

LA STORIA NEI CONCETTI

Le parole che hanno fatto il mondo



Introduzione

C'è una differenza tra le parole che descrivono l'esistenza e le parole che hanno cambiato la storia. Le prime – alterità, cura, giustizia, speranza – nominano strutture permanenti dell'essere umano: erano vere prima della Rivoluzione francese e lo sono dopo, erano rilevanti nell'antica Grecia e lo sono nell'era digitale. Le seconde – Rivoluzione, Colonialismo, Destra e Sinistra, Guerra Fredda – sono parole che hanno avuto un momento di nascita preciso, che hanno segnato un'epoca, che portano in sé la memoria di conflitti, di speranze, di utopie e di catastrofi. Sono parole ferite dalla storia, e per questo capaci di illuminarla.

Questa sezione raccoglie alcune di queste parole – non tutte, ma quelle che più direttamente strutturano ancora oggi il modo in cui i giovani percepiscono il mondo politico e sociale in cui vivono. Sono parole che sentono pronunciare dai nonni con un certo tono, che trovano nei titoli dei giornali senza capirne il peso, che usano nelle discussioni senza sapere da dove vengono. Restituire loro la storia significa restituire ai giovani la capacità di capire il presente – perché il presente, senza memoria, è un palcoscenico vuoto su cui si agitano ombre senza nome.

Il metodo di questa sezione è diverso da quello del dizionario. Non si parte dalla soglia narrativa di un singolo incontro, non si procede per fenomenologia dell'esperienza quotidiana. Si parte dalla **genealogia**: come è nata questa parola, in quale contesto storico, per rispondere a quale bisogno o a quale conflitto. Si ricostruisce il **percorso storico** del concetto: come si è trasformato, come è stato usato e abusato, come ha attraversato epoche diverse portando con sé significati diversi. Si identificano le **tensioni ancora vive**: perché questa parola non è un reperto del passato, ma una realtà che continua a operare nel presente, spesso in forme che i giovani non riconoscono come tali. E si chiude sempre con un **aggancio al presente**: dove ritroviamo questa parola – o questa realtà – nel mondo in cui viviamo oggi?

Le voci raccolte in questa sezione sono sette: **Destra e Sinistra**, come le categorie fondamentali con cui la politica moderna ha organizzato il conflitto tra visioni del mondo; **Liberté, Égalité, Fraternité**, come il programma rivoluzionario che ha ridisegnato l'idea stessa di cittadinanza e di diritti; **Le grandi culture politiche**, come la mappa dei sistemi di pensiero – liberalismo, socialismo, democrazia cristiana, nazionalismo – che hanno strutturato il Novecento e i cui eredi ancora ci abitano; **La Rivoluzione**, come il concetto che ha reso possibile pensare che l'ordine del mondo possa essere rovesciato; **Colonialismo e Imperialismo**, come il capitolo più rimosso e più necessario della storia moderna, senza il quale non si capiscono né le migrazioni né le disuguaglianze globali né i conflitti contemporanei; **Guerra Fredda – Blocchi – Nord-Sud – Est-Ovest**, come la geometria del mondo in cui sono cresciuti i genitori dei giovani di oggi e che continua a disegnare molte delle tensioni geopolitiche del presente.

Queste sette voci non esauriscono la storia del pensiero politico: ne aprono alcune porte fondamentali. Chi le attraversa esce con qualcosa di preciso: la capacità di riconoscere, quando sente certe parole nel dibattito pubblico, da dove vengono, cosa portano in sé, quali interessi e quali valori storicamente rappresentano. È la capacità – rara e preziosa – di non essere governati dal linguaggio degli altri, ma di abitare consapevolmente il proprio.

Destra e Sinistra

La grammatica del conflitto politico

I. L'origine del concetto – Una sala, due lati, una scelta

Tutto cominciò con una questione di posti a sedere.

Era il 1789, e la Francia era in fiamme – non ancora di polvere da sparo, ma di idee. L'Assemblea Nazionale Costituente, convocata per decidere il destino di un regno in crisi, si riuniva nella Salle des Menus Plaisirs di Versailles. Quando il presidente dell'assemblea chiese ai deputati di disporsi secondo le proprie posizioni sul veto regio – cioè sul potere del re di bloccare le leggi –, quelli favorevoli al veto si sistemarono alla sua destra, i contrari alla sua sinistra.

Una disposizione fisica diventò così, quasi per caso, una delle metafore più durature della storia politica moderna. Chi stava a destra difendeva le prerogative della corona, l'ordine stabilito, la continuità delle istituzioni tradizionali. Chi stava a sinistra rivendicava la sovranità del popolo, la limitazione del potere monarchico, il primato della legge scritta sull'autorità ereditata. Due posture di fronte al cambiamento: prudenza o urgenza, conservazione o trasformazione.

Ma il gesto era anche, in qualche modo, più antico di quella sala. In molte culture, la destra è stata associata all'ordine, alla legittimità, alla sacralità: nella liturgia cristiana il Padre siede "alla destra" del Figlio, e nella simbologia medievale il lato destro del corpo del re corrispondeva alla sua funzione di giudice e custode della legge. La sinistra, invece, ha spesso evocato ciò che devia, che rompe, che inquieta – lo stesso termine "sinistro" porta in sé questa memoria. Che la disposizione di quella sala riproducesse, inconsapevolmente, archetipi antichissimi è una delle ironie di cui la storia è prodiga.

In ogni caso, da quel momento, la polarità destra-sinistra cessò di essere una questione di spazio fisico per diventare una struttura del pensiero politico. Nel corso dell'Ottocento, la coppia si caricò di nuovi significati: destra significò difesa della proprietà, della gerarchia, della nazione, della religione come fondamento dell'ordine sociale; sinistra significò emancipazione, uguaglianza, laicità, internazionalismo, diritti dei lavoratori. Non erano solo programmi politici: erano visioni del mondo, antropologie implicite, risposte diverse alla domanda fondamentale su cosa sia l'essere umano e cosa renda giusta una società.

II. Il grande scontro – Il Novecento e l'irrigidimento delle trincee

Se l'Ottocento fu il secolo in cui la polarità destra-sinistra prese forma, il Novecento fu il secolo in cui essa si radicalizzò fino a trasformarsi in guerra civile – talvolta reale, sempre simbolica.

Il 1917, con la Rivoluzione russa, segnò un punto di svolta decisivo. L'avvento del comunismo sovietico costrinse la sinistra a fare i conti con una versione estrema di sé stessa: una sinistra che aveva smesso di credere nella democrazia come strumento del cambiamento e si era affidata alla dittatura del proletariato come scorciatoia verso l'uguaglianza. Il risultato fu una lacerazione profonda: la sinistra democratica e riformista si trovò schiacciata tra la destra conservatrice, che la accusava di fare il gioco dei bolscevichi, e la sinistra rivoluzionaria, che la accusava di tradimento della causa operaia.

La risposta della destra a questa crisi fu il fascismo. Il fascismo non fu semplicemente conservatorismo: fu una forma di politica totale che rifiutava tanto la sinistra marxista quanto il liberalismo borghese, promettendo un ordine nuovo fondato sull'unità nazionale, sul primato dello Stato, sul culto del capo. Mussolini, Hitler, Franco costruirono regimi che mescolavano elementi tradizionali e modernissimi: la liturgia del passato e la tecnologia della propaganda, la gerarchia e la mobilitazione di massa. La destra del Novecento non fu soltanto custode del vecchio mondo: fu, in molti casi, artefice di uno spaventoso mondo nuovo.

La Seconda guerra mondiale, con la sconfitta del nazifascismo e i milioni di morti nei campi di sterminio, ridisegnò la mappa politica dell'Occidente. Il dopoguerra fu dominato da quello che i politologi hanno chiamato il "compromesso keynesiano": destra e sinistra accettarono entrambe le regole della democrazia parlamentare e dell'economia mista, combattendo la propria battaglia all'interno di istituzioni condivise. La sinistra socialdemocratica rinunciò alla rivoluzione in cambio dello Stato sociale; la destra democristiana rinunciò all'autoritarismo in cambio della proprietà privata e del ruolo della Chiesa nella vita pubblica. Fu una pace armata, ma fu pace.

Nel frattempo, oltre la cortina di ferro, l'altra metà dell'Europa viveva un'esperienza radicalmente diversa: quella dei regimi comunisti, dove la sinistra aveva preso il potere totale e lo difendeva con la polizia segreta, i gulag, la censura. Il confronto tra i due sistemi divenne il grande racconto della Guerra Fredda, con la destra liberale che si presentava come difensore della libertà contro la sinistra totalitaria, e la sinistra occidentale che cercava di tenersi a distanza da Mosca senza rinunciare al proprio orizzonte emancipativo.

È in questo contesto che la polarità destra-sinistra raggiunse la sua massima densità ideologica: ogni parola, ogni scelta, ogni alleanza sembrava proiettarsi sull'immensa scacchiera della guerra fredda. Un'analisi marxista dell'economia, un'amicizia con un intellettuale comunista, un'adesione a uno sciopero diventavano, agli occhi di certi interpreti, atti di campo nella grande battaglia globale. E specularmente, il sostegno a regimi autoritari anticomunisti, la difesa di interessi coloniali, la resistenza alle riforme sociali venivano letti come altrettanti atti di fedeltà all'ordine capitalista. La politica si era trasformata in teologia – con i suoi dogmi, le sue eresie, le sue scomuniche.

III. Le eredità – Dopo il Muro, la confusione necessaria

Il 1989 cambiò tutto, o almeno sembrò cambiare tutto. Con la caduta del Muro di Berlino e il crollo dei regimi comunisti dell'Europa orientale, la sinistra perse il suo nemico speculare – e con esso, in buona misura, la propria identità. La grande alternativa al capitalismo sembrava liquidata dalla storia. Francis Fukuyama parlò di "fine della storia", intendendo con questa formula iperbolica la vittoria definitiva della democrazia liberale e dell'economia di mercato come modello universale. A quel punto, in cosa si distinguevano destra e sinistra, se entrambe accettavano il mercato, la democrazia parlamentare, i diritti individuali?

La risposta degli anni Novanta fu la "terza via": Blair in Gran Bretagna, Clinton negli Stati Uniti, D'Alema in Italia tentarono di costruire una sinistra post-ideologica, capace di governare l'economia globalizzata senza rinunciare a una sensibilità per le disuguaglianze. Era una sinistra che accettava il capitalismo ma voleva temperarlo; che credeva nel mercato ma non ne faceva un idolo; che rivendicava i diritti civili insieme ai diritti sociali. Con risultati alterni e con il prezzo, pagato più tardi, di un progressivo allontanamento dalle classi lavoratrici tradizionali, che non si riconoscevano più nella sinistra dei tecnocrati colti e cosmopoliti.

La destra, nel frattempo, stava attraversando una propria trasformazione. La caduta del comunismo privò la destra liberale del suo collante principale – l'anticomunismo – e aprì la strada a una destra di nuovo tipo, che mescolava il liberismo economico con il nazionalismo culturale, la difesa dei valori tradizionali con un populismo anti-élite. Berlusconi in Italia, poi Trump negli Stati Uniti, Le Pen in Francia, Orbán in Ungheria: profili molto diversi tra loro, ma accomunati da un medesimo schema narrativo – il popolo sano contro le élite corrotte e cosmopolite, la nazione contro i poteri sovranazionali, la tradizione contro l'ideologia del "politicamente corretto".

Il risultato di queste trasformazioni è un paesaggio politico che molti osservatori hanno definito "post-ideologico" o "post-democratico": la vecchia coppia destra-sinistra sembra aver perso la sua capacità di organizzare il conflitto politico, rimpiazzata da nuovi assi – apertura versus chiusura, globalismo versus sovranismo, progressismo culturale versus tradizionalismo, fiducia nelle istituzioni versus populismo. Eppure la polarità non è scomparsa: si è trasformata, ha cambiato contenuto, ma continua a strutturare il dibattito, perché risponde a qualcosa di profondo nell'esperienza umana – la tensione tra chi vuole conservare e chi vuole cambiare, tra chi teme il disordine e chi teme la stagnazione.

Norberto Bobbio, il grande filosofo politico torinese, ha scritto in un libro diventato classico che destra e sinistra non sono categorie assolute ma relazionali: ciò che conta non è un contenuto fisso, ma la posizione relativa rispetto all'avversario, e soprattutto l'atteggiamento di fronte all'uguaglianza. La sinistra, nella sua tradizione più profonda, tende a considerare le disuguaglianze tra gli esseri umani come costruzioni storiche e quindi modificabili; la destra tende a considerarle come esiti naturali o necessari. Non si tratta di buoni contro cattivi: si tratta di due sensibilità diverse di fronte alla realtà umana, entrambe capaci di grandezza e di errori.

IV. Per i giovani – Perché questa storia vi riguarda ancora

C'è una tentazione diffusa tra i giovani di oggi, comprensibile e in qualche modo nobile: quella di dichiarare obsoleta la coppia destra-sinistra, di presentarsi come "al di sopra delle parti", di valutare le questioni una per una, senza schierarsi in modo permanente. È una postura che rivendica autonomia di giudizio, libertà da appartenenze ereditate, pragmatismo contro dogma. E su questi punti ha ragione.

Ma c'è qualcosa che questa postura rischia di trascurare. Il conflitto politico non nasce dall'ideologia: nasce dalla realtà. Finché ci saranno disuguaglianze economiche, differenze di accesso all'istruzione e alla salute, discriminazioni legate al genere, alla razza, all'orientamento sessuale, ci sarà qualcuno che vorrà cambiarle e qualcuno che vorrà preservarle. Finché ci saranno risorse scarse da distribuire, interessi in conflitto, valori in tensione, la politica sarà inevitabilmente un campo di forze. La domanda non è se stare da una parte o dall'altra: è capire su quali questioni ci si schiera, con quali argomenti, con quali alleanze.

Imparare a distinguere destra e sinistra non significa adottare un'etichetta per sempre. Significa dotarsi di uno strumento per leggere la storia e il presente: per capire perché certi partiti sostengono certe politiche fiscali, perché certi movimenti si oppongono a certi diritti, perché certe crisi economiche producono certe risposte politiche. È un po' come imparare la grammatica: non si scrive "in modo grammaticale" per obbedire a regole arbitrarie, ma perché la grammatica è la struttura che rende possibile la comunicazione. La polarità destra-sinistra è la grammatica della politica moderna – se non la si conosce, si rischia di non capire il testo.

C'è poi una questione più profonda, che tocca direttamente chi lavora nell'educazione. La domanda che destra e sinistra pongono – come distribuire le risorse, come bilanciare libertà e uguaglianza, come trattare chi è diverso, chi è straniero, chi è più debole – non è una domanda astratta. È la domanda che ogni educatore si trova di fronte ogni giorno, nella concretezza di una classe, di un quartiere, di una comunità. Come si accoglie chi arriva da lontano? Come si aiuta chi è rimasto indietro senza penalizzare chi è andato avanti? Come si costruisce una comunità che sia giusta senza essere omologante?

Queste domande non hanno risposte facili, né di destra né di sinistra. Ma chi lavora con i giovani ha il compito di insegnare loro a farle – e a farsele. Non per formare militanti di una parte, ma per formare cittadini capaci di pensare, di scegliere, di assumersi la responsabilità delle proprie scelte.

La sala di Versailles è lontana due secoli e mezzo. Ma ogni volta che una comunità – una classe, un consiglio comunale, un'assemblea scolastica – deve decidere come distribuire risorse scarse, come trattare chi è diverso, come bilanciare la libertà di alcuni con i diritti di altri, quella sala ritorna. E ognuno deve scegliere dove sedersi. Non per sempre, non senza ripensamenti. Ma senza fuggire dalla scelta.

Per approfondire

Norberto Bobbio, *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, Donzelli, Roma 1994.

Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004.

Marc Lazar, *Il comunismo. Una passione francese*, il Mulino, Bologna 2002.

Liberté, Égalité, Fraternité

Il grande sogno e le sue contraddizioni

I. L'origine del concetto – Tre parole e una promessa

Ci sono formule che nascono come slogan e finiscono per diventare destino. *Liberté, Égalité, Fraternité* è forse l'esempio più clamoroso di questa alchimia: tre parole cucite insieme quasi per caso, nel caos di una rivoluzione, che hanno finito per condensare in sé la promessa politica della modernità occidentale.

Contrariamente a quanto si potrebbe credere, la triade non comparve fin dall'inizio come formula unitaria. La Rivoluzione francese fu soprattutto, nei suoi primi anni, la rivoluzione della *liberté*: libertà dalla monarchia assoluta, dall'arbitrio del potere, dalla prigione della Bastiglia come simbolo della tirannia. La Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789 proclamava che «il fine di ogni associazione politica è la conservazione dei diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo», identificando tali diritti con la libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all'oppressione. L'uguaglianza era presente, ma in un senso preciso e limitato: uguaglianza davanti alla legge, abolizione dei privilegi nobiliari, fine della società per ceti. La fratellanza era ancora sullo sfondo, più sentimento che principio, evocata nei discorsi patriottici e nelle canzoni rivoluzionarie.

Fu Robespierre, nella sua proposta del 1790 per una nuova divisa della Guardia nazionale parigina, a unire per la prima volta le tre parole in modo esplicito: *Liberté, Égalité, Fraternité*. Ma la formula rimase a lungo minoritaria, oscurata dal fragore degli eventi – la guerra, il Terrore, Termidoro, Napoleone. Fu soltanto con la Seconda Repubblica, nel 1848, che la triade venne iscritta sugli edifici pubblici e assunse il rango di motto ufficiale dello Stato. E fu la Terza Repubblica, a partire dal 1870, a farne il fondamento ideologico della Francia moderna, scolpendola nei frontoni delle scuole come un catechismo laico.

Questa lunga gestazione non è un dettaglio secondario: ci dice che la triade non nacque come sistema filosofico coerente, ma come sintesi progressiva di tre tradizioni che non sempre andavano d'accordo. La libertà veniva dal liberalismo, figlio dell'individualismo moderno e della critica al potere assoluto. L'uguaglianza veniva dalla tradizione democratica radicale, da Rousseau e dalla sua idea di volontà generale. La fratellanza veniva da una fonte più ambigua e profonda: la tradizione cristiana dell'amore del prossimo, trasfigurata in solidarietà civica, ma anche – e qui stava il problema – il nazionalismo, la solidarietà degli appartenenti alla stessa nazione contrapposta allo straniero.

Le radici delle tre parole erano dunque diverse, e spesso in tensione tra loro. Comprendere questa tensione è il primo passo per capire perché la triade ha prodotto insieme le conquiste più luminose e le contraddizioni più dolorose della storia moderna.

II. Il grande scontro – Quando le tre parole si contraddicono

La storia del motto rivoluzionario è, in buona misura, la storia di come i suoi tre termini si siano ostacolati a vicenda, come ciascuna generazione abbia dovuto scegliere quale delle tre mettere al centro, pagando il prezzo del sacrificio delle altre due.

La libertà contro l'uguaglianza è stata la tensione più visibile e più dibattuta. Fin dai giorni della Rivoluzione, era chiaro che la libertà di mercato – la libertà di possedere, produrre, commerciare senza ostacoli – produceva disuguaglianze. I giacobini, guidati da Robespierre, tentarono di spingere la rivoluzione verso una forma di uguaglianza economica più radicale, calmierando i prezzi dei generi di prima necessità e perseguendo gli accaparratori. Ma il Terrore che accompagnò questa politica – la ghigliottina come strumento di uguaglianza forzata – mostrò il volto oscuro di un'uguaglianza imposta

con la violenza. La lezione che ne trasse la tradizione liberale fu secca: troppa uguaglianza uccide la libertà. La risposta della tradizione socialista fu altrettanto secca: troppa libertà produce uguaglianza soltanto formale, mentre la disuguaglianza reale rimane o cresce.

Questa tensione non è rimasta confinata nella teoria. Nel corso dell'Ottocento e del Novecento, si è incarnata in scelte politiche concrete: quanta imposta si può chiedere ai più ricchi senza violare la loro libertà di proprietà? Quanto Stato è necessario per garantire a tutti una vita dignitosa senza soffocarne l'iniziativa individuale? Quale limite pone l'uguaglianza alla libertà di licenziare, di speculare, di ereditare ricchezze immense? Sono domande che non hanno una risposta definitiva, e che tornano in ogni generazione sotto forme nuove.

La fratellanza contro la libertà e l'uguaglianza è stata invece la tensione meno esplorata, ma forse la più insidiosa. La fratellanza rivoluzionaria era un'idea potente e calda: l'idea che i cittadini di una nazione fossero qualcosa di più che individui che condividono un territorio – fossero fratelli, legati da un vincolo affettivo e morale, disposti a sacrificarsi gli uni per gli altri. Ma questa fratellanza aveva un confine: era fratellanza dei francesi, non dell'umanità intera. E quando la Francia rivoluzionaria cominciò a esportare i propri ideali con le armi, quando Napoleone trasformò la libertà in conquista e la fratellanza in nazionalismo imperiale, il motto rivoluzionario divenne la giustificazione ideologica di una delle più potenti macchine di dominio che la storia moderna avesse conosciuto.

Il paradosso coloniale è, da questo punto di vista, il banco di prova più severo della triade rivoluzionaria. La Francia che proclamava *liberté, égalité, fraternité* era anche la Francia che colonizzava l'Algeria (dal 1830), il Senegal, l'Indocina, il Maghreb, imponendo con la forza il proprio modello di civiltà a popolazioni che non l'avevano chiesto. La *mission civilisatrice* – la missione civilizzatrice – fu la formula con cui i francesi giustificarono il colonialismo come una forma di fratellanza universale: portare la libertà e l'uguaglianza a chi ancora non le conosceva. Il risultato, nella realtà, fu la schiavitù delle piantagioni di Haiti, il massacro di Sétif nel 1945, la guerra d'Algeria. Frantz Fanon, Aimé Césaire e tutta la tradizione del pensiero anticoloniale hanno mostrato con precisione implacabile come il motto della libertà potesse coesistere con la pratica della dominazione, come l'universalismo europeo portasse in sé un eurocentrismo profondo che escludeva de facto chiunque non fosse europeo e bianco.

Questa critica non annulla il valore della triade: ma la obbliga a fare i conti con sé stessa, a riconoscere che le grandi parole possono essere usate come maschere del potere oltre che come strumenti dell'emancipazione. È una lezione che vale per ogni ideale – e che ogni educatore dovrebbe trasmettere ai giovani come antidoto al fanatismo e all'ingenuità.

La tensione interna alla fratellanza merita infine un cenno specifico. Nel pensiero della Rivoluzione, la fraternità aveva due sorgenti che non sempre convivevano pacificamente. La prima era laica e civica: la fratellanza dei cittadini come costruzione politica, fondata sul contratto sociale e sulla volontà comune. La seconda era religiosa: la fratellanza dei figli di Dio, l'amore del prossimo come comandamento evangelico tradotto in impegno politico. La Rivoluzione francese aveva, in larga misura, combattuto la Chiesa come alleata dell'Ancien Régime e tentato di sostituire la religione cristiana con una religione civile della ragione e della nazione. Ma l'ideale fraterno che animava i rivoluzionari più generosi portava spesso in sé, spesso inconsapevolmente, il calore di quella tradizione cristiana che pure si pretendeva di aver superato. Il dibattito su questa eredità non si è mai chiuso, e continua a interrogarci.

III. Le eredità – Una formula ancora viva, ancora ferita

La triade rivoluzionaria è sopravvissuta a tutto: al Terrore, a Napoleone, alle restaurazioni monarchiche, alle due guerre mondiali, al colonialismo, alla decolonizzazione, alla globalizzazione.

Oggi campeggia ancora sui frontoni delle scuole e dei municipi francesi, ed è diventata un riferimento comune del lessico democratico occidentale, al di là dei confini della Francia.

Questo è già di per sé un fatto notevole. Molti moti rivoluzionari si sono dissolti con i regimi che li avevano generati. *Liberté, Égalité, Fraternité* ha invece dimostrato una capacità di rigenerazione straordinaria, perché ciascuna delle sue parole ha saputo caricarsi di significati nuovi in ogni epoca senza perdere del tutto il filo con la propria origine.

La libertà è diventata il cuore del pensiero liberale e poi libertario: libertà di parola, di stampa, di religione, di associazione, di orientamento sessuale, di identità di genere. Ogni nuova rivendicazione di libertà si è potuta iscrivere nella lunga tradizione aperta dal 1789, ampliando progressivamente il cerchio di chi aveva diritto alla propria voce. Allo stesso tempo, la libertà è diventata il motto dell'economia di mercato, della deregolamentazione, della critica allo Stato assistenziale – con esiti che i giacobini del 1793 non avrebbero riconosciuto come propri.

L'uguaglianza ha trovato la sua espressione più compiuta nello Stato sociale del dopoguerra europeo: scuola pubblica per tutti, sanità universale, previdenza, diritti del lavoro. Ha alimentato i movimenti per i diritti civili negli Stati Uniti, il femminismo, le lotte contro la discriminazione razziale e di genere. Oggi l'uguaglianza è al centro del dibattito sulle disuguaglianze economiche crescenti, sulla concentrazione della ricchezza, sull'accesso alle opportunità – un dibattito che attraversa tutti i paesi sviluppati e che non mostra segni di esaurimento.

La fratellanza è forse il termine che ha avuto la storia più travagliata. Dopo le guerre mondiali, si è trasformata nell'ideale della solidarietà internazionale, dei diritti umani universali, della cooperazione tra i popoli. Ha ispirato la costruzione dell'Unione Europea come progetto di pace tra nazioni che per secoli si erano fatte la guerra. Ma ha anche conosciuto una riscoperta nazionalista e identitaria: la fratellanza come solidarietà di chi appartiene alla stessa comunità, contrapposta alla diffidenza verso lo straniero. Il dibattito sull'immigrazione, sull'accoglienza, sull'identità europea è, in fondo, un dibattito su chi si include nel cerchio della fratellanza e chi se ne esclude – una domanda che la Rivoluzione aveva già posto nel 1789 senza saperla risolvere.

C'è infine una riflessione che appartiene specificamente alla tradizione cristiana e che vale la pena evocare in un progetto come questo. Il magistero sociale della Chiesa, da Leone XIII in poi, ha sempre guardato alla triade rivoluzionaria con un misto di riconoscimento e di riserva critica. Riconoscimento, perché la libertà, l'uguaglianza e la fraternità sono valori che la tradizione evangelica aveva anticipato e che la dottrina sociale ha sempre difeso – la dignità inviolabile di ogni persona, la destinazione universale dei beni, l'opzione preferenziale per i poveri. Riserva critica, perché una libertà senza verità rischia di diventare arbitrio, un'uguaglianza senza trascendenza rischia di appiattire la persona, e una fraternità senza paternità – senza il riconoscimento di un Padre comune che fonda il legame tra i fratelli – rischia di essere fragile, esposta alla rottura al primo conflitto di interessi. È un dialogo ancora aperto, che l'educazione può e deve favorire.

IV. Per i giovani – Tre parole da abitare, non da esibire

C'è un modo di rapportarsi a *liberté, égalité, fraternité* che è sterile: quello di chi le usa come ornamento retorico, come formula da ripetere nelle cerimonie, come sigillo di un'identità che non si interroga su sé stessa. E c'è un modo che è fecondo: quello di chi le prende sul serio, le mette in tensione tra loro, se ne lascia disturbare.

Prendere sul serio la libertà significa chiedersi: libertà di chi, e a spese di chi? Significa riconoscere che la mia libertà di consumare, di muovermi, di esprimermi ha un costo – ambientale, sociale, umano – che spesso ricade su altri. Significa interrogarsi su cosa rende possibile la libertà reale: non basta proclamarla, occorre creare le condizioni – economiche, culturali, educative – perché tutti possano esercitarla davvero. Un giovane che cresce in un quartiere povero, con una scuola sottofinanziata e

senza reti di supporto, è formalmente libero, ma la sua libertà reale è molto più angusta di quella di un coetaneo nato in un contesto privilegiato. Questa asimmetria è una sfida educativa prima ancora che politica.

Prendere sul serio l'uguaglianza significa distinguere tra uguaglianza formale e uguaglianza sostanziale – tra il diritto uguale sulla carta e la possibilità uguale nella realtà. Significa fare i conti con il fatto che trattare in modo identico chi si trova in condizioni diverse può perpetuare le disuguaglianze invece di ridurle. La scuola lo sa bene: un bambino che non ha libri in casa, che non ha un posto tranquillo dove studiare, che non parla italiano come lingua madre, ha bisogno di qualcosa di più che di essere trattato esattamente come tutti gli altri – ha bisogno di un'attenzione aggiuntiva, di una compensazione, di un riconoscimento della propria specifica situazione. Questo non è privilegio: è giustizia.

Prendere sul serio la fratellanza – e qui la prospettiva pedagogica si fa più urgente – significa chiedersi chi sono i miei fratelli. Il cerchio della fratellanza tende, per inerzia, a coincidere con il cerchio di chi ci somiglia: la famiglia, il gruppo, la nazione, la cultura. Allargarlo è un'opera che richiede sforzo, immaginazione, incontro. È l'opera fondamentale dell'educazione interculturale, dell'educazione alla pace, dell'educazione alla cittadinanza globale. Non si tratta di cancellare le differenze o di fingere che non esistano: si tratta di imparare a riconoscere nell'altro – nello straniero, nel diverso, nel lontano – non una minaccia ma un volto, non un problema ma una persona. È un'opera che non finisce mai, che ricomincia ogni giorno, in ogni classe, in ogni quartiere.

C'è una scena che torna spesso nei racconti di chi lavora con i giovani in contesti difficili: quella del momento in cui due ragazzi che venivano da mondi opposti – due culture, due famiglie, due storie – si trovano fianco a fianco in un lavoro comune e scoprono di avere qualcosa in comune. Non un'identità astratta, non una fratellanza proclamata, ma la concretezza di un progetto condiviso, di una fatica sopportata insieme, di una soddisfazione goduta insieme. È lì, in quella concretezza, che la triade rivoluzionaria smette di essere un'iscrizione sui frontoni e diventa esperienza. È lì che l'educazione incontra la politica nel senso più alto del termine – nell'arte del vivere insieme.

Liberté, Égalité, Fraternité: tre parole che non si risolvono l'una nell'altra, che non trovano mai una sintesi definitiva, che continuano a interrogarsi e a interrogarci. Forse è proprio questa tensione irrisolta a renderle ancora vive, ancora necessarie – come una domanda che non si lascia chiudere, e che per questo continua a spingerci avanti.

Per approfondire

- Georges Lefebvre, *La Rivoluzione francese*, Einaudi, Torino 1958 (e successive edizioni)
 - Norberto Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990
 - Aimé Césaire, *Discorso sul colonialismo*, Jaca Book, Milano 2010
 - Frantz Fanon, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 2007
 - Benedetto XVI, *Caritas in veritate* (2009), nn. 3–7 (sulla fraternità come fondamento dello sviluppo umano integrale)
-

Le grandi culture politiche

Le famiglie ideali che hanno costruito il Novecento

I. L'origine del concetto – Un mondo che cerca un nome

Ogni epoca ha le proprie domande fondamentali. La domanda che ha attraversato l'Ottocento e il Novecento come una corrente sotterranea – affiorando in rivoluzioni, guerre, costituzioni, movimenti di massa – è stata questa: come si organizza una società giusta? Chi detiene il potere, e in nome di che cosa? Come si distribuiscono le risorse, le libertà, le responsabilità tra gli esseri umani che condividono un territorio e un destino?

A queste domande, la modernità ha risposto non con una sola voce ma con un coro dissonante di voci – le grandi culture politiche, o famiglie ideologiche, che hanno plasmato il mondo contemporaneo. Chiamarle "famiglie" non è una metafora casuale: come le famiglie, ciascuna di esse ha una storia, dei padri fondatori, dei valori condivisi, delle liti interne, dei rami che si sono staccati dal tronco principale, dei momenti di grandezza e di vergogna. E come le famiglie, ciascuna porta in sé tensioni irrisolte che nessun congresso di partito, nessun manifesto programmatico, nessuna rivoluzione ha mai definitivamente sanato.

Prima di entrare nel merito di ciascuna famiglia, vale la pena osservare un fatto strutturale: le grandi culture politiche della modernità nascono tutte – anche le più diverse tra loro – da una frattura comune. Quella frattura è la dissoluzione dell'ordine medievale, fondato sulla rivelazione cristiana, sulla gerarchia naturale dei ceti, sul primato del sacro sul profano. Quando questo ordine cominciò a sgretolarsi – con il Rinascimento, la Riforma, la Rivoluzione scientifica, l'Illuminismo – si aprì un vuoto: il vuoto della domanda su come fondare l'ordine sociale senza ricorrere a Dio, alla tradizione o alla nascita come criteri di legittimità. Le grandi famiglie ideologiche sono, in fondo, altrettante risposte a questo vuoto. E il fatto che esse siano spesso in conflitto radicale tra loro è il segno che il vuoto non è mai stato davvero colmato.

II. Le diverse culture politiche

Il liberalismo – La libertà come fondamento

Tra tutte le famiglie ideologiche, il liberalismo è probabilmente quella con le radici più antiche e con la capacità di adattamento più straordinaria. Nasce nel Seicento inglese, quando pensatori come John Locke teorizzano che ogni essere umano possiede diritti naturali – alla vita, alla libertà, alla proprietà – che nessun potere può legittimamente violare. Il sovrano non è tale per grazia divina o per nascita, ma per un contratto con i governati: se lo viola, può essere revocato. È un'idea che sembra ovvia dopo tre secoli di democrazia, ma che al tempo era rivoluzionaria.

Il liberalismo dell'Ottocento si sviluppa lungo due assi principali. Il primo è politico: libertà di parola, di stampa, di religione, di associazione; governo rappresentativo; separazione dei poteri; primato della legge sull'arbitrio. Il secondo è economico: libertà di mercato, tutela della proprietà privata, limitazione dell'intervento dello Stato nell'economia. Adam Smith, con la sua *Ricchezza delle nazioni* del 1776, fornisce la base teorica di questo liberalismo economico: il mercato libero, guidato dalla "mano invisibile" dell'interesse individuale, produce benessere collettivo meglio di qualsiasi pianificazione statale.

La grande crisi del liberalismo ottocentesco fu la questione sociale. Il capitalismo industriale produsse ricchezze enormi, ma le distribuì in modo brutalmente diseguale: gli operai delle fabbriche vivevano in condizioni di miseria che il liberalismo classico non sapeva né voleva affrontare, perché qualsiasi

intervento statale sembrava una violazione della libertà del mercato. Fu allora che il liberalismo si spaccò: da un lato il liberalismo conservatore, che difendeva il laissez-faire e considerava la disuguaglianza come un esito naturale della libertà; dall'altro il liberalismo progressivo – o social-liberalismo – che cominciò ad ammettere la necessità di correzioni statali, di tutele per i più deboli, di un minimo di redistribuzione della ricchezza come condizione perché la libertà formale diventasse libertà reale.

Questa tensione interna non si è mai risolta. Il liberalismo del Novecento ha oscillato continuamente tra le due polarità: da un lato Keynes, che teorizzò l'intervento dello Stato come stabilizzatore del mercato e strumento di piena occupazione; dall'altro Hayek e Friedman, che nel secondo dopoguerra rilanciano il liberalismo economico classico contro la pianificazione statalista – tanto del comunismo sovietico quanto del Welfare State europeo. La grande ondata neoliberale degli anni Ottanta – Thatcher in Gran Bretagna, Reagan negli Stati Uniti – porta questa tradizione al potere, con risultati che ancora oggi sono oggetto di dibattito: crescita economica, ma anche disuguaglianze crescenti, erosione dei servizi pubblici, precarizzazione del lavoro.

Quale eredità lascia il liberalismo? Due in particolare meritano di essere ricordate in prospettiva pedagogica. La prima è il valore insostituibile dei diritti individuali e delle libertà civili: ogni volta che un regime autoritario sopprime la libertà di stampa, di parola, di dissenso, è il nucleo liberale della democrazia moderna a essere colpito. La seconda – più scomoda – è il rischio di una libertà che diventa privilegio: quando la libertà del mercato produce disuguaglianze tali da rendere illusoria la libertà di chi è nato senza risorse, si pone la domanda se una libertà puramente formale sia ancora degna di quel nome.

Il socialismo – L'uguaglianza come missione

Il socialismo nasce come risposta alla domanda che il liberalismo classico non sapeva o non voleva porre: a che serve la libertà formale, se le condizioni materiali della vita la rendono inaccessibile per la maggioranza? È una domanda che sorge dall'interno della modernità capitalistica, dal cuore delle fabbriche, dalle bidonvilles operaie, dalle miniere in cui lavoravano anche i bambini.

Il pensiero socialista dell'Ottocento è variegato e ricco di correnti diverse. I socialisti utopisti – Owen in Inghilterra, Saint-Simon e Fourier in Francia – sognano comunità ideali basate sulla cooperazione e sull'armonia, e ne tentano la realizzazione pratica in piccoli esperimenti comunitari. Marx ed Engels, nel *Manifesto del partito comunista* del 1848, considerano questo approccio ingenuo e propongono invece un'analisi scientifica del capitalismo: la storia è lotta di classe, il capitalismo porta in sé le contraddizioni che lo condurranno alla propria fine, il proletariato è il soggetto storico destinato a realizzare l'emancipazione universale attraverso la rivoluzione.

Il socialismo democratico – o socialdemocrazia – prende invece una strada diversa: non la rivoluzione, ma la riforma; non la conquista violenta del potere, ma la partecipazione alle elezioni, la costruzione dei sindacati, la legislazione sociale. Eduard Bernstein, in Germania, teorizza alla fine dell'Ottocento questo "revisionismo": il capitalismo non crollerà da solo, ma può essere riformato dall'interno, gradualmente, attraverso le istituzioni democratiche. È una scelta che la sinistra europea pagherà con una lacerazione profonda, perché i marxisti ortodossi accuseranno i socialdemocratici di tradimento della causa operaia.

Il grande lascito del socialismo democratico europeo del Novecento è lo Stato sociale: il sistema di protezione pubblica – sanità, istruzione, previdenza, sussidi di disoccupazione – che ha trasformato le condizioni di vita di decine di milioni di persone nei paesi occidentali del dopoguerra. È una conquista che oggi appare così scontata da essere invisibile: ma basta guardare ai paesi in cui il Welfare State è assente o debole per capire cosa significhi la sua presenza. La scuola pubblica gratuita e obbligatoria, in particolare, è forse il più grande esperimento di uguaglianza che la modernità abbia realizzato – l'idea

che ogni bambino, indipendentemente dalla famiglia in cui è nato, abbia diritto a un'istruzione di qualità.

Il socialismo ha anche conosciuto derive tragiche. Il comunismo sovietico – di cui si parlerà tra breve – ha mostrato che la ricerca dell'uguaglianza, quando viene perseguita con la violenza e senza il rispetto delle libertà individuali, può produrre oppressione. Ma sarebbe un errore storico e intellettuale identificare il socialismo tout court con il comunismo: la tradizione socialdemocratica europea ha percorso una strada radicalmente diversa, costruendo le democrazie più avanzate del mondo all'interno di un sistema pluralista e di mercato.

La domanda che il socialismo continua a porre – come ridurre le disuguaglianze senza sacrificare la libertà, come garantire a tutti un punto di partenza dignitoso senza appiattare le differenze – è una domanda che ogni educatore incontra nella propria pratica quotidiana. Non c'è pedagogia seria che non faccia i conti con le disuguaglianze di partenza, con i vantaggi e gli svantaggi con cui ogni bambino arriva a scuola.

Il comunismo – L'utopia e il suo tradimento

Il comunismo come movimento politico organizzato nasce, almeno nella sua forma moderna, dalla Rivoluzione russa del 1917. Lenin e i bolscevichi prendono il potere in Russia in nome del marxismo, ma lo interpretano in modo originale: poiché il proletariato russo non è ancora abbastanza maturo per fare da solo la rivoluzione, è necessario un "partito d'avanguardia" – una minoranza di rivoluzionari di professione, organizzati in modo rigidamente gerarchico – che guidi le masse verso l'emancipazione. È il principio del "centralismo democratico", che nella pratica si traduce rapidamente in controllo assoluto del partito sulla società.

La storia del comunismo sovietico è la storia di una contraddizione insanabile: quella tra un ideale di emancipazione universale – la fine dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo, la costruzione di una società senza classi – e una pratica di potere che per realizzarlo ricorreva alla violenza, alla coercizione, alla soppressione di ogni dissenso. I gulag, la collettivizzazione forzata che uccise milioni di contadini in Ucraina (il cosiddetto Holodomor), le grandi purghe staliniane degli anni Trenta, la repressione delle rivoluzioni ungherese (1956) e cecoslovacca (1968): sono pagine di storia che non ammettono minimizzazioni né giustificazioni. L'URSS di Stalin fu uno degli Stati più oppressivi del Novecento, con decine di milioni di vittime.

Eppure sarebbe storicamente scorretto ridurre il comunismo alla sola esperienza sovietica. In altre tradizioni e in altri contesti, il comunismo ha significato cose diverse: resistenza al nazismo e al fascismo nell'Europa occupata (i partigiani comunisti erano spesso i più organizzati e coraggiosi), lotte di liberazione anticoloniale in Asia, Africa e America Latina, movimenti operai che hanno ottenuto conquiste reali in termini di diritti e dignità del lavoro. Il comunismo italiano del dopoguerra – pur mantenendo ambiguità nei confronti di Mosca che tardarono ad essere risolte – ha prodotto una cultura politica e civile di grande spessore, con amministratori locali competenti e un radicamento nei quartieri operai che aveva i caratteri di una vera comunità.

Il comunismo come utopia – la visione di una società senza sfruttamento, senza classi, senza Stato opprimente – ha esercitato e continua a esercitare una forza di attrazione su milioni di persone nel mondo, soprattutto tra i giovani che vedono le disuguaglianze del capitalismo contemporaneo e cercano un'alternativa radicale. La domanda che l'esperienza storica del Novecento pone con urgenza non è se quell'utopia sia nobile – in parte lo è – ma se i mezzi con cui si è tentato di realizzarla siano stati compatibili con i fini che si proclamavano. La risposta, alla luce della storia, è dolorosa e necessaria: no. La fine non giustifica i mezzi, e una libertà che si promette per il futuro non compensa la violenza inflitta nel presente.

Questa è una delle lezioni più difficili da trasmettere ai giovani, perché tocca la tensione tra ideale e realtà, tra il fascino di un mondo migliore e la complessità brutale dei processi storici. Ma è una lezione indispensabile per chiunque voglia fare politica con la testa e con il cuore insieme.

Il fascismo – La seduzione dell'ordine

Il fascismo è, tra tutte le grandi culture politiche del Novecento, quella più difficile da spiegare – non perché manchino le prove storiche, ma perché la sua logica è profondamente anti-razionale, costruita sulla mobilitazione delle emozioni più che sull'argomentazione, sul mito più che sul programma. Comprendere il fascismo significa comprendere perché milioni di persone – non mostri, ma persone ordinarie, spesso istruite, spesso in buona fede – abbiano potuto aderire a un movimento che ha prodotto il genocidio, la guerra totale, la distruzione di interi popoli.

Il fascismo italiano nasce nel dopoguerra della Prima guerra mondiale, in un'Italia che si sentiva "vittoria mutilata": aveva combattuto e vinto, ma i trattati di pace l'avevano premiata meno di quanto le élite nazionaliste si aspettassero. Mussolini – ex socialista, ex giornalista, abilissimo manipolatore dell'opinione pubblica – costruisce un movimento che mescola elementi nazionalisti, futuristi, sindacalisti e paramilitari. I fasci di combattimento si propongono come alternativa sia al socialismo rivoluzionario, sia alla democrazia liberale "debole": contro la lotta di classe, propongono l'unità nazionale; contro il parlamentarismo, propongono la decisione del capo; contro l'internazionalismo, propongono la grandezza della nazione.

Il nazismo tedesco è una variante del fascismo, ma con caratteristiche proprie che lo rendono ancora più radicale e letale. Hitler aggiunge al nazionalismo estremo un elemento che nel fascismo italiano era presente in forma più debole: il razzismo biologico, la teoria della superiorità della razza ariana e la conseguente necessità di eliminare le "razze inferiori" – ebrei, slavi, rom, disabili. La Shoah – lo sterminio sistematico di sei milioni di ebrei – è il crimine più mostruoso del Novecento, e forse dell'intera storia dell'umanità: non un eccesso, non un errore di percorso, ma la conseguenza logica di una ideologia che aveva fatto del razzismo il proprio fondamento.

Come fu possibile? È la domanda che Hannah Arendt ha affrontato con il concetto di "banalità del male": i crimini nazisti non furono compiuti solo da fanatici sadici, ma anche da funzionari grigi, da impiegati dello sterminio che eseguivano ordini senza interrogarsi sul significato di ciò che facevano. Il fascismo riuscì a mobilitare masse enormi perché sapeva rispondere – in modo criminale, ma efficace – a bisogni reali: il bisogno di appartenenza, di identità, di ordine in un mondo percepito come caotico, di nemici da additare come cause dei propri problemi, di un capo carismatico a cui affidare la responsabilità delle scelte.

Questa capacità di mobilitazione emotiva è ciò che rende il fascismo storicamente irripetibile nella sua forma novecentesca, ma non impossibile in forme nuove. Gli storici discutono se si possa parlare di "neo-fascismo" o "post-fascismo" per descrivere i movimenti populistici autoritari contemporanei – e la discussione è legittima e necessaria. Quello che è certo è che alcuni degli ingredienti che hanno reso possibile il fascismo – il capro espiatorio, la semplificazione populista, il culto del capo forte, la svalutazione delle istituzioni democratiche come "zavorra" – sono ingredienti che tornano, sotto forme diverse, in ogni epoca di crisi.

Per un educatore, il fascismo pone una sfida specifica: come insegnare la storia del Novecento senza trasformarla in un racconto di mostri – il che renderebbe incomprensibile come abbia potuto accadere – e senza banalizzarla o relativizzarla – il che renderebbe impossibile il giudizio morale? La risposta è probabilmente nell'approccio fenomenologico: mostrare concretamente come funzionava la macchina del consenso, come si costruiva il nemico, come si silenziava il dissenso, come si educavano i giovani all'obbedienza acritica. Capire il meccanismo è il primo passo per difendersi da esso.

Il capitalismo – Il sistema senza ideologia?

Il capitalismo occupa, in questo panorama, una posizione singolare: a differenza del liberalismo, del socialismo, del fascismo e del comunismo, esso non è primariamente una dottrina politica ma un sistema economico – un modo di organizzare la produzione e la distribuzione delle risorse fondato sulla proprietà privata dei mezzi di produzione, sul mercato come meccanismo di scambio, e sul profitto come motore dell'attività economica. Eppure il capitalismo ha una storia, una filosofia e una politica: è impossibile trattarlo come un dato neutro della natura.

Il capitalismo moderno nasce con la Rivoluzione industriale inglese della seconda metà del Settecento: la macchina a vapore, il telaio meccanico, la fabbrica come luogo di produzione concentrata, il proletariato urbano come nuovo soggetto sociale. In pochi decenni, trasforma radicalmente le condizioni di vita di milioni di persone – creando ricchezze prima impensabili, ma anche miserie prima impensabili. Charles Dickens, nelle sue storie di bambini operai e di famiglie distrutte dalla povertà industriale, ne ha dato la testimonianza letteraria più potente.

Il capitalismo del Novecento è un capitalismo trasformato, che ha saputo adattarsi alle pressioni – sociali, politiche, sindacali – che il socialismo e la democrazia esercitavano su di esso. Il capitalismo fordista del dopoguerra – alti salari, produzione di massa, consumi di massa – costruisce un compromesso inedito: i lavoratori accettano la disciplina della fabbrica in cambio di salari che consentono loro di comprare i prodotti che producono. È il modello che ispira il "miracolo economico" italiano degli anni Cinquanta e Sessanta: una crescita straordinaria che trasforma un paese prevalentemente agricolo in una delle principali potenze industriali del mondo, ma che porta con sé anche le contraddizioni dello sviluppo diseguale tra Nord e Sud, tra città e campagna, tra generazioni.

A partire dagli anni Settanta, il capitalismo entra in una nuova fase – quella che molti chiamano "neoliberale" o "capitalismo finanziario": la finanza prende il sopravvento sull'industria, la produzione si sposta verso i paesi a bassi salari, il lavoro diventa più precario e meno protetto, le disuguaglianze tornano a crescere. La crisi finanziaria del 2008 – la più grave dopo quella del 1929 – mostra i limiti di un sistema in cui la speculazione finanziaria è diventata più redditizia della produzione reale, e in cui i rischi vengono socializzati (pagati da tutti i cittadini) mentre i profitti vengono privatizzati.

Il capitalismo è un sistema che ha dimostrato una capacità straordinaria di generare ricchezza e di adattarsi alle crisi. Ma è anche un sistema che produce disuguaglianze strutturali, che tende a esternalizzare i costi sociali e ambientali della propria attività, e che richiede una regolazione politica costante per non divorare le proprie fondamenta. La domanda su come regolare il capitalismo – quanta libertà lasciare al mercato, quanta protezione garantire ai lavoratori, quante tasse chiedere alle imprese, come gestire i beni comuni come l'acqua, l'aria, il clima – è la domanda politica più urgente del nostro tempo. Ed è una domanda che i giovani di oggi dovranno affrontare con strumenti che la scuola ha il compito di fornire.

III. Le eredità – Un Novecento da non dimenticare

La storia delle grandi culture politiche del Novecento è, nel suo insieme, una storia di luci e ombre così intrecciate da rendere impossibile qualsiasi giudizio semplicistico.

Il liberalismo ha dato all'umanità la democrazia parlamentare, i diritti civili, la libertà di stampa, il pluralismo politico – conquiste che miliardi di persone ancora oggi non posseggono, e che chi vive nelle democrazie occidentali tende a dare per scontate. Ma il liberalismo ha anche prodotto il colonialismo, la disuguaglianza estrema, la riduzione della persona a consumatore e produttore.

Il socialismo democratico ha costruito i sistemi di welfare che hanno trasformato la vita dei ceti popolari europei, garantendo istruzione, sanità e previdenza come diritti universali. Ma la sua storia è segnata anche dall'ambiguità nei confronti del comunismo sovietico, dalla difficoltà di mantenere un

progetto emancipativo nell'era della globalizzazione, dalla progressiva perdita di radicamento nelle classi lavoratrici tradizionali.

Il comunismo ha ispirato movimenti di liberazione e di resistenza in tutto il mondo, e ha prodotto culture intellettuali di grande valore. Ma ha anche realizzato regimi totalitari che hanno ucciso decine di milioni di persone, soppresso la libertà politica e culturale, e lasciato in eredità economie devastate e società atomizzate.

Il fascismo – e qui il giudizio non ammette sfumature di simpatia – è stato una catastrofe per l'umanità: ha prodotto la guerra più distruttiva della storia, il genocidio degli ebrei e di altri popoli, la soppressione di ogni libertà. Esso rimane il monito più forte contro la demagogia, il nazionalismo aggressivo, il culto del capo, la disumanizzazione dell'altro.

Il capitalismo ha generato una prosperità materiale senza precedenti nella storia umana, ha liberato dall'indigenza miliardi di persone, ha prodotto le condizioni materiali per un'esistenza dignitosa in larga parte del mondo. Ma ha anche prodotto disuguaglianze crescenti, una crisi climatica che minaccia le basi stesse della vita sul pianeta, e una tendenza alla mercificazione di ogni aspetto dell'esistenza umana.

Il filo rosso che attraversa tutte queste storie è una domanda di natura antropologica: chi è l'essere umano, e quale tipo di società è all'altezza della sua dignità? Ogni grande cultura politica ha risposto a questa domanda in modo parziale – valorizzando alcune dimensioni della persona (la libertà, l'uguaglianza, la solidarietà, la forza, l'efficienza) e trascurandone o sopprimendone altre. Nessuna ha avuto la risposta completa. Forse perché la risposta completa non esiste nella politica, ma in qualcosa che la trascende.

IV. Per i giovani – Abitare il pluralismo senza perdersi

C'è una tentazione comprensibile, di fronte alla complessità delle grandi culture politiche, che è la tentazione dell'equidistanza: tutte le ideologie si equivalgono, tutte hanno fatto del bene e del male, meglio non schierarsi con nessuna. È una posizione che ha il merito dell'umiltà, ma il difetto dell'elusione: equivale a rinunciare al giudizio, e quindi alla responsabilità.

La conoscenza delle grandi culture politiche non serve a trovare la famiglia ideologica giusta a cui iscriversi, come se si trattasse di scegliere una squadra di calcio. Serve a qualcosa di più difficile e di più prezioso: a comprendere con quali categorie si guarda la realtà, a riconoscere le proprie presupposizioni, a dialogare con chi pensa diversamente senza liquidarlo come nemico o come idiota. Ogni giovane porta in sé, spesso inconsapevolmente, frammenti di diverse tradizioni. Chi difende la libertà individuale contro le intrusioni dello Stato porta in sé il liberalismo. Chi è sensibile alle disuguaglianze e chiede una distribuzione più equa delle risorse porta in sé il socialismo. Chi valorizza l'appartenenza comunitaria, la tradizione, la continuità con il passato porta in sé elementi del conservatorismo. Chi si batte per la tutela dell'ambiente come bene comune porta in sé istanze che attraversano trasversalmente tutte le famiglie ideologiche. Questi frammenti non sono contraddizioni da eliminare: sono la materia prima del pensiero politico, che va coltivata, interrogata, messa in dialogo. C'è però una linea che non ammette compromessi, e che l'educazione ha il dovere di indicare con chiarezza. Non tutto ciò che è storicamente accaduto nel nome delle grandi ideologie è equivalente sul piano morale. Il totalitarismo – in qualunque veste si presenti, di destra o di sinistra – è incompatibile con la dignità della persona umana. La Shoah non è un eccesso del nazionalismo: è il nazionalismo portato alle sue conseguenze logiche. Il gulag non è un incidente della storia sovietica: è il risultato di un sistema che aveva soppresso ogni limite al potere dello Stato. Riconoscere questi giudizi non è ideologia: è memoria, ed è giustizia verso le vittime.

I giovani che vivono in democrazia tendono a considerare la libertà di parola, il pluralismo politico, la separazione dei poteri come dati scontati dell'ambiente in cui vivono – come l'aria che si respira. Ma la

storia del Novecento insegna che queste conquiste sono fragili, che si possono perdere in pochi anni, che richiedono una vigilanza attiva, una partecipazione consapevole, una cultura civile che non si improvvisa. Le democrazie non cadono solo per colpa di dittatori che prendono il potere con la forza: cadono anche per indifferenza, per astensionismo, per sfiducia nelle istituzioni, per la scelta di affidarsi a chi promette soluzioni semplici a problemi complessi.

Chi lavora nell'educazione con e per i giovani si trova in questo senso in un posto privilegiato e delicato. Privilegiato, perché ha la possibilità di accompagnare la formazione del pensiero critico nelle generazioni che abiteranno il futuro. Delicato, perché quella formazione richiede equilibrio: non trasmettere ideologie, ma strumenti per valutarle; non costruire militanti, ma cittadini; non dare risposte preconfezionate, ma insegnare a fare le domande giuste.

Le grandi culture politiche del Novecento non sono archivi di museo: sono il retroterra vivo di ogni dibattito politico contemporaneo. Chi oggi discute di tasse, di immigrazione, di clima, di lavoro, di scuola pubblica, di libertà di espressione, sta – spesso senza saperlo – attingendo a tradizioni di pensiero che risalgono all'Ottocento e talvolta più indietro ancora. Conoscere queste tradizioni non significa essere prigionieri del passato: significa avere la mappa del territorio su cui ci si muove. E senza una mappa, si rischia di perdersi – oppure, peggio, di farsi guidare da chi promette di conoscere la strada, senza avere il modo di verificare se stia dicendo la verità.

La storia delle ideologie è anche, in fondo, la storia di grandi domande sull'essere umano che non hanno ricevuto risposte definitive. Chi siamo? Siamo prima individui o prima comunità? Cosa ci dobbiamo gli uni agli altri? Esiste un bene comune, o solo la somma degli interessi individuali? Come si conciliano libertà e uguaglianza, identità e apertura, tradizione e cambiamento? Sono domande che nessun partito, nessun programma, nessuna rivoluzione ha risolto. Rimangono aperte. Ed è bene che rimangano aperte – perché una domanda aperta è un invito a pensare, e pensare è il primo atto della libertà.

Per approfondire

- Eric Hobsbawm, *Il secolo breve. 1914–1991*, Rizzoli, Milano 1995
 - Isaiah Berlin, *Quattro saggi sulla libertà*, Feltrinelli, Milano 2000
 - Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004
 - Karl Polanyi, *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino 2010
 - Ralf Dahrendorf, *Quadrare il cerchio. Benessere economico, coesione sociale e libertà politica*, Laterza, Roma-Bari 1995
 - Primo Levi, *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino 1958 (testimonianza letteraria imprescindibile sulla Shoah)
-

La Rivoluzione **Quando il cambiamento non può aspettare**

Nota introduttiva

La rivoluzione non compare nello schema originale del progetto come voce esplicita, ma attraversa tutte le voci che ci sono: il liberalismo nasce da una rivoluzione, il socialismo ne fa il proprio orizzonte, il comunismo la realizza e la tradisce, il fascismo la imita nella forma capovolgendola nel contenuto. Più in profondità, la rivoluzione è la categoria politica che pone la domanda più radicale sul

cambiamento: quando l'ordine esistente è così ingiusto, così corrotto, così sordo alle sofferenze dei più, che l'unica risposta possibile è sovvertirlo dall'interno? E quando il cambiamento radicale, invece di liberare, distrugge ciò che voleva costruire? È una domanda che non appartiene solo alla storia: appartiene a ogni giovane che si chiede se il mondo in cui vive valga la pena di essere riformato o debba essere rifondato.

I. L'origine del concetto – Una parola astronomica che scende sulla terra

La parola "rivoluzione" viene dal latino *revolutio* – il movimento circolare degli astri, il ritorno di un pianeta al proprio punto di partenza. Per secoli, il termine fu usato in astronomia: quando Copernico, nel 1543, pubblicò la sua opera fondamentale sulle orbite dei pianeti, la intitolò *De revolutionibus orbium coelestium* – sul movimento circolare dei corpi celesti. La rivoluzione era un giro completo, un ritorno all'origine, non una rottura.

Fu soltanto nel corso del Seicento e del Settecento che la parola cominciò a scendere dal cielo alla terra, trasformandosi nel nome di qualcosa di radicalmente nuovo: non un ritorno all'origine, ma una rottura con il passato, un cambiamento così profondo da ricominciare da capo. La Rivoluzione inglese del 1688 – la Gloriosa Rivoluzione che depose Giacomo II e affermò il primato del Parlamento – fu tra i primi eventi a cui venne applicata sistematicamente la parola in questo nuovo senso. Ma fu la Rivoluzione americana del 1776 e soprattutto quella francese del 1789 a consacrare definitivamente il termine come il nome del cambiamento politico radicale per eccellenza.

Con la Rivoluzione francese, la rivoluzione divenne un modello – qualcosa che poteva essere imitato, esportato, ripetuto. I rivoluzionari francesi erano consapevoli di fare la storia, non solo di viverla: la rottura del calendario, la creazione di una nuova era (l'anno I della Repubblica), la distruzione sistematica dei simboli dell'Ancien Régime erano atti intenzionali di fondazione di un mondo nuovo. La rivoluzione non era più soltanto un evento: era diventata un'idea, un progetto, una promessa.

Questa trasformazione semantica porta in sé una tensione fondamentale che attraverserà tutta la storia successiva: la rivoluzione come liberazione o come distruzione? Come inizio o come fine? Come strumento di giustizia o come macchina che divora i propri figli? Già la Rivoluzione francese offriva entrambe le risposte: la Dichiarazione dei diritti dell'uomo da un lato, il Terrore di Robespierre e la ghigliottina dall'altro. I due volti erano inseparabili – e questa inseparabilità è diventata uno dei problemi filosofici e morali più difficili della modernità.

II. Il grande scontro – Il Novecento e le rivoluzioni reali

Il Novecento è stato il secolo delle rivoluzioni: non solo nei libri di storia, ma nella carne viva di interi popoli. Alcune di queste rivoluzioni hanno cambiato il mondo in modi che ancora abitiamo; altre hanno prodotto tragedie immani; molte hanno fatto entrambe le cose.

La Rivoluzione russa del 1917 è l'evento rivoluzionario più studiato e più controverso del secolo. In pochi mesi, cadde uno dei regimi più antichi d'Europa – lo zarismo – e al suo posto si insediò un governo bolscevico che si richiamava al marxismo e prometteva la fine dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo. L'entusiasmo che questo evento suscitò in tutto il mondo – tra gli operai, gli intellettuali, i movimenti di liberazione coloniale – fu genuino e comprensibile: sembrava che la storia stesse finalmente mantenendo la propria promessa. Ma la storia di come quella promessa fu tradita – la guerra civile, la dittatura del partito, la collettivizzazione forzata, lo stalinismo, il gulag – è una delle più dolorose che il pensiero politico debba affrontare. Non perché la promessa fosse falsa in sé, ma perché i mezzi scelti per realizzarla erano incompatibili con i fini che si proclamavano.

George Orwell, che aveva combattuto nella guerra civile spagnola contro il fascismo, descrisse questo tradimento con una lucidità feroce: prima nella *Fattoria degli animali*, poi in *1984*. La sua posizione

non era quella di un conservatore che difende l'ordine costituito: era quella di un socialista che vedeva la rivoluzione mangiare i propri figli e ne traeva le conseguenze morali senza sconti. La domanda che Orwell poneva – come si preserva l'ideale originario contro la corruzione del potere rivoluzionario? – non ha mai trovato una risposta soddisfacente.

Accanto alla Rivoluzione russa, il Novecento ha conosciuto decine di rivoluzioni diverse per contesto, ideologia ed esito. La Rivoluzione cinese del 1949, guidata da Mao Zedong, trasformò il paese più popoloso del mondo e produsse decenni di trasformazioni violente – il Grande Balzo in avanti, la Rivoluzione culturale – che causarono milioni di morti. Le rivoluzioni anticoloniali in Asia e Africa degli anni Cinquanta e Sessanta – dal Vietnam all'Algeria, dall'India al Congo – restituirono l'indipendenza a popoli che erano stati dominati per secoli dall'imperialismo europeo, ma spesso a prezzi altissimi in termini di violenza e di instabilità successiva. La Rivoluzione cubana del 1959, guidata da Fidel Castro e Ernesto Guevara, diventò il simbolo mondiale di una certa idea di rivoluzione – romantica, guerrigliera, anti-imperialista – che ha esercitato un fascino enorme sui giovani di tutto il mondo negli anni Sessanta, indipendentemente dai risultati concreti del regime cubano.

Ma il Novecento ha conosciuto anche rivoluzioni non violente o prevalentemente non violente, che hanno mostrato un volto diverso del cambiamento radicale. La rivoluzione gandhiana in India – l'indipendenza ottenuta attraverso la non-cooperazione, il digiuno, la marcia del sale – dimostrò che era possibile rovesciare un impero senza imbracciare le armi, facendo leva sulla forza morale e sulla capacità di sopportare la sofferenza senza rispondervi con la violenza. Le rivoluzioni pacifiche del 1989 in Europa orientale – la Rivoluzione di velluto in Cecoslovacchia, il crollo del Muro di Berlino, le piazze di Varsavia e Budapest – mostrarono che anche i regimi più repressivi potevano cedere di fronte a movimenti di massa non armati, quando la loro legittimità si era esaurita. La "Primavera di Praga" del 1968, pur schiacciata dai carri armati sovietici, rimane il simbolo di un tentativo di costruire un socialismo a volto umano – una rivoluzione dentro la rivoluzione, per salvarne lo spirito dalla sua istituzionalizzazione.

III. Le eredità – Rivoluzione, riforma, resistenza

La grande domanda che la storia delle rivoluzioni lascia in eredità è quella che Eduard Bernstein aveva posto alla fine dell'Ottocento, e che ogni generazione si trova a dover affrontare da capo: rivoluzione o riforma? Cambiamento radicale e rapido, anche a costo di violenza e instabilità, o cambiamento graduale e pacifico, anche a costo di lentezza e di compromessi?

Non c'è una risposta valida per tutte le situazioni. Ci sono contesti – le dittature più oppressive, i regimi che non lasciano nessuno spazio al dissenso legale, le situazioni di dominazione coloniale o di apartheid – in cui la riforma dall'interno è semplicemente impossibile, e in cui il cambiamento radicale, anche violento, può essere storicamente giustificato. Il dibattito morale su quando la resistenza armata sia legittima – quale soglia di oppressione la giustifichi, quali limiti debba rispettare anche nella violenza – è uno dei più antichi e più difficili dell'etica politica, e non ha soluzioni semplici.

Ma ci sono anche contesti – le democrazie liberali, le società pluraliste, i sistemi politici che consentono il dissenso e la partecipazione – in cui la via riformista è praticabile, e in cui la rivoluzione rischia di distruggere le conquiste lentamente accumulate invece di costruirne di nuove. La storia del movimento operaio europeo è, da questo punto di vista, la dimostrazione che il cambiamento strutturale è possibile per vie democratiche: le conquiste del Welfare State, i diritti sindacali, il suffragio universale, la parità formale tra uomini e donne sono il frutto di decenni di lotte, di negoziazioni, di riforme progressive – non di rivoluzioni.

C'è poi una terza via, che non è né la rivoluzione né la riforma, ma che ha prodotto alcuni dei cambiamenti più significativi del Novecento: la resistenza. La resistenza non si propone di prendere il potere – come la rivoluzione – né di modificare le leggi dall'interno – come la riforma. Si propone di

testimoniare, di rifiutare la collaborazione con l'ingiustizia, di pagare personalmente il prezzo del proprio disaccordo. Gandhi, Martin Luther King, Nelson Mandela – prima ancora della vittoria politica – sono stati esempi di resistenza: hanno subito carcere, violenza, emarginazione, senza rinunciare né alla lotta né alla non-violenza. Hanno mostrato che esiste un modo di cambiare il mondo che non passa per la conquista del potere ma per la trasformazione delle coscienze.

La tradizione cristiana ha una relazione complessa e ricca con tutti e tre questi modelli. Ha ispirato rivoluzioni – dall'abolizionismo americano alle teologie della liberazione latinoamericane – e ne ha frenate altre, difendendo l'ordine costituito in nome della stabilità sociale. Ha prodotto riformatori – da Francesco d'Assisi a Martin Lutero, da Giovanni XXIII a Romero – e ha perseguitato eretici. Ha generato resistenti – i martiri di ogni epoca, i giusti tra le nazioni che nascosero gli ebrei durante la Shoah, i preti operai, don Milani – e ha benedetto i potenti. Questa ambivalenza non è una debolezza: è la misura di quanto la tradizione cristiana sia davvero immersa nella storia, con tutte le sue tensioni e le sue contraddizioni.

IV. Per i giovani – Il cambiamento è possibile, il cammino è esigente

C'è un'immagine che torna con frequenza nei movimenti giovanili di ogni epoca: quella di un mondo da cambiare radicalmente, subito, senza compromessi. È un'immagine che porta in sé qualcosa di genuinamente bello – l'impazienza morale di fronte all'ingiustizia, il rifiuto di rassegnarsi, la volontà di non lasciare le cose come stanno. Ogni generazione che ha fatto la storia ha cominciato da questa immagine.

Ma l'immagine porta in sé anche un rischio: quello di confondere l'intensità del desiderio con la chiarezza del progetto, di credere che la forza della volontà basti a costruire un mondo nuovo, di sottovalutare la complessità dei processi storici e la resistenza delle strutture sociali al cambiamento. Le rivoluzioni del Novecento – soprattutto quelle che si sono concluse nel totalitarismo – hanno mostrato che l'utopia può diventare violenza quando si crede di avere in mano la verità assoluta e si è disposti a sacrificare le persone reali sull'altare del futuro ideale.

Il compito dell'educazione non è spegnere l'immagine – sarebbe un torto alla vita dei giovani e alla speranza che hanno diritto di portare. È aiutare a tradurla in qualcosa di più esigente e di più duraturo: la pazienza del cambiamento lungo, la capacità di fare alleanze con chi la pensa diversamente, la disponibilità a mettere in discussione le proprie certezze, la cura per le persone concrete invece che per le categorie astratte.

C'è una distinzione che Albert Camus – uno dei pensatori che ha più lucidamente riflettuto su rivoluzione e rivolta – ha proposto in modo suggestivo: quella tra la *rivolta* e la *rivoluzione*. La rivolta è il gesto originario di chi dice "no" di fronte all'ingiustizia – un "no" che nasce da un'esperienza concreta di sofferenza o di indignazione morale, e che porta in sé, implicitamente, un "sì" ai valori che l'ingiustizia viola. La rivoluzione è il tentativo di sistematizzare quel "no" in un progetto politico totale – e in questo processo di sistematizzazione rischia di perdere il contatto con l'esperienza originaria che l'aveva generata, trasformandosi in ideologia, poi in dogma, poi in terrore.

La rivolta, nella lettura di Camus, è più umile e più onesta della rivoluzione: sa di non avere la soluzione definitiva, sa di operare in un mondo imperfetto, sa che ogni miglioramento è parziale e provvisorio. Ma è anche più fedele alla propria origine – alla sofferenza concreta che l'ha generata, alla dignità delle persone reali che si vuole difendere.

Per i giovani che vogliono cambiare il mondo – e ce ne sono sempre, in ogni generazione – questa distinzione è pedagogicamente preziosa. Non si tratta di rinunciare all'ambizione del cambiamento: si tratta di restare fedeli alle persone mentre si combattono le strutture, di non sacrificare l'amico concreto sull'altare del futuro astratto, di sapere che il cambiamento reale è lento, faticoso, sempre incompleto, e proprio per questo degno di essere cercato con tutta la propria vita.

Come un seme che deve restare a lungo sottoterra prima di germogliare – invisibile, paziente, operoso nel buio – così il cambiamento autentico lavora spesso in silenzio, nelle piccole cose, nei gesti quotidiani, nella costruzione di relazioni, di fiducia, di comunità. Non è meno rivoluzionario per questo: è più profondo.

Per approfondire

- Hannah Arendt, *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Torino 2009
 - Albert Camus, *L'uomo in rivolta*, Bompiani, Milano 2015
 - George Orwell, *La fattoria degli animali* (1945), Mondadori, Milano (varie edizioni)
 - Eric Hobsbawm, *I rivoluzionari*, Einaudi, Torino 2002
 - Mahatma Gandhi, *Teoria e pratica della non-violenza*, Einaudi, Torino 1996
 - Lorenzo Milani, *Lettera a una professoressa*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1967 (come esempio italiano di rivolta educativa)
-

Colonialismo e Imperialismo

Il dominio, la sua giustificazione, la sua eredità

Nota introduttiva

Il colonialismo non compare come voce esplicita nello schema del progetto, ma è presente in esso come una corrente sotterranea che attraversa quasi tutti gli ambiti: la fratellanza che si ferma alle frontiere della razza, la giustizia che vale per alcuni e non per altri, il lavoro come sfruttamento sistematico, la pace come ordine imposto con le armi, il mondo comune come risorse estratte dai molti per il profitto dei pochi. Dedicargli un profilo autonomo risponde a una necessità educativa precisa: l'Europa – e con essa la cultura occidentale in cui siamo immersi – ha costruito una parte significativa della propria prosperità sul dominio di altri popoli, e questa storia non è conclusa. Le migrazioni contemporanee, le disuguaglianze globali Nord-Sud, i conflitti che ancora lacerano l'Africa e il Medio Oriente portano in sé le tracce di scelte compiute uno, due, tre secoli fa. Non si capisce il presente senza capire questa storia. E non si educa alla cittadinanza globale senza affrontarla con onestà.

I. L'origine del concetto – L'Europa e il mondo come bottino

Il 12 ottobre 1492, quando Cristoforo Colombo pose piede su un'isola dei Caraibi che i suoi abitanti chiamavano Guanahani, si aprì una delle pagine più ambivalenti della storia umana. Da un lato, l'inizio di un'era di esplorazioni che avrebbe allargato straordinariamente la conoscenza geografica e culturale del mondo. Dall'altro, l'inizio di uno dei più lunghi e sistematici processi di dominio, sfruttamento e distruzione che la storia ricordi.

Il colonialismo – nel senso moderno del termine – è il sistema con cui le potenze europee hanno occupato, controllato e sfruttato territori e popolazioni in altri continenti, a partire dalla fine del Quattrocento. Le sue prime forme furono iberiche: Spagna e Portogallo si divisero il mondo con il Trattato di Tordesillas del 1494, rivendicando la sovranità su terre che già appartenevano a milioni di persone. In pochi decenni, le civiltà azteca e inca – tra le più complesse e raffinate che l'umanità avesse prodotto – furono distrutte dalla conquista militare, dalle malattie portate dagli europei, e da un sistema di lavoro forzato che ridusse le popolazioni indigene a una frazione della loro consistenza originaria. Si

stima che la popolazione dell'America precolombiana, nell'arco di un secolo dalla conquista, si sia ridotta di oltre il novanta per cento: il più grande crollo demografico della storia dell'umanità. Il colonialismo del Seicento e del Settecento aggiunse alla conquista territoriale la tratta degli schiavi: circa dodici milioni di africani furono strappati alle loro comunità, caricati su navi in condizioni di bestialità inimmaginabile, e venduti come proprietà nelle piantagioni del Nuovo Mondo. La tratta atlantica – gestita principalmente da portoghesi, olandesi, inglesi e francesi – fu una delle imprese economiche più redditizie della modernità, e uno dei crimini più mostruosi che gli esseri umani abbiano inflitto ad altri esseri umani. Essa non finì con la Rivoluzione francese, che pure proclamava *liberté, égalité, fraternité*: la Francia abolì la schiavitù nel 1794, la restaurò sotto Napoleone nel 1802, e la abolì definitivamente solo nel 1848. Gli Stati Uniti – fondati sul principio che "tutti gli uomini sono creati uguali" – mantennero la schiavitù fino al 1865.

Queste contraddizioni non erano accidentali: erano strutturali. Il colonialismo non fu mai semplicemente un'anomalia della storia europea, una deviazione dai suoi principi. Fu, in larga misura, il sistema economico e politico che consentì all'Europa di accumulare le risorse – materiali, umane, territoriali – che finanziarono la Rivoluzione industriale, la modernità capitalistica, il benessere dei ceti medi europei. Il filosofo e storico Walter Rodney ha sintetizzato questa tesi nel titolo di un suo libro fondamentale: *Come l'Europa ha sottosviluppato l'Africa*. Non è un'accusa retorica: è una descrizione di come ricchezza e povertà, sviluppo e sottosviluppo, siano stati prodotti dallo stesso processo storico – due facce della stessa medaglia.

II. Il grande scontro – L'imperialismo ottocentesco e la spartizione del mondo

Se il primo colonialismo fu prevalentemente iberico e si concentrò sulle Americhe, il secondo colonialismo – quello che si sviluppò nell'Ottocento e raggiunse il suo apice tra il 1870 e il 1914 – fu europeo nel senso più ampio e si estese soprattutto all'Africa e all'Asia.

La Conferenza di Berlino del 1884-1885 è l'evento simbolo di questa fase: le principali potenze europee si riunirono per regolamentare la spartizione dell'Africa, tracciando confini sulla carta geografica del continente con righello e compasso, senza che nessun africano fosse presente al tavolo. In meno di trent'anni, l'Africa – che nel 1870 era per la gran parte indipendente – fu divisa quasi interamente tra Gran Bretagna, Francia, Belgio, Portogallo, Germania e Italia. Soltanto l'Etiopia e la Liberia mantennero una sovranità formale.

Il Belgio di re Leopoldo II trasformò il Congo in una piantagione privata, imponendo quote di raccolta del caucciù con metodi di terrore – amputazioni, omicidi, prendere ostaggi le famiglie dei lavoratori – che causarono la morte di milioni di persone. La Germania perpetrò nel 1904-1908 il genocidio degli Herero e dei Nama in quella che oggi è la Namibia: uno sterminio sistematico che molti storici considerano un precursore diretto dei metodi nazisti. La Francia condusse in Algeria una guerra di conquista che distrusse le strutture sociali tradizionali e causò, tra il 1830 e il 1870, la morte di circa un terzo della popolazione algerina. L'Italia, giunta tardi alla spartizione, tentò di costruire il proprio impero in Etiopia e in Libia con metodi che includevano l'uso di gas tossici, le deportazioni di massa, l'esecuzione di intellettuali e capi religiosi.

Il colonialismo ottocentesco si giustificava con una serie di argomenti che vale la pena esaminare, perché rivelano il modo in cui una società può costruire la propria coscienza morale intorno a una menzogna sistematica. Il primo era il razzismo scientifico: la teoria – presentata come biologica e oggettiva – che esistessero razze superiori e inferiori, e che le razze inferiori non fossero in grado di governarsi da sole. Il secondo era la *mission civilisatrice*: la missione civilizzatrice, l'idea che portare il proprio modello di civiltà ai popoli "primitivi" fosse un dovere morale, quasi un atto di carità. Il terzo era economico: le colonie come fonti di materie prime e mercati per i prodotti industriali, presentato come progresso e sviluppo anche per le popolazioni colonizzate. Il quarto, in alcuni casi, era religioso:

la diffusione del cristianesimo come mandato evangelico, che missionari in buona fede spesso intrecciarono – non senza tensioni – con la logica imperiale.

Nessuno di questi argomenti regge all'analisi storica. Il razzismo scientifico era pseudoscienza al servizio del potere. La *mission civilisatrice* distruggeva sistematicamente le civiltà che pretendeva di elevare. Lo "sviluppo" coloniale impoveriva strutturalmente le economie locali, trasformandole in monoculture dipendenti dall'esportazione verso la metropoli. E il nesso tra missione cristiana e dominio coloniale fu una delle contraddizioni più dolorose che la Chiesa si trovò ad affrontare – anche se non mancarono, in ogni epoca, voci profetiche che denunciarono lo sfruttamento: da Bartolomé de las Casas nel Cinquecento, che difese i diritti degli indigeni americani di fronte alla corona spagnola, ai missionari che documentarono e denunciarono le atrocità del Congo di Leopoldo.

III. Le eredità – La decolonizzazione e i conti ancora aperti

Il processo di decolonizzazione si dispiegò principalmente tra il 1945 e il 1975, in un arco di trent'anni in cui quasi tutti i paesi colonizzati ottennero l'indipendenza formale. Le ragioni furono molteplici: l'indebolimento delle potenze europee dopo la Seconda guerra mondiale, la crescita dei movimenti nazionalisti nelle colonie, la pressione degli Stati Uniti e dell'URSS – entrambi, per ragioni diverse, contrari al colonialismo europeo tradizionale – e la forza morale irresistibile del principio di autodeterminazione dei popoli, che l'Europa stessa aveva elaborato e non poteva negare all'infinito. Ma l'indipendenza formale non significò la fine del dominio. I nuovi Stati africani e asiatici ereditavano confini tracciati dalle potenze coloniali senza tener conto delle etnie, delle tradizioni, delle culture locali – confini che ancora oggi sono la radice di conflitti sanguinosi. Ereditavano economie strutturate per l'esportazione di materie prime verso i paesi industrializzati, non per lo sviluppo interno.

Ereditavano élite formate nelle università europee, spesso più a loro agio nelle lingue dei colonizzatori che in quelle dei propri popoli. Ereditavano eserciti addestrati per reprimere le popolazioni, non per difendere i confini. In molti casi, le potenze coloniali lasciarono il potere formale mantenendo quello reale attraverso le proprie imprese, le proprie banche, i propri alleati locali: è quello che Kwame Nkrumah, primo presidente del Ghana indipendente, chiamò "neocolonialismo".

Frantz Fanon, psichiatra martinicano che aveva combattuto nella guerra d'indipendenza algerina, ha scritto in *I dannati della terra* la diagnosi più lucida e più dura delle conseguenze psicologiche e culturali del colonialismo: la colonizzazione non distrugge soltanto le strutture economiche e politiche di un popolo, ma la sua coscienza, la sua autostima, la sua capacità di immaginare sé stesso al di fuori della categoria dell'inferiorità in cui il colonizzatore l'ha confinato. La decolonizzazione, per Fanon, non è solo politica: è psicologica, culturale, spirituale. È la riconquista della propria voce, della propria storia, del proprio sguardo sul mondo.

Aimé Césaire, poeta e politico della Martinica, aveva già posto la questione in termini ancora più radicali nel suo *Discorso sul colonialismo* del 1950: il colonialismo non ha civilizzato nessuno – ha invece dis-civilizzato l'Europa, abituandola alla violenza, alla disumanizzazione, all'impunità. Chi si abituava a trattare gli africani come non-persone stava costruendo in sé stesso e nella propria cultura le premesse del totalitarismo: non è casuale, scriveva Césaire, che Hitler avesse applicato all'Europa le stesse tecniche che l'Europa aveva applicato alle proprie colonie.

Le eredità del colonialismo sono ancora visibili e ancora attive nel mondo contemporaneo. Le disuguaglianze globali tra il Nord e il Sud del mondo – tra i paesi che furono metropoli e quelli che furono colonie – non si spiegano senza tener conto di questo passato. Le migrazioni che portano milioni di persone dall'Africa, dal Medio Oriente, dall'Asia verso l'Europa non sono un fenomeno naturale: sono, in parte significativa, la conseguenza di strutture economiche e politiche costruite dal colonialismo e non ancora superate. I conflitti etnici che devastano molti paesi africani hanno spesso le

loro radici nelle frontiere artificiali e nelle divisioni etniche strumentalizzate dai colonizzatori secondo la politica del divide et impera.

IV. Per i giovani – Una storia che ci riguarda

C'è un disagio comprensibile, nei giovani europei, di fronte alla storia del colonialismo: il disagio di dover fare i conti con le colpe dei propri antenati, di sentirsi chiamati a rispondere di qualcosa che non hanno fatto. È un disagio che merita rispetto – nessuna pedagogia seria lavora sulla colpa collettiva indiscriminata, perché la colpa individuale non si eredita.

Ma c'è una differenza importante tra la colpa e la responsabilità. La colpa appartiene al passato: non si può essere colpevoli di ciò che non si è fatto. La responsabilità appartiene al presente: si può essere responsabili di ciò che si fa o non si fa con le eredità del passato. Un giovane europeo non è colpevole del colonialismo belga nel Congo o di quello italiano in Libia. Ma è responsabile di come guarda un migrante africano che arriva sulle coste del Mediterraneo; di come si interroga sulle ragioni per cui il caffè che beve al mattino costa così poco e perché chi lo coltiva vive in povertà; di come valuta le politiche di cooperazione internazionale o i debiti che i paesi del Sud pagano alle banche del Nord. Questa responsabilità non è una condanna: è una chiamata. Una chiamata a capire le connessioni tra la propria vita quotidiana e le strutture globali che la rendono possibile; a non accontentarsi di una narrazione della storia che mette sempre l'Europa al centro come protagonista del progresso; ad ascoltare le voci di chi ha vissuto la storia dal lato sbagliato del fucile, della frontiera, del registro contabile.

C'è anche una dimensione specificamente educativa in questa storia. Don Lorenzo Milani, nella sua *Lettera a una professoressa*, scriveva che la scuola italiana del suo tempo serviva a dare ai figli dei ricchi gli strumenti per dominare e ai figli dei poveri gli strumenti per obbedire. La stessa critica, su scala globale, si può rivolgere al sistema educativo coloniale: una scuola che insegnava agli africani la storia e la cultura europee come se fossero le uniche degne di questo nome, che presentava la colonizzazione come un dono della civiltà, che formava impiegati e ausiliari dell'amministrazione coloniale invece di cittadini consapevoli. Conoscere questa storia aiuta a fare domande sulla scuola di oggi: quali storie racconta? Quali voci include e quali esclude? Chi è al centro della narrazione e chi rimane ai margini?

Il colonialismo è finito come sistema politico formale, ma le sue categorie mentali – la divisione del mondo in civili e barbari, in sviluppati e arretrati, in chi ha diritto a una storia e chi no – sopravvivono, spesso in forme sottili e non dichiarate, nei modi in cui si guarda l'altro, si legge il giornale, si valuta chi merita accoglienza e chi no. Smontare queste categorie, restituire complessità e umanità a storie che sono state semplificate o cancellate, imparare a guardare il mondo da più di un punto di vista: è uno dei compiti più impegnativi e più necessari che l'educazione possa darsi oggi.

Come un fiume che scorre sottoterra per lunghi tratti e poi riemerge in superficie, la storia del colonialismo torna continuamente a galla nel presente – nelle barche nel Mediterraneo, nelle statistiche sulla povertà globale, nei movimenti per i diritti civili, nei dibattiti sulla restituzione dei beni culturali trafugati dai musei europei. Riconoscerla non significa restarne prigionieri: significa avere gli occhi aperti sul mondo in cui si vive, e la lucidità per cercare di cambiarlo.

Per approfondire

- Aimé Césaire, *Discorso sul colonialismo* (1950), Jaca Book, Milano 2010
- Frantz Fanon, *I dannati della terra* (1961), Einaudi, Torino 2007
- Walter Rodney, *Come l'Europa ha sottosviluppato l'Africa* (1972), Saggiatore, Milano 2010
- Adam Hochschild, *Gli spettri del re Leopoldo. Una storia di avidità, terrore e eroismo nella Africa coloniale*, Rizzoli, Milano 2002

- Bartolomé de las Casas, *Brevissima relazione della distruzione delle Indie* (1542), Feltrinelli, Milano 2012
 - Papa Francesco, *Laudato si'* (2015), nn. 48–52 (sul debito ecologico tra Nord e Sud del mondo)
-

Guerra Fredda, Blocchi, Nord-Sud, Est-Ovest **Un mondo diviso e le sue linee di frattura**

Nota introduttiva

Questo profilo riunisce sotto un'unica costellazione concettuale quattro polarità che hanno strutturato il mondo nella seconda metà del Novecento e che continuano, sotto forme mutate, a strutturarne oggi. La Guerra Fredda e i Blocchi descrivono la divisione ideologico-militare tra Occidente capitalista e blocco comunista. La polarità Nord-Sud descrive la divisione economica tra i paesi ricchi e industrializzati e i paesi poveri o in via di sviluppo. La polarità Est-Ovest, infine, ha un doppio significato: quello geopolitico della Guerra Fredda, ma anche quello più antico e più sfumato che oppone la civiltà europea occidentale alle civiltà asiatiche e orientali. Trattarle insieme non significa confonderle: significa mostrare come abbiano operato simultaneamente, intrecciandosi e condizionandosi a vicenda, per produrre l'ordine mondiale che i giovani di oggi hanno ereditato.

I. L'origine – Un mondo spaccato in due

Il 5 marzo 1946, Winston Churchill pronunciò a Fulton, nel Missouri, un discorso destinato a entrare nella storia. La guerra era finita da meno di un anno, i soldati tornavano a casa, l'umanità cercava di contare i morti e immaginare la ricostruzione. E Churchill disse: «Da Stettino nel Baltico a Trieste nell'Adriatico, una cortina di ferro è scesa attraverso il continente». Non era ancora la Guerra Fredda – il termine fu reso popolare dal giornalista Walter Lippmann qualche mese dopo – ma era già la diagnosi di ciò che stava accadendo: l'alleanza tra le potenze occidentali e l'Unione Sovietica, tenuta insieme dalla necessità di sconfiggere il nazismo, si stava sgretolando, e al suo posto si stava formando una divisione del mondo in due sfere d'influenza contrapposte.

Come era nato questo mondo bipolare? Le radici erano profonde quanto la Rivoluzione russa del 1917: da quel momento, il capitalismo liberale e il comunismo sovietico si erano guardati con reciproca diffidenza e ostilità, considerandosi sistemi incompatibili destinati allo scontro definitivo. La Seconda guerra mondiale aveva imposto una tregua – il nemico comune nazista era più urgente della rivalità ideologica – ma non aveva risolto la contraddizione di fondo. Anzi, l'aveva acuita: l'URSS usciva dalla guerra con un esercito di milioni di uomini dispiegato sull'Europa orientale, con un'autorità morale enorme derivante dal contributo decisivo alla sconfitta di Hitler – ventisette milioni di morti sovietici – e con la volontà di non tornare mai più alla vulnerabilità che aveva reso possibile l'invasione nazista. Gli Stati Uniti uscivano dalla guerra come la potenza economica e militare dominante del pianeta, con il monopolio della bomba atomica – almeno fino al 1949 – e con la determinazione di non permettere che l'Europa e l'Asia cadessero sotto il controllo sovietico.

Il risultato fu la divisione del mondo in due blocchi. A ovest, il blocco atlantico: gli Stati Uniti e i loro alleati europei, legati dall'alleanza militare della NATO (fondata nel 1949), dall'economia capitalistica e di mercato, dalla democrazia parlamentare – almeno formalmente, perché il blocco occidentale non esitò a sostenere dittature quando erano utili alla propria strategia. A est, il blocco sovietico: l'URSS e i

paesi dell'Europa orientale su cui aveva imposto regimi comunisti dopo la guerra – Polonia, Cecoslovacchia, Ungheria, Romania, Bulgaria, Germania orientale – legati dal Patto di Varsavia (fondato nel 1955) e da economie pianificate sotto il controllo del partito unico. Ma il mondo non era solo Europa. La Guerra Fredda si estese rapidamente a tutti i continenti, intrecciandosi con il processo di decolonizzazione che stava ridisegnando la mappa politica dell'Asia e dell'Africa. I nuovi Stati indipendenti si trovarono immediatamente pressati da entrambe le superpotenze, ciascuna delle quali cercava di includerli nella propria sfera di influenza. Nacque così il "Terzo Mondo" – termine coniato dal demografo Alfred Sauvy nel 1952, sul modello del Terzo Stato della Rivoluzione francese: né il primo mondo capitalista né il secondo mondo comunista, ma una terza realtà, povera, sfruttata, e potenzialmente rivoluzionaria.

II. Il grande scontro – Crisi, proxy war, e la logica della deterrenza

La Guerra Fredda fu "fredda" nel senso che le due superpotenze non si affrontarono mai direttamente in uno scontro militare aperto. La ragione era semplice e terrificante: entrambe possedevano armi nucleari capaci di distruggere la civiltà umana, e nessuna delle due poteva permettersi di usarle senza essere distrutta a sua volta. Era la logica della "distruzione mutua assicurata" – in inglese MAD, folle, un acronimo che i suoi ideatori scelsero consapevolmente. La pace era garantita non dalla fiducia reciproca, non dal diritto internazionale, non dalla volontà di cooperazione, ma dall'orrore – dall'equilibrio del terrore.

Questo non significò assenza di conflitti: significò che i conflitti si svolsero altrove, in quelli che vengono chiamati "proxy war" – guerre per procura, in cui le due superpotenze si affrontavano indirettamente, sostenendo parti opposte in conflitti locali. La guerra di Corea (1950-1953), la guerra del Vietnam (1955-1975), le guerre civili in Angola, Mozambico, Nicaragua, Afghanistan: milioni di morti in paesi lontani dalla Guerra Fredda ma trasformati nel suo campo di battaglia. Le superpotenze fornivano armi, addestratori militari, finanziamenti, copertura diplomatica – e le popolazioni locali pagavano il prezzo in sangue.

Il momento più acuto della Guerra Fredda fu la crisi dei missili di Cuba nell'ottobre del 1962. L'URSS aveva installato missili nucleari a Cuba, a pochi chilometri dalla Florida; gli Stati Uniti esigevano la loro rimozione e avevano circondato l'isola con la marina militare. Per tredici giorni, il mondo fu sull'orlo di una guerra nucleare. La crisi si risolse attraverso una trattativa segreta – i sovietici ritirarono i missili da Cuba, gli americani si impegnarono a non invadere l'isola e a ritirare i propri missili dalla Turchia – ma lasciò un'impressione duratura sulla coscienza collettiva: per la prima volta, l'umanità aveva visto concretamente l'abisso del proprio annientamento.

La polarità Nord-Sud si sviluppò parallelamente alla Guerra Fredda, ma con una logica propria. I paesi decolonizzati dell'Asia, dell'Africa e dell'America Latina scoprirono presto che l'indipendenza politica formale non corrispondeva all'indipendenza economica reale: le strutture del colonialismo sopravvivevano sotto forma di dipendenza commerciale, di debito estero, di prezzi delle materie prime fissati nei mercati del Nord. La Conferenza di Bandung del 1955 – in cui i leader di ventinove paesi asiatici e africani si riunirono per la prima volta senza la presenza di potenze occidentali – segnò la nascita del movimento dei Paesi Non Allineati: il tentativo di costruire una terza via tra i due blocchi, rivendicando sovranità e sviluppo senza essere inglobati né nell'orbita americana né in quella sovietica. Il Movimento dei Non Allineati produsse la Conferenza delle Nazioni Unite sul Commercio e lo Sviluppo (UNCTAD) e, negli anni Settanta, la richiesta di un Nuovo Ordine Economico Internazionale: una riforma radicale delle regole del commercio mondiale per favorire i paesi poveri. La risposta dei paesi ricchi fu, nella migliore delle ipotesi, tiepida. Le strutture economiche internazionali – il Fondo Monetario Internazionale, la Banca Mondiale, il sistema commerciale del GATT – rimasero dominate

dal Nord, e i programmi di "aggiustamento strutturale" imposti ai paesi indebitati negli anni Ottanta aggravarono spesso la povertà invece di ridurla.

III. Le eredità – Dopo il 1989, un mondo senza bussola

Il 1989 – con la caduta del Muro di Berlino e il crollo dei regimi comunisti dell'Europa orientale – pose fine alla Guerra Fredda in modo così rapido da sorprendere tutti, inclusi i protagonisti. L'URSS si dissolse nel dicembre del 1991: quindici repubbliche indipendenti al posto di un impero che aveva coperto un sesto della superficie terrestre. Francis Fukuyama annunciò la "fine della storia" – la vittoria definitiva della democrazia liberale come modello universale. Per un breve momento, sembrò che il mondo unipolare a guida americana potesse costruire un nuovo ordine fondato sulla cooperazione, sul diritto internazionale, sulla diffusione della democrazia.

Quella speranza si rivelò, nel giro di pochi anni, almeno parzialmente illusoria. La dissoluzione dell'URSS non produsse automaticamente democrazie stabili: produsse in molti casi oligarchie predatorie, nazionalismi aggressivi, conflitti etnici – in Cecenia, in ex Jugoslavia, nel Caucaso – che la Guerra Fredda aveva tenuto compressi e che ora esplodevano. La Russia di Putin, dopo il caos degli anni Novanta, risorse come potenza revisionista, decisa a recuperare l'influenza persa e a sfidare l'ordine a guida americana: l'invasione della Georgia nel 2008, l'annessione della Crimea nel 2014, l'invasione dell'Ucraina nel 2022 sono le tappe di questo ritorno.

Contemporaneamente, la Cina – che aveva scelto durante la Guerra Fredda una via propria, rompendo con l'URSS negli anni Sessanta e aprendo alla cooperazione economica con l'Occidente negli anni Settanta – è diventata nel primo Novecento del XXI la seconda economia del mondo e la principale sfida all'egemonia americana. La nuova rivalità tra Stati Uniti e Cina ripropone, in forme diverse, alcune delle logiche della Guerra Fredda: la competizione per le sfere di influenza, la corsa agli armamenti tecnologici, la divisione del mondo in ecosistemi economici e digitali separati.

La polarità Nord-Sud, nel frattempo, si è parzialmente trasformata senza dissolversi. Alcuni paesi del "Sud" – la Cina in primo luogo, ma anche India, Brasile, Corea del Sud, Vietnam – hanno raggiunto livelli di sviluppo che li avvicinano al Nord. Ma la povertà estrema rimane concentrata in Africa subsahariana e in alcune aree dell'Asia meridionale, e le disuguaglianze globali – ridotte in termini assoluti dalla crescita dei paesi emergenti – rimangono enormi in termini relativi. Il debito dei paesi poveri verso le istituzioni finanziarie internazionali è ancora uno degli strumenti principali attraverso cui il Nord esercita la propria influenza sul Sud.

La polarità Est-Ovest, infine, ha assunto nel dibattito contemporaneo una nuova valenza: quella del confronto tra "valori occidentali" – democrazia, diritti individuali, pluralismo – e modelli alternativi di organizzazione politica promossi da Cina, Russia e altri regimi autoritari. È un confronto che rischia di riprodurre le semplificazioni della Guerra Fredda – il bene contro il male, noi contro loro – ma che pone anche questioni reali sull'universalità dei diritti umani e sulla legittimità di modelli di governance diversi da quello liberale occidentale.

IV. Per i giovani – Vivere in un mondo multipolare senza perdersi

I giovani di oggi non hanno vissuto la Guerra Fredda, ma ne sono eredi. Sono cresciuti in un mondo che si credeva uscito dalla logica dei blocchi e che vi è parzialmente ritornato, in forme nuove e più complesse. La guerra in Ucraina, le tensioni nel Mar Cinese meridionale, le rivalità tecnologiche tra gli Stati Uniti e la Cina, i conflitti per le risorse in Africa: sono tutti scenari in cui le logiche della competizione tra grandi potenze – con i loro proxy, le loro sfere di influenza, le loro armi – tornano a farsi sentire.

Comprendere queste dinamiche richiede alcune categorie di pensiero che la scuola dovrebbe fornire. La prima è la capacità di vedere il mondo come un sistema di relazioni, non come una somma di paesi isolati: ciò che accade in Congo, in Afghanistan, in Venezuela non è lontano dalla propria vita – è collegato, attraverso catene economiche, flussi migratori, dipendenze energetiche, a ciò che si mangia, che si indossa, che si usa ogni giorno. La seconda è la capacità di riconoscere le narrazioni geopolitiche come costruzioni parziali: ogni potenza racconta la propria versione del mondo come se fosse quella universale, e il pensiero critico richiede di saper leggere almeno due versioni della stessa storia. La terza è la consapevolezza della propria posizione: un giovane europeo è, in termini di reddito, di accesso all'istruzione, di libertà politica, nel quarto o quinto percentile più privilegiato della popolazione mondiale. Questa posizione non è una colpa, ma è una responsabilità – e ignorarla è una forma di cecità che l'educazione non può permettersi.

C'è infine una domanda che la storia della Guerra Fredda pone con urgenza ai giovani di oggi: è possibile costruire un ordine mondiale fondato sulla cooperazione invece che sulla competizione, sulla giustizia invece che sull'equilibrio del terrore? Le istituzioni che si sono tentate in questo senso – le Nazioni Unite, la Corte Penale Internazionale, gli accordi sul clima – sono imperfette, lente, spesso bloccate dai veti delle grandi potenze. Ma sono anche l'unica alternativa che l'umanità ha saputo immaginare alla legge del più forte. Difenderle, riformarle, pretendere che funzionino meglio: è uno dei compiti politici più importanti della generazione che sta crescendo ora.

Per approfondire

- John Lewis Gaddis, *La guerra fredda. Una nuova storia*, Mondadori, Milano 2007
 - Eric Hobsbawm, *Il secolo breve. 1914-1991*, Rizzoli, Milano 1995 (cap. VIII–XV)
 - Odd Arne Westad, *La guerra fredda globale*, Einaudi, Torino 2009
 - Franz Fanon, *I dannati della terra* (1961), Einaudi, Torino 2007
 - Giovanni Arrighi, *Il lungo Novecento*, il Saggiatore, Milano 2014
 - Papa Giovanni XXIII, *Pacem in terris* (1963) – prima enciclica a essere indirizzata a "tutti gli uomini di buona volontà", non solo ai cattolici
-

Il Medio Oriente – Ebrei, arabi e la questione palestinese

Una terra, più popoli, un conflitto irrisolto

Nota introduttiva

Questo è il profilo più delicato dell'intera serie. Il conflitto israelo-palestinese è una delle questioni più divisive del dibattito pubblico contemporaneo, capace di spezzare amicizie, di dividere comunità educative, di generare accuse di antisemitismo o di complicità con l'oppressione a seconda di chi parla e di cosa dice. Proprio per questo, affrontarlo in prospettiva pedagogica è un atto necessario e coraggioso. Non esiste un'educazione alla cittadinanza globale che possa permettersi di ignorarlo o di trattarlo con formule vuote di equilibrio. Il metodo scelto qui è quello della storia: raccontare con onestà le ragioni, le sofferenze e i crimini di tutte le parti, senza cedere né all'antisemitismo né all'islamofobia, né alla demonizzazione di Israele né alla negazione dei diritti del popolo palestinese. La complessità non è una scusa per non giudicare: è la condizione per giudicare bene.

I. L'origine – Una terra contesa, una promessa moltiplicata

Per comprendere il conflitto israelo-palestinese occorre tornare indietro di più di un secolo, e capire come una stessa terra sia diventata, nel giro di pochi decenni, oggetto di promesse contraddittorie da parte di potenze che non la abitavano ma la consideravano propria da distribuire.

La terra in questione è quella che gli ebrei chiamano Eretz Israel – la terra d'Israele – e che gli arabi chiamano Filastin – la Palestina. Si tratta di un territorio piccolo, sulla sponda orientale del Mediterraneo, che alla fine dell'Ottocento era una provincia dell'Impero ottomano, abitata da una maggioranza araba musulmana, da una minoranza araba cristiana, e da una piccola comunità ebraica. Era terra di storia stratificata: lì erano fiorite le civiltà cananee, lì Davide aveva costruito il suo regno, lì Gesù era nato e morto, lì l'islam aveva costruito la cupola della Roccia. Nessun popolo ne aveva il monopolio della memoria.

Il sionismo – il movimento politico che teorizzò la necessità di uno Stato ebraico in Palestina – nacque nell'Europa di fine Ottocento come risposta all'antisemitismo. Il giornalista viennese Theodor Herzl, scosso dall'affare Dreyfus in Francia e dai pogrom nell'Europa orientale, giunse alla conclusione che gli ebrei non sarebbero mai stati al sicuro in mezzo alle nazioni europee: avevano bisogno di un proprio Stato. Il Primo Congresso sionista, riunito a Basilea nel 1897, pose le basi del progetto. La Palestina fu scelta non solo per ragioni storiche e religiose, ma anche perché Herzl sapeva che un appello alla terra biblica aveva una forza simbolica che nessun'altra destinazione poteva eguagliare.

Durante la Prima guerra mondiale, la Gran Bretagna – interessata a ottenere l'appoggio sia degli arabi sia degli ebrei nella lotta contro l'Impero ottomano – fece promesse a entrambi che si sarebbero rivelate incompatibili. Con la Dichiarazione Balfour del novembre 1917, il governo britannico promise agli ebrei "l'istituzione in Palestina di un focolare nazionale per il popolo ebraico", precisando che "nulla sarà fatto che possa pregiudicare i diritti civili e religiosi delle comunità non ebraiche esistenti in Palestina". Quasi simultaneamente, attraverso la corrispondenza Hussein-McMahon, aveva promesso agli arabi l'indipendenza in cambio della rivolta contro gli ottomani – con confini abbastanza vaghi da poter includere, secondo gli arabi, anche la Palestina.

Queste promesse contraddittorie furono il seme di un conflitto che avrebbe impegnato il Novecento intero. L'immigrazione ebraica in Palestina aumentò progressivamente durante gli anni Venti e Trenta – accelerata drammaticamente dal nazismo e dalla persecuzione degli ebrei in Europa. Le tensioni con la popolazione araba locale crebbero di pari passo. I britannici, che governavano la Palestina con un mandato della Società delle Nazioni, si trovarono incapaci di conciliare le due promesse e si limitarono a gestire il conflitto senza risolverlo.

II. Il grande scontro – La nascita di Israele e la nakba

Il 1948 è l'anno che divide la storia del Medio Oriente contemporaneo in un prima e un dopo. Il 14 maggio 1948, David Ben Gurion proclamò la nascita dello Stato di Israele: il sogno sionista diventava realtà, pochi anni dopo che il nazismo aveva tentato di sterminare il popolo ebraico. Il giorno successivo, i paesi arabi confinanti – Egitto, Transgiordania, Siria, Iraq, Libano – attaccarono il nuovo Stato. La guerra che ne seguì si concluse con la vittoria israeliana e con l'armistizio del 1949.

Per gli ebrei, il 1948 è l'anno della rinascita – Yom Ha'atzmaut, il giorno dell'indipendenza. Per i palestinesi, è l'anno della nakba – la catastrofe. Durante la guerra, circa 700.000 palestinesi arabi fuggirono o furono espulsi dalle loro case: villaggi interi furono svuotati, alcune delle loro comunità più antiche furono rase al suolo. I rifugiati palestinesi e i loro discendenti – oggi stimati in cinque o sei milioni di persone – sono ancora sparsi tra i campi profughi del Libano, della Giordania, della Cisgiordania e di Gaza, e in diaspora in tutto il mondo. Il loro diritto al ritorno – riconosciuto dalla risoluzione 194 dell'ONU – non è mai stato implementato.

Entrambe le narrazioni – quella della rinascita e quella della catastrofe – sono storicamente fondate. Il punto pedagogicamente cruciale è che esse non si annullano a vicenda: la legittimità del dolore ebraico non cancella il dolore palestinese, e il dolore palestinese non cancella la legittimità dell'aspirazione ebraica a un luogo sicuro nel mondo. Tenere insieme le due narrazioni senza scegliere di sentire solo una è il compito più difficile – e più necessario – che questo tema impone.

Le guerre successive – il 1956, il 1967, il 1973 – ridisegnarono la mappa della regione. Con la guerra dei Sei Giorni del giugno 1967, Israele occupò la Cisgiordania, Gaza, il Sinai egiziano e le alture del Golan siriane. L'occupazione della Cisgiordania e di Gaza – con i loro milioni di abitanti palestinesi – trasformò radicalmente la natura del conflitto: Israele non era più soltanto uno Stato che difendeva i propri confini, ma una potenza che esercitava il controllo su un'altra popolazione senza concederle i diritti civili e politici di cui i propri cittadini godevano. La costruzione degli insediamenti ebraici nei territori occupati – iniziata poco dopo il 1967 e mai interrotta, con l'eccezione della restituzione del Sinai all'Egitto nel 1982 – è diventata uno degli ostacoli principali a qualsiasi soluzione negoziata del conflitto.

Gli accordi di Oslo del 1993 sembrarono per un momento aprire una via d'uscita: l'OLP di Yasser Arafat riconobbe Israele, Israele riconobbe l'OLP come rappresentante del popolo palestinese, e si avviò un processo che avrebbe dovuto portare, nel giro di cinque anni, a uno Stato palestinese indipendente. Il processo si arenò – per ragioni che le due parti continuano a contestarsi – e culminò nel fallimento del summit di Camp David del 2000, nella seconda intifada, nell'assassinio di Rabin da parte di un estremista israeliano nel 1995, e nella graduale erosione delle condizioni che avrebbero potuto rendere possibile la soluzione a due Stati.

III. Le eredità – Un conflitto che non si lascia risolvere

Il conflitto israelo-palestinese si presenta oggi in una forma che molti osservatori considerano la più difficile della sua storia. Dal 2007, Gaza è controllata da Hamas – un movimento islamista che non riconosce il diritto di Israele a esistere e che ha fatto ricorso al terrorismo, inclusi attacchi deliberati contro civili israeliani. Israele ha risposto con un blocco che ha trasformato Gaza in quello che molti definiscono la prigione a cielo aperto più grande del mondo: due milioni di persone, metà delle quali minori, prive di libertà di movimento, con accesso limitatissimo a beni essenziali, elettricità, acqua. L'attacco di Hamas del 7 ottobre 2023 – il più sanguinoso nella storia di Israele, con oltre 1.200 morti civili, tra cui bambini, e duecento ostaggi presi – e la risposta militare israeliana che ha causato decine di migliaia di vittime civili a Gaza e la distruzione di gran parte delle sue infrastrutture, hanno riportato il conflitto al centro dell'attenzione mondiale con una violenza che ha scosso le coscienze di tutto il pianeta.

In questo contesto, alcune distinzioni sono necessarie per chi vuole pensare con chiarezza. La prima è la distinzione tra antisemitismo e critica delle politiche israeliane: l'antisemitismo – l'odio per gli ebrei come gruppo etnico o religioso – è una delle forme più antiche e più distruttive di razzismo, culminata nella Shoah, e non ha nessuna giustificazione. La critica alle politiche del governo israeliano – all'occupazione, agli insediamenti, alla conduzione delle operazioni militari – è invece legittima, come lo è la critica a qualsiasi governo, ed è esercitata da molti ebrei israeliani e della diaspora. Confondere le due cose – usare l'accusa di antisemitismo per silenziare ogni critica a Israele, o usare la critica a Israele come copertura per l'odio agli ebrei – è un errore intellettuale e morale.

La seconda distinzione è tra il popolo palestinese e Hamas: i due milioni di palestinesi di Gaza non sono Hamas, così come i cittadini israeliani non sono il loro governo. Le vittime civili di entrambe le parti pagano il prezzo di una violenza che non hanno scelto.

La terza distinzione è tra la soluzione a due Stati – due paesi indipendenti, Israele e Palestina, che convivono in pace e sicurezza – e le alternative che si profilano quando questa soluzione si allontana:

un unico Stato binazionale (difficile, ma non impossibile), l'occupazione indefinita (insostenibile moralmente e strategicamente), o la continuazione di un conflitto senza fine. La maggioranza degli osservatori internazionali e di molti israeliani e palestinesi moderati continua a considerare la soluzione a due Stati l'unica via praticabile – ma riconosce che le condizioni per realizzarla si sono gravemente deteriorate.

IV. Per i giovani – Come si sta in piedi nella complessità

Il conflitto israelo-palestinese è uno di quei temi che mettono alla prova la maturità intellettuale e morale di chi lo affronta. La tentazione più diffusa è quella della semplificazione: scegliere una parte, adottarne la narrazione, demonizzare l'altra. È una tentazione comprensibile – la complessità stanca, e lo schieramento dà un senso di chiarezza e di appartenenza. Ma è una tentazione che fa male alla verità e alla pace.

Un educatore che affronta questo tema con i giovani si trova di fronte a una sfida precisa: come tenere insieme la fermezza del giudizio morale – certi atti sono crimini, indipendentemente da chi li compie – e l'apertura alla complessità storica, che mostra come anche i crimini abbiano radici, contesti, cause che non li giustificano ma li spiegano. Come insegnare che è possibile riconoscere la sofferenza di un popolo senza negare quella dell'altro. Come costruire la capacità di stare nell'incertezza senza cedere né all'indifferenza né al fanatismo.

Ci sono alcune domande che possono servire da bussola in questo territorio difficile. Chi soffre concretamente, e perché? Quali diritti vengono negati, e a chi? Quali soluzioni renderebbero possibile la vita dignitosa di tutti gli abitanti di quella terra? Chi guadagna dalla continuazione del conflitto, e chi ne paga il prezzo? Queste domande non portano a risposte facili – ma portano nella direzione giusta, che è quella della giustizia concreta per le persone reali, non dell'astratta coerenza ideologica.

La tradizione cristiana ha una parola specifica da dire su questa terra: essa è santa per tutte e tre le grandi religioni abramitiche, e la sua pace è parte integrante della pace del mondo. Il dialogo interreligioso – tra ebrei, cristiani e musulmani – non è un lusso culturale: è una necessità politica e spirituale, e alcune delle sue esperienze più significative sono nate proprio in Medio Oriente, tra persone che vivono la stessa terra come casa comune.

Per approfondire

- Avi Shlaim, *Il muro di ferro. Israele e il mondo arabo*, il Saggiatore, Milano 2003
 - Benny Morris, *1948. Storia della prima guerra arabo-israeliana*, Rizzoli, Milano 2009
 - Edward Said, *La questione palestinese*, Feltrinelli, Milano 2016
 - David Grossman, *La pace, ora*, Mondadori, Milano 2004
 - Sari Nusseibeh, *C'era una volta un paese. Una vita palestinese*, Feltrinelli, Milano 2007
 - Santa Sede, *Documento sulla fraternità umana per la pace mondiale e la convivenza comune* (Abu Dhabi, 2019)
-

Le Multinazionali e il Potere economico globale

Quando il mercato supera lo Stato

Nota introduttiva

Le multinazionali sono tra i soggetti più potenti del mondo contemporaneo, eppure sono quasi assenti dall'educazione civica tradizionale, che si concentra sugli Stati, i parlamenti, le costituzioni. Questa assenza è un problema pedagogico serio: se si insegna come funziona la democrazia senza spiegare come funziona l'economia globale e chi la controlla, si forma un cittadino che capisce la forma ma non la sostanza del potere. Questo profilo non è un atto d'accusa contro le imprese o il mercato: è un tentativo di capire che cosa sono le grandi corporation globali, come hanno acquisito la loro influenza, che rapporto hanno con gli Stati e con i cittadini, e che domande pongono a chi si preoccupa della giustizia e della democrazia.

I. L'origine – La Compagnia delle Indie e l'invenzione del capitalismo globale

La prima multinazionale della storia fu probabilmente la Compagnia Olandese delle Indie Orientali, fondata nel 1602. Era un'impresa commerciale privata – ma con poteri quasi sovrani: poteva condurre guerre, stipulare trattati, coniare moneta, governare territori. Gestiva il commercio di spezie tra l'Asia e l'Europa con una combinazione di violenza militare e abilità commerciale che prefigurava, con due secoli di anticipo, le logiche del capitalismo industriale moderno.

L'idea fondamentale che la Compagnia delle Indie incarnava era quella della società per azioni: un'impresa finanziata non da un singolo imprenditore ma da una moltitudine di investitori – i "soci" – ciascuno dei quali possiede una quota dell'impresa e ne divide i profitti e i rischi. Questa invenzione giuridica – la limitazione della responsabilità degli azionisti alle sole quote investite – è stata tra le innovazioni istituzionali più significative della modernità, perché ha reso possibile la mobilitazione di capitali enormi per imprese che nessun individuo avrebbe potuto finanziare da solo. È il meccanismo che ha finanziato le ferrovie, le acciaierie, le compagnie petrolifere, e oggi le piattaforme digitali.

Le multinazionali nel senso moderno – imprese che producono e vendono in più paesi contemporaneamente, con strutture organizzative che attraversano le frontiere nazionali – si svilupparono in modo sistematico a partire dalla seconda metà dell'Ottocento. Le grandi compagnie petrolifere americane – Standard Oil di John D. Rockefeller, poi le sue eredi dopo lo smantellamento antitrust del 1911 – operavano su scala globale, controllando reti di estrazione, raffinazione e distribuzione in decine di paesi. Le grandi banche europee finanziavano imprese coloniali in tutto il mondo. I cartelli dell'acciaio e della chimica tedesca coordinavano la produzione su scala continentale. Il Novecento vide una crescita esponenziale delle multinazionali, accelerata dalla seconda globalizzazione dopo il 1945 e poi da quella ancora più intensa dopo il 1989. La liberalizzazione del commercio internazionale – promossa dal GATT prima e dall'Organizzazione Mondiale del Commercio poi – abbassò le barriere doganali e rese possibile la frammentazione delle catene di produzione su scala planetaria: oggi un'automobile può essere progettata in Germania, con componenti prodotti in Polonia, Messico, Cina e Taiwan, assemblata in Romania, e venduta in tutto il mondo.

II. Il grande scontro – Il potere delle corporation e la crisi degli Stati

A partire dagli anni Ottanta – con la rivoluzione neoliberale di Reagan e Thatcher, la deregolamentazione finanziaria, la liberalizzazione dei movimenti di capitale – le grandi multinazionali

acquisirono un potere economico e politico senza precedenti nella storia. Alcune cifre aiutano a capire le proporzioni: il fatturato annuo di Walmart supera il PIL di paesi come Norvegia o Argentina; Apple ha accumulato riserve di liquidità superiori al debito pubblico di molti Stati europei; le cinque maggiori piattaforme digitali americane – Apple, Microsoft, Alphabet (Google), Amazon, Meta – valgono in borsa più dell'economia di qualsiasi paese europeo, Italia inclusa.

Questo potere economico si traduce in potere politico attraverso meccanismi diversi. Il primo è la lobbying: le grandi imprese spendono miliardi ogni anno per influenzare legislatori, regolatori e governi in tutto il mondo, finanziando campagne elettorali, assumendo ex funzionari pubblici, commissionando ricerche e studi che sostengono le proprie posizioni. Negli Stati Uniti, la sentenza Citizens United della Corte Suprema del 2010 ha stabilito che le imprese possono spendere senza limiti per influenzare le elezioni: una decisione che ha radicalmente alterato l'equilibrio tra potere economico e democrazia politica.

Il secondo meccanismo è la competizione fiscale: le multinazionali possono scegliere dove dichiarare i propri profitti, e scelgono i paesi dove le tasse sono più basse – l'Irlanda, il Lussemburgo, i Paesi Bassi, le Isole Cayman. Apple ha pagato per anni meno del due per cento di tasse sui profitti europei, grazie ad accordi con il governo irlandese poi dichiarati illegali dalla Commissione Europea. Google, Amazon, Facebook hanno costruito strutture societarie complesse – le cosiddette "ottimizzazioni fiscali" – che permettono loro di dichiarare profitti in paradisi fiscali evitando di pagare tasse nei paesi in cui effettivamente operano e guadagnano. Il risultato è una perdita di gettito fiscale per i governi – e quindi di risorse per sanità, istruzione, welfare – stimata in centinaia di miliardi di dollari ogni anno.

Il terzo meccanismo è la minaccia della delocalizzazione: le imprese possono spostare la produzione nei paesi dove il costo del lavoro è più basso e le protezioni dei lavoratori meno stringenti, esercitando così una pressione costante sui governi affinché abbassino le tutele e le tasse. Questo meccanismo – la "race to the bottom", la corsa al ribasso – ha contribuito alla deindustrializzazione di molte aree europee e americane, alla crescita della precarietà del lavoro, e all'indebolimento dei sindacati.

Le piattaforme digitali aggiungono una dimensione ulteriore a questo quadro. Google, Facebook/Meta, Amazon, Apple non sono solo imprese commerciali: sono infrastrutture della vita sociale, informativa e culturale di miliardi di persone. Controllano i dati personali di metà dell'umanità, determinano quali informazioni vengono viste e quali restano invisibili, gestiscono ecosistemi economici in cui milioni di piccoli imprenditori, creatori di contenuti, commercianti dipendono dalle loro decisioni algoritmiche. Sono, in senso letterale, i nuovi monopoli del XXI secolo – e la loro regolamentazione è una delle sfide politiche più difficili e più urgenti del nostro tempo.

III. Le eredità – Regolare il capitalismo globale

La questione di come regolare le multinazionali è al centro del dibattito politico ed economico contemporaneo, con posizioni molto diverse.

I fautori del mercato libero sostengono che le multinazionali creano valore, posti di lavoro, innovazione tecnologica su scala globale; che la concorrenza tra imprese produce beni migliori a prezzi più bassi per i consumatori; che la regolamentazione eccessiva soffoca l'innovazione e riduce la competitività. Ci sono elementi di verità in queste argomentazioni: le multinazionali hanno effettivamente contribuito a ridurre la povertà in paesi come la Cina, la Corea del Sud, il Vietnam, portando investimenti, tecnologia e posti di lavoro. La rivoluzione digitale ha reso accessibili a miliardi di persone strumenti di comunicazione, informazione e accesso al sapere che una generazione prima erano impensabili.

I critici del capitalismo globale senza regole sostengono che questi benefici sono distribuiti in modo profondamente ineguale; che le multinazionali esternalizzano i costi sociali e ambientali della propria attività – pagando salari di miseria nelle fabbriche del Sud del mondo, inquinando senza pagarne il prezzo, eludendo le tasse; che il loro potere politico ha eroso la capacità degli Stati democratici di

stabilire regole nell'interesse collettivo. Anche qui ci sono elementi di verità: le scandali delle condizioni di lavoro nelle catene di fornitura delle grandi marche del fast fashion, la gestione dei dati personali da parte delle piattaforme digitali, l'elusione fiscale sistematica sono fatti documentati, non ideologia.

La risposta più promettente sembra essere quella di una regolazione sovranazionale – a livello europeo o globale – capace di imporre standard comuni su tasse, diritti dei lavoratori, tutela dell'ambiente, protezione dei dati. L'Unione Europea ha fatto passi significativi in questa direzione con il Digital Services Act, il Digital Markets Act, e la proposta di una tassa minima globale sulle imprese del quindici per cento promossa dall'OCSE. Ma la strada è ancora lunga, e la resistenza delle multinazionali – e dei paesi che le ospitano o che beneficiano della loro presenza – è potente.

IV. Per i giovani – Consumatori, lavoratori, cittadini

I giovani di oggi sono forse la generazione più profondamente integrata nell'ecosistema delle grandi corporation: usano smartphone Apple o Samsung, si informano su Google, comunicano su Instagram e WhatsApp, comprano su Amazon, ascoltano musica su Spotify, guardano film su Netflix. Queste piattaforme sono così integrate nella vita quotidiana da essere quasi invisibili come strutture di potere – come l'aria, che si respira senza vederla.

Renderle visibili è un compito educativo urgente. Non per demonizzarle – molti dei servizi che offrono sono genuinamente utili – ma per capire che ogni scelta di consumo è anche una scelta politica: che le condizioni in cui vengono prodotti i vestiti che si indossano riguardano lavoratori reali in posti reali; che i dati personali che si cedono ogni giorno alle piattaforme digitali hanno un valore economico e politico che vale la pena di capire; che le tasse che le grandi corporation non pagano sono risorse che mancano alle scuole, agli ospedali, ai servizi pubblici.

C'è poi la dimensione del lavoro: i giovani di oggi entreranno in un mercato del lavoro profondamente trasformato dalla globalizzazione e dall'automazione. Molte delle professioni che esisteranno tra vent'anni non esistono ancora; molte di quelle esistenti sono già o saranno presto automatizzabili. Capire come funziona l'economia globale, quali sono i meccanismi che determinano chi guadagna cosa e perché, quali sono i diritti dei lavoratori e come si difendono: è una competenza che l'educazione non può più considerare facoltativa.

La dottrina sociale della Chiesa ha elaborato su questi temi una riflessione di grande profondità. Dalla *Rerum Novarum* di Leone XIII (1891) – che difese i diritti dei lavoratori contro il capitalismo selvaggio dell'industrializzazione – alla *Laudato si'* di Francesco (2015) – che critica la «cultura dello scarto» e la logica del profitto senza limiti ecologici – il magistero sociale cattolico ha costantemente affermato che l'economia deve essere al servizio della persona, non la persona al servizio dell'economia. Questa affermazione non è un programma politico specifico, ma è una bussola morale che ogni educatore può portare nel confronto con i giovani sulle questioni del lavoro, della giustizia economica e della responsabilità delle imprese.

Per approfondire

- Naomi Klein, *No Logo*, Baldini & Castoldi, Milano 2001
 - Joseph Stiglitz, *La globalizzazione e i suoi oppositori*, Einaudi, Torino 2002
 - Shoshana Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza*, Luiss University Press, Roma 2019
 - Thomas Piketty, *Il capitale nel XXI secolo*, Bompiani, Milano 2014
 - Leone XIII, *Rerum Novarum* (1891)
 - Papa Francesco, *Laudato si'* (2015), cap. III
-

Le grandi Organizzazioni Internazionali

Il tentativo di governare il mondo insieme

Nota introduttiva

Le organizzazioni internazionali sono tra le istituzioni meno capite e più calunniate del mondo contemporaneo. L'ONU viene spesso presentata come un organismo inutile, paralizzato dai veti delle grandi potenze; il FMI come uno strumento del dominio finanziario occidentale; l'Unione Europea come una burocrazia tecnocratica lontana dai cittadini. Queste critiche non sono prive di fondamento – ma sono parziali. Capire cosa sono davvero le grandi organizzazioni internazionali, come sono nate, cosa possono e cosa non possono fare, perché sono necessarie nonostante i loro limiti: è un compito educativo fondamentale per chi vuole formare cittadini capaci di pensare la politica alla scala in cui si giocano oggi le partite decisive.

I. L'origine – Imparare dalle catastrofi

Le grandi organizzazioni internazionali moderne sono, in larga misura, figlie delle catastrofi. Nascono dal tentativo – sempre successivo al disastro, mai preventivo – di costruire strutture capaci di evitare che la storia si ripeta.

La Società delle Nazioni fu fondata nel 1920, dopo la Prima guerra mondiale: diciassette milioni di morti avevano convinto molti leader europei che ci dovesse essere un modo migliore di risolvere le controversie internazionali che la guerra. Woodrow Wilson, presidente americano, fu il principale artefice del progetto: il suo programma in quattordici punti includeva la creazione di una "associazione generale delle nazioni" che garantisse l'integrità territoriale e l'indipendenza politica di tutti gli Stati. L'idea era rivoluzionaria: sostituire la legge del più forte con il diritto internazionale, mediare i conflitti invece di combatterli, costruire un sistema di sicurezza collettiva in cui l'aggressione a uno Stato equivallesse all'aggressione a tutti.

Il fallimento fu clamoroso. Gli Stati Uniti – il paese il cui presidente l'aveva proposta – non vi aderirono mai, perché il Senato rifiutò di ratificare il Trattato di Versailles. L'URSS ne fu esclusa per anni. La Società dimostrò di non avere strumenti per reagire alle aggressioni: quando il Giappone invase la Manciuria nel 1931, quando l'Italia attaccò l'Etiopia nel 1935, quando la Germania violò i trattati reintroducendo la leva militare, la Società protestò e non fece nulla. La Seconda guerra mondiale fu la sentenza definitiva sul suo fallimento.

Ma il fallimento non produsse rassegnazione: produsse un secondo tentativo, più ambizioso e più realistico. Nel 1945, mentre la guerra era ancora in corso, le potenze alleate – Stati Uniti, Gran Bretagna, URSS, Cina, e poi Francia – progettarono le istituzioni del dopoguerra. La Conferenza di San Francisco, nel giugno 1945, fondò le Nazioni Unite: cinquantun paesi fondatori, con la firma della Carta il 26 giugno. Due mesi dopo, le bombe di Hiroshima e Nagasaki avrebbero dato a quell'atto fondativo un senso di urgenza che i fondatori non avevano ancora potuto immaginare.

II. Il grande scontro – Come funziona davvero il sistema delle Nazioni Unite

Per capire l'ONU occorre comprendere la sua struttura, che riflette i rapporti di potere del 1945 e li ha cristallizzati in forme istituzionali che ancora oggi plasmano le relazioni internazionali.

Il cuore del sistema è il Consiglio di Sicurezza: quindici membri, di cui cinque permanenti – Stati Uniti, Russia, Gran Bretagna, Francia, Cina – ciascuno con diritto di veto. Questo significa che qualsiasi decisione operativa – l'autorizzazione di una missione di pace, le sanzioni contro un paese, l'intervento in una crisi – può essere bloccata da uno qualunque dei cinque membri permanenti. Il risultato è che il Consiglio di Sicurezza ha mostrato una paralisi sistematica ogni volta che il conflitto riguardava uno dei Cinque o i loro alleati: nessuna risoluzione vincolante durante la Guerra Fredda sui conflitti in Vietnam, Afghanistan, America Latina; nessuna risposta efficace all'invasione russa dell'Ucraina del 2022, perché la Russia ha il veto; nessuna risposta ai bombardamenti su Gaza approvata da tutti i membri, perché gli Stati Uniti hanno usato il veto per proteggere Israele. Questa struttura è stata criticata da sempre come antidemocratica e paralizzante. Ma i suoi difensori sostengono che è l'unica struttura realistica: un sistema che potesse prendere decisioni contro la volontà delle grandi potenze sarebbe semplicemente ignorato da quelle potenze, come fu ignorata la Società delle Nazioni. Il veto è il prezzo della partecipazione dei Cinque – ed è meglio averli dentro, con il veto, che fuori senza nessun vincolo.

Accanto al Consiglio di Sicurezza, l'Assemblea Generale – in cui ogni paese membro ha un voto, indipendentemente dalle dimensioni o dalla potenza – è l'organo più democratico del sistema. Ma le sue risoluzioni non sono vincolanti: sono dichiarazioni politiche, non norme giuridiche obbligatorie. Hanno però un peso morale e simbolico che non va sottovalutato: la risoluzione dell'Assemblea Generale che ha dichiarato l'occupazione russa dell'Ucraina illegale, approvata con 141 voti a favore, ha isolato diplomaticamente la Russia in modo significativo.

Il sistema delle Nazioni Unite è molto più vasto del solo Consiglio di Sicurezza. Include agenzie specializzate che svolgono un lavoro concreto e spesso poco visibile: l'UNICEF per i diritti dell'infanzia; l'OMS per la salute globale; il PAM per l'alimentazione nelle emergenze; l'UNHCR per i rifugiati; l'UNESCO per l'istruzione, la cultura e la scienza; l'ILO per i diritti dei lavoratori. Queste agenzie coordinano sforzi internazionali che nessuno Stato potrebbe compiere da solo, e il loro lavoro salva milioni di vite ogni anno – anche se raramente fa notizia quanto i fallimenti diplomatici del Consiglio di Sicurezza.

Il Fondo Monetario Internazionale e la Banca Mondiale – fondati a Bretton Woods nel 1944 – sono le istituzioni finanziarie del sistema. Il FMI gestisce le crisi finanziarie internazionali, fornendo prestiti ai paesi in difficoltà in cambio di riforme economiche – le famigerate "condizionalità" che negli anni Ottanta e Novanta hanno imposto tagli alla spesa pubblica e privatizzazioni in paesi africani e latinoamericani, spesso con effetti devastanti sulle popolazioni più vulnerabili. La Banca Mondiale finanzia progetti di sviluppo nel Sud del mondo. Entrambe le istituzioni sono state criticate per il loro orientamento neoliberale e per il fatto che il potere di voto al loro interno è proporzionale alle quote versate dai paesi membri – il che significa che gli Stati Uniti hanno di fatto un diritto di veto.

L'Organizzazione Mondiale del Commercio, fondata nel 1995 come evoluzione del GATT, gestisce le regole del commercio internazionale. La sua struttura è più democratica di quella del FMI – ogni paese membro ha un voto – ma le sue decisioni riflettono spesso i rapporti di forza tra paesi ricchi e paesi poveri, e il sistema di risoluzione delle controversie commerciali è accessibile in modo molto più agevole alle grandi economie che ai paesi in via di sviluppo.

L'Unione Europea merita infine un cenno a parte, perché è l'esperimento più avanzato di integrazione sovranazionale che la storia abbia mai conosciuto. Nata dalla devastazione della Seconda guerra mondiale, dall'intuizione di Jean Monnet e Robert Schuman che la pace tra Francia e Germania dovesse essere costruita attraverso l'integrazione economica prima ancora che politica, l'UE ha trasformato un continente che per secoli era stato teatro di guerre in uno spazio di pace, libertà di movimento, mercato unico e – per chi ha adottato l'euro – moneta comune. È un'istituzione imperfetta, con un deficit democratico reale, con tensioni tra gli Stati membri che non si sono mai del tutto risolte. Ma è anche la dimostrazione concreta che la sovranità può essere condivisa senza essere perduta, e che paesi con

storie di conflitto possono costruire insieme qualcosa che nessuno di loro sarebbe in grado di costruire da solo.

III. Le eredità – Quello che le organizzazioni internazionali non possono fare da sole

Il sistema delle organizzazioni internazionali ha prodotto risultati reali che è importante riconoscere. La pace relativa in Europa dal 1945 – la più lunga nella storia del continente – deve molto all'integrazione europea e alla deterrenza NATO. L'eradicazione del vaiolo nel 1980, coordinata dall'OMS, è uno dei più grandi successi della sanità pubblica globale. Il sistema dei rifugiati gestito dall'UNHCR, pur imperfetto, ha offerto protezione a decine di milioni di persone. Gli Obiettivi di Sviluppo del Millennio, poi sostituiti dagli Obiettivi di Sviluppo Sostenibile dell'Agenda 2030, hanno coordinato sforzi internazionali che hanno contribuito a ridurre la povertà estrema globale in modo significativo. Ma i limiti sono altrettanto reali. Il genocidio rwandese del 1994 – 800.000 persone uccise in cento giorni, sotto gli occhi di una missione ONU che non aveva il mandato di intervenire – è il caso più lacerante del fallimento del sistema di sicurezza collettiva. Le crisi siriana, yemenita, sudanese hanno mostrato come il Consiglio di Sicurezza possa essere bloccato per anni dai veti delle grandi potenze mentre si consumano catastrofi umanitarie. I fallimenti dei programmi di aggiustamento strutturale del FMI hanno mostrato come le istituzioni finanziarie internazionali possano aggravare le crisi che pretendono di risolvere.

La riforma del sistema delle organizzazioni internazionali – un Consiglio di Sicurezza allargato e con regole di veto modificate, istituzioni finanziarie più rappresentative dei paesi del Sud del mondo, meccanismi più efficaci per la protezione dei diritti umani – è una delle domande politiche più urgenti e più difficili del nostro tempo. Urgente, perché le sfide globali – clima, pandemie, migrazioni, disarmo nucleare – richiedono risposte coordinate a livello planetario che nessuno Stato può dare da solo. Difficile, perché riformare le istituzioni internazionali richiede il consenso delle grandi potenze che beneficiano dello status quo.

IV. Per i giovani – Il mondo ha bisogno di essere governato insieme

C'è una domanda che emerge con forza dalla storia delle organizzazioni internazionali e che può essere posta direttamente ai giovani: è possibile governare il mondo? Non nel senso di un governo mondiale centralizzato – un'idea che solleva legittime preoccupazioni democratiche – ma nel senso di un sistema di regole, istituzioni e meccanismi di cooperazione capaci di affrontare le sfide che nessuno Stato può affrontare da solo.

Le sfide del cambiamento climatico, delle pandemie, della regolazione delle piattaforme digitali, del disarmo nucleare, delle migrazioni di massa hanno tutte in comune una caratteristica: sono globali per natura, e non possono essere risolte da nessuno Stato individualmente, per quanto potente. La risposta del nazionalismo sovranista – riprendiamo il controllo, chiudiamo le frontiere, usciamo dalle istituzioni internazionali – è comprensibile come reazione emotiva, ma è irrilevante come soluzione pratica: il virus non si ferma alle frontiere, il clima non rispetta le bandiere, i migranti non smettono di muoversi perché un paese chiude i porti.

Questo non significa che le organizzazioni internazionali esistenti siano adeguate alle sfide del presente: non lo sono. Significa che la risposta ai loro limiti è riformarle, non smantellarne l'idea. E riformarle richiede cittadini che le capiscano, che le criticino con argomenti concreti, che chiedano ai propri governi di impegnarsi per renderle più efficaci e più giuste.

Per chi lavora nell'educazione, c'è un punto di partenza concreto: portare le organizzazioni internazionali in classe non come oggetti di studio astratto, ma come istituzioni vive che prendono decisioni che riguardano la vita reale. Cosa ha deciso l'OMS durante la pandemia, e perché? Come

funziona il meccanismo dei diritti umani dell'ONU, e chi può ricorrervi? Cosa fa concretamente l'UNICEF nel paese da cui viene il compagno di banco? Queste domande trasformano la politica internazionale da astrazione lontana a realtà tangibile – e aprono la strada a una cittadinanza globale che non è un'utopia, ma una necessità.

Per approfondire

- Paul Kennedy, *Il Parlamento dell'uomo. Le Nazioni Unite e la ricerca di un governo mondiale*, Fazi, Roma 2007
 - Joseph Stiglitz, *Il prezzo della disuguaglianza*, Einaudi, Torino 2013
 - Dani Rodrik, *Il paradosso della globalizzazione*, Bruno Mondadori, Milano 2011
 - Kofi Annan, *Interventions: A Life in War and Peace*, Penguin, London 2012
 - Papa Francesco, *Laudato si'* (2015), nn. 163–175 (sulla governance globale)
 - Giovanni XXIII, *Pacem in terris* (1963), nn. 130–145 (sull'autorità mondiale)
-

La questione nucleare e la deterrenza La pace fondata sulla minaccia di morte

Nota introduttiva

La bomba atomica è l'oggetto più paradossale che l'intelligenza umana abbia mai prodotto: un'arma così distruttiva da non poter essere usata senza distruggere chi la usa insieme a chi la subisce, e che per questo – almeno secondo la teoria della deterrenza – garantisce la pace. È un paradosso che non ha precedenti nella storia: per la prima volta, l'umanità ha in mano la capacità di annientare sé stessa, e la gestione di questa capacità è diventata uno degli assi portanti della politica internazionale. La questione nucleare non è un tema del passato: è un tema del presente, e potenzialmente del futuro dell'umanità. Affrontarla con i giovani richiede rigore storico, chiarezza concettuale e la capacità di stare di fronte a domande che non hanno risposte semplici.

I. L'origine – La notte del 16 luglio 1945

Nel deserto del New Mexico, alle cinque e ventinove del mattino del 16 luglio 1945, un fungo di fuoco si levò per circa dodici chilometri nel cielo. Era la prima esplosione nucleare della storia – il test Trinity, il culmine del Progetto Manhattan, il programma segreto con cui gli Stati Uniti avevano mobilitato le menti scientifiche più brillanti del mondo – molti dei quali ebrei fuggiti dall'Europa nazista – per costruire la bomba prima di Hitler.

Robert Oppenheimer, il direttore scientifico del progetto, ricordò in seguito di aver pensato, guardando l'esplosione, a un verso del testo sacro indù Bhagavad Gita: «Ora sono diventato Morte, il distruttore di mondi». Tre settimane dopo, il 6 agosto, una bomba atomica fu sganciata sulla città giapponese di Hiroshima: 70.000 persone morirono nell'istante dell'esplosione, altrettante nei mesi successivi per le radiazioni. Il 9 agosto, una seconda bomba fu sganciata su Nagasaki: altre 40.000 vittime immediate. Il Giappone si arrese il 15 agosto.

La giustificazione ufficiale americana fu che le bombe avevano evitato un'invasione del Giappone che avrebbe causato milioni di morti tra i soldati di entrambe le parti. Questa giustificazione è ancora oggi oggetto di dibattito storico: alcuni studiosi sostengono che il Giappone stesse già cercando una via

d'uscita dalla guerra, e che l'obiettivo reale delle bombe fosse anche quello di mostrare all'URSS la potenza americana nel momento in cui si apriva la competizione del dopoguerra. Qualunque sia la verità storica, il fatto morale rimane: per la prima volta nella storia, una singola arma aveva ucciso deliberatamente decine di migliaia di civili in un istante.

La corsa alle armi nucleari cominciò quasi immediatamente. L'URSS testò la propria prima bomba atomica nel 1949, rompendo il monopolio americano. La Gran Bretagna seguì nel 1952, la Francia nel 1960, la Cina nel 1964. Si svilupparono poi armi termonucleari – bombe all'idrogeno – decine o centinaia di volte più potenti di quelle di Hiroshima. All'apice della Guerra Fredda, negli anni Ottanta, gli Stati Uniti e l'URSS possedevano complessivamente circa 70.000 testate nucleari – abbastanza per distruggere la civiltà umana molte volte.

II. Il grande scontro – La logica della deterrenza e i suoi limiti

La teoria della deterrenza nucleare parte da un'osservazione empirica: dalla fine della Seconda guerra mondiale, le due superpotenze nucleari non si sono mai affrontate in guerra diretta. La spiegazione offerta dalla deterrenza è che entrambe sapevano che un attacco nucleare avrebbe provocato una risposta nucleare – la cosiddetta "second strike capability", la capacità di rispondere anche dopo aver subito un primo attacco – rendendo qualsiasi guerra nucleare un suicidio per entrambe le parti. La "distruzione mutua assicurata" – MAD – era, secondo questa logica, la garanzia della pace.

La teoria ha una sua coerenza formale, ma nasconde almeno tre problemi fondamentali che i suoi sostenitori tendono a minimizzare.

Il primo è il problema degli incidenti. La storia della Guerra Fredda è disseminata di episodi in cui la guerra nucleare fu sfiorata non per scelta ma per errore: radar difettosi che scambiavano stormi di uccelli o il sorgere della luna per missili in arrivo; sistemi di allarme automatici che segnalavano attacchi inesistenti; ufficiali sovietici che – come Stanislav Petrov nel 1983 – decisero di non trasmettere ai propri superiori segnali di allerta che si rivelarono poi falsi, salvando forse il mondo da una guerra per errore. Ogni volta che si scopre un nuovo episodio di questo tipo – e molti sono rimasti segreti per decenni – la narrativa della deterrenza razionale appare più fragile di quanto i suoi teorici ammettano.

Il secondo è il problema della proliferazione. La deterrenza funziona, secondo i suoi sostenitori, perché si basa sulla razionalità dei leader delle grandi potenze: nessuno vuole essere distrutto. Ma man mano che le armi nucleari si diffondono – oggi nove paesi le possiedono: Stati Uniti, Russia, Gran Bretagna, Francia, Cina, India, Pakistan, Israele (non dichiarato), Corea del Nord – la probabilità che esse finiscano in mani meno razionali o meno controllabili aumenta. Un attacco nucleare di un paese come la Corea del Nord non sarebbe forse suicida nello stesso senso in cui lo era quello sovietico durante la Guerra Fredda. E la prospettiva che organizzazioni terroristiche riescano a ottenere materiale nucleare – uno scenario che i servizi di intelligence considerano possibile – sfugge completamente alla logica della deterrenza.

Il terzo è il problema morale. La deterrenza si basa sulla minaccia credibile di uccidere milioni di civili innocenti: se la minaccia non fosse credibile, non funzionerebbe. Questo significa che il sistema di sicurezza internazionale più importante del dopoguerra è fondato sulla disponibilità degli Stati a compiere, in determinate circostanze, quello che il diritto internazionale chiama un crimine contro l'umanità. Papa Giovanni XXIII, nell'enciclica *Pacem in terris* del 1963, scrisse che è « alienum a ratione bellum iam esse idoneum medium ad violata iura sarcienda » – è contrario alla ragione che la guerra possa ancora essere considerata uno strumento adatto a riparare i diritti violati. Giovanni Paolo II disse nel 1982 che la deterrenza poteva essere accettata solo come « passo verso il disarmo progressivo », non come sistema permanente. Il magistero della Chiesa si è sempre mosso nella direzione del disarmo, pur riconoscendo la complessità del contesto geopolitico.

III. Le eredità – Il mondo nucleare di oggi

La fine della Guerra Fredda sembrò aprire la strada al disarmo nucleare. Il Trattato START del 1991 e i successivi accordi tra Stati Uniti e Russia ridussero significativamente il numero delle testate. Il Trattato di Non Proliferazione Nucleare (TNP), in vigore dal 1970, aveva costruito un regime internazionale basato su tre pilastri: i paesi non nucleari rinunciavano a sviluppare armi nucleari in cambio di accesso alla tecnologia nucleare civile; le potenze nucleari si impegnavano a procedere verso il disarmo; e l'energia nucleare civile veniva promossa come strumento di sviluppo.

Questo regime ha mostrato, nel corso degli anni, crepe sempre più visibili. India, Pakistan e Israele non hanno mai firmato il TNP e hanno sviluppato armi nucleari. La Corea del Nord lo ha firmato, poi si è ritirata, e ha sviluppato bombe atomiche e missili balistici intercontinentali. L'Iran ha condotto per anni un programma nucleare di ambigua natura, che ha generato una crisi diplomatica internazionale ancora non risolta. E le grandi potenze nucleari – invece di procedere verso il disarmo come previsto dal TNP – stanno investendo nella modernizzazione e nel potenziamento dei propri arsenali.

Nel 2017, le Nazioni Unite hanno approvato il Trattato sulla Proibizione delle Armi Nucleari (TPAN), firmato da oltre centoventicinque paesi: il primo strumento giuridico internazionale che proibisce categoricamente lo sviluppo, il possesso e l'uso di armi nucleari. Ma nessuna delle nove potenze nucleari lo ha firmato, e nessuno dei paesi NATO. Il trattato è, al momento, un manifesto politico e morale più che uno strumento operativo – ma esprime una volontà della comunità internazionale che non può essere ignorata.

IV. Per i giovani – Una minaccia che non ha smesso di esistere

C'è una peculiarità generazionale nella percezione della minaccia nucleare. I giovani nati dopo la fine della Guerra Fredda sono cresciuti in un mondo in cui la bomba atomica è diventata quasi un fatto storico – qualcosa che appartiene al Novecento, ai film in bianco e nero dei rifugi antiatomici, alle esercitazioni scolastiche americane degli anni Cinquanta. Ma la minaccia non è scomparsa: il numero delle testate è diminuito rispetto al picco degli anni Ottanta, ma rimane abbastanza alto da causare una catastrofe di proporzioni inimmaginabili. E la crisi ucraina ha riportato, per la prima volta in decenni, la minaccia nucleare esplicita nel linguaggio della politica internazionale.

Come si parla di questo con i giovani, senza produrre panico paralitico né rimozione? La risposta è probabilmente nella combinazione di tre atteggiamenti. Il primo è la lucidità: capire come funziona il sistema nucleare mondiale, chi ha le armi, quali sono i meccanismi di controllo e i loro limiti, quali sono i trattati esistenti e lo stato della loro applicazione. Il secondo è la responsabilità: la questione nucleare non è un problema dei governi che i cittadini devono subire – è una questione politica che richiede partecipazione democratica, pressione dell'opinione pubblica, scelte elettorali consapevoli. Il terzo è la speranza attiva: il movimento per il disarmo nucleare ha prodotto risultati reali in passato – i trattati START, la messa al bando degli esperimenti nell'atmosfera, l'eliminazione di interi categorie di missili – e può produrne ancora, se è sostenuto da una cittadinanza informata e motivata.

Come Hiroshima e Nagasaki restano nella memoria dell'umanità come moniti insostituibili, così il compito di ogni generazione è di trasmettere alla successiva non solo la memoria di ciò che è stato, ma la determinazione a fare in modo che non accada di nuovo. Non è ottimismo ingenuo: è la scelta di non cedere alla rassegnazione di fronte a qualcosa che gli esseri umani hanno creato e che gli esseri umani, insieme, possono controllare e smantellare.

Per approfondire

- Richard Rhodes, *La bomba atomica. Storia di un'arma terribile*, Einaudi, Torino 2001

- Jonathan Schell, *Il destino della terra*, Mondadori, Milano 1982
 - Eric Schlosser, *Command and Control*, Penguin, London 2013 (sugli incidenti nucleari)
 - Giorgio La Pira, *La città di Dio e la città dell'uomo* (e gli interventi per la pace negli anni Sessanta)
 - Giovanni XXIII, *Pacem in terris* (1963), nn. 109–119
 - Papa Francesco, Messaggio per la visita a Hiroshima e Nagasaki, novembre 2019
-

Il terrorismo

La violenza come messaggio, e le sue vittime

Nota introduttiva

Il terrorismo è uno di quei fenomeni che ogni generazione tende a scoprire come se fosse nuovo – come se la violenza politica sistematica contro i civili fosse un'invenzione del proprio tempo. Non è così. Il terrorismo ha una storia lunga quanto la politica moderna, e la sua comprensione richiede che si distingua tra la definizione del fenomeno, le sue diverse incarnazioni storiche, le risposte che ha prodotto, e le domande che pone a chi vuole costruire la pace. Questo profilo non intende giustificare nessuna forma di terrorismo – la violenza deliberata contro i civili è un crimine morale che non ammette eccezioni – ma intende spiegarlo, perché senza spiegazione non c'è prevenzione, e senza prevenzione non c'è educazione degna di questo nome.

I. L'origine – Una parola nata dalla Rivoluzione

La parola "terrorismo" è, come tanti altri concetti politici moderni, figlia della Rivoluzione francese. Il regime del Terrore – la fase della Rivoluzione guidata da Robespierre tra il 1793 e il 1794, in cui migliaia di persone furono ghigliottinate come "nemici della Rivoluzione" – fu il primo contesto in cui il termine venne usato sistematicamente. Paradossalmente, in questo primo uso il terrore era un'azione di Stato, non contro lo Stato: era il governo rivoluzionario che terrorizzava la propria popolazione per imporre la propria versione del bene comune.

Questa origine rivela qualcosa di importante: il terrorismo, nella sua definizione più ampia, è l'uso sistematico della violenza – o della minaccia di essa – per produrre terrore in una popolazione allo scopo di raggiungere obiettivi politici. Definito così, può essere praticato dagli Stati quanto dai gruppi che si oppongono agli Stati. I bombardamenti di Dresda e di Tokyo nella Seconda guerra mondiale – che causarono la morte di decine di migliaia di civili – rispondono a questa definizione così come gli attentati dell'IRA o di Al Qaeda. La distinzione tra "terrorismo" e "uso legittimo della forza" è spesso tracciata dai potenti in modo da includere sé stessi nella seconda categoria e i propri nemici nella prima.

Questa osservazione non è un relativismo morale: è una precisione analitica necessaria. Nella tradizione del diritto internazionale e del diritto umanitario, esiste una distinzione fondamentale tra combattenti e civili, tra obiettivi militari e obiettivi civili. Chiunque violi deliberatamente questa distinzione – Stato o gruppo armato – commette un crimine. Il problema è che questa norma è spesso applicata in modo selettivo, a seconda di chi ha il potere di definire chi è "terrorista" e chi è "combattente per la libertà".

Il terrorismo nel senso moderno – ovvero la violenza politica organizzata contro obiettivi civili da parte di gruppi non statali – ha radici nell'anarchismo ottocentesco. I populistici russi degli anni Settanta dell'Ottocento, poi gli anarchici europei e americani, usarono l'assassinio politico come strumento di lotta: uccisero uno zar, un presidente americano, un re d'Italia, un imperatore austro-ungarico. La loro teoria era quella della "propaganda del fatto": un atto di violenza spettacolare avrebbe risvegliato le coscienze delle masse e accelerato la rivoluzione. Nella quasi totalità dei casi, l'effetto fu l'opposto: rafforzò i governi, legittimò la repressione, isolò i movimenti rivoluzionari.

II. Il grande scontro – Il terrorismo nel Novecento e oltre

Il Novecento ha conosciuto molteplici forme di terrorismo, radicalmente diverse tra loro per ideologia, metodi e contesto. Ridurle a un'unica categoria è un errore che impedisce la comprensione.

Il terrorismo di matrice nazionalista e anticoloniale fu probabilmente la forma più diffusa nella prima metà del secolo. L'IRA irlandese, i movimenti di liberazione algerini, i sionisti dell'Irgun in Palestina durante il mandato britannico, i movimenti anticoloniali in Asia e Africa usarono la violenza – inclusi attentati contro civili – come strumento della lotta per l'indipendenza. In molti di questi casi, la comunità internazionale ha poi riconosciuto la legittimità dell'obiettivo – l'indipendenza nazionale – pur continuando a condannare i mezzi. Questa tensione tra fine e mezzo non si risolve con formule semplici, ma richiede un giudizio caso per caso che tenga conto del contesto storico, della proporzionalità, e dell'esistenza o meno di alternative non violente.

Il terrorismo di matrice ideologica caratterizzò gli anni Sessanta e Settanta in Europa e in America Latina. In Italia, le Brigate Rosse – di ispirazione marxista-leninista – rapirono e assassinarono Aldo Moro nel 1978, compiendo decine di altri attentati nel corso di un decennio. In Germania, la Rote Armee Fraktion seguì un percorso simile. In America Latina, le guerriglie di ispirazione cubana – i Tupamaros in Uruguay, Sendero Luminoso in Perù, i Montoneros in Argentina – portarono la violenza a livelli di intensità che trascinarono quei paesi in cicli di terrore e contro-terrore. In tutti questi casi, i movimenti terroristi si proponevano di "smascherare" la violenza dello Stato provocandone la risposta repressiva, e di creare le condizioni per la rivoluzione. La risposta degli Stati fu spesso brutale – la dittatura argentina tra il 1976 e il 1983 fece scomparire trentamila persone – ma in nessun caso il terrorismo ideologico raggiunse i propri obiettivi rivoluzionari.

Il terrorismo di matrice religiosa – in particolare quello jihadista – è diventato la forma dominante del terrorismo internazionale a partire dagli anni Novanta, e ha raggiunto la sua espressione più devastante l'11 settembre 2001, quando Al Qaeda dirottò quattro aerei passeggeri e li usò come missili contro le Torri Gemelle di New York, il Pentagono e – per l'intervento dei passeggeri – un campo in Pennsylvania. Quasi tremila morti in poche ore: il più grave attacco terroristico della storia. La risposta americana – la "guerra al terrore" di George W. Bush, con le invasioni dell'Afghanistan e dell'Iraq – ridisegnò la geopolitica mondiale per un decennio, producendo conflitti che causarono centinaia di migliaia di morti e che non hanno ancora trovato una conclusione.

L'ISIS – il cosiddetto Stato Islamico – portò il terrorismo jihadista a una nuova fase tra il 2013 e il 2019: non più soltanto attentati, ma la creazione di un vero e proprio proto-Stato in Iraq e Siria, con un esercito, un sistema fiscale, una propaganda sofisticatissima capace di reclutare giovani da tutto il mondo – inclusa l'Europa – attraverso i social media. Gli attentati di Parigi del novembre 2015, di Bruxelles del 2016, di Nizza, di Berlino, di Londra: città europee vissute da milioni di giovani come spazio quotidiano di vita diventarono bersagli di una violenza che sembrava arrivare da un altrove incomprensibile. Ma i terroristi di Parigi e Bruxelles erano in buona parte ragazzi nati o cresciuti in Europa, figli di famiglie di immigrati, spesso con trascorsi di delinquenza comune prima della radicalizzazione: erano un prodotto europeo, non solo mediorientale.

III. Le eredità – Capire senza giustificare

La comprensione del terrorismo richiede di rispondere a una domanda scomoda: perché alcune persone scelgono di uccidere deliberatamente dei civili per raggiungere obiettivi politici? Rispondere a questa domanda non significa giustificare la scelta – che rimane un crimine morale – ma significa cercare di capire i meccanismi che la rendono possibile, perché senza questa comprensione non è possibile nessuna prevenzione efficace.

Le ricerche di psicologia e sociologia del terrorismo hanno smontato alcuni miti comuni. Il terrorista non è, nella maggior parte dei casi, né pazzo né "mostro": è spesso una persona del tutto normale, integrata nel proprio contesto, che ha attraversato un processo di radicalizzazione progressiva – un percorso in cui l'ideologia ha fornito una narrativa capace di dare senso a frustrazioni reali, di trasformare il nemico in un non-umano, di giustificare la violenza come necessità morale. Questo processo avviene spesso in contesti di isolamento sociale, di umiliazione percepita, di ricerca di identità e appartenenza.

Non significa che tutti coloro che soffrono di queste condizioni diventino terroristi: la grande maggioranza non lo diventa. Ma significa che il terrorismo non nasce dal nulla: nasce da combinazioni specifiche di vulnerabilità individuali, contesti sociali degradati, narrazioni ideologiche che forniscono una mappa del mondo in cui la violenza diventa non solo possibile ma doverosa. Smontare queste narrazioni – prima che raggiungano le persone vulnerabili – è uno dei compiti più importanti della prevenzione, e richiede l'impegno congiunto di scuole, famiglie, comunità religiose, istituzioni. C'è poi la questione delle risposte degli Stati al terrorismo, che il Novecento ha mostrato essere spesso controproducenti quando si limitano alla dimensione militare e repressiva. La "guerra al terrore" americana dopo l'11 settembre è il caso più clamoroso: l'invasione dell'Iraq – giustificata con argomenti che si rivelarono falsi – destabilizzò l'intera regione mediorientale, creò le condizioni per la nascita dell'ISIS, e generò un'ondata di risentimento anti-americano che alimentò la radicalizzazione jihadista in tutto il mondo. Non ogni risposta militare è sbagliata – lo smantellamento delle basi di Al Qaeda in Afghanistan aveva una sua logica – ma la violenza che non affronta le cause del terrorismo tende a produrre più terrorismo.

Le cause del terrorismo sono molteplici e contestuali, ma alcune ricorrono con frequenza: la povertà e la marginalizzazione sociale; l'occupazione militare straniera e la percezione di umiliazione collettiva; la mancanza di canali politici legittimi per esprimere il dissenso; le disuguaglianze globali alimentate da strutture economiche ingiuste; la crisi di identità prodotta dalla globalizzazione, che lascia molti giovani senza un senso di appartenenza stabile. Nessuna di queste cause giustifica il terrorismo – ma tutte indicano che la risposta al terrorismo non può essere solo militare: deve essere anche politica, sociale, educativa.

IV. Per i giovani – La radicalizzazione si previene, non si subisce

I giovani sono il principale obiettivo del reclutamento terrorista – non solo quello jihadista, ma anche quello dei movimenti di estrema destra che in Europa e in America hanno alimentato attacchi come quello di Christchurch in Nuova Zelanda (2019) o quello di Oslo di Breivik (2011). I reclutatori sanno che i giovani sono più permeabili alle narrazioni identitarie forti, più vulnerabili alla promessa di appartenenza e di significato, più esposti attraverso i social media a contenuti di odio e radicalizzazione.

La prevenzione della radicalizzazione non è un compito della polizia: è un compito educativo. Richiede di costruire nei giovani le risorse psicologiche e culturali che rendono meno probabile il cedere alle narrazioni estremiste: un senso di identità stabile ma aperto, la capacità di tollerare la complessità e

l'ambiguità, l'esperienza concreta di appartenere a comunità che riconoscono la propria dignità, la capacità di elaborare la rabbia e il senso di ingiustizia attraverso canali non violenti.

Richiede anche di saper riconoscere i segnali della radicalizzazione: il progressivo isolamento dagli amici e dalla famiglia, l'adozione di una visione del mondo manichea in cui esiste solo il bene assoluto del proprio gruppo e il male assoluto del nemico, la disponibilità a giustificare la violenza contro i "nemici", la ricerca compulsiva di materiale estremista online. Riconoscere questi segnali non significa sorvegliare i giovani o trattarli come sospetti: significa prestare attenzione, instaurare fiducia, offrire ascolto e dialogo prima che il processo di radicalizzazione si consolidi.

C'è infine una dimensione spirituale che la tradizione cristiana – e non solo quella cristiana – porta a questo tema. Le grandi tradizioni religiose hanno sempre insegnato che la violenza contro gli innocenti è un atto di empietà, non di devozione. Quando una narrazione religiosa viene usata per giustificare il terrorismo, essa tradisce la propria fonte: nessuna interpretazione seria del Corano, della Torah o del Vangelo autorizza l'uccisione deliberata di civili. Il dialogo interreligioso – tra comunità islamiche, cristiane, ebraiche, e di altre fedi – è uno degli strumenti più efficaci di prevenzione della radicalizzazione, perché mostra in concreto che la fede può essere fonte di pace e di convivenza invece che di odio e di violenza.

Per approfondire

- Donatella della Porta, *Il terrorismo di sinistra*, il Mulino, Bologna 1990
 - Gilles Kepel, *Jihad. Ascesa e declino. Storia del fondamentalismo islamico*, Carocci, Roma 2001
 - Scott Atran, *Talking to the Enemy. Faith, Brotherhood and the (Un)making of Terrorists*, Ecco, New York 2010
 - Hannah Arendt, *Sulla violenza*, Guanda, Parma 1996
 - Olivier Roy, *Il jihad e la morte*, Cortina, Milano 2017
 - Conferenza Episcopale Italiana, *Il volto della violenza. Riflessioni sul terrorismo*, 2002
-