domande. Questa norma – che suona quasi paradossale nella logica contemporanea della sicurezza e dell'identificazione – esprime una fiducia radicale nell'umanità dell'altro: prima si accoglie, poi si conosce. In un'epoca di chiusura delle frontiere e di sospetto verso lo straniero, questa tradizione ha qualcosa di profetico.

4. Le tensioni

L'ospitalità porta con sé tensioni reali che sarebbe disonesto ignorare, e che l'educazione deve imparare a nominare senza risolverle artificialmente.

La prima tensione è quella tra *ospitalità e sicurezza*. Aprire la porta comporta un rischio: si può essere feriti, si può essere delusi, si può perdere qualcosa. La diffidenza verso lo straniero non è sempre irrazionale o malvagia: è spesso la risposta a esperienze reali di tradimento della fiducia. La domanda educativa non è come eliminare questa tensione, ma come abitarla: come sviluppare una forma di ospitalità che sia coraggiosa senza essere ingenua, aperta senza essere incosciente.

La seconda tensione è quella tra *ospitalità e identità*. Accogliere lo straniero – con la sua cultura, la sua lingua, le sue abitudini, la sua fede – può essere vissuto come minaccia all'identità della comunità ospitante. Questa tensione è reale, e richiede di essere presa sul serio: le comunità hanno bisogno di una identità sufficientemente solida per poter accogliere la differenza senza dissolversi. Ma un'identità che si definisce soltanto per esclusione – che ha bisogno dello straniero come nemico per sapere chi è – è un'identità fragile.

La terza tensione è quella tra *ospitalità privata e ospitalità pubblica*. Sono due cose diverse, con logiche diverse. L'ospitalità privata – quella dell'individuo o della famiglia che apre la propria casa – è più immediata, più personale, più facilmente autentica. L'ospitalità pubblica – quella della comunità, dello Stato, delle istituzioni – ha bisogno di strutture, di norme, di risorse, di politiche. Le due forme si richiamano e si sostengono: non si può invocare l'ospitalità pubblica senza praticare quella privata; e le scelte private perdono forza senza strutture pubbliche che le sostengano.

5. Le voci dei pensatori

Il filosofo greco Aristotele aveva riconosciuto nell'ospitalità – *xenia* in greco – una delle virtù fondamentali della vita civile. La *xenia* era un'istituzione sociale: imponeva obblighi precisi tra chi

ospita e chi è ospitato, creava legami di mutua protezione tra famiglie e città. L'ospitalità greca non era sentimentale: era strutturale, codificata, riconosciuta come fondamento della vita in comune.

Jacques Derrida, nelle sue *Conferenze sull'ospitalità* (1997), ha mostrato che la questione dell'ospitalità è la questione etica e politica per eccellenza del mondo contemporaneo. In un mondo in cui le migrazioni sono al tempo stesso più massicce e più contrastate che mai, la domanda «chi ha il diritto di essere accolto?» non è una domanda tecnica: è la domanda che rivela la struttura profonda di una civiltà, il modo in cui essa concepisce il rapporto tra identità e differenza.

Zygmunt Bauman, in *Stranieri alle porte* (2016), uno dei suoi ultimi libri, ha analizzato il fenomeno delle migrazioni contemporanee come la manifestazione più acuta di una crisi di ospitalità globale. Lo straniero che arriva – il migrante, il profugo, il rifugiato – è il simbolo vivente dell'insicurezza che la modernità liquida produce: porta con sé la minaccia dell'imprevedibile, la sfida di ciò che non si riesce a controllare. La risposta della paura – i muri, i fili spinati, le deportazioni – è la forma di ospitalità negata che rivela, per contrasto, che cosa sarebbe l'ospitalità autentica.

6. La parola biblica e cristiana

Il testo fondativo dell'ospitalità nella Bibbia è il racconto delle tre figure che visitano Abramo presso la quercia di Mamre (Gen 18,1-15). Abramo siede all'ingresso della tenda nell'ora più calda del giorno – il momento in cui nessuno si muove, in cui sarebbe naturale chiudersi in casa. Vede tre uomini fermi accanto a lui. Non li conosce, non sa chi siano. «Si alzò in fretta, corse loro incontro dall'ingresso della tenda, si prostrò a terra e disse: "Mio Signore, se ho trovato grazia ai tuoi occhi, non passare oltre senza fermarti dal tuo servo"».

Il gesto di Abramo è straordinario nella sua intensità: non aspetta che i tre si presentino, non chiede chi siano, non valuta se meritano la sua ospitalità. Vede tre stranieri e corre loro incontro. La tradizione ebraica ha meditato a lungo su questo testo: il Talmud dice che il gesto di Abramo è ancora più grande perché interrompe la teofania – la visione di Dio – per andare incontro ai viandanti. Accogliere gli stranieri è, per questa tradizione, un atto più grande anche della preghiera.

La lettera agli Ebrei del Nuovo Testamento riprende questo testo con una formulazione che è diventata un classico dell'etica dell'ospitalità: «Non dimenticate l'ospitalità verso gli stranieri: per essa alcuni, senza saperlo, hanno accolto degli angeli» (Eb 13,2). La rivelazione di chi è il visitatore – se un essere umano ordinario o una figura celeste – avviene *dopo* l'accoglienza, non prima. Chi valuta prima di accogliere rischia di non riconoscere ciò che porta con sé lo straniero.

Leone XIV, nel Messaggio per la Giornata dei Migranti del 2025, ha scritto che i migranti si ergono a messaggeri di speranza e che la loro presenza nelle comunità cristiane va riconosciuta come una benedizione. Lo straniero che arriva non è soltanto un destinatario di ospitalità: è portatore di un dono che la comunità ospitante non sapeva di avere bisogno.

7. Il testimone

Don Primo Mazzolari (1890–1959) *Il parroco di Bozzolo che aprì la porta quando era più difficile*
Primo Mazzolari nasce a Cremona nel 1890 e trascorre quasi tutta la sua vita sacerdotale come parroco di Bozzolo, un piccolo paese della bassa lombarda, dal 1932 fino alla morte nel 1959. È in questo spazio apparentemente marginale che costruisce una delle voci più originali e più coraggiose del cattolicesimo italiano del Novecento.

Durante la Seconda Guerra Mondiale, Mazzolari nasconde ebrei in fuga, renitenti alla leva, partigiani. Apre la canonica e la chiesa come luoghi di rifugio, a rischio personale. La sua ospitalità non è soltanto

privata: è il punto di partenza di una visione teologica e sociale. Mazzolari ha capito – prima di molti altri – che il Vangelo chiede di aprire la porta a chi bussa, senza distinguere tra chi merita e chi no, tra chi è «dei nostri» e chi è dello straniero.

Il suo libro più famoso, *Tu non uccidere* (1955), scritto durante la guerra e per vent'anni bloccato dalla censura ecclesiastica, è un manifesto di prossimità e di ospitalità radicale: non si possono uccidere gli esseri umani, nemmeno in guerra, nemmeno per giusta causa. La vita umana – ogni vita umana, anche quella del nemico – ha un valore che non si negozia.

Papa Giovanni XXIII – che aveva conosciuto Mazzolari di persona – lo visitò a Bozzolo nel 1959, poche settimane prima della sua morte, e disse: «Ecco la tromba dello Spirito Santo nella Bassa Padana». La sua causa di beatificazione è in corso. Per un progetto di educazione al sociale, don Mazzolari è il testimone che mostra come l'ospitalità concreta – aprire la propria porta, a rischio – sia la forma più elementare e più esigente della fede vissuta.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

I giovani di oggi crescono in un mondo in cui la questione dell'ospitalità è diventata una delle più divisive e più urgenti della vita pubblica. Le migrazioni – il fenomeno demografico e umano più significativo del nostro tempo – chiedono alle comunità di decidere cosa significa accogliere, chi accogliere, come accogliere. Queste decisioni non sono tecniche: sono morali, culturali, spirituali. Per i giovani, l'ospitalità si gioca concretamente in almeno tre livelli. Il primo è quello della vita quotidiana: la scuola multiculturale, il quartiere che cambia, il gruppo che deve decidere se fare spazio a qualcuno che viene da fuori. Questi sono i laboratori reali dell'ospitalità: non le grandi dichiarazioni di principio, ma le piccole scelte quotidiane di fare o non fare spazio.

Il secondo livello è quello della vita pubblica: come si vota sulle questioni migratorie, come ci si informa, come si reagisce alle narrazioni che costruiscono lo straniero come minaccia. I giovani sono i cittadini del futuro: le scelte culturali che fanno oggi – su cosa credono, su cosa valorizzano, su come trattano l'altro che non capiscono – formeranno il paesaggio morale della società di domani.

Il terzo livello è quello più intimo: l'ospitalità verso sé stessi, verso le parti di sé che non si accettano facilmente, verso i fallimenti e le fragilità che si vorrebbe tenere fuori dalla porta. Chi non sa accogliersi fatica ad accogliere gli altri. Chi si giudica con durezza tende a giudicare con durezza. L'ospitalità verso l'altro comincia, spesso, da una forma di ospitalità verso sé stessi.

La domanda aperta

C'è qualcuno che hai tenuto fuori – dalla tua vita, dalla tua attenzione, dal tuo gruppo – e a cui potresti aprire la porta? E c'è un momento in cui tu hai bussato a una porta e qualcuno ti ha aperto, quando non ti aspettavi di essere accolto? Che cosa ha cambiato in te quella accoglienza?



«Non dimenticate l'ospitalità verso gli stranieri: per essa alcuni, senza saperlo, hanno accolto degli angeli.» Ebrei 13,2

RICONOSCIMENTO

1. La soglia narrativa

Karim arriva in Italia dall'Egitto all'età di undici anni. Sa già leggere e scrivere in arabo e in inglese. È bravo in matematica – anzi, è molto bravo. A scuola, però, la prima cosa che vede è che l'insegnante di matematica gli assegna gli esercizi del programma di due anni prima, «per sicurezza», senza chiedergli niente. Karim li fa in cinque minuti e poi passa il resto dell'ora a guardare fuori dalla finestra.

Questo va avanti per settimane. Karim non protesta: non sa ancora abbastanza italiano per spiegare, e non è sicuro che varrebbe la pena spiegare. Ha imparato, in fretta, che in questo posto si suppone che lui sappia poco. Allora fa sapere poco.

A novembre arriva una supplente, la professoressa Carla, che tiene la prima lezione con un esercizio più complesso del solito. Karim lo risolve – correttamente, in modo elegante, con un metodo che la prof non aveva mostrato. Lei si ferma, lo guarda davvero, e dice: «Come hai fatto?». Non è una domanda retorica. Vuole sapere.

Karim spiega. La classe ascolta. La prof dice: «Questo è un metodo che si usa nelle scuole superiori. Come lo conosci?». Karim dice: «Me lo ha insegnato mio padre». La prof annuisce e dice: «D'ora in poi lavori con gli esercizi del tuo livello».

Quella sera Karim torna a casa e dice alla madre: «Oggi una prof mi ha visto». Non dice «mi ha valutato bene», non dice «ho preso un bel voto». Dice: «mi ha visto». E in quella parola c'è tutto.

2. L'esperienza vissuta

Il bisogno di riconoscimento è uno dei bisogni più profondi e meno esplicitamente nominati dell'esistenza umana. Non si tratta di vanità, non si tratta di egocentrismo: si tratta di qualcosa di più elementare e più radicale. Essere riconosciuti – visti nella propria specificità, confermati nella propria realtà, accolti nella propria identità – è una condizione di possibilità dello sviluppo umano. Chi non viene riconosciuto smette, a poco a poco, di riconoscersi.

I giovani vivono il bisogno di riconoscimento in forme intense e spesso drammatiche. Il riconoscimento cercato sui social network – i *like*, i follower, i commenti – è una forma reale, anche se spesso insufficiente, di questo bisogno: si mette qualcosa di sé in rete e si aspetta che torni indietro moltiplicato, confermato, visibile agli altri. Il problema non è che questo bisogno esista: è che la forma digitale di risposta a esso è strutturalmente inadeguata. Il *like* non vede: registra. Non riconosce la singolarità: conta la presenza.

Il riconoscimento autentico ha una struttura diversa. Presuppone che l'altro si fermi, guardi, ascolti – non in modo generico, ma con attenzione specifica a ciò che *questa* persona porta, non a ciò che tutti portano. Presuppone che chi riconosce sia disposto a essere sorpreso: a trovare nell'altro qualcosa che non si aspettava, che non rientrava nelle sue categorie, che sfida le sue previsioni. Il riconoscimento autentico è sempre, in qualche misura, uno shock: rompe lo schema e chiede di ricostituirlo più ampio.

3. Le radici

La parola *riconoscimento* è composta da *ri-* e *conoscere*: conoscere di nuovo, conoscere ancora, ma questa volta in un modo che presuppone una conoscenza precedente. Il riconoscimento presuppone che ci sia già qualcosa lì – un'identità, una presenza, una realtà – che viene vista per la prima volta in modo adeguato. Non si riconosce qualcosa che non c'era: si riconosce qualcosa che c'era già e che non era stato visto.

Il greco antico ha due parole illuminanti. *Anagnōrīsis* – riconoscimento – è il termine tecnico che Aristotele usa nella *Poetica* per descrivere il momento drammatico in cui un personaggio viene riconosciuto per ciò che è veramente. L'*anagnōrīsis* è il momento in cui la maschera cade, in cui l'identità nascosta si rivela. Aristotele la considera uno degli elementi più potenti della tragedia: il riconoscimento cambia tutto. *Epiginōskein* – riconoscere nella sua profondità – indica invece una conoscenza che va oltre la superficie, che penetra nell'essenza.

La filosofia contemporanea del riconoscimento – con Hegel come punto di partenza e Axel Honneth e Charles Taylor come sviluppi più significativi – ha mostrato che il riconoscimento non è un lusso sentimentale: è una condizione strutturale dello sviluppo dell'identità umana. L'identità si forma nel dialogo con gli altri che la confermano, la sfidano, la rispecchiano. Chi non riceve riconoscimento – chi viene sistematicamente ignorato, svalutato, invisibilizzato – subisce una forma di danno che Taylor chiama «lesione dell'identità»: una ferita non fisica ma non meno reale.

La tradizione fenomenologica ha approfondito il tema del riconoscimento attraverso la categoria dello sguardo. Jean-Paul Sartre, in *L'essere e il nulla* (1943), aveva descritto lo sguardo dell'altro come potenzialmente reificante: quando l'altro mi guarda, rischia di trasformarmi in oggetto, di fissarmi in un'identità che non ho scelto. Ma questa lettura – corretta come analisi del rischio – è parziale: lo sguardo può essere anche liberante, può restituire all'altro la sua soggettività invece di negarla. La differenza tra lo sguardo che oggettiva e lo sguardo che riconosce è la differenza tra il guardare *su* qualcuno e il guardare *a* qualcuno: nel primo caso si valuta, si misura, si cataloga; nel secondo caso si incontra.

Paul Ricoeur, nel suo *Percorsi del riconoscimento* (2004) – ultima grande opera, pubblicata due anni prima della morte – ha tracciato una mappa filosofica del riconoscimento attraverso tre momenti: il riconoscimento come identificazione (riconoscere qualcosa o qualcuno), il riconoscimento di sé (sapersi riconoscere come capace di certi atti), e il riconoscimento reciproco (essere riconosciuti dagli altri). Quest'ultimo momento – che Ricoeur chiama *reconnaissance* nel doppio senso francese di riconoscimento e gratitudine – è il culmine: quando il riconoscimento è autentico, produce gratitudine in chi lo riceve. Non per il dono fatto, ma per il fatto stesso di essere stati visti.

4. Le tensioni

Il riconoscimento porta con sé tensioni che la vita concreta rende continuamente visibili.

La prima è la tensione tra il *bisogno di essere riconosciuti* e il *rischio di dipendere dagli altri per la propria autostima*. Il bisogno di riconoscimento è legittimo e costitutivo; ma quando diventa dipendenza – quando non riesco a sentire il mio valore se non attraverso lo sguardo degli altri – si trasforma in una forma di fragilità che può essere facilmente manipolata. L'educazione al riconoscimento deve includere la capacità di riconoscere sé stessi: di avere un rapporto con la propria identità che non dipenda interamente dall'approvazione esterna.

La seconda tensione è tra il *riconoscimento come conferma* e il *riconoscimento come sfida*. Il riconoscimento autentico non dice soltanto «sei bravo, sei importante, sei prezioso»: dice anche «vedo in te una possibilità che tu stesso non hai ancora visto, e ti chiedo di realizzarla». Questo tipo di riconoscimento è più esigente e più trasformativo: non conferma ciò che già è, ma chiama a ciò che può essere. È la forma di riconoscimento che caratterizza i grandi educatori – da don Bosco alla professoressa Carla della soglia narrativa.

La terza tensione è quella tra il *riconoscimento dell'individuo* e il *riconoscimento dei gruppi*. Le politiche del riconoscimento culturale – i dibattiti sulla visibilità delle minoranze, sul riconoscimento delle identità collettive – hanno mostrato che il riconoscimento non riguarda soltanto gli individui: riguarda anche i gruppi. Ma il riconoscimento dei gruppi può entrare in conflitto con il riconoscimento

degli individui: non tutti i membri di un gruppo condividono le stesse identità e gli stessi valori, e un riconoscimento troppo rigido della categoria rischia di invisibilizzare la specificità delle persone.

5. Le voci dei pensatori

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, nella *Fenomenologia dello spirito* (1807), ha mostrato che l'autocoscienza si sviluppa soltanto attraverso il riconoscimento reciproco: l'io ha bisogno di essere riconosciuto dall'altro per sapere chi è. La dialettica hegeliana tra servo e signore – in cui ciascuno cerca il riconoscimento dell'altro e attraverso questo conflitto si sviluppa la coscienza – è il punto di partenza di tutta la filosofia contemporanea del riconoscimento.

Axel Honneth, in *Lotta per il riconoscimento* (1992), ha sviluppato la teoria hegeliana in una teoria sociale: distingue tre forme di riconoscimento – l'amore (che riconosce il bisogno emotivo), il diritto (che riconosce la dignità come essere razionale), e la stima sociale (che riconosce il contributo specifico di ciascuno alla vita comune). Il mancato riconoscimento in ciascuna di queste forme produce forme specifiche di sofferenza: il disprezzo, l'esclusione giuridica, la svalutazione culturale.

Charles Taylor, in *Il disagio della modernità* (1991), ha mostrato che la politica moderna è sempre più una «politica del riconoscimento»: le lotte per i diritti delle minoranze, per la parità di genere, per il riconoscimento delle culture non dominanti sono, nella loro struttura profonda, lotte per il riconoscimento. La domanda «chi ha il diritto di esistere, di essere visto, di avere voce» è la domanda politica fondamentale del nostro tempo.

6. La parola biblica e cristiana

Nel testo di Zaccheo (Lc 19,1-10) si ha uno degli esempi più potenti di riconoscimento nella letteratura mondiale. Zaccheo è un pubblicano – un esattore delle tasse al servizio dell'occupante romano, persona disprezzata dalla sua stessa comunità. È salito su un sicomoro per vedere Gesù di passaggio, perché è di bassa statura e la folla lo nasconde. È una scena di invisibilità: l'uomo che deve arrampicarsi su un albero per vedere qualcosa a cui non ha normalmente accesso.

Gesù si ferma sotto il sicomoro, alza gli occhi, e fa una cosa straordinaria: lo chiama per nome.

«Zaccheo, scendi subito, perché oggi devo fermarmi a casa tua» (Lc 19,5). Non «ehi, tu sull'albero».

Non «voi, pubblicani». Zaccheo. Il nome proprio – l'atto di individuazione più elementare – è già un atto di riconoscimento: dice che so chi sei, che ti conosco come persona e non come categoria.

La folla mormora: «È andato ad alloggiare da un peccatore». La logica del non-riconoscimento è sempre categoriale: peccatore, pubblicano, collaborazionista. La logica del riconoscimento è nominale: Zaccheo. E Zaccheo – riconosciuto, chiamato per nome, ricevuto come ospite degno – risponde con una trasformazione immediata: restituisce il quadruplo di ciò che ha estorto e dà metà dei suoi beni ai poveri.

Il riconoscimento precede e produce la conversione: non si chiede a Zaccheo di cambiare per essere riconosciuto. È il riconoscimento che genera il cambiamento. Questa sequenza ha conseguenze pedagogiche enormi: si educa non punendo l'errore ma riconoscendo la persona, non sanzionando il passato ma aprendo il futuro.

Leone XIV, nel discorso ai Movimenti Popolari, ha ricordato che i movimenti popolari sono mossi dal desiderio dell'amore contro ogni individualismo e pregiudizio – e l'amore, nella sua forma più concreta, è precisamente il riconoscimento dell'altro nella sua specificità irriducibile.

7. Il testimone

Maria Montessori (1870–1952) *La scienziata che vide i bambini per la prima volta*

Maria Montessori nasce ad Ancona nel 1870 e diventa la prima donna a laurearsi in medicina in Italia. La sua vita è una serie di sfide a ciò che si considera possibile: come donna in un mondo maschile, come scienziata in un campo chiuso, come educatrice in un sistema scolastico che non la ascolta.

Il suo contributo più originale all'educazione – e al pensiero sul riconoscimento – nasce da un'osservazione apparentemente semplice: i bambini, quando vengono trattati come soggetti capaci di apprendere autonomamente, mostrano capacità straordinarie che l'educazione tradizionale non sa vedere perché non le cerca. Il metodo Montessori non è una tecnica didattica: è prima di tutto uno sguardo. È la scelta di guardare il bambino – e più tardi l'adolescente, e poi l'essere umano in ogni fase della vita – come soggetto che porta in sé una direzione di sviluppo propria, che non ha bisogno di essere riempito di contenuti ma di trovare le condizioni per dispiegare ciò che già è.

Montessori lavora prima con bambini con disabilità cognitive, ritenuti dalla scienza del suo tempo irrecuperabili. Li tratta come soggetti capaci di apprendere. Imparano. Poi applica gli stessi principi ai bambini poveri del quartiere San Lorenzo di Roma, nel 1907, nella prima Casa dei Bambini. I risultati sono clamorosi.

Quello che Montessori ha fatto – in un senso più ampio della sola pedagogia – è stata una rivoluzione del riconoscimento: ha scelto di vedere in ogni bambino, anche il più trascurato, anche il più difficile, anche il più ai margini, una dignità e una capacità che il sistema non voleva vedere. E quella scelta di vedere ha cambiato, in modo irreversibile, il modo in cui l'educazione pensa il bambino.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

I giovani di oggi vivono in un'epoca in cui il bisogno di riconoscimento è diventato uno dei motori principali della vita sociale, culturale e digitale. I social network sono, tra le altre cose, macchine per il riconoscimento: luoghi in cui si mette in circolazione qualcosa di sé e si aspetta che torni indietro sotto forma di conferma, di visibilità, di approvazione. Il problema non è che questo bisogno esista – il bisogno di essere visti è un bisogno legittimo e profondo. Il problema è che la forma di risposta che i social network offrono è quantitativa, non qualitativa: conta i like, non vede la persona.

Il riconoscimento autentico parla alla vita dei giovani in almeno tre dimensioni. La prima è quella scolastica: la scuola è uno dei luoghi più potenti di riconoscimento o di non-riconoscimento. Un insegnante che vede il potenziale nascosto di uno studente e lo chiama a realizzarlo cambia la traiettoria di una vita. Un insegnante che etichetta, che crea aspettative basse, che non si aspetta nulla di sorprendente, contribuisce a costruire la limitazione che poi «scopre».

La seconda dimensione è quella relazionale: essere visti dai propri amici, dai propri affetti, dalle persone a cui si tiene è una delle fonti di salute psicologica più documentate dalla ricerca. Non la visibilità generica – essere noti, avere followers – ma essere conosciuti in profondità da qualcuno che continua a scegliere di stare.

La terza dimensione è quella sociale e politica: le lotte per il riconoscimento – dei diritti delle minoranze, delle identità non dominanti, delle voci che il sistema tende a silenziare – sono lotte per la giustizia nella forma più elementare: il diritto di esistere, di essere visti, di contare.

La domanda aperta

C'è qualcuno che ti ha visto davvero – che ha riconosciuto in te qualcosa che tu stesso non sapevi di avere – e che ha cambiato il modo in cui ti sei guardato? E c'è qualcuno che stai guardando senza vedere, che forse porta qualcosa che non hai ancora avuto la pazienza o il coraggio di scoprire?



«Zaccheo, scendi subito, perché oggi devo fermarmi a casa tua.» Luca 19,5

DONO

1. La soglia narrativa

Matteo ha sedici anni e a luglio va per la prima volta in un campo di lavoro in Calabria, con un gruppo della sua parrocchia. Quattro giorni a raccogliere pomodori per famiglie di braccianti, dormire in un oratorio scrostato, cucinare insieme la sera. Non è esattamente la vacanza che si era immaginato. L'ultimo giorno, mentre caricano le cassette, uno dei bambini del posto – si chiama Domenico, ha nove anni – gli porta un sacchetto di fichi. Fichi del proprio giardino, raccolti quella mattina. Matteo li prende un po' imbarazzato: non sa cosa dire, non sa come reagire. Il bambino lo guarda e dice solo «sono dolci», poi corre via.

In pullman, tornando a casa, Matteo non riesce a smettere di pensare a quei fichi. Non al gesto in sé – che era piccolo, banale, quasi niente. Pensa a ciò che quel gesto aveva contenuto: Domenico non aveva niente da dare, eppure aveva dato. Non aveva dato il superfluo: aveva dato qualcosa di suo, qualcosa che veniva dal suo albero, dal suo giardino, dalla sua mattina. Aveva dato non per obbligo, non per ricevere qualcosa in cambio, non per fare bella figura. Aveva dato perché sì.

Matteo capisce qualcosa che non saprà ancora bene articolare per molto tempo: che il dono vero non è proporzionale a ciò che si ha. Non è una questione di quantità. È una questione di gratuità – di qualcosa che si dà senza calcolo, senza aspettarsi una restituzione, semplicemente perché l'altro è lì e vale la pena di dargli qualcosa.

2. L'esperienza vissuta

Il dono è una delle esperienze più universali e al tempo stesso più misteriose dell'esistenza umana. Tutte le culture conoscono il dono, tutte lo praticano, tutte lo circondano di riti e di significati. E tuttavia il dono autentico – quello che non è uno scambio mascherato, che non crea debito, che non cerca ricompensa – è raro, difficile, riconoscibile immediatamente quando accade.

I giovani incontrano il dono in forme diverse. Il regalo di compleanno – che spesso è una forma di scambio codificato più che un dono libero. Il favore che si fa a un amico – che può essere puro dono o investimento in un debito futuro. Il tempo dato a qualcuno – forse la forma di dono più preziosa e più rara, perché il tempo non si recupera. Il perdono – forma di dono che daremo nella voce dedicata, ma che già qui mostra la sua logica: si dà qualcosa che l'altro non ha meritato, si rinuncia a qualcosa che si avrebbe il diritto di tenere.

Il problema del dono nella vita contemporanea è la sua continua tendenza a trasformarsi in scambio. Il dono autentico è gratuito: non ha un prezzo, non crea un debito, non si aspetta una controprestazione. Ma in una cultura dominata dalla logica del mercato – in cui ogni transazione ha un valore, ogni servizio ha un corrispettivo, ogni relazione tende ad avere una struttura di reciprocità calcolata – il dono puro appare quasi irrazionale. Chi dona senza aspettarsi niente viene guardato con sospetto: «cosa vuole in cambio?»

Eppure i giovani fanno – e lo fanno nel corpo, nell'emozione che provano quando ricevono o quando danno senza calcolo – che il dono gratuito è la forma di relazione più alta. Fanno la differenza tra il

regalo fatto per convenienza e il regalo fatto con amore. Sanno la differenza tra il tempo dato perché si deve e il tempo dato perché si vuole. Quella differenza è il dono.

3. Le radici

La parola *dono* viene dal latino *donum* , derivato dal verbo *dare* . Il campo semantico del *dare* latino è ricchissimo: dare qualcosa di fisico, donare, concedere, consegnare. La parola ha la stessa radice dell'indoeuropeo *dō-*, che si ritrova nel greco *didōmi* (dare), nel sanscrito *dā-* (dare), e in numerose altre lingue della famiglia. Dare è un'azione così fondamentale che le sue radici attraversano quasi tutte le lingue del mondo.

Il greco antico distingue tra *dōron* – il dono nel senso del regalo, dell'oggetto dato – e *chāris* – la grazia, il favore, il dono nel senso della benevolenza gratuita. La *chāris* è più vicina a ciò che la teologia cristiana chiamerà *grazia* : un dono che precede ogni merito, che non si guadagna, che viene dato perché il donatore vuole darlo e non perché il destinatario lo merita. Da *chāris* viene *eucharistia* – eucaristia, ringraziamento – che nella tradizione cristiana è il nome della forma più alta di risposta al dono ricevuto.

Marcel Mauss, nel suo *Saggio sul dono* (1925), ha compiendo uno studio antropologico fondamentale sul dono nelle società tradizionali. La sua scoperta centrale è che il dono non è mai puro: crea sempre obblighi di restituzione, genera reti di legami e di debiti, produce coesione sociale attraverso la circolazione di beni e di simboli. Il dono, in Mauss, è il meccanismo fondamentale di costruzione del legame sociale. Questa scoperta è preziosa ma incompleta: coglie la struttura sociologica del dono ma non esaurisce la domanda sulla possibilità del dono puro, del dono senza aspettativa di restituzione.

Jacques Derrida, in *Donare il tempo* (1991), ha mostrato che il dono puro – quello che non crea debito, che non aspetta restituzione, che non viene nemmeno riconosciuto come tale – è filosoficamente impossibile: nel momento in cui il dono viene riconosciuto come dono, nasce già l'obbligo della gratitudine, che è una forma di restituzione. Eppure Derrida non conclude che il dono non esiste: conclude che il dono è l'impossibile che l'esistenza umana continua a cercare, l'orizzonte verso cui tende sapendo che non ci arriverà mai del tutto.

La tradizione antropologica ha mostrato che il dono non è mai soltanto un atto economico o morale: è sempre anche un atto linguistico, un modo di parlare senza parole. Claude Lévi-Strauss, riprendendo Mauss, ha mostrato che nelle società tradizionali il dono è un sistema di comunicazione: si dà non solo per trasferire beni ma per affermare relazioni, stabilire gerarchie, costruire alleanze. Il dono parla. E ciò che dice – al di là dell'oggetto scambiato – è sempre la stessa cosa: *tu esisti per me, la nostra relazione ha un peso* . In questo senso, il dono più piccolo – il biglietto scritto a mano, i fichi di Domenico nella soglia narrativa – può dire più di un regalo costoso: dipende non dal valore dell'oggetto ma dalla qualità dell'intenzione e del legame.

Il filosofo italiano Massimo Cacciari ha riflettuto sul dono come forma di eccedenza: il dono autentico è sempre *di più* di quanto la relazione richiederebbe, sempre *oltre* ciò che la reciprocità imporrebbe. Questa eccedenza – questo *di più* gratuito – è la traccia della grazia nell'esperienza umana. Non la grazia come concetto teologico astratto: la grazia come qualità concreta di certi gesti umani che sorprendono, che vanno oltre l'atteso, che aprono uno spazio che prima non c'era.

4. Le tensioni

Il dono porta con sé alcune delle tensioni più profonde dell'esistenza morale e relazionale.

La prima è la tensione tra *dono e reciprocità* . La reciprocità – il fatto che i doni circolino, che chi riceve senta il desiderio di ridare – è una delle forze più potenti di costruzione del legame sociale. Ma la reciprocità come obbligo – il dover restituire ciò che si è ricevuto, il sentirsi in debito ogni volta che

si riceve – trasforma il dono in transazione e il legame in vincolo. Come si distingue la reciprocità sana – il desiderio spontaneo di ridare – dalla reciprocità coatta – il dovere di pareggiare i conti?

La seconda tensione è quella tra *dono e potere*. Il dono crea asimmetria: chi dà è, almeno momentaneamente, in una posizione di potere rispetto a chi riceve. L'assistenzialismo – dare senza che chi riceve possa mai diventare soggetto – è una forma di dono che perpetua la dipendenza. Il dono autentico, al contrario, mira alla propria autoestinzione: dona in modo da rendere il destinatario capace di non aver più bisogno del donatore.

La terza tensione è quella tra *la gratuità del dono e la necessità della giustizia*. Il dono non sostituisce la giustizia: la integra, la supera, la eccede. Una società che fa affidamento soltanto sulla carità – sul dono volontario dei più fortunati verso i meno fortunati – senza costruire strutture di giustizia che garantiscano i diritti di tutti è una società che perpetua la dipendenza sotto forma di generosità. Il dono autentico include la domanda sulla giustizia: perché esiste il bisogno a cui sto rispondendo, e cosa posso fare perché non esista più?

La quarta tensione è quella tra *ricevere e dare*. In una cultura che premia l'autosufficienza e l'indipendenza, ricevere può essere più difficile che dare. Ricevere significa riconoscere di aver bisogno, di non bastare a sé stessi, di dipendere dagli altri. Questa dipendenza – che è la condizione normale dell'essere umano – viene vissuta spesso con disagio, come segno di debolezza. Imparare a ricevere con gratitudine, senza vergogna, senza la fretta di restituire subito – è una forma di maturità spirituale e relazionale.

5. Le voci dei pensatori

Marcel Mauss, nel *Saggio sul dono* (1925), ha mostrato che nelle società tradizionali il dono funziona secondo una triplice obbligazione: dare, ricevere, restituire. Il dono non è un atto isolato: è un sistema di circolazione che costruisce legami, crea gerarchie, regola i rapporti sociali. La scoperta di Mauss è che il dono – anche quando sembra gratuito – ha sempre una struttura sociale che lo trascende.

Jacques Derrida, in *Donare il tempo* (1991), ha dimostrato che il dono puro è un'aporia: perché se il dono viene riconosciuto come tale, il destinatario si trova in debito di gratitudine, e il donatore riceve almeno la soddisfazione di aver donato – il che significa che il dono non è mai del tutto gratuito. Eppure questa aporia non dissolve il dono: lo pone nell'orizzonte dell'impossibile che l'esistenza umana non smette di cercare.

Romano Guardini, nel suo *Mondo e persona* (1939), ha riflettuto sul dono come struttura costitutiva dell'esistenza cristiana: l'essere umano è innanzitutto un essere *donato* – la vita stessa è un dono che non si è guadagnato – e questa condizione di gratitudine originaria è il fondamento di ogni donazione autentica. Non si può dare autenticamente se non a partire dalla consapevolezza di aver ricevuto.

6. La parola biblica e cristiana

Il Vangelo di Marco racconta la storia della vedova povera al tempio (Mc 12,41-44) con una brevità che è quasi crudele nella sua precisione. Gesù siede di fronte al tesoro del tempio e osserva la gente che vi depone le offerte. Molti ricchi gettano grandi somme. Viene una vedova povera e vi getta due monetine – *lepton*, la moneta di minor valore, equivalente a un quarto di centesimo.

Gesù chiama i discepoli e dice: «In verità io vi dico: questa vedova povera ha gettato nel tesoro più di tutti gli altri. Tutti, infatti, hanno gettato parte del loro superfluo; lei invece, nella sua miseria, vi ha gettato tutto quello che aveva, tutto quanto aveva per vivere» (Mc 12,43-44).

La matematica del dono evangelico è capovolta rispetto alla matematica ordinaria. Non conta il quanto, conta il come: non la quantità assoluta, ma la proporzione rispetto a ciò che si ha, e soprattutto la struttura interiore del gesto. Chi dà dal superfluo non si espone: mantengo la mia sicurezza e do ciò che eccede. Chi dà dal necessario si espone: do ciò che mi serve, mi fido che qualcosa mi sarà dato. Il dono della vedova è donazione pura perché non calcola: non tiene niente per sé.

La tradizione cristiana ha meditato a lungo su questo testo come rivelazione della logica del dono divino. Dio non dona dal superfluo – come se ci fosse qualcosa che eccede la sua pienezza – ma dona se stesso: «Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito» (Gv 3,16). Il dono supremo è il dono di sé, non il dono di qualcosa. E la forma più alta del dono umano è la partecipazione a questa logica: dare non ciò che si ha, ma ciò che si è.

Leone XIV, nel Messaggio per la Giornata dei Poveri del 2025, ha ripreso il tema del dono come giustizia: nel volto del povero è nascosto il volto di Cristo, e il dono autentico non è soltanto generosità individuale ma riconoscimento di un legame che precede la scelta di donare. Non si dona per essere generosi: si dona perché si è già in relazione.

7. Il testimone

Pier Giorgio Frassati (1901–1925) *Il giovane che donava senza che nessuno lo sapesse*

Pier Giorgio Frassati nasce a Torino nel 1901, figlio di Alfredo Frassati – fondatore del quotidiano *La Stampa* – e di Adelaide Ametis, pittrice. Cresce in una famiglia ricca, colta, influente. Studia ingegneria mineraria al Politecnico di Torino. È sportivo, allegro, appassionato di montagna, amico di tutti.

Nessuno, guardandolo dall'esterno, sospetterebbe la vita nascosta che conduce in parallelo.

Pier Giorgio dà tutto. Letteralmente. I soldi che il padre gli dà per il tram li usa per comprare medicine ai malati che visita nei quartieri poveri di Torino, e torna a casa a piedi. Vende i suoi libri per comprare cibo a chi ha fame. Porta su di sé i soldi dei poveri – liste di famiglie bisognose, indirizzi di malati da visitare – come se fossero il suo portafoglio più importante. Appartiene alla Conferenza di San Vincenzo de' Paoli: va nelle case dei poveri ogni settimana, non come patrono dall'alto, ma come fratello che siede e ascolta.

Il dono di Pier Giorgio è radicale non perché sia grande in senso assoluto – non ha i mezzi per grandi gesti filantropici – ma perché è totale in senso proporzionale: dà tutto ciò che ha, ogni volta. E lo fa in modo che nessuno lo sappia, o almeno che il meno possibile lo sappia. La mano sinistra non sa ciò che fa la destra (Mt 6,3): per Pier Giorgio questo non è un precetto da rispettare ma una modalità naturale di essere.

Muore a ventiquattro anni, nel luglio del 1925, di poliomielite fulminante – contratta, probabilmente, visitando i malati. Suo padre lo scopre solo al funerale, vedendo la folla di poveri che vengono a salutarlo: gente che non aveva mai visto, che non sapeva che suo figlio frequentasse. «Non sapevo», dirà Alfredo Frassati.

Beatificato da Giovanni Paolo II nel 1990, Pier Giorgio Frassati è uno dei testimoni più amati dai giovani cattolici italiani e internazionali. Non perché sia un modello irraggiungibile: ma perché è giovane, allegro, normale nella sua vita esteriore, e totalmente orientato all'altro in quella interiore. La sua figura dice ai giovani che il dono non è incompatibile con la gioia – anzi, che il dono è una delle forme più alte della gioia.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

Il dono è un tema che i giovani di oggi vivono in modo acuto, anche se spesso non lo nominano così. Vivono in una cultura che ha trasformato quasi tutto in transazione: ogni relazione ha un prezzo implicito, ogni servizio ha un corrispettivo, ogni gesto di cura viene misurato in termini di reciprocità.

In questo contesto, l'esperienza del dono gratuito – ricevere qualcosa che non si è guadagnato, dare qualcosa senza aspettarsi niente in cambio – ha la qualità di uno shock, di qualcosa che non si riconosce immediatamente come reale.

Il dono parla alla vita dei giovani in almeno tre dimensioni. La prima è quella del tempo: il tempo è la risorsa più scarsa e più preziosa che i giovani hanno. Darlo a qualcuno – stare con qualcuno senza uno scopo definito, senza produrre niente, senza una giustificazione – è forse la forma di dono più rara e più significativa che si possa fare.

La seconda dimensione è quella del talento: i giovani hanno capacità, competenze, creatività che possono essere messe al servizio degli altri. Non come obbligo, non come performance di generosità, ma come dono autentico di ciò che si è. Il volontariato, il servizio civile, l'impegno sociale sono forme di questo dono – quando sono autentici, quando non sono riempitivi del curriculum ma scelte di senso. La terza dimensione è quella spirituale: imparare che la vita stessa è un dono – non guadagnato, non meritato, non automatico – è uno dei passaggi più trasformativi della maturità interiore. Chi sente la vita come dono non la spreca, non la consuma, non la tratta come qualcosa di dovuto. La riceve con gratitudine e tende naturalmente a trasmetterla, in qualche forma, ad altri.

La domanda aperta

Nella tua vita, c'è qualcosa che hai ricevuto – tempo, attenzione, fiducia, cura – che non hai mai davvero ringraziato? E c'è qualcosa che sei in grado di dare – non necessariamente qualcosa di grande – che stai tenendo per te per motivi che, a guardarli bene, non reggono?



«*Questa vedova povera ha gettato nel tesoro più di tutti gli altri.*» Marco 12,43

APPENDICE

Voci possibili di approfondimento

VULNERABILITÀ

Senso della voce. La vulnerabilità – dal latino *vulnus*, ferita – è la condizione di chi può essere ferito, toccato, cambiato dall'altro. Non è debolezza da superare: è la condizione di possibilità di ogni incontro autentico. Senza vulnerabilità non c'è relazione vera: solo superfici che si sfiorano senza toccarsi. La voce serve a recuperare la vulnerabilità come valore – contro la cultura della performance che la tratta come difetto – e a mostrare che la capacità di essere feriti è inseparabile dalla capacità di essere amati.

Contenuti essenziali. La ricerca di Brené Brown – ricercatrice americana che ha studiato la vulnerabilità per vent'anni – mostra empiricamente che le persone capaci di connessioni autentiche sono quelle che hanno il coraggio di mostrarsi vulnerabili, di dire «non so», «ho paura», «ho bisogno di aiuto». La filosofia di Lévinas: il volto dell'altro è vulnerabile per definizione – nella sua nudità, nella sua esposizione, nella sua possibilità di essere ferito – e questa vulnerabilità è ciò che genera la responsabilità etica. La teologia della *kenosis* – Dio che si svuota, che si fa vulnerabile nell'Incarnazione – come fondamento cristiano del valore della vulnerabilità. La vulnerabilità come

condizione pedagogica: l'educatore che non si mostra mai vulnerabile non educa ma istruisce; chi ammette i propri limiti crea spazio per la crescita autentica.

Tensioni. Vulnerabilità autentica e vulnerabilità come manipolazione. Il confine tra aprirsi e esporsi. La vulnerabilità in contesti di potere asimmetrico: chi può permettersi di essere vulnerabile?

Possibile testimone. **Etty Hillesum** – già usata per *Incontro*, ma la sua vulnerabilità radicale, la sua scelta di restare esposta senza proteggersi, è forse l'aspetto più specifico di questa voce. In alternativa: **Henri Nouwen (1932–1996)**, teologo olandese che ha scritto in modo straordinario sulla «ferita come dono» e sul «guaritore ferito» (*The Wounded Healer*, 1972) – il paradosso per cui soltanto chi conosce la propria ferita può aiutare gli altri a portare la loro.

Testo biblico di riferimento. 2 Corinzi 12,9-10: «Mi basta la mia grazia; la forza infatti si manifesta pienamente nella debolezza. [...] Quando sono debole, è allora che sono forte». Il paradosso paolino come fondamento teologico della vulnerabilità come risorsa.

SOLITUDINE

Senso della voce. La solitudine è una delle esperienze più universali e meno comprese della vita contemporanea. Esiste una solitudine scelta – il deserto, il ritiro, il tempo da soli come condizione di incontro con sé stessi e con Dio – e una solitudine subita, quella che i giovani sperimentano in forme acutissime: la solitudine in mezzo alla folla digitale, la solitudine di chi è visibile a tutti e conosciuto da nessuno. La voce serve a distinguere le due forme e a mostrare che la solitudine scelta è la condizione di possibilità della relazione autentica.

Contenuti essenziali. La distinzione tra *solitudine* (scelta, feconda, ricercata) e *isolamento* (subito, sterile, patologico) – elaborata da Hannah Arendt in *Vita della mente*: la solitudine è il luogo del dialogo con sé stessi, condizione del pensiero; l'isolamento è la perdita di questo dialogo, la condizione della disperazione. Il *deserto* come categoria spirituale: nella tradizione cristiana, il deserto non è il luogo dell'assenza ma della presenza – il luogo in cui si incontrano Dio e sé stessi perché tutti i rumori che coprono quell'incontro sono stati tolti. Gesù che si ritira nel deserto, che prega di notte da solo, che cerca il silenzio: la solitudine come pratica spirituale, non come mancanza. La ricerca sociologica sulla *solitudine epidemica* nelle società contemporanee: i dati mostrano che la solitudine involontaria è uno dei fattori di rischio più significativi per la salute fisica e mentale.

Tensioni. Solitudine necessaria e isolamento patologico. Il diritto alla solitudine in una cultura iperconnessa. Solitudine come spazio creativo e solitudine come forma di esclusione sociale.

Possibile testimone. **Carlo Carretto (1910–1988)** – educatore cattolico che a quarant'anni lascia tutto e va nel deserto del Sahara come Fratello di Charles de Foucauld. I suoi libri – *Lettere dal deserto* (1964), *Il deserto nella città* (1972) – sono meditazioni sulla solitudine come luogo di incontro, sulla necessità del silenzio come condizione dell'ascolto. Per i giovani, la sua figura dice che la solitudine scelta non è fuga: è il ritorno a sé stessi che rende possibile il ritorno agli altri.

Testo biblico di riferimento. 1 Re 19,11-12: Elia nel deserto che cerca Dio. Non nel vento impetuoso, non nel terremoto, non nel fuoco – ma nella «voce di un silenzio sottile» (*qôl demāmāh daqqāh* in

ebraico – letteralmente «voce di silenzio sottile, fine»). La rivelazione che abita il silenzio, non il rumore.

PERDONO

Senso della voce. Il perdono è forse il gesto umano più difficile e più trasformativo: la scelta di non lasciare che una ferita ricevuta definisca la relazione con chi l'ha inflitta. Non è dimenticare, non è giustificare, non è dire che il male non è stato male. È qualcosa di più radicale: la decisione di non lasciare che il passato abbia l'ultima parola sul futuro. La voce serve a distinguere il perdono autentico – faticoso, lento, sempre incompleto – dal perdono falso che nega la realtà della ferita o che viene imposto prima di essere maturato.

Contenuti essenziali. La distinzione tra perdono e riconciliazione: si può perdonare senza riconciliarsi, quando la riconciliazione richiederebbe di esporsi di nuovo a chi ha fatto del male senza cambiare. Si può lavorare verso la riconciliazione senza che il perdono sia ancora completo. La riflessione di Hannah Arendt in *Vita activa* sul perdono come «libertà dal passato irrevocabile»: il perdono è l'unica forza che può spezzare la catena automatica di azione-reazione, che può interrompere il ciclo della vendetta. «Il miracolo che salva il mondo è in ultima analisi il fatto della natalità» – e il perdono è un atto di natalità: introduce qualcosa di nuovo nel tempo. La riflessione di Desmond Tutu sulla *giustizia riparativa* e sulle Commissioni Verità e Riconciliazione come forma istituzionale del perdono: non impunità, ma riconoscimento della verità come condizione del futuro.

Tensioni. Perdono e giustizia: si può perdonare senza che ci sia stata giustizia? Perdono come liberazione del perdonante oltre che del perdonato. Il rischio che il perdono venga usato per silenziare le vittime. Il perdono dei torti grandi – genocidi, violenze sistemiche – e il perdono dei torti piccoli quotidiani.

Possibile testimone. **Etty Hillesum** – già usata per *Incontro*, ma il suo rifiuto dell'odio – che è già una forma di perdono anticipato – è forse il suo lascito più specifico per questa voce. Oppure **don Pino Puglisi** – il cui sorriso di fronte ai sicari («me lo aspettavo») è stato interpretato come atto di perdono nell'istante stesso della morte. O ancora **Nelson Mandela** – la cui liberazione nel 1990 dopo ventisette anni di carcere e la cui scelta della riconciliazione invece della vendetta rimane uno degli atti politici e spirituali più grandi del Novecento.

Testo biblico di riferimento. Matteo 18,21-22: Pietro chiede a Gesù quante volte bisogna perdonare il fratello – «fino a sette volte?». Gesù risponde: «Non ti dico fino a sette volte, ma fino a settanta volte sette». Il numero non è letterale: è la forma ebraica per dire «sempre», «senza limite calcolabile». Il perdono non è un atto: è una disposizione permanente.